

ハイデガーの「民族 Volk」とはいかなるあり方か

岡田 悠 汰

京都大学大学院 人間・環境学研究科 共生人間学専攻

〒606-8501 京都市左京区吉田二本松町

要旨 ハイデガーとナチズムをめぐる問題は、2014年に刊行された『黒ノート』によって、再びアクチュアルな問題となっている。彼が実際に行った政治的活動は擁護できないにせよ、彼の思索がそれほどナチス的であったのかについては、今一度考えられねばならない。本稿は、ハイデガーを内在的に批判するための土台を築くために、彼の「民族」概念を明らかにする。その際に、1927年の『存在と時間』における「民族」概念と1930年代の「民族」概念を安易に同一視するのではなく、ハイデガーの思索の変化を踏まえうえて、その背後にある文脈の違いを示す。そのうえで、彼のいう「民族」というあり方が、ドイツ民族を想定しているか否かに関わらず、排他的であることを明確にする。

序 問題の所在

ハイデガーの哲学を語る際に、彼のナチス加担をめぐる問題は避けられない。ハイデガーとナチズムの関係に関する研究は、大きな衝撃を与えたファリアスの研究をはじめとして (Vgl. Farias [1989], スペイン語原著は1987年)、リオータルやラクー=ラバルトを中心にされてきた (Vgl. Lyotard [1988] /Lacoue-Labarthe [1987])。そのなかで2014年に刊行されたハイデガーの覚書『黒ノート』は、彼の反ユダヤ主義的な発言に注目が集まり、いささかスキャンダラスな仕方では、ハイデガーとナチズムの問題を再燃させたのである¹⁾。

実際にハイデガーが「ヒトラーの超人」(Sherratt [2013], 104)として、ナチズムにおいて他の哲学者と比べても際立った役割を果たしていたという事実は、否定も擁護もしようがないにせよ、彼の哲学自体がどれほどナチス的であったのかというのは、常に問題になりうる²⁾。特にハイデガーの大きな影響下にある現代哲学 (現代フ

ランス哲学や日本哲学)にとっては、彼の思索の課題を引き継いでいる以上、無視できない問題である。ハイデガーが1935年夏学期講義『形而上学入門』を1953年に刊行した際に、ナチズムの「内的真性と偉大さ」(GA 40, 208)という表現を削除しなかったこと、そして『黒ノート』の問題に鑑みれば、彼の哲学を批判するにせよ擁護するにせよ、彼とナチズムをめぐる問題は、彼の哲学内部にあると考えなければならない。従って、政治と哲学を切り離してハイデガーを擁護することも、政治的な側面のみを非難することによって彼の哲学自体を批判し、無意義なものとみなすことも避けるべきである。ハイデガーの思索をその政治的な問題も引き受けて乗り越えるためには、より内在的かつ本質的な批判が求められるだろう。

本稿が目指すのは、ハイデガーの思索の来るべき乗り越えのために、その土台を築きあげることである。そのために本稿は、ハイデガーの「民族 Volk」概念を明らかにする。この「民族」は、すでに彼の前期の主著『存在と時間』(1927, 以下SZ)にもみられるものであり、彼がナチスに加担した時期と重なる1930年代の中期の思索で明

確に重要な役割をもつ概念である。論者のみるところでは、この「民族」概念はハイデガーの思索の排他性を端的にあらわしうるものであり、その排他性は彼のナチス加担とも無関係ではない。この「民族」概念が、そもそもハイデガーの哲学のなかで何を意味しているのかを明らかにすることで、彼の哲学から生じる問題もまた明らかになるだろう。

以下では、1927年のSZ (1)と1934年の『言葉の本質への問いとしての論理学』(2)を取り上げて、ハイデガーの「民族」概念を明らかにする。この際に、SZ以後の存在論の存在的基础というメタ存在論の問題系に着目し、SZと『言葉の本質への問いとしての論理学』の間で「民族」概念が展開していることを示す。

1 SZにおける「民族」

「民族」概念は、SZでは次の一か所のみで論じられている。

① 現存在が先駆的に *vorlaufend* 死を自身のうちで意のままにならしめているならば、現存在は、死に対して自由に開かれ *frei*, 自らの有限な自由 *Freiheit* がもつ固有な超力 *Übermacht* において、自身を了解する。そうして現存在は、選択を選んだことのみ、そのつど「ある」この自由において、自分自身に委ねられているという無力 *Ohnmacht* を引き受け、開示された状況の偶然に対して明るく見通しがきくようになるのである。② しかし命運をもった *schicksalhaft* 現存在が、世界内存在 *In-der-Welt-sein* として本質的に他者との共存在 *Mitsein* において実存しているならば、現存在の生起 *Geschehen* は共同生起であり、運命 *Geschick* として規定されている。このことによって、我々は共同体、すなわち民族の生起を徴づける (SZ, 384 番号は引用者による)。

この引用箇所は、ハイデガーがSZのなかで現存在の「歴史性 *Geschichtlichkeit*」を開陳する場面

ででてくる。本節では、この箇所を解釈することで、SZにおける「民族」の役割を明らかにする。この際に、まず何よりも避けなければならないのは、後のハイデガーのナチス加担やその帰結をSZに不当に読みこむことである。たとえSZの思索のなかで、後のハイデガーの政治的な活動を裏付けるような思索の萌芽がみられたとしても、1927年時点でのハイデガーの哲学がナチズムだと断じるのは早計である。本節における我々の課題は、安易にSZをナチズムであると断罪することではなく、むしろSZをそういった色眼鏡なしに解釈し、「民族」概念を取り出すことである。

以下で我々は、ハイデガーの「民族」概念を明らかにするために、その前提となる二つの議論を敷衍する。第一に、「不安 *Angst*」と「死」の議論である。これを通して上記の引用箇所の前半部(①)を解釈する(1・1)。第二に、現存在の「共同性」と「歴史性」の議論である。この議論から、引用箇所の後半部(②)を解釈する(1・2)。

1・1 引用前半部①の解釈——「不安」と「死」

1・1・1 現存在の類落と非本来性

ハイデガーは、存在了解(「何かがある」ということに関する漠然とした先行理解)をもつ存在者を「現存在 *Dasein*」(SZ, 7)と名づけ、その「根本体制 *Grundverfassung*」を「世界内存在 *In-der-Welt-sein*」(SZ, 53)であるという。すなわち現存在は、その存在のうちに、他の存在者と出会う場である世界を孕んでいる。この世界のなかで、現存在は道具的な存在者や、他の現存在と関わることができる。つまり現存在が世界内存在として存在することは、存在者と関わるための必要条件である。この事態をハイデガーは、「開示性 *Erschlossenheit*」(SZ, 75)という語で表している。現存在の存在の開示性(現存在が存在すること)は、同時に世界の開示性(現存在にとって世界が開かれ、存在者との関わりが可能になること)である。これが、世界内存在の含意である。

