

異国・帰郷・回想

—— 同一性と差異性との対立図式の彼方へ ——

著者 卓三（倫理学・哲学研究室）

foreign country/homecoming/remembrance beyond the dichotomy of identity and difference

Takuzo Kotobuki (Ethics, Philosophy)

一 問題の所在

ワタシの内部に巣くう他者性という契機は、自分という存在への違和感、やりきれなさの淵源となる。しかし、この苦悩から脱け出そうとして、ワタシの内部に沈殿する他者性・異質性を消去し、純化された透明な自分を探そうとする試みは、われわれを苦しみから解き放してくれるだろうか。むしろ、やりきれなさを増幅させているのは、自己の他者性を否定的にしか捉えず、排他的で自己完結的なものとして自己を捉えようとする姿勢そのものではなからうか。ワタシがワタシであるためには、自分の固有性を排他的なものとして追求するのではなく、他者との呼応関係を地道に積み重ねていく根気強い過程を通して、自他の区分を相対化する「普遍的」な次元として立ち現れる「自己」の位相へと遡源し、それに依拠しつつ自他に超越する「第三者の審級」¹という「聖なる次元」を構築する作業が必要ではなからうか。この仮説は、単に個人間の次元にのみ妥当するものではなく、集団や国家レベルの問題にも妥当するのではないか。《パレスチナ》において端的に顕在化しているように、「共同性」を所与のものとして前提にできない状況において、共同性を新たに形成する統合原理は、相互に相手の殲滅を目指す「暴力」を生み出しかねない。ナシヨナリズムという形態であれ、あるいは、グローバリズムという形態であれ、内と外と

の境界を設定し、それを味方と敵へと分断していく思考、このような思考様式が不可避免的に他者への暴力性をせりあげてしまうことは、既にわれわれの共通認識であろう。しかし、われわれははたして、このような二分法的な思考様式や行動様式から自由になりうるだろうか。そもそも、異質なものを他者として排除し、それとの対質によって自己の同一性を確保しようとする発想から自由になることは可能であろうか。異質なものの声に自己を開き続けることで、同一性への回収を無限に先延ばしする。しかも、そのことが無責任に無応答へと帰着するのではなく、応答可能性の保持となるような生の有り様を探ろうとすることは所詮は見果てぬ夢に過ぎないのだろうか。

この問題を原理的に措定してみよう。一方における、存在の不変性、運動・変化の否定。他方における、パンタ・レイ、恒なき生成・変化。存在と生成、同一性と差異性を対置する二極対立図式である。では、このような図式をどう脱構築するのか。ハイデガーの存在をめぐる思索は、存在者と存在との存在論的差異をも越えて、現存在と存在との対抗振動 *Gegenschwung* としての「本質現成 *Wesen*」「性起 *Ereignis*」の思索へと深化していく。政治的コミットの挫折後、ハイデガーはヘルダーリンの河に関する詩作との対話を深めていく。この対話は、同一性か差異性かという対立図式を乗り越え、同一性と差異性の

あわいへと遡源する試みなのではなからうか。差異性なき同一性は硬直化してその生命力を失ってしまう。他方、同一性なき差異性は、バラバラの部分へと雲散霧消していく。このような死の論理から生の論理への転換、それが「第一の元初」から「他なる元初 *der andere Anfang*」への移行が志向することではないのか。

ハイデガーは、ドイツ人を「詩作すると同時に思索する民族 *das Volk des Dichtens und Denkens*」(GA4, s.30) だと位置づけて、存在の歴史 *Seinsgeschichte* の思索におけるゲルマーニエン、ドイツ民族の卓越性を強調する。基本的には晩年に至るまで変わることのないこの確信は、ハイデガーにおける自民族中心主義、あるいは、ナチズムとのコミットと関連づけて批判的に論ぜられる。この小論では、ハイデガーのこの種の確信の妥当性ないしは問題性を云々するのではなく、一九三〇年代半ばから四〇年代初頭におけるハイデガーのヘルダーリンとの対話に焦点を絞って、この対話を同一性と差異性との相互振動、あわいへの模索として考察してみたい。異質性を排除し同質化を極限まで推し進めていくナチズム体制下におけるハイデガーの歴史的思索を単に外在的に弾劾するのではなく、また、その弁護・釈明を言い募るのでもない。ハイデガーの歴史的思索との対話を通して、グローバリズム、ナシヨナリズム、あるいは局地主義的部族主義など多様な装いをこらしつつ進行する、われわれの歴史的境位における同質化と排除の論理を逆照射する手がかりを得たいと考えるのである。

ハイデガーは、ヘルダーリンの悲歌『帰郷／つながりある人たちに向けて』を考察する際に、その結び「このような気配り *Sorge* を、いずれにしても、歌い手は心のなかに担っていないなければならないことが多いが、しかし、他の人たちはそうではない *die anderen nicht*」' それもとりわけ「ない」という表現に着目する。ハイデガーは、ヘルダーリンのこの表現のうちにドイツ民族の特質

だけではなく、詩人と思索者との関係をも読み取っている。詩人の語は、いまだ聞かれたことのない「聖なるもの」、つまり「神々と人類との将来の歴史の本質結構 *Wesensgefüge*」に対する元初の決断がなされる時空間」を開示するのだが、それはドイツ語のなかに保存されている (GA4, s.76)。従って、ヘルダーリンの「語 *das Wort*」を贈られた「他の人たち」、つまり、ドイツ民族は、聖なるものを詩作するという気配りを担わなければならないわけでは「ない」が、このヘルダーリンの語に聴従するという気配りから解き放たれるわけでは「なご」(GA4, s.29)。思索する者が、帰郷する詩人の発した語を回想し、つながりやを再開する過程において、詩人の語は聞き分けられていく。歌い手、発言する者 *der Sagennde* である詩人と傾聴する者、思慮ある者 *die Sorgsammen* は、このような相補的な呼応関係を通して、聖なるものの「開け *das Offene*」を解き明かすことをその使命とする。三〇年代半ばから四〇年代初頭における思索者ハイデガーと詩人ヘルダーリンとの対話は、同一性と差異性をめぐる問題に對していかなる境位を切り開くのか、それを明らかにするのがこの小論の課題である。

二 半神として詩人の使命

— 詩人はなぜ異郷へ出航するのか? —

三〇年代以降のハイデガーにとって、詩作と思索とは相補的な呼応関係に立つわけだが、それはなぜなのか。この呼応関係の意味を問うのに先だって、ハイデガーが詩作をいかなる営みとして捉えていたのか、そのことをまず明らかにしよう。

二— 半神としての流れと詩人

ヘルダーリンの讃歌『イスター』は、流れと「印」について次のように表現

する。

流れは、すなわち言葉 *Sprache* であらねばならない。一つの印が要るのだ、その他の何物にもあらず、単純素朴に。そうであつてこそ、印は太陽と月とをば、分ち難く心に抱き

そして昼も夜もわたりゆき、さらに

天なるものら *die Himmelschen* が互いに身を暖かく感じ合うことができる。

ハイデガーは、ヘルダーリンの言葉を日常的常識の凡庸さという尺度から解き放ち、この詩作の言葉にわれわれの思索を準拠させる (GA53, s.187)。ではこの詩作の言葉を基準とするとき、この表現はわれわれにいかなる境位を開示するのか。ハイデガーは、まず、ここに言われる「流れ」を、「さすらいの場 *die Ortschaft der Wanderschaft*」であり、かつ「場のさすらい *die Wanderschaft der Ortschaft*」(s.39f.)であると捉える。流れが「さすらいの場」であるとされるのは、流れが、「故郷をえて住む *Heimischwerden*」ための「空き地 *Platz*」としての「場所 *Ort*」を切り開くだけでなく、さすらいゆく流れ自体が元来その場所を内包していたのであり、また、そこに住まうからである。他方、「場のさすらい」というのは、「故郷をえて住む」ための出発点であると同時に帰着点でもある場所の本質生成 *Wesen* は、さすらいというあり様、つまり「流れ」に他ならないことを意味する。この場所は、「あそこ」にも「ここ」にもあるが、このことは、流れが、偶然になんらかの空き地を占有しては次々に放棄していくことを意味するわけではない。「以前の場所が以後の場所のなかに保持されている。そして以後の場所は既に以前の場所を規定している。それ故、あそことここ、いやこの二つの場所の移行さえも、至る所流れによって名指されている」(s.42)。流れそのものもともと特定の方向性を内包して

おり、またこの流れによって切り開かれる諸々の場所も、相互に無関係ではなく、規定しあう関係にある。

流れが「言葉」であるとはどういう意味なのか。また、そのことは、「一つの印が要る」とどう関連するのか。ハイデガーによれば、流れは、詩人であり、人間がその基盤の上に住まう場を建立する。「詩人的な流れの精神 *der dichterische Strömgeist*」が、まずもって、本質的な意味で場所を開墾し、歴史の家のかまどのために土台を準備する。この基礎作業に依拠しつつ、詩人は、かまどへの帰属性、つまり「故郷にあること *Heimischsein*」が可能になる時空間を切り開く *öffnen* ののである (s.183)。だとすれば、流れが言葉となるために必要とされる「印」とは「詩人」に他ならないことになる。では、この詩人とはどのような印を持つ存在なのか。詩人は、「一種の人間 *eine Art Mensch*」ではあるが、単に人間ではなく、神々との共属性によって条件づけながらも、神ではない一つの印、つまり、人間と神々との間に位置する「半神 *ein Halbgot*」である (s.187)。この半神という印を持つ詩人の「言葉 *Sprache*」は、「表現 *Ausdruck*」といった漠然としたものではなく、「本来的かつ根源的意味での言葉、すなわち語 *das Wort*」である (s.188)。四二年夏学期のこの『イスター』講義に先だつて、三四／三五年冬学期の『ゲルマーニエン』と『ライン』講義において、「親密性についての発言 *Sagen von der Innigkeit*」であるヘルダーリンの詩作に付託されている課題、つまり、流れ・半神・詩人の結構 *Gerüge* について次のように主張されていた。

流れは流れであり、半神は半神であり、詩人は詩人である。しかし、流れと詩人とは、ともにその本質において、歴史的民族の住まうと現存在の創立に帰属する。原存在 *Sein* が歴史として、またそれとともに狭義の自然として現象するという限りで、流れと詩人とは原存在の現成 *Wesen des Seyns* への

根源的帰属性においては同一である。(GA39, s.259f.)

流れと詩人とが、等しく原存在の現成へと根源的に帰属するとはどういう事態を意味するのだろうか。ハイデガーによれば、流れや詩人という「純粹に発源したもの *das Reintentsprungene*」は、神々の発源とこの発源に由来する存在者である歴史や自然との「対向性 *die Widerwendigkeit*」というほとんど明かすえぬ奥義 *Kaun-enthalten-dürfen des Geheimnisses* を詩作する。この対向性を「最高の闘争」へと高め、「最も親密な親密性 *die innigste Innigkeit*」を「言いつつ明け開く営み *die sagende Eröffnung*」が、流れとしての詩人の課題である。なぜなら、流れとしての詩人は、神々および歴史や自然の起源としての原存在自身の「中央」に位置するからである (GA39, s.259f.)。『イスター』講義において、流れは、半神、印であり、「言葉の守護神 *Genien der Sprache*」として、「天の子」、「神々の子」であると同時に、「母なる大地の子」でもあると指摘されている (GA53, s.197ff.)。これは、まさに「原存在自身の中央 *die Mitte des Seyns selbst*」としての詩人の本性を意味するのである。

二二二 「精神は植民地を愛する。」

二二二一 人間の本質現成の条件としての離心性

ところで、なぜヘルダーリンの詩作において、「流れ」が重要な位置を占めるのか。詩人が、流れとして捉えられるのはなぜなのか。「パンと葡萄酒」のための一草案に次のような詩句がある。「この精神は始め *Anfang* には家にないのだ、源泉にはいないのだ。精神を故郷は消耗する。植民地と果敢の忘却とを精神は愛する」と。ハイデガーは、ここに「人間の本质現成の離心性 *die Exzentrik des Menschenwesens*」 (GA52, s.189) を看取する。

始め *Beginn* は、故郷はまだ自己自身のなかに閉ざされている。光によって明かされておらず、不自由であり、こうしてまだ自己自身へと到っていない。この「自己」——へと——到るといふこと *Zu-sich-kommen* は、他なるものから帰り来ることを要求する。この他なるものへ出ていくことは、能力がその為しうること、またそこにおいて能力が自由な使用となるべきところのものへと向かうための、最初の今はまだ習得されていないが故の遠ざかり *Entfernung* である。故郷は、故郷のものとなることを要求しているが故に、しかしまた、この故郷のものとなるということは自己自身に帰る *Zu-sich-selbst-kommen* として、帰郷 *Heim-Kommen* であらねばならぬ故、その故に故郷の精神自体は異国のものを要求するのである。(s.190)