ハイデガーによれば、この開示性は現存在の「現 *Da*」に表れている (Vgl. SZ, 220)。現存在が世界のなかで存在者と関わることを可能にす

る「現」には、世界のうちで何らかの可能性のなかへと投げ込まれているという「被投性 Geworfenheit」と、現存在が自分自身を何らかの可能性のうちに投げ込むという「企投 Entwurf」が属しているという (Vgl. SZ, 135/145/221)。被投性と企投は、概念的に相互に共属しており、常に「被投的企投」(SZ, 145)としてある (Vgl. SZ, 284)。この被投的企投は、その根拠が「無性 Nichtigkeit」であるといわれる (Vgl. SZ, 284 f.)。この無性は、自分によって投げられたのではないという被投性の無性、他の可能性を選んでいないという企投の無性である。被投性に本質的に存する無性は、気づけば世界のなかに投げ込まれて存在してしまっているということである。しかも、それは自分の意志によるものではない。このように、被投性の無性とは、自分の存在の根拠がわがものになっていない、すなわち自分の「固有な存在を根本から決して意のままに mächtig していない」(SZ, 284)という根拠の無性とも言い換えることができる。企投がもつ無性は、現存在が様々な可能性からある可能性を選び取るたびに、常に他の可能性を選ばなかった、あるいは選びえなかったという否定が企投に伴うということである。この二つの無性は、現存在が自分の固有な存在をわがものにしていないという「頹落 Verfallen」の根拠であるという (Vgl. SZ, 285)。現存在は、自分の存在をさしあたり手もとにある「道具」から了解しようとする傾向性をもっている (Vgl. SZ, 15 f./ 21)。「現」による現存在の存在の開示が、世界内存在として世界への開示と同時に起こっていたことからわかるように、現存在の自己了解は世界の了解でもある。自分の存在の了解を、世界の了解に依存してしまっている現存在は、日常的に自分の固有な存在に向き合うことはできず、頹落している (SZ, 175 ff.)。このような現存在のあり方は、自分の固有な存在をわがものにしていない「非本来的な uneigentlich」あり方である。頹落した現存在は、世界のなかに共に存在する他の現存在である「共同現存在 Mitdasein」(SZ, 118)と代理可能な存在者になってしまい、固有性を失った「ひと Das Man」として平均化され、「公共性 Öffentlichkeit」を形成するのである

(Vgl. SZ, 126 f.)。

1・1・2 自分の固有な存在へと目を向けさせる「不安」

では、自分の固有な存在をわがものとしていない非本来的な現存在は、どのようにして自分自身の固有な存在に目を向けるようになるのか。それは、「不安 Angst」(SZ, 182)という「根本情態性 Grundbefindlichkeit」(SZ, 184)の契機による。先述のとおり、「現」には被投性と企投が属しているのだが、この二つに対応する仕方で「情態性 Befindlichkeit」と「了解 Verstehen」という「現」の二つの実存論的な構成がある (Vgl. SZ, 133)。ここで問題となっている情態性は、現存在の被投性に関係している。

現存在という性格をもった存在者は、明示的であろうがなかろうが、自身の被投性のなかに自身を見出す sich befinden という仕方で、自らの現である。情態性において現存在は、常にすでに自分自身のまえにもたらされているのであり、自身を目の前にあるものを知覚して見出すようにはではなく、気分づけられて gestimmt 自身を見出すようにして、自身を常にすでに見出してしまっているのである (SZ, 135)。

つまり現存在は、すでに何らかの状況のなかに投げ込まれてしていることにおいて、ある種の気分を伴った仕方で自身の存在を見出すことで、自己の存在を開示しているといえる。しかし、それは決して客観的な対象として自己を知覚することではない。現存在がある気分のうちにあるということは、すでに自身を見出してしまっているということなのである。

根本情態性たる不安は、「恐れ Furcht」という情態性と対比的に論じられる。恐れは、自分自身の固有な存在に向かわず、世界内部にある存在者から自分の存在を了解するという頹落の次元に留まっている (Vgl. SZ, 186)。このとき、恐れに向かう先は世界内部の存在者であり、現存在はそれから逃避するのみである。頹落から離反し、現存在が自分の固有な可能性に向かうことは、この恐

れを可能にしている不安である。

恐れが世界内部の存在者に対してのものであったのに対し、不安は世界内存在という現存在の体制そのものに対してのものである (Vgl. SZ, 186)。このとき、不安は恐れとは異なり、特定の世界内部の存在者を対象としないので、現存在と世界内部の存在者との有意義な連関は機能しなくなる。現存在の不安の向かう先は、特定の具体的な存在者ではなく、現存在が世界内部の存在者と関わる世界のうちにあるという体制そのものであるので、「なんとなく不安である」という仕方で不安は生じる。この意味で、不安のむかう先は未規定である。この漠然とした不安において、現存在は特定の存在者との有意義な連関に基づいて世界を了解することができなくなり、世界は無意義なものになる。それと同時に、不安に際して世界内存在たる現存在は、自分の存在を世界の方から了解できなくなる。こうして不安は、世界を無意義なものにすると同時に、世界の方から自分の存在を了解していた非本来的な現存在を、自分自身の固有な存在に向かわせ、「単独化する *vereinzelt*」(SZ, 187)。このときはじめて現存在は、頹落から離反し本来性へと向かう可能性が開かれる。

不安は、現存在において、もっとも固有な存在可能 *Seinkönnen* へ向けての存在、すなわち自分自身を選び、掴み取る自由に対して自由に開かれてあること *Freisein* を明らかにする。不安は、現存在が常にすでにそれであるところの、可能性としての存在の本来性に対して自由に開かれてあること (本来性への性向) のまえへと現存在をもたらし、この存在はしかし、同時に、現存在が世界内存在としてそこに委ねられて *überantwortet* いるものである (SZ, 188)。

不安は、自分の固有な存在に目を向けていない頹落した現存在を、自分の固有な存在へと向かう本来的なあり方の可能性 (引用部の「固有な存在可能」) へと直面させる。この本来的なあり方の可能性へと現存在が開かれていることが自由、ないし「自由に開かれてあること」といわれているの

である。現存在は、不安という情態性によって、世界内存在として投げこまれると同時に自身に委ねられた固有な存在へともたらされるのである。かくして不安は、現存在が自分自身の固有な存在へと向かう本来的なあり方と、日常的に世界の方から自身の存在を了解する非本来的なあり方という二つのあり方を開示する (Vgl. SZ, 190 f.)。不安に際して、はじめて現存在は自分の固有なあり方を選ぶ可能性に直面するのである。

1・1・3 現存在の固有な存在の可能性としての「死」

では、不安の向かう先である未規定なもの、現存在を単独化させる固有な存在の可能性とは何であるのか。それは「死」である。我々は、気づいたらこの世界のうちに投げ入れられて存在してしまっている。従って、現存在の固有な存在の根拠は、被投性に求めることはできない。このことは、被投性の根拠の無性としてすでに論じたことである。してみれば、我々は企投の極限である「死」へと自分の固有な存在の可能性を求めなければならない。現存在は、生まれながらにして、いつでも死にうるという可能性と隣り合わせにある。現存在は、実存的に「死へと向かい関わる存在 *Sein zum Tode*」(SZ, 234) である。現存在にとって死とは、他の現存在に代理不可能で固有なものである (Vgl. SZ, 239 ff.)。自分の死は、常に自分のものである。しかも、このような死は、現存在が実存する間は常に可能性に留まっている。というのも、死が現実になったとき、すでに現存在は実存していないからである。死は、現存在がもはや実存しえなくなる可能性、換言すれば「不可能性の可能性」(SZ, 262) である。しかしこの可能性は確実に来るものだが、いつ来るものなのかは未規定なものである (Vgl. SZ, 265)。日常的に「ひと」として頹落している現存在は、死というものを、確実に来るがさしあたりいまだ来ないものと捉えている (Vgl. SZ, 258)。頹落している現存在は、世界内部の存在者から自分の存在を了解しているために、死という自分の将来的な固有な可能性をも、他者の死から、つまり世界内部の存在者から了解しているのである。すなわち頹落している現存在にとって、死は自分の死ではない。