「場々 *ort für ort* の統一 *die Einheit von Ortschaft und Wanderschaft*」とは、単に「結合」ということではなく、「起源」の統一であり、歴史の本質をなす。というのも、ヘルダーリンにとって、「歴史」とは、「人間が故郷をえて住まう *Heimischwerden des Menschen*」にいたる「出来事」に他ならないからである。この故郷をえるのは、異国 *die Fremde* を通り抜けたりゆくことによつて初めて可能になる。その過程において出会う異国のものは、固有のものと異なるという条件さえ満たせば、任意のどれでも構わないというわけではない。『存在と時間』においてすでに、将来的でありながらも等根源的に既在しつつ存在し、「みずからの時代」に対して瞬視的に存在するという現存在の本来の歴史性 (SZ, s.385) が語られていた。その主張が、新たな相貌のもと再浮上してくる。「帰郷の由来 *Herkunft der Heimkehr*」としての異国のものは、故郷のものがそこで本質現成した元初のものとしてその固有性を保持する。ドイツ人の歴史的人間性にとつて記念碑的な意味をもつのが、「ギリシヤ精神 *Griechentum*」である (GA53, s.67)。しかし、このことは、ギリシヤ精神が「ドイツ精神

Deutschum]と「同様なもの、ないしは同一のもの das Gleiche oder das Selbe」だということの意味するわけではない。ヘルダーリンにとって、ギリシャ精神は、「古典的」位置価を持つわけでもなければ、「ロマン的」ないしは「形而上学的」位置価を持つわけでもない。ギリシャという異国のものは、帰依すべきものではなく、その「本質的対立性 seine wesentliche Gegensätzlichkeit」において認識されているからこそ、ヘルダーリンのギリシャ精神との結びつきは、「より希薄 lockerer」となるわけではなく、むしろ「より親密 inniger」になると言われる (s.67)。なぜなら、ハイデガーによれば、本質的に対立する異国のものを拒否したり絶滅しようとするとき、異国のものを経験する可能性が奪われてしまうだけではなく、さらに、「固有なものへと帰郷する可能性」ならびに「固有なもの自体」が失われてしまうことになるからである (s.68)。探し求めている固有のものを洞察しそこへ遡源するために、人は、その帰郷に先立って、旅人として、長きに渡って、その起源へと遡源する「旅の重荷を肩に担う」経験を積まなければならないのである (GA4, s.23f.)。この旅の成就是次のように語られる。

固有なものにおいて故郷をえて住まうための一つの条件、つまり異国への出航は成就された。しかしこの成就が成就であり続けるのは、経験したこと(天の火の明るさと灼熱)が保たれている場合のみであり、それによって詩人はこの経験したことを描写することで、固有のものからの自由な使用を学ぶのである。(s.96)

帰郷後も、詩人は、帰郷の成就を可能にした自らの由来としての異国を忘れ去ることはなく、異国を回想しつつ「挨拶」を送る。この挨拶にはまた返礼がある。この「対話」において、「真の挨拶は挨拶を受ける者に彼の本質の響き

を贈る。真の挨拶は、時には、挨拶を受ける者を固有の本性の光のなかで輝き出させる、その結果、その者は、偽りの自己性 die falsche Selbstigkeitを喪失する」(s.96)。このような対話の過程を通して、偽りの自己性から解放されて、「自らの本性の高貴さ」に立ち至るとき、この挨拶を受けた者は、挨拶を贈る者に挨拶を返す。帰郷した詩人が、自らの旅先としての異国に対して返礼として贈る挨拶が、「回想 Andenken」である。この回想の神秘に満ちた厳しさが、挨拶を受けた者と挨拶を贈る者とを「それぞれの本質現成の深み die Tiefe ihres eigenen Wesens」へと「押し戻し置く zurückbergen」(s.97) のである。「存在と時間」において「顧慮」の積極的可能性として二様の可能性が示されていた。一つは、他人から「気遣い Sorge」を取り除き、用在者を配慮しつつ他人の身になってやり、彼のために代役を務める einspringen あり方である。もう一つのあり方として、他人のために彼の実存的存在可能について垂範し vorausspringen し、彼から「気遣い」を取り除くどころか、自らの実存に立ち向かうように、気遣い事に向けてその人を解き放つ (SZ, s.122) という可能性が指摘されていた。「存在と時間」における個人間の顧慮の可能性が、ここでは民族間の顧慮の可能性へと転用され、垂範的顧慮が、ヘルダーリンにおける「挨拶」の解釈に取り入れられていると解しようである。

二―二―二 「神の不在が助けとなる」

「計算的対象化への意志」にその存在を刺し貫かれているが故に、「歴史から見捨てられかつて一度も歴史から呼びかけられたことのない〈史学的〉人間」が支配権をふるう歴史的境位においては、歴史は沈黙したままであり、人々には回想 Andenken の能力が欠落している (GA75, s.36)。それでは、このような歴史的境位にある人間に何が可能なのか、あるいはいかなる課題に直面しているのか。ハイデガーは、この問いに対するヘルダーリンの回答を次のように読

み解く。

まず人間は、神の不在 *Fehl des Gottes* を、純粹に経験する必要がある。なんらかの言い逃れや一時凌ぎに救われようとしてはならぬ、しかしまた神—無きことを、なにがしかの意見や見解にすることも許されない。その代わりに神—無きことにおいて、一つの贈られたものとしての宿命 *Geschick* を認識するのでなければならぬ。なぜならばそよりして神々の離去 *ein Weggang der Götter* が表明されているからである。そしてこの離去は更に、神々といえどもなお現前と不在とのもに立っており、神々の上方に本質現成する原存在 *Sein* に所属しているということを証言するものだからである。(s.39)

神の不在を「神々の離去」として純粹に経験し、そこに原存在の一つの本質現成のあり方、つまり原存在からの贈与としての宿命をそれとして認識するという課題に人間は直面している。人間はすべての存在者の中において唯一、「感謝しつづ開かれたもの *danke* *offenen*」であり、存在そのものが、宿命として自らを贈り届ける存在者なのである。神の不在を、原存在からの「贈り物 *Vernächtnis*」として受け取るとき、この贈り主である原存在への「感謝と自らを開く回想」が性起する (s.38)。しかし、このように、神の不在が、感謝と回想を性起せしめるまでには、「永き時」 (s.39) が必要である。ここに、「歴史の来たるべき時代の詩人」 (s.42) としてのヘルダーリンの唯一性がある。そもそも詩人の使命とは何か。

詩人の気配り *die Sorge des Dichters* に当てはまるのは、ただ一つのことであり、すなわち、神の喪失 *Gottlosigkeit* という仮象に恐れることなく、神の不在の近くに留まり、高いところにいるものを指示する元初の語 *das*

anfängliche Wort が不在の神に対して近くにいるなかから与えられるまで、不在に対して準備を整えながら近くにいるところで待ち受けることである。(GA4, s.28)