他方で本来的な現存在は、死を「いつかは来るがさしあたりは来ないもの」としてそれから目を背けるのではなく、「いつでも来うる」ものとして積極的に引き受けている。このとき、死は常に自分のなかにある固有な可能性として了解されている。

このように現存在の実存には、自らの実存を不可能にしてしまう未規定な可能性である死が潜んでいる。この死は、現存在の固有な存在の可能性であり、現存在を単独化された存在者として露呈させるのである。ここで、現存在の根本情態性であり、現存在を単独化しつつ固有な存在へと向かわせる可能性を開示する不安と、現存在の固有な存在の可能性としての死が結びつく。

現存在が実存するならば、それはまたすでにこの〔死の〕可能性へと投げ込まれている。現存在が死に委ねられていること、かくして死が世界内存在に属していること、このことについて現存在は、さしあたりたいい明示的に知っているのでもなければ、それどころか理論的にも知っていないのである。死への被投性は、知ることよりも根源的で切迫して、不安という情態性のなかで現存在に露呈してくる。死をまえにした不安は、〔死という〕もっとも固有で、〔他のものと〕無関係で *unbezüglich*、追い越すことのできない *unüberholbar* 存在可能を「まえにした」不安である (SZ, 251)。

現存在は、実存するや否や常にその実存を不可能にする死という可能性にさらされている。そして現存在は、死の可能性へと投げ入れられているという被投性を、自分の固有な存在として不安という仕方で見出すのである。

1・1・4 固有な存在の開示としての「覚悟性」

ハイデガーは、このように自らの実存を不可能にする死という可能性に投げ込まれている現存在が、それを自分の固有な可能性として引き受けることで自分の固有な存在を開示していることを「覚悟性 *Entschlossenheit*」(SZ, 297) と名付ける。

まさに覚悟 *Entschluß* が、はじめてそのつどの事実的な可能性を開示しながら企投し、規定することなのである。覚悟性には、現存在のあらゆる事実に投げ込まれた存在可能を特徴づける未規定性が、必然的に属している。覚悟性は、覚悟としてのみ覚悟性自身にとって確かなものである。しかし、覚悟性の実存的な、そのつど覚悟においてはじめて規定される未規定性は、それにも関わらず実存論的な規定性である (SZ, 298)。

このようにして、現存在は自分自身に固有で未規定な死の可能性を常に切迫した可能性として捉えることで、自分の固有な存在を開示することになる。いつ来るかわからない未規定な死は、いつでも来うる切迫したものとして、常に現存在の実存を規定するのである。

ここで我々の本来の課題である SZ における「民族」概念の解明に立ち戻ろう。死と不安の議論は、本節冒頭部の引用の前半部分に関わっている。もう一度引用しよう。

現存在が先駆的に死を自身のうちで意のままにならしめているならば、現存在は、死に対して自由に開かれ、自らの有限な自由のうちにある自らの固有な超力において、自身を了解する。そうして現存在は、選択を選んだことのなかにも、そのつど「ある」この自由において、自分自身に委ねられているという無力を引き受け、開示された状況の偶然に対して明るく見通しがきくようになるのである (SZ, 384)。

この引用部が意味しているのは、次のことである。現存在が死へと先駆することによって、現存在は自らの実存を不可能にし、実存の有限性を突きつけてくる可能性と対峙する。現存在の力の及ばぬところで実存を不可能にする死という可能性に対して、いつでも自分の身に起こりうるものとして現存在が開かれている。これが、現存在が死に対して自由に開かれていることの意である。現存在は、死への不安という情態性において、自分の固

有な存在へと向かう可能性が開かれる。この可能性を選択し、死へと先駆し、それを自分の固有な可能性として引き受けることで、現存在は自分の固有な存在を開示する。このときに現存在は、実存するや否や死の可能性へと投げ込まれて委ねられているという状況を引き受けて、いつ来るのかわからない死という未規定な可能性を、いつでも来うるものとして見通すようになるのである。

1・2 ②の解釈——共同性と歴史性

1・2・1 ハイデガーにおける他者の問題

前節では、自分の実存を不可能にする「死」という自身に固有な可能性への不安を契機にして、単独化された現存在が自らの固有な存在の可能性へと開かれているという事態をみた。我々の目的は、現存在の本来的なあり方において生起する「民族」を明らかにすることであった。現存在の「単独化」と、共同的な「民族」の生起という一見矛盾した事態は、どのようにつながるのであるのか。

そもそも SZ 刊行以来、ハイデガーが他者を十分に論じていないという批判がされてきた (Vgl. Löwith [1962], 79 ff./和辻 [1962], 19/236 ff.)。すでにみてきたように、いわゆる現存在の本来的なあり方において、現存在は単独化しその固有な存在が強調される反面、他者との関わりは頹落した現存在の非本来性の次元として否定的な仕方で扱われているように思われる。さらに、頹落した現存在の日常性のなかでも中心的に扱われているのは、世界内部にある道具という非現存在的な存在者との関わりであり、他の現存在との関わりはその背後に退いている。つまり、SZ の議論では、基本的に他者との関わりは本来的な現存在にとって克服されるものとして消極的に語られるのみであり、「他者」というあり方を十分に議論されていない点で、批判的になってきたのである。この問題については、例えば黒岡や梶谷がすでに論じているが (Vgl. 黒岡 [2020] / 梶谷 [2012])、本稿も簡単ながら SZ で「他者」がどのように扱われているのかを確認しよう。

現存在は、世界内存在であると同時に、「共存在 *Mitsein*」(SZ, 117) である。すなわち現存在は、

その存在のうちに自分以外の現存在（「共同現存在 *Mitdasein*」）とともにあることを含んでおり、実存するや否や他者と共にあるといえる。すでに論じたように、頹落した非本来的な現存在は、自己の存在をこの他者から了解するのであり、その結果現存在は固有な存在に目を向けずに、平均化された「ひと」として日常的に公共性を形成するのである。このとき現存在にとっての他者は、単に共に実存しているのではなく、現存在のあり方を制約する桎梏でもある³⁾。

現存在は、日常的な共同相互存在 *Miteinandersein* として他者の服従 *Botmäßigkeit* のうちにある。現存在自身が存在しているのではなく、他者は現存在の存在を奪い取ってしまうのだ。他者の意向は現存在の日常的な存在可能性を意のままにする。この他者は、その際に特定の他者ではない。反対にあらゆる他者はそれを代理することができる。決定的なのは共存在としての現存在から、予期せぬうちにすでに引き受けられた他者の目立たない支配 *Herrschaft* である (SZ, 126)。