思索者と詩人が、感謝し回想する、つまり、思索し詩作する (GA75, s.38) のに対し、思索者でもなければ詩人でもないその他の人間はいかなる課題に直面するのかわれわれは、「本来的に來たるものたる時代というものに関して、不注意のままに留まるか、それともわれわれがかの注意深さを学び、そよりして、熟慮さるべきものへの根源的回想を学ぶか否か」 (s.42) という課題に直面している。われわれが、「故郷の息子たち」であるためには、「生まれた国の土地に住みついでいる」ことが必要なのではない。たとえ故郷の土地から遠ざかっていたとしても、彼らに対する故郷の影響力が消滅することはない。「故郷の晴れやかさ *die Heitere der Heimat*」が、依然として彼らの生命を育む力を蓄えていることに眼差しを向け、詩人によって発掘されたこの固有の故郷へと自分を捧げる者こそ、「故郷の息子」である (GA4, s.29f)。詩作し—思索する語りを介してわれわれに遺贈された「想念の集積 *Gedächtnis*」のうちにこそ、「人間本質の最高の使命」が秘藏されており、これこそが、原存在から人間に割り当てられた固有のものである (GA75, s.42)。詩人は、まさにこのような秘藏されたものを聴き取り、「語」にして、われわれに伝えることをその使命としているわけである。

ところで、詩人は、故郷の晴れやかさに対して、どう関わっていくのか。「詩作する精神 *der dichtende Geist*」つまり、「魂を吹きいむ者 *der Beseler*」は、「初めは *im Beginn*」[自分の家にはない]「源泉のところにはいない *nicht an der Quell*」とヘルダーリンは詠うのだが、なぜ故郷にいないのだろうか。ヘルダーリンは、『パンと葡萄酒』において、「故郷は精神を消耗させる」¹、あ

るいは、「精神は植民地と果敢なる忘却とを愛する」と詠うのだが、これはいかなる事態を意味するのだろうか。故郷は知的意志としての精神に近づいてくることが、差し当たりは、必然的に、根源としての故郷は、「それが発源せしめられたもの sein Entsprungenes」において自らを示すことはなく、この現れの背後に隠れ退いている。「最も身近な故郷のもの das nächste Heimische」は「故郷の近さ」を意味しない。ギリシャ精神の固有性としての「天の火」と、ドイツ精神の固有性としての「描写の明晰さ」(GA4, s.87,148)は、どう出会うのか。

故郷的なものに向かい、故郷を欲しながら、精神は初めは故郷から突き放され、いつも無駄な探求へと押し込まれる。そこで、直接的に固有なものにおいて故郷に在ろうとする固有の意志によって、精神はただちにその本質的な力を消耗してしまう。故郷、この閉ざしたものの自身が、精神を消耗させるものである。故郷は、詩作する精神を食い尽くすぞ、と脅かす。食い尽くすとは、本質の喪失 Wesensverlust を意味する。しかしそれでもなお精神は根源を知ろうとする意志として、故郷に向きを取り続けている。そしてその結果、この向きをとることが、故郷のために、精神を閉ざしている故郷へと近づける、故郷ならざる存在 das Unheimischsein をもとさらに探し求めようとする意志を精神のなかに覚醒させる。このことが生ずるのは、精神が、本質的に故郷ならざるものを許容するものを自らの本質意志のなかに受け容れるからである。これが、異郷であり、同時に故郷に想いを巡らさせる異郷である。

(s.92f.)

故郷から追放されている精神は、故郷が当初は現れの背後に自らを隠すために、故郷への帰郷を渴望しても、この渴望を無媒介に満たすことはできない。そこで、精神は、一旦は、故郷への思慕を思い切つて断ち切り、自分にとって

馴染みのない異郷をさすらう消耗な旅を進んで選択せざるをえない。詩人は、このような消耗な旅を進んで選択し、異郷そのものを積極的に受容するからこそ、「詩人たちが詩作しながら住む」ことは、「人間たちが詩作的に住むことに先立つ」(s.92)のである。詩人は、開示するものとして人間と神々との間にいて、人間と神々との婚礼の祭りである祝日を司る。詩人は、人間と神々との間にいることによって、「人間と神々とを超えて、両者をそれぞれ別々に神聖にするもの」すなわち、原存在へと想いを向けることができる。だからこそ、ヘルダーリンの詩『回想』が、詩人たちは、原存在、つまり「留まるもの」を創立 stiften するという句によって結ばれるのである。

三 詩人と思索者の協働作業としての「世界創立」

ハイデガーによれば、ヘルダーリンの『ゲルマーニエン』は、民族の歴史的原存在としての「祖国」を詠っている。「この原存在は詩作によって創立され、思索によって接合されて知の中に置かれ、そして国家建設者の行為において大地と歴史的空間に根づかせられる」(GA39, s.120; cf. s.51,144,173,184)であり、思索者は、詩人や国家建設者と並んで創造者の一員である⁴。思索者は、詩作によって創立される「故郷・祖国」という歴史的原存在を知へと仕上げることをその課題とするわけである。ヘルダーリンの『帰郷／つながりある人たちに向けて』は、「このような気配り Sorge を、いずれにしても、歌い手は心のかに担っていないなければならないことが多いが、だが、他の人たちはそうではない」で結ばれていた。まずは、詩人が心のなかに担う「気配り」とは、ハイデガーにおいていかなる事態を意味するのかを明らかにし、次いで、この詩人と思索者との呼応のあり方について考察しよう。

三― 芸術における詩作の特権的地位

ハイデガーにおいては、芸術が、歴史の形成、つまり、「真理を作品の中に据える」営みにおいて、政治や宗教に対して優位性を持つ。ハイデガーによれば、芸術が歴史を規定するのであって、歴史が芸術を規定するのではない⁵⁾。『芸術作品の起源』には、次の主張がある。

芸術は歴史的であり、歴史的なものとして、真理を作品の中で創作しつつ見守ることである。芸術は詩作として生起する。詩作は贈ること、根拠づけること、始源という三重の意味で創立 $Siftung$ である。芸術は創立として本質的に歴史的である。これは単に、芸術が時代の変遷の中で芸術以外の多くものと並んで現れ、同時に変化し消滅し、推移する光景を歴史記述に提示するという、皮相な意味での歴史を芸術が持つことを言うのではない。むしろ、芸術は、それが歴史を根拠づける $gründen$ という本質的な意味において歴史なのである。(GA5, s.65)

芸術がこのような特権的地位を持つのは、あらゆる芸術の本質をなす詩作において、「存在者の明け開き $Lichtung$ および伏蔵 $Verbergung$ としての真理が生起する」と考えられているからである(s.59)。「投企しつつ語ること $das entwerfende Sagen$ 」としての詩作は、世界と大地、両者が争う活動空間、神々の座、さらには存在者の不伏蔵態について語る。そして、この語りにおいて、ある民族の「世界」は、歴史的に立ち現れ、他方、「大地」は、閉鎖されたものとして保守される。つまり、詩作は、世界という語りうる地平を明け開くことによって、大地が伏蔵する語りえないことを語りえないこととして世界に対して開示するのである。「こうした語りにおいて、ある歴史的な民族に対して、その本質の諸把握が、すなわちこの民族の世界歴史への帰属の諸把握が予め刻印される」(ibid.)とハイデガーは主張する。このような『起源』の考

察は、六〇年の講演「言語と故郷」と密接な関連を持つことが、全集版『杣徑』における自家用本に基づく欄外注記から明らかになっているが(s.1)、「言語と故郷」に従って、もう少し、言語、詩作の持つ特異な開示性を見ておこう。

ハイデガーは、世界言語とディアレクト、方言を区別し、世界言語の持つ「一律に理解しうる徹底的な一様性 $Gleichförmigkeit$ des gleichmäßig Verständlichen」は、高度に発達したと自称する民族によってもたらされたものであり、そこでは、発達途上の民族の生まれつきの特性は否定されると指摘する(s.156)。これに対し、ディアレクトの内には、言語の本質、故郷が根ざしており、「方言はそれ自身において、標準語や洗練された交際語よりも詩的である」(s.170)とされる。この発言と関連して、ハイデガーは次のような一層謎めいた発言を繰り返している。

「詩は言明 $Aussage$ ひなごもかわらず、言語 $Sprache$ である。」(ibid.)
 「詩作的に語ることに於いて語られたことは、内容を持つのではなくて、形象 $Gebild$ である。」(s.172)

「形象が初めて、所見 $Gesicht$ を保つ(即ち保有する)。しかしながら形象は、詩 $Gedicht$ 「濃密化されたもの」の内に安らぐ。」(s.180)

これらの発言が意味するのは、詩作的な語りとは、既に予め与えられている現前者についての情報や知識を陳述・報告することではなく、むしろこの語りにおいて初めて、洞察されたことの総体 $Gesicht$ 、すなわち、「四根 $Geviert$ 」が発現してくるということである。「詩的な語りが初めて、地の上、天の下なる死すべき者たちを、神的な者たちの前に住まわせる。死すべき者たちの詩的な語りが初めて、保護と保育、避難所と恩恵とを、土地に根ざしたある村落に對してもたらし出す、そしてその村落は、住む人間たちのこの世の途上での滞

在地となりうる」。従って、言語は、その詩作的本質において捉えるならば、もつとも伏藏されたものでありながら、だからこそ、また最も遠くまで達するものとして、「立ち明らかにしつゝ故郷を発現させる das inständig schenkende Hervorbringen der Heimat」(ibid.) 力を持っているのである。

三―二 詩人と思索者との協働

では、「このような気配り Sorge を、いずれにしても、歌い手は心のなかに担っていないならばならないことが多いが、だが、他の人たちはそうではない」として、歌い手・詩人に対置される「他の人たち」とはいかなる人たちであり、彼らにはいかなる課題が与えられているのか。この「他の人たちはそうではない」の「ない」について、ハイデガーは次のように指摘する。

この唐突な「ない」は「他の人たち」をたしかに詩作しながら語る気配りからは解放するが、しかしこの『帰郷』のなかで「詩作する者たちが思い、歌う」ことに聴従するという気配りからは決して解放してはいない。この「ない」は、聴従するものになるという、祖国にいる他の人たち「に宛てた」ひそかな呼び掛けであり、それによって、まず、彼らは故郷の本性を学び知る。「他の人たちは」、まず、蓄えながら近くににいるという秘事に想いを向けることを学ばなければならない。そのように想いを向けることで、初めて、思慮のある人たちが育つのであるが、その人たちは蓄えられ、詩作の言葉のなかに保たれた発掘されたものを見過ごしたりはしない。この思慮のある人たちのなかから、神のなおも続く不在に耐え抜くことを自分で改めて学ぶ根気のある勇気を持った悠然とした人たちが生成する。この思慮のある悠然とした人たち die Bedachtsamen und Langsamenこそ、気配りを抱く人たちである。この人たちは、詩作のなかで詩に詠われていることに想いを向けるので、

歌い手の気配りと共に蓄えながら近くににいるという秘事に身を向けている。同じことに一緒になって没頭するところから、気配りを抱いて聴く者たちが述べる者の気配りとつながるので、「他の人たち」とは詩人と「つながりのある人たち」である。(GA4, s.29)

思索者の課題は、「回想 Andenken」だということになる。ハイデガーは、「詩人的対話 das dichterische Gespräch」を「回想」として捉える。語らいが、「運命の親密性 die Innigkeit des Schicksals」を開示し、この親密性から語りかけられ言伝てされている場合のみ、詩人と思索者とは挨拶・言伝てを贈る者と挨拶・言伝てを受け取る者という信頼関係・友情関係を結びうるのである (GA52, s.164) 9。

対話はそれ故、魂のこもった憶い die seelenvollen Gedanken を単に言明するだけのものではない。さながらそれがただ、考えられたことを後から付加的に通告するものであるかのように言明するのではない。むしろ考えられたものは、対話において初めて考えられるのである。対話はそれ自体、運命に相応しきものの思索である。そして対話は追憶であるがゆえに、それゆえにこの思索は一個の『回想』なのである。(GA52, s.165)

思索者と詩人とは、かれらの対話に先立って、それぞれの独自の言明すべきことを保持し、それを言語化することで、対話が成立するというわけではない。むしろ、両者の区別を相対化し、両者に対して等しく起源としての位置を有する〈間の領域〉が立ち現れるときに、両者の語りは、対話となるのである。詩人と思索者は、自我に囚われた偽りの自己性から解放されて、「原存在自身」の中央 (GA39, s.260) という自らの本性の高貴さに立ち至るとき、自らの課

題である運命を直視し、それに相応しきものへと思いを向ける *Andenken* ことが可能となる。そのとき、詩人と思索者とは共に、原存在と現存在との対向振動という秘事に協働して聴従するという営みに従事することになる。

四 思索者ハイデガーにとっての詩人ヘルダーリンの位置

置価

ハイデガーによるヘルダーリン解釈は、まさにこの詩人と思索者との対話に他ならない。ハイデガーは若いときからソフォクレスによる「アンティゴネ」の翻訳等を通してヘルダーリンに親しんでいた (Pöggeler, s.13)。ヘルダーリンは、ハイデガーにとって四〇年以上にわたって重要な対話者だったのである (s.39)。しかし、三一／三二年冬学期のプラトン講義『真理の本質について』において「偉大な詩作とその企投」として挙げられるのは、ホメロス、ヴェリギリウス、ダンテ、シエークスピア、ゲーテであり、ヘルダーリンの名前はなし (GA34, s.64)。三三年の学長演説においても、ニーチェへの言及はあるが、ヘルダーリンへの言及はない。ヘルダーリンが、将来の詩作を担う詩人として登場してくるのは、ハイデガーが「政治的アンガージュマンへの最初の拒否」を表明するのと同じ時期なのである。この政治的挫折を契機に、政治は、国内政治的状况の変容とか、対外政策に関わる事柄ではなく、人間が自らの故国で詩人的に住まい、真の革命を遂行するか否かに関わる事柄であるという姿勢がハイデガーにおいて顕在化する (Pöggeler, s.22)。また、ハイデガーが、偉大にして卓越した者と見なすのは、クレオンのような権力者ではなく、ニーチェ、ゴッホ、ヘルダーリンのような挫折者である (s.24)。ヘルダーリンの詩作を、異国への出航の成就、別言すれば、同一性と差異性とをめぐる新たな思索の展開として読み解いていくハイデガーのヘルダーリン解釈は、いわゆる文学史的理解という視点からすれば、きわめて暴力的解釈という批判がなされるだろう⁷。