現存在は、世界内存在であり共存在であるがゆえに、世界のなかで出会う存在者とともに実存している共同現存在から自分の存在を了解する傾向性をもつ。こうした頹落への傾向性は、他者からの現存在への支配である。このように考えるならば、現存在の非本来的なあり方においては、他者が積極的な役割を果たしているといえる。

では、現存在の本来的なあり方においてはどうか。ハイデガーに対する批判の眼目は、現存在の本来的なあり方における「単独化」であった。この単独化は、改めてどのようなことを含意しているのか。本来的なあり方であろうが、非本来的なあり方であろうが、現存在の根本的な体制が世界内存在であり、共存在である以上、現存在が他の存在者や共同現存在との関係を断ち切ったり、廃棄したりすることは不可能である。須藤が指摘するように、単独化というのは、現存在が自分の存在を開示する一つの仕方なのであり、他者との関係の切断や廃棄を意味しない (Vgl. 須藤

[2020], 146). 現存在の単独化において起こるのは、世界のなかでの存在者との有意義な関係が効力を失うこと（世界のなかの存在者から自分の存在を了解できなくなる）であり、関係そのものの切断では決してない。従って死に際しての単独化に関しても、ハイデガーが主眼としているのは自己の死を他者の死からは理解できないという絶対的な非対称性である⁴⁾。

本来の現存在は、決して孤立したものではない。現存在が共存在である以上、本来の現存在も共同的なあり方をしているのであって、本来の共同性というのが想定されている。本来性が拒絶するのは、他の存在者から自分の存在を了解することであって、そのときにはじめて本来の共同性が開けるのである。

1・2・2 本来の共同性としての「民族」

かくして、非本来性の次元においても本来性の次元においても、ハイデガーの哲学のなかで共同性が問題になりうるということが確認された。次に我々が問わなければならないのは、本来のあり方における共同性とはどのようなものなのかということである。すでに繰り返しみたように、非本来のあり方においては平均化された「ひと」が形成する公共性がある種の共同性を示していた。

ここではじめて我々は、我々の問いの出発点である「民族」概念に突き当たる。本節冒頭で引用した「民族」概念が導入される箇所をもう一度みてみよう。

しかし命運をもった現存在が、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しているならば、現存在の生起は共同生起であり、運命として規定されている。このことによって、我々は共同体、すなわち民族の生起を徴づける (SZ, 384)。

ここでは、「民族の生起」という仕方で、「現存在の共同的な生起」が語られている。しかもこの生起は、「運命」として規定されているという。ここで我々は、この引用箇所の文脈を思い起こさねばならない。この箇所は、SZのなかで現存在の「歴史性」を論じている箇所であった。我々は、

SZにおける「民族」概念を明らかにするために、現存在の歴史性を明らかにしなければならない。実際に、引用部における「生起 *Geschehen*」は、「歴史性 *Geschichtlichkeit*」と結びつけられている。

〔現存在の〕生起の構造とその実存論的—時間的な可能性の諸条件を発掘することは、歴史性についての存在論的な了解を獲得することである (SZ, 375)。

ここで、SZを貫く大きな課題を思い起こそう。SZでハイデガーが試みたことは、存在了解の可能性の条件たる「存在の意味」として、現存在の「時間性 *Zeitlichkeit*」(SZ, 17)、そして存在一般の了解の地平である「時節性 *Temporalität*」(SZ, 19)を提示することであった。現存在が死へと先駆し、自分の固有な存在を開示することではじめて、現存在の存在了解の可能性の条件が時間性としてあらわになるのであるが、それと同時に現存在の歴史性もまたあらわになるのである。本稿ではハイデガーの時間論には立ち入らないが、SZにおける現存在の歴史性が民族とどのように関わることだけでも確認しておこう。

現存在の歴史性は、現存在の実存の有限性を突きつける死への被投性、そして自らの固有な可能性を決してわがものにすることができないという被投性の根拠の無性あるいはそれに対する無力へと、現存在を立ち戻らせる。

現存在がそこにおいて自分自身へと立ち戻る覚悟性は、〔現存在が〕本来的に実存するそのつどの事実的な諸可能性を、覚悟性が投げ入れられたものとして引き受ける遺産 *Erbe* から開示する。被投性へと覚悟した状態で立ち戻ることは、受け継がれている諸可能性を、必ずしも受け継がれてきたものとしてではないにせよ、みずから引き継ぐことを自身のうちに孕んでいる (SZ, 383)。

死という可能性を引き受ける覚悟性は、現存在を自らの被投性へと立ち戻らせる。このとき現存在が引き受ける被投性は、死という可能性や自らの

固有な存在の根拠をわがものにできないという実存の有限性のみならず、現存在の生起に伴った歴史の引き受けをも意味している。死への先駆による現存在の被投性への立ち戻りによって、現存在は自らの被投性に含まれている歴史性を引き受け、自らの固有な実存の可能性を開くのである。その点では、歴史性は単なる過去のものではなく、これからの可能性を開くものなのである。SZにおける「民族」は、共存在たる現存在が自分の固有な存在を開示することを通して、いつでも来うる死や自らが負っている歴史性といった被投性を引き受けた本来的かつ共同的なあり方である⁵⁾。

2 「民族」の展開 —— 1934年夏学期講義『言葉の本質への問いとしての論理学』

前節では、SZで唯一「民族」に関して論じられる箇所を解釈し、死への被投性を引き受けた単独化された共存在のあり方として解釈した。しかし他方で、SZでは「民族」概念の内実がこれ以上は展開されていないといえる。

この「民族」概念は、ハイデガーがフライブルク大学総長を辞職した直後に行われた1934年夏学期講義『言葉の本質への問いとしての論理学』（以下、『言葉の本質』）で展開される⁶⁾。この講義における「民族」については、SZの「民族」とその導出の論理が同一であることを根拠に両者を同一の概念とみなすものや（Vgl. 小林 [2011], 11）、SZにおける本来的な共同性の問題を補完する議論として、SZの「民族」の具体的な発展とみるものもある（Vgl. 黒岡 [2010], 65）。しかしSZが未完であるということ、そしてSZ以後のハイデガーの思索の発展を考慮するならば、1934年の講義の時点ですでにハイデガーが具体的な政治行動としてナチスに加担しているという背景を考慮にいれずとも、「民族」概念について、SZと『言葉の本質』の間で何らかの変化があると考えられるのではないか。管見では、この変化はSZの議論を補完する単なる「民族」概念の具体的な発展や、存在があらわれる地平に含まれる個人と集団の本来的性が、ドイツ民族と等置されるようになるというファリアスの指摘（Vgl. Farias

[1989], 192)以上のことである。本節では、『言葉の本質』における「民族」概念を解釈し、SZ以後のハイデガーの思索の変化に留意しながら、SZ以後の「民族」概念がどのように展開しているのかをみていこう⁷⁾。結論を先取りすれば、『言葉の本質』では、SZとは異なり、基礎存在論の存在的基礎を問うメタ存在論の問題系を引き継ぎ、現存在の実存に先立つ被投性が主題化され、その観点から「民族」概念が論じられているのである。