しかし、ハイデガーはこの種の批判を予測しつつ、文学史的研究からも、恣意的解釈からも距離をとり、「自ら歴史を打ち建てる詩人」と「歴史を基づける思索者」のみが、詩作の本質ならびに既在の思索者の思索の内実を解明しようと主張する (GA52, s.31)。では、ヘルダーリンとの一見暴力的に思える対話を通して、ハイデガーはいかなる歴史を創立しようとするのか⁸。

四一 ハイデガーのヘルダーリン解釈への諸批判

まず、ハイデガーのヘルダーリン解釈の問題点に対する指摘を見ておこう。ハイデガーは、ブレイメン講義において「危機は受容され耐え抜かれるならば、その危機の内面で救いをもたらすものが生起する」というヘルダーリンの『パトモス』讃歌の詩句について論じているが、ペーゲラーによれば、ハイデガーによるこの詩句の解釈は、ヘルダーリンの語りを転倒させるものである (Pöggeler, s.31)。神の不在という乏しい時代において、神への近さという究極的意味充実に直接的に到達しようと試みることは、ヘルダーリンにとっては危険なことである。それ故、ヘルダーリンによれば、われわれは、探しているものへの関連を媒介する形式を見つけることによって、危険に立ち向かわなくてはならないと考えたのである。これに対し、ハイデガーは、危機の淵源はすべてを水平化しニヒリズムをもたらす技術 *Technik* だと捉え、この技術の将来する危機からわれわれが脱出するためには、聖なるものとの新たな出会いが不可欠だと考えている。ペーゲラーによれば、ヘルダーリンは、技術をこのように普遍的支配力へと高め、技術と芸術とを対置することに抵抗するはずである。三〇年代におけるユンガーの「労働者兵士」像に対する強い関心から伺えるように、ハイデガーは、戦争と平和との差異を無意味化し、力への意志に由来する無制限の意味喪失の組織化を押し進める総動員体制を、形而上学の完成と捉え、そこに時代の危機の真の由来を看取る (s.31)。しかし、ヘルダーリ

ンの詩作を、「差し迫る『アメリカニズム』に対向して」(s.39) 故郷を再発見し、この危機から脱出する可能性を開示するものとして読み解くハイデガーの試みは、「現実から遊離した夢想 ein wirklichkeitfrender Traum」(s.25) だと批判される。

ライトは、ハイデガーが『ゲルマーニエン』の内に読み込む反平和主義、「戦闘」の政治学は、「ハイデガー固有の政治学であってヘルダーリンのものではない」と主張し、ハイデガーの解釈の特徴として次の四点を挙げている(Wright, s.93)。一つは、詩のテキストとしての統一性を断片化し、ヘルダーリンが注意深く保持していた詩作的語と史学的事実との区別を混同しているという指摘である。第二点は、詩作の気分を牧歌的なものから英雄的なものへと変容させていることである。祖国の創立ということを詩人の使命とすることで、詩人は狂気という犠牲を不可避的に負わされることになる(s.93)。第三点目は、「ゲルマーニエン」の解釈に「ライン」の解釈を導入することで、平和的なドイツという像を転倒したという点である(s.93f)。最後に第四点目として、「ゲルマーニエン」という女性の声を「ライン」という男性の声に変更することで、「尺度を超えた」戦士の声という「新たな性的同一性」を付与していることが指摘される(s.94)。

ステイラーは、芸術作品についてのハイデガーの追思索の問題性を次のように見る。ハイデガーは、芸術作品が真理を基礎づけ歴史の新たな次元を切り開きうるという理念を持っていた。その際、彼は歴史という名の下に、ドイツ民族の歴史を想定していた。芸術作品が、既存の連続性を突破し新たな連続性を創立する「起源」だとすれば、歴史はあらゆる瞬間に「破れとそれ故根源的に新たな元初のチャンス」を内包していることになる。こうして、ハイデガーの芸術についての根源的radikal思索は、歴史についての根源的な思索へ、さらに最終的には、過激なradikal政治的アンガージュマンへとハイデガーを導く

ことになる。ハイデガーは、ドイツの運命をギリシャの再生と直結させるべきだとする予言的な声だとしてヘルダーリンの詩作を捉える。しかし、ヘルダーリンの詩作の起源は、ギリシャの詩人や哲学者にとつては近づきえなかつた思索の近代的経験、とりわけルソーの経験、つまり、歴史における裂け目や起源への暴力的回帰は、起源へと導くものではなく、むしろ野蛮に至るといふ経験にある(Shete, s.100,104)。ヘルダーリン講義の独自性と透徹性を認めながらも、ステイラーによれば、ハイデガーは、ヘルダーリンの詩作を初期ギリシャ的思索の直感へと遡源させることで、科学技術「後」のポストモダンと名づけられる新たな歴史的時代を夢想するという「誤った解釈 Fehlinterpretation」(s.103)に陥ってしまった。最も深い洞察と最も空想的な誤解との混在が、ハイデガーを国家社会主義まで導くことになったと言うのである(s.98f)。

四―二 ハイデガーのヘルダーリン論の別様の読みに向けて

―同一性と差異性の対立図式の彼方へ―

以上考察してきたように、ハイデガーのヘルダーリン解釈への批判は、多様な相貌を呈しながらも、ギリシャとドイツ民族との連続性の強調によるハイデガーの政治学ゆがみという視点へと帰着していく。しかし、このハイデガーのヘルダーリン論を別様に理解する可能性はないだろうか。最後にその点を考察して、この小論の暫定的結びとしたい。ハイデガーは、六四年に出版された「哲学の終末と思索の課題」において、次のように述べていた。

真理についての自然的概念は、不伏蔵態を意味しないが、ギリシャ人たちの哲学においてもまた同様である。しばしば正当にも次のように指摘される。つまり、既にホメロスにおいてアレテースという語は、伝達動詞、つまり言葉についてのみ使用されている。それ故、言表の確さや信憑性という意味

において使用され、不伏蔵態という意味では使用されていないと。(SD, s.77)

ハイデガーはこのような認識を既に三〇年代半ばのヘルダーリン講義の時期に明確に表明している。三一／三二冬学期の『真理の本質について—プラトンの洞窟の比喩と「テアイテトス」—』には、プラトンおよびギリシャ人の真理把握に対する疑義がすでに提出されている。プラトンの道は、「真理という現象」に的中してはいるが、この現象を「ロゴス」の方向で解釈して、「存在者の不伏蔵態の根元的本質との連関」において解釈するという道を「捉え損ねている」と指摘している (GA34, s.320)。これに対し、三七／三八冬学期講義『哲学の根本的問い—「論理学」精選「諸問題」—』では、「存在者の不伏蔵態を最初に経験し、次いでこの経験を根拠にして、アレーテアを眼差しに入れつつ、ホモイオシスの可能性と必然性を看取したことにより、真理を言表的確さとしてもまた規定したのである」(GA45, s.103)と述べられている。ギリシャにおける最初の元初において、アレーテア—不伏蔵態は、存在者の存在者性として経験され、この経験が原存在へと遡行されずに、的確さ、それも言表的的確さから、主観客観関係としての真理へと下落していったという認識が示されているのである。だとすれば、カプトが指摘するように、第一の元初の位相においては、「真理のいかなる形式も他のものに対していかなる権利や特権性も保持しえない」、つまり、「第一義的な時期、存在の特権的な意味ないしは真理」(Caputo, p.182, cf. p.238, 253)は存在しないという認識をハイデガーは既に保持していたことになる。ハイデガーは、古代ギリシャを無批判に絶対化しているわけではなく、ギリシャに対し批判的な眼差しも向けていたのである。

このような認識をハイデガーのヘルダーリン解釈に適用するならば、ハイデガーは、古代ギリシャとルソーの近代を、「存在忘却」、「現存在の存在からの

棄却」さらには「集立」という視点から連続的に捉えていたことになる。だとすれば、ヘルダーリンを古代ギリシャとの連続性において論ずることは、ステールが批判するように、ヘルダーリンにおけるルソーの近代的契機を看過していたことを直ちに意味するわけではないということになる。四三年の講演「回想」では、ドイツ民族にとって「独自の自由な使用を学ぶ」ために、詩人は「天の火」を特質とするギリシャという「異郷」への出航を不可避とすることが指摘されている (GA4, s.95f)。このことは、もつと一般的に言うならば、現存在の存在は、事物存在 *Vorhandensein* の形而上学が定位するカテゴリーによって把握しえず、「存在—可能 *Sein-können*」として把握するという『存在と時間』以来の基本的立場のヴァリエーションだと言えよう。ハイデガーの言う本来性とは、カプトが指摘するように、遊びを硬直化から守りつつ持続させる姿勢であり、何の保証もなく薄氷の上を歩く感覚の持つ非決定性のうちに留まること、つまり物象化に陥ることなく、同一性と差異性との対向振動という絶えざる運動態のうちに留まることを意味する (Caputo, p.199)。パラダイム・シフトは、創造的で生産的の反復に他ならない (p.219)。そのことを次の表現は端的に示しているのではなからうか。

ソフォクレスの合唱歌と、ヘルダーリンの流れの詩とは、同一のこと *das Selbe* を詩作しているのである。それ故ヘルダーリンとソフォクレスとの間には、詩人的—歴史的対話がある。しかし両詩人が同一のことを詩作しているからといって、二人はまさしく同様のものを詩作するのではない。何となれば同一のことは、異なるものにおいてのみ真に同一のことであるからである。「故郷ならざるものの中で故郷をえて住まうようになる *das Heimischwerden im Unheimischsein* というハイデガーの基本認識」。異なるものとはしかしここでは、ギリシャ人とドイツ人というそれぞれ別個の歴史

的人間性である。そしてこれら異なる人間性歴史的差異性の根拠は、それら人間性がそれぞれ異なる仕方である点にある。即ち、異なる仕方において故郷をえて住まうに至らねばならぬところにある。それ故それらはその初めにおいて *im Beginn* 異なる仕方であるものである。それらが故郷にあらざるのは唯一、それらが異なる仕方において、存在者の真只中にありつつ、存在者に対処しそれにおいて自らを保っているという理由からである。(GA53, s.153)

この『イスター』講義は、詩人の課題を、異質なもの相互の「対向性」を「最高の闘争」へと高めることによって、「最も親密な親密性」を切り開く営みとして規定していた。この箇所では、ギリシヤ精神とドイツ精神という異質なものが出会いが、ソフォクレスとヘルダーリンとの出会いとして具体化されると同時に、同一性と差異性をめぐる独自の思索が展開されている。同一性と差異性とは排他的な対立関係にあるわけではなく、歴史の性起という流れにおいて、それぞれ故郷を異にする二者が遭遇し、それぞれの故郷である固有の起源という「同一のこと」を探索するからこそ、この起源という同一のものが、「天の火」と「描写の明確さ」という差異性、さらには、その固有の歴史的性起の場 *Ortschaft der Wanderschaft* の差異性を持つことが端的に立ち現れることになる。また、この位相を異にする二つの場合は、相互に無関係なわけではなく、相互に規定し合う関係にもある。異国への出航は、差異との出会いを通してむしろ故郷的なものを発見することを目指している。このさすらいからの帰郷によって、故郷との再会を果たし、異国への回想による故郷との関係の修復、脱構築を通して固有なものの自由な使用を習得する過程は、一回的なものではなく、異国への出航・帰郷・回想の絶えざる循環構造に留まらざるをえないはずである。

注記

ハイデガーからの主な引用文献は以下の通りである(引用は、『ハイデガー全集』Gesamtausgabeからの場合は、GAで示す)。なお、翻訳については、基本的に創文社刊の『ハイデッガー全集』に依拠しているが、文脈等に応じて適宜変更している。

SZ Sein und Zeit

SD Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag, 1976

GA4 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung

GA5 Holzwege

GA39 Hölderlins Hymnen › Germanien ‹ und › Der Rhein ‹

GA52 Hölderlins Hymne › Andenken ‹

GA53 Hölderlins Hymne › Der Ister ‹

GA75 Zu Hölderlin Griechenlandreisen

ハイデガー以外からの主な参考文献は以下の通りである。

Gregory Fried, *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*, Yale University Press, 2000

John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, 1987

Karlheinz Stierle, *Ein Auge zuwenig: Erde und Welt bei Heidegger, Hölderlin und Rousseau*, in "Martin Heidegger: Kunst-Politik-Technik" [MH],

Herausgegeben von Christoph Jamme und Karsten Harries, Wilhelm Fink Verlag, 1992

Kathleen Wright, *Heidegger und die Ernüchterung der Dichtung Hölderlins*,

in[MH].