2・1 我々とは誰か —— 決断

『言葉の本質への問いとしての論理学』という題目からもわかるように、その主題は「論理学 Logik」である。ハイデガーは、論理学を「ロゴス λόγος」と関係づけたうえで、全ての論理学にとっての根本的かつ主導的な問いを、言葉 (Sprache, ロゴス) の本質への問いとして設定する (Vgl. GA38A, 12)。ここで、古代より人間が「ロゴスをもつ動物 ζῷον λόγον ἔχον」と規定されてきたことに鑑みれば、人間の存在はロゴスすなわち言葉によって境界づけられてきたといえる (GA38A, 24)。かくしてハイデガーの問いは、必然的に人間存在への問いとなる。

人間存在は、目の前にある机や自然物と同じように「何であるのか」という仕方 (Was-frage) で問われるべきではなく、「誰であるのか」という仕方 (Wer-frage) で問われるべきであるという (Vgl. GA38A, 31)。これはSZにおいて、世界内存在としての現存在が「誰であるのか」と問われているのと同様に考えることができる (Vgl. SZ, 114)。SZでは、この問いに対してさしあたり頹落している「ひと」であるといわれていた。『言葉の本質』では、人間存在への問いが「我々とは誰か」という仕方でも問われ (Vgl. GA38A, 44)、その問いに対して「民族」であると答えられる。

我々は、自分たちが今ここで存在しているものとして、民族への所属という固有の様式に順応している。すなわち我々は民族という存在のうちに立っている。——我々は、この

民族それ自体としてある (GA38A, 53).

SZ では、現存在たる我々は、日常的な「ひと」としての共同性を議論の出発点としていた。しかし、『言葉の本質』では、我々が現にあるという事態が、「決断 Entscheidung」と前節でみた「現存在の生起」と結びついた「民族」というあり方 (SZ における本来的な共同性) として捉えられ、議論の中心になっている。

「〔民族として〕我々が現にある」、これがいわんとしているのは、多数の(複数の)人間が目の前に存在するということではなく、我々が現にあるというのは、すぐさま生起しているということである。我々は、一連の決断を、いずれにせよ行ってきている。我々は、決断しているか決断していないかである。何らかの決断した態度 Entschiedenheit は、我々という自己現存在 unser Selbst-da-sein を形づくる (GA38A, 54)。

ここで我々は、現にある民族としての我々が共同的な生起としていわれている以上、再び歴史性を問題としなければならないが、まず注目しなければならないのは、SZ では主要な概念としてあらわれてこなかった「決断」である。この「決断」とは、何を意味するのか。ハイデガーは、「決断」を我々の「単独化」と結びつけて論じる。

我々は、—— 決断においてのみ —— 本来的に我々である。詳しくいうとそれぞれが、決断において単独化される。そうなれば単独化したものたちが、その後で〔単独化されたあとで〕はじめて多数へと押し集められなければならないようにみえる。しかしそうではない。個人の決断は、自身をその自我へと押し戻すのではなく、自身を教育の生起において自己現存在へと解放する befreien。個人が個人自身であろうとすることによって、個人が決断において従っている所属へとまさに自身を越えて追いやられる (GA38A, 55)。

先述のとおり、SZ では死への不安に直面した現存在が、死という固有な可能性を引き受け、自分の固有な存在へと積極的に関わる本来的なあり方を選び取ることが、現存在が単独化する事態としていわれていたことだった。このことに鑑みれば、ここでそれぞれが決断することで単独化されるということは、SZ における本来的なあり方を選択することだといえる。さらに、前節で明らかにしたように単独化した現存在は、他者からの関係が切断されて孤立した個別者では決してなく、単独化と現存在の民族としての共同性は、両立しうる。従って、ここでいわれているように「民族」というのは、この個別者として理解された「自我」の集まりではない。現存在の単独化は、自分に固有な存在への経路であり、それを通じて自らの被投性、すなわちすでに「民族」という共同性が自らの存在に属していることが明らかになるのである。だからこそ決断は、「自我」という孤立した自己に向かうのではなく、自己を教育することを通じて現存在の本来的なあり方へと解放するのである⁸⁾。

2・2 決断と覚悟性

かくして「決断」とは、我々が本来的なあり方を選択し単独化されることによって、自らが被投的に属している民族へと送り返されることである。極言すれば、「決断」とは「民族」としてあることである。この「決断」は、何らかの事柄に対して判断を下し、後から撤回しうるような一回的な行為ではない。ハイデガーのいう本来的な決断は、「覚悟性」である (Vgl. GA38A, 73)。ここで「決断」という概念は、SZ の主要概念たる「覚悟性」と結びつく。

〔自らを〕開きながら決断すること、そのなかで生起がこじ開けられ開示されるこの決断を、我々は、覚悟性と名づける。いまや次のことがいえるかもしれない。決断した態度と覚悟、これらは同一の事柄に対する二つの異なる語でしかない。そのように思われる。しかしそれは、異なっている —— 特に我々は、「覚悟性」という語により充実した意義を、

恣意的ではなく、現実的なものへの新しい視点から、割り当てようとしているからである (GA38A, 74).

一般的に考えられている決断は、ある事柄に対して肯定や否定をすることであり、そういった選択は他の可能性を閉ざしてしまうことになる。このことは、すでに論じた企投の無性からも理解できよう。決断の場合は、選択の結果やそれに応じた実際の行動を先延ばしにしたり保留したりできる。他方で本来的な意味での決断たる覚悟性は、むしろ生起してくる可能性を開いていくのであり、決断よりも充実した意義がある。ハイデガー曰く、

何かに対して覚悟している。このことに存しているのは、次のことである。我々がそれに対して覚悟しているものが、絶えず我々のまえに、我々の存在を規定するものとしてある。それが思考において我々の関心をひくだけではない。覚悟性は、我々の存在に、全くもって規定された刻印を与えるのだ。[……] 覚悟性において、我々は来たるべき生起のなかへと連れ去られている。覚悟性それ自体は、生起する事態 *Geschehnis* であり、それはこの生起を——その事態のなかでは直接的に先んじて把握して——共に規定しているのである (ebd.)。

覚悟性においては、決断とは異なり帰結が先延ばしにされたり、保留されたりはしない。覚悟性においては、我々の存在とともに我々の可能性の生起をも規定する。覚悟性というのは、そのつど決断していくような行為なのではなく、自らを可能性の生起へと開示し、自らの存在を規定している事態である⁹⁾。

このような覚悟性としての「生起する事態 *Geschehnis*」は、我々を生起する可能性へと開示し、自らの存在を規定する。ハイデガーによれば、それは単なる一回的な「事件 *Vorkommnis*」ではなく、際立った仕方での「歴史 *Geschichte*」と結びつくという (Vgl. GA38A, 74 f.)。ここで再び「生起」あるいは「生起する事態」と結びつく「歴

史」に、議論の焦点を向けなければならない。ここで問題となる歴史は、人間の歴史である。そのことはSZにおける歴史性が民族としての現存在の生起と結びついていたことから明らかであるし、もっともハイデガーは「人間のみが歴史をもちうる」(GA38A, 76)と考えている。『言葉の本質』は、言葉の本質の問いから人間存在への問い、そしてそれがいまや歴史への問いへとつながってきた。ではこのとき、人間存在と歴史の関係はどうなっているのか。