Otto Pöggeler, *Einführung Hölderlin Hegel und Heidegger in amerikanisch-deutschen Gespräch*, in [MH]

¹大澤真幸は、直接的に対峙する自他に超越しつつ両者に対して特権性を持つ第三者の位相を「第三者の審級」という視点から考察している。大澤真幸『意味と他者性』、勁草書房、一九九四年、八〇頁参照。

²M. ツィーマーマンは、一九三〇年代を通して、ハイデガーの省察は、ニーチェやユンガーの暴力的見解とギリシャの議論やヘルダーリンの詩に内包される暴力性のより弱い主題との間を揺れ動いていたと指摘する。そして、後者の傾向が、「放下」へと結実し、「生産主義的形而上学の歴史における最終段階と結合した支配への解放だけが、ドイツ精神 Geist の回復を可能にする」(Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art* Indiana University Press, p.126) という立場をとるようになると述べる。後期ハイデガーにおいて、基礎的存在論に残存していた超越論的哲学から、「歴史性」に定位した存在の思索への〈転向〉が生ずるわけだが、「たとえ歴史のそのつどの瞬間的性格や根源からの生起を強調し、歴史の連続性や進歩的目的的性格を退けるとしても、根源の同一性を主張し、西洋の歴史を全体として『弁明』しようとする」といって、自己の思索の根源性への固執が現れる」という指摘がある(嶺秀樹、『存在と無のはざまへーハイデガーと形而上学ー』、ミネルヴァ書房、一九九一年、二六二―二六三頁)。

³Fried, p.179. ハイデガーは、ヘルダーリンに媒介されて、大地の精神的墮落と対決して、ドイツ民族の歴史的使命を明らかにしようとする態度を『形而上学入門』において鮮明に表明する。デリダは『精神について』において、フライブルク大学学長当時のハイデガーの「精神」に関するこの種の議論は、現存在を意志を持つ形而上学的行為の主体と捉える素朴な理解に後退していると批判する(p.166)。しかし、フリードは、「存在の革命」に備えようとするこの時期のハイデガーの精神概念を、自己についての形而上学的、主体的概念への墮落ではなく、或る民族を、存在との歴史的対決の内に状況づけるための一つの様式であると捉えている(p.167)。フリードによれば、ハイデガーは、『哲学への貢献―性起について―』において、リベラリズムとナチの民族主義的イデオロギーとは共に、同質化、総動員化を推進

する点において類似性を持つという認識に到達して(p.183, cf.p.229) この運動に抗して、質的差異を保持し「他者としての他者に出会う」(p.180) 可能性を切り開くことがハイデガーの課題であった。フリードのこの解釈は、この小論におけるわれわれの基本的立場と共通する認識である。

⁴ちなみに、『哲学への貢献―性起について―』以後、この三者が列記されることはなく、基本的には詩作と思索との関係がハイデガーの関心事となり、政治家、国家建設者が原存在の解明に重要な役割を担うとされることはない(小野 真『ハイデッガー研究 詩と言葉の詩作』、京都大学出版会、三五―頁参照)。このことは、後期の放下(Gelassenheit)の思想のうちに静寂主義を看取する小野紀明によるハイデガー後期への批判(「政治とはたどえ最小限であっても人間の主体的意志の発動を前提とするものであるとすれば、第三期ハイデガーの哲学から政治思想を導き出すことは、もはや不可能である。せいぜいのところ人間には詩作と思索にいそむ道しか残されていない。」小野紀明、『美と政治 ロマン主義からポストモダニズムへ』、岩波書店、一九九九年、三四―頁)と連関する問題だが、この小論ではこの問題は残された課題としておきたい。

⁵Gabriel Liiceanu, *Zu Heideggers "Welt"-Begriff in "Der Ursprung des Kunstwerkes"*, in *"Kunst und Technik Gedächtnisschrift zum 100 Geburtstag von Martin Heidegger"*, hrg.v. Walter Biemel, Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Vittorio Klostermann, 1989, s.214f.

⁶能動性に対する被投性の先行性を説く「根源的な穴」に関する古荘真敬の次の解釈は、対話の根源として「親密性」を位置づけるわれわれの解釈と呼応すると言えよう。「『わたしたちの存在は、対話として生じる』とハイデガーは述べていた。だが、彼によれば、この『生じる geschehen』とは、『生起させられる *er-eignet werden*』ということなのである。たしかに、『私たち』は、原初の名指しという公共的・共同体的な行為によって、存在者としての存在者を、しかもその全体において、共同体の言語空間のうちに出現せしめた。『世界の創設者』である。しかしながら、この原初的出来事のコアは、『没・根拠 *Ab-grund*』つまり名指しによっては埋めることのできない穴を根源的に穿たれているのであり、むしろ一切の名指しは、この根源的な穴によって『生起させられた』と考えざるをえないということだ。この穴を積極的に承認しようとする思惟のあり方のうちにこそ、ハイデガーの言語論の極点ともいべき問いがある。要するに、それは『私たち』という場それ自身の被投性への問いであ

る。」(古荘真敬『ハイデガーの言語哲学―志向性と公共性の連関―』、岩波書店、二〇〇二年、一七八頁)

⁷ 若者と年長者との対話編「夕べの国の対話」において、ハイデガーは、若者に次のような発言をさせている。「わたしたちは、直接且つ単純と思いつている聞き方の邪魔になる解釈はすべて、暴力的だとかわざとらしいだとかいう具合に *als gewaltsam und gesucht* 感じることにもなるのですね。」(GA75, s.79)

⁸ 「根源的(過激な)解釈学」を説くカプトによれば、「脱構築がなければ解釈学的回復は存在しないし、回復を指さない脱構築は存在しない」(p.65)。解釈学は、「復旧を目指す故に、暴力を内包する。というのも、回復の仕事は、体系的にわれわれの視野を曖昧にし理解を妨げる事物の表面的で通俗的な理解を一掃することなしには進展しないからである」(p.65)と指摘している。問題は、純粹に解釈学的な暴力と単なる恣意的な暴力とをいかに区別するかということであり、解釈の暴力性を対自化する手法だということになる。

⁹ アンネマリー・ゲートマン||ジューフェルトも次のような指摘を行っている。「ハイデガー自身、知恵によって時代を転換することができ、偉大な個人は、なされるべきことについてのより良い認識の領域でも、行為の領域でも、同じように実り豊かで有効に働くことができる」という錯誤に屈してゐる。」(Annemarie Gehmann-Stefert, *Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des Dichters in dürftiger Zeit* 《in "Heidegger und die praktische Philosophie"》, hrsg. von Annemarie Gehmann-Stefert und Otto Pöggeler, Suhrkamp, 1988, s.207. アンネマリー・ゲートマン||ジューフェルト「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―」、A・ゲートマン||ジューフェルト/O・ペーゲラー編『ハイデガーと実践哲学』所収、下村、竹市、宮原監訳、法政大学出版会、二〇〇一年、二五七頁)