2・3 民族と歴史

さて覚悟性が、人間存在の歴史と結びつくことが確認された。では覚悟性のうちにある民族は、この歴史とどのように関係するのか。SZでは、民族はすでに定められた死や、被投性のうちに含まれる歴史性を引き受けるあり方であった。その意味で民族は、死の可能性とともに歴史へと投げ入れられているといえる。『言葉の本質』では、民族が歴史へと入り込んだ存在だといわれる。しかし、この場合の「歴史」というのは、我々が通常考えているような過ぎ去った「過去 *Vergangenheit*」ではない。

従って「歴史」のなかへと入り込むことは、なにか過ぎ去ったもの *etwas Vergangenes* として、単にそれが過ぎ去ったものであるがゆえに、過去に数え入れられるということを安易に意味しない。それどころか歴史のなかへ入り込むことが、常にただ過去のなかへと差し向けられていることをいっているかどうかは、疑わしい。それまでは歴史を欠いていた民族が、我々がいうように歴史のなかへと踏み入れるならば、我々は歴史ということでも過去を意味するのではなく、将来 *Zukunft* を意味している。この将来のために民族は、共に行動し、将来を共に規定する。しかし逆に、民族は歴史から外へと追い出されることがある。そのとき民族は、いわば歴史の流れの外部に押しやられており、もはや将来をもっていない。そうすると我々は、民族が(将来という意味での)歴史から追い出されることに

よって、民族が（過去という意味での）歴史のなかへと入り込むという奇妙な事態に出会う（GA38A, 82）。

ここからわかるように、ハイデガーは、将来として捉えられた意味での歴史と、過去としてとらえられた意味での歴史という二つの歴史を考えている。すでに論じたように、SZにおいても歴史性というのは、現存在の可能性を開くものであった。本来の意味での歴史は、民族の将来の可能性を開きつつ、自らの固有な存在、実存を規定していくのである。他方で、非本来的な意味での歴史は、すでに過ぎ去ってしまった過去として対象化されている。このような歴史の対象化は、自らが入り込んでいる本来の歴史から自らを引きはがす、換言すればある意味で自身を非歴史化することによってなされるのである。

2・4 自然と歴史

これまでの議論で、「決断」を契機とした覚悟性と民族が、我々人間存在の生起として理解された歴史と結びつけられていることを明らかにした。他方でこれまでの議論は、第1節で論じたSZの議論の多くを引き受けたものであった。さて、『言葉の本質』ではSZの議論からさらに一歩進んで、人間存在の歴史がその実存を支える地盤と結びつけられる。この「地盤」こそが、管見ながら、SZと『言葉の本質』における「民族」の議論の重要な違いである。

地盤 *Erboden* が歴史のなかへと入り込む。しかしこの出来事 *Ereignis* は、ひとが地質史とも名づける、地殻の連続する変動の順序における事件ではない。むしろ地盤が入り込む生起は、諸民族が作る歴史である。諸民族は、諸民族の側からみて、あたかも用意ができた空間があって、諸民族がそこに宿る場所を見つける、あるいは手前にある *vorhanden* 何らかの軌道があってそれを諸民族が通過するかのよう、歴史のなかへと入り込むのではない。歴史を作るというのは、そこではじめて空間や基盤を生み出すことを意味する。その

際のこの「作る」というのは、もちろんいつかは撤去されたり保存されたりしうような何らかの物を制作することを意味するのではない（GA38A, 83）。

この引用箇所で行われる地盤の生起や、歴史が作られるという事態をどのように理解したらよいのであろうか。『言葉の本質』において論じられるこの事態は、SZ以降に展開される存在論の存在的基础という問題から明らかにすることができる。SZ 公刊部の最終節で、「〔存在の〕問いがそこから発源し *entspringen*, そこへと打ち返す *zurückschlagen*」（SZ, 436）ところとしての存在論の存在的基础が問題となっている。ハイデガーが、SZ および『現象学の根本諸問題』で十分に扱うことができなかった存在論の存在的基础という問題は、仲原が指摘するように1928年夏学期講義『論理学の形而上学的始源根拠』における「メタ存在論 *Metontologie*」（GA 26, 199）の構想に引き継がれている（Vgl. 仲原 [2008], 268 ff.）。メタ存在論が問題とするのは、存在了解する現存在の実存を可能にする前提としてある「自然という事実的な手前存在 *Vorhandensein*」（*ebd.*）である。このメタ存在論は、「存在論がそこから出発したところへと打ち返す内的必然性」（*ebd.*）に導かれており、SZとの表現の類似性からも、存在論の存在的基础を主題としていることが分かる。すなわち、基礎存在論の展開の先に、メタ存在論が位置づけられる。

存在論の存在的基础を主題とするメタ存在論で扱われる「自然」は、例えば1930年にカールスルーエで行われた講演「真性の本質について」において「土着性 *Bodenständigkeit*」（GA 80.1, 338）という語と結びつけられている。この「土着性」とは、我々の実存を可能にする「自然」へと自らを委ねていることである。換言すれば、我々が自身の実存の前提である「自然」とのつながりを保っていることであり、ハイデガーは「故郷 *Heimat*」と結びつけている。同年マールブルク/フライブルクで行われた同名の講演では、我々の実存のはじまりと哲学のはじまり、そして歴史の生起が、同時に「自然」の露呈にもつながる

(Vgl. GA 80.1, 393).

民族が歴史のなかへとふみいれるのと同時に、民族がそのうえに立つ地盤が民族の歴史のなかに入り込んでくる。『言葉の本質』でいわれるこの事態は、存在論の存在的基础に関わる「自然」を問題とするメタ存在論の問題系から解釈すべきである。このとき、民族が歴史へとふみいれるということは、我々の実存と歴史の生起を意味する。同時に我々の実存の前提にある「自然」は、まさしく民族を支える地盤として生起してくるのであり、この事態が「自然」の露呈である。民族は、実存と歴史のはじまりと同時に露呈する「自然」に自らを委ねて、「自然」と結びつけることで、自らの実存が根付く空間と基盤を生起させる。民族が歴史へとふみいれるということは、露呈してくる「自然」のなかで自らの可能性を開き、将来として理解された本来の歴史を作ることである。他方で、民族が歴史のなかへとふみいれる際に、この我々の実存の前提にある「自然」が実存を支える地盤として生起するのであり、その点では、民族は歴史によって規定されているともいえる。従って、民族が本来の歴史を作ることで、民族が歴史によって規定されることが一つの事態として生じるのである。

以上から、『言葉の本質』の議論は存在論の存在的基础を主題化するメタ存在論の問題系から理解され、この点にSZの議論からの展開を見て取ることができる。SZでは、実存する現存在が、自らの被投性および歴史性を引き受けることによって、自分の固有な存在を開示していた。『言葉の本質』では、その実存に先立って、民族が歴史のなかへとふみいれ歴史的となる場面が論じられている。ここでは民族の生起のみならず、その民族が立つところの地盤の生起が論じられているのは、それゆえである。SZと『言葉の本質』の間での「民族」の論じられ方の違いは、基礎存在論とメタ存在論という議論の枠組みの違いである。SZの基礎存在論では、すでに実存してしまっている現存在の被投的企投の企投的側面、すなわちすでに現存在の事実的な了解を主題化している一方で、『言葉の本質』が引き継ぐメタ存在論は、存在論の存在的基础を問題としているため、実存

に先立つ被投性（SZでは被投性の根拠の無性とされていた）が主題化されている¹⁰。SZで十分に展開されていなかった「民族」概念は、メタ存在論の射程において実存に先立つ被投性が主題化されることによって始めて、十分に展開できるようになる。SZと『言葉の本質』における「民族」概念の展開は、その背景にある基礎存在論からメタ存在論への展開と軌を一にしている。この展開に伴う主題の違いを無視して、SZと『言葉の本質』の「民族」概念を安易に同一視することはできない。SZにおける共同性の議論の具体的な発展として『言葉の本質』の「民族」概念をとらえる見方も不十分である。確かに『言葉の本質』に「民族」概念の具体的な発展を見て取ることができるが、それは基礎存在論からメタ存在論への展開による、我々の実存に先立つ被投性の主題化がなされたからであり、この点を考慮にいれなければ、『言葉の本質』においてSZよりもはるかに主題的な概念として「民族」が論じられる必然性が見逃されてしまうのである。

結 語

本稿では、SZと『言葉の本質』における「民族」概念を論じた。SZと『言葉の本質』の間で、「民族」概念の連続的な発展がみられた一方で、その背後には基礎存在論とメタ存在論という枠組みの違いがあることを明らかにした。「民族」は、本来の共同性として、自らの被投性、歴史を積極的に引き受けて自らの可能性を企投的に開いていくあり方である。それと同時に、民族が実存をはじめ（歴史のなかへとふみいれる）際に生起してくる自然によって、民族は被投的に規定されているのである。

ハイデガーの「民族」概念の射程はドイツ民族か否かということは、たびたび問題となっている。SZにおける「民族」概念は、ドイツ民族に限定されることのない可能性をもっていたと考えることもできれば（Vgl. 小林 [2011], 57）、ファリアスの指摘をふまえて実存に先立つ被投性が主題化されることにより「民族」がドイツ民族として具現化したと考えることもできよう。しかしハイ

デガーが「民族」ということでドイツ民族を想定していたのか否かに関わらず重要なのは、そもそも「民族」が、固有な存在として、自身が引き受けるべき歴史に規定されている以上、それが規定される地盤や歴史、言葉によって「民族」というあり方は排他的になりうるだろう。我々は、自分の生れ落ちる歴史を選ぶことはできず、その歴史とともに自らの無力さをも引き受けなければならない。我々が自身の固有な存在に向き合うためにハイデガーが要求するのは、このことである。それゆえに、「民族」概念それ自体は、固有性と引き換えに「民族」間の十分な対話を犠牲にしている。例えばそのことは、後の『言葉についての対話』（1953/54）において日本人とヨーロッパ人が異なる「存在の家」に住んでいるといわれることからわかる（Vgl. GA 12, 85）。

本稿では、「民族」と後に「存在の家」といわれる「言葉」の関係、さらには「民族」の歴史性と時間性について、論じることがかなわなかった。ハイデガーとは異なった「存在の家」に住むものが、彼の哲学を引き受けつつ乗り越えるためには、さらなる議論が必要となるだろう。

注

- 1) ハイデガーの『黒ノート』をめぐる問題は、すでに多くの研究が取り組んでいるが、例えばトラヴニーらが編集した論集を参照せよ（Vgl. トラヴニー・中田・齋藤 [2015]）。また『黒ノート』問題を含めたハイデガーのナチス加担に関する最新の研究としては、轟の研究がある（Vgl. 轟 [2020]）。
- 2) ハイデガーのナチス加担として象徴的なのは、1933年のフライブルク大学総長就任である。事実としてハイデガーは、ナチスに入党しており、1934年に一年足らずで学長を辞任したあと、第二次世界大戦が終戦する1945年まで党员であり続けている。こうしたことに鑑みても、ファリアスの指摘するように、ハイデガーのナチスへの参画は、決してその場しのぎのものでも戦術的な考慮によるものでもないし、ましてや単なる「一時の過ち」でもない（Vgl. Farias [1989], 40）。しかしもし、ハイデガーの一連のナチス加担が彼の思索に基づくものであるならば、その連関を問わなければならない。
- 3) 梶谷もまた、「ひと」を、世界の有意義性の連関、そして現存在の存在可能性を制約する平均性・公共性の契機だとしている（Vgl. 梶谷 [2012], 258）。
- 4) この非対称性は森も指摘していることである。「死別したからといって関係が無くなりほしくないし、死者との共存在も問題となるが、だからといって、死にゆく人自身の存在可能性としての死ぬことを、ともに経験できることではない」（森 [2014], 80）。
- 5) 黒岡は、SZでは、死による単独化と現存在の共存在の連関が不明瞭であると指摘する（Vgl. 黒岡 [2010], 68 ff.）。黒岡も、「民族」が一つの結節点であるとしているが、それでもSZでは示唆に留まっているという。確かにSZにおいて「民族」が一箇所にしか出てこないことに鑑みれば、死による単独化と共存在の連関は明瞭ではないように思われる。しかし、すでにみたように死による単独化は、決して他者との断絶を意味するのではなく、現存在の共存在と両立しうる。誤解を恐れずにいえば、死による単独化と民族としての本来的な共同性は、死と民族という二つの被投性による本来的な現存在の二面性である。黒岡も、現存在が非本来的なあり方から本来的なあり方に至る際の単独化について、他者が抹消されているわけではなく、本来的な共存在の可能性を残していることを指摘している（Vgl. 黒岡 [2020], 93）。本稿は、より積極的に「民族」が、単独化しつつ本来的な共存在として自分の存在を開示しているあり方を指していると考えられる。
- 6) この講義の原稿は紛失したと考えられていたが（Vgl. GA 38, 173）、発見された原稿が2020年に編集されてハイデガー全集第38A巻として公刊された。本稿では、従来の先行研究が依拠してきた筆記録を編集した全集38巻でなく、より信頼のおける全集38A巻を参照する。
- 7) ハイデガーにおける「民族」と彼の実際の政治的な言説の関係を明らかにするには、1933年のフライブルク大学総長就任講演「ドイツ大学の自己主張」をはじめとした当時の演説等を検討する必要がある。本稿では、できる限り彼の哲学的概念としての「民族」を取り出すことが目的なので、これを扱わない。「ドイツ大学の自己主張」については、例えば轟や森、ファリアスを参照せよ（Vgl. 轟 [2020], 67 ff./森 [2018], 235 ff./Farias [1989], 151 ff.）。またハイデガーの大学総長辞任についても本稿では扱わない。これについては、轟とファリアスを参照せよ（Vgl. 轟 [2020], 308 ff./Farias [1989], 245 ff.）。
- 8) この引用部でいわれている「教育 Erziehung」は蓋し、ハイデガーによる「洞窟の比喩」解釈と関係しているだろう。すなわち教育による現存在の解放は、洞窟にいる囚人が洞窟の外へと解放されることと解釈することができる。教育とは、囚人を洞窟の外へと「引っぱっていくこと Ziehen」であるのだ。ハイデガーは、SZにおける「存在の意味への問い」の道程を「洞窟の比喩」と重ねていたのであり、『言葉の本質』に先立つ1931/32年冬学期講義『真性の本質について』では、囚人が洞窟へと解放されて太陽

(善のアイデア)をみるまでの過程が、頽落した現存在(囚人)が自分の固有な存在へと開かれ、本来のあり方になる過程と重ねあわされている。これは、本来のあり方の可能性へと自由へ開かれていることを「自由 Freiheit」としてのことからも、本来のあり方への道のりが、囚人の「解放 Befreiung」の過程と重ねあわされることが裏づけられる。この点に関しては、拙論で詳論しているのので、それを参照せよ (Vgl. 岡田 [2021a]).

- 9) ハイデガーが決断を重視した決断主義者であるとする研究は、クロコウの研究が古典的である (Vgl. Krockow [1958], 68 ff.). クロコウの解釈によれば、「覚悟性」があらゆる目的論的連関(世界の内部の存在者との関わりから自分の存在を了解すること)から切り離しに着目する (Vgl. Krockow [1958], 76). この切断が意味するのは、ある種の規範に束縛された頽落している「ひと」からの離脱であり、それは現存在の有限性(死)に直面するとき生じる。この点に、クロコウは、ハイデガーによるある種の「決断」の要求をみている。しかし、彼が依拠しているのはSZであり、すでに述べたようにSZでの現存在の覚悟性における単独化は、単なる関係の切断ではない。さらに決断主義をハイデガーのナチス加担と結びつけるならば、クロコウのような解釈はより慎重さが要求されるだろう。特に『言葉の本質』において明らかのように、ハイデガーは一般的な「決断」と「覚悟性」を明確に区別している。この講義の時期が彼のナチス加担の時期と重なることを考慮にいれば、「覚悟性」から決断主義を安易に導出することはできない。クロコウの議論を再検討しているものとしては、小野の研究がある (Vgl. 小野 [2010], 221 ff. 民族に関しては特に Vgl. 小野 [2010], 259 ff.).
- 10) メタ存在論の構想の内実とその意義については近刊予定の拙論を参照せよ (Vgl. 岡田 [2021b]). そこでは企投優位の基礎存在論と比べて、メタ存在論では被投性に焦点があたっていることを論じている。基礎存在論からメタ存在論への転換がもたらしたハイデガーの思索の具体的な変遷についても、拙論を参照せよ (Vgl. 岡田 [2021a]).

【凡例】

ハイデガーの著作からの引用は、以下の略号を用い、括弧内に略号と頁数を併記して箇所を示す。ハイデガー全集については、略号とともに巻数を併記する。

GA=Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1975-

SZ=Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen : Max Niemeyer, 19 Aufl., 2006

【参考文献】

- Farias, Victor, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, aus dem Spanischen und Französischen übersetzt von Klaus Laermann mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main : Fischer, 1989 [ヴィクトル・ファリアス『ハイデガーとナチズム』, 山本尤訳, 名古屋大学出版会, 1990年]
- Krockow, Christian Graf von, *Die Entscheidung : Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart : Ferdinand Enke, 1958 [クリスティアン・グラーフ・フォン・クロコウ『決断——ユンガー, シュミット, ハイデガー』, 高田珠樹訳, 柏書房, 1999年]
- Lacoue - Labarthe, Philippe, *La Fiction du Politique : Heidegger, l'art et la politique*, Bourgeois, 1987 [フィリップ・ラクール・ラバルト『政治という虚構——ハイデガー, 芸術そして政治』, 浅利誠・大谷尚文訳, 藤原書店, 1992年]
- Löwith, Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen : Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 [レーヴィット著『共同存在の現象学』, 熊野純彦訳, 2008年]
- Lytard, Jean-François, *Heidegger et «les Juifs»*, Paris : Galilée, 1988 [ジャン・フランソワ・リオターール『ハイデガーと「ユダヤ人」』, 本間邦雄訳, 藤原書店, 1992年]
- Sherratt, Yvonne, *Hitler's Philosophers*, New Haven and London : Yale University Press, 2013 [イヴォンヌ・シェラット『ヒトラーと哲学者——哲学はナチズムとどう関わったか』, 三ツ木道夫・大久保友晴訳, 白水社, 2015年]
- ペーター・トラヴニー・中田光雄・齋藤元紀編『ハイデガーは反ユダヤ主義か——「黒ノート」をめぐる討議』, 水声社, 2015年
- 岡田悠汰「アイデアとアレーテイア——ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈をめぐって」, 日本哲学会編 web 論集『哲学の門 : 大学院生研究論集』第3号所収 (31-43頁), 2021a年
- 岡田悠汰「ハイデガーにおけるメタ存在論の意義」, 『人間存在論』刊行会編『人間存在論』第27号所収予定, 2021b年
- 小野紀明『ハイデガーの政治思想』, 岩波書店, 2010年
- 梶谷真司「葛藤する共存在」, 宮原勇編『ハイデガー『存在と時間』を学ぶ人のために』所収 (249-267頁), 世界思想社, 2012年
- 黒岡佳柁「民族と共同存在——ハイデガー『存在と時間』と『言葉の本質』への問いとしての論理学」, 立命館大学哲学会編『立命館哲学』第21集, 2010年
- 黒岡佳柁『ハイデガーにおける共存在の問題と展開』, 晃洋書房, 2020年
- 小林正嗣『マルティン・ハイデガーの哲学と政治——民族における存在の現れ』, 風行社, 2011

年
 須藤訓任『『存在と時間』第2編評釈——本来性と時間性』, 岩波書店, 2020年
 轟孝夫『ハイデガーの超政治』, 明石書店, 2020年
 仲原孝『ハイデガーの根本洞察——「時間と存在」の挫折と超克』, 昭和堂, 2008年
 森一郎「死と良心」, 秋富克哉・安部浩・古荘真敬・

森一郎『ハイデガー読本』所収(79-88頁), 法政大学出版局, 2014年
 森一郎『ハイデガーと哲学の可能性——世界・時間・政治』, 法政大学出版局, 2018年
 和辻哲郎『和辻哲郎全集第10巻 倫理学(上)』, 岩波書店, 1962年

Was heißt Volk bei Heidegger?

Yuta OKADA

Graduate School of Human and Environmental Studies,
 Kyoto University, Kyoto 606-8501 Japan

Zusammenfassung Die Debatte um Heidegger und den Nationalsozialismus ist wieder aktuell geworden aufgrund der sogenannten „Schwarzhefte“, die 2014 publiziert wurden. Es ist nach wie vor eine Aufgabe darüber nachzudenken, ob sein Denken nationalsozialistisch ist, auch wenn man sein tatsächliches politisches Handeln nicht verteidigen kann. In diesem Aufsatz erläutere ich seinen Begriff des „Volks“, um die Grundlage für eine immanente Kritik an Heidegger zu gewinnen. Dabei setze ich nicht einfach das „Volk“ in Sein und Zeit (1927) mit demselben Begriff aus den 1930er Jahren gleich, sondern zeige jeweils den unterschiedlichen Kontext auf mit Rücksicht auf die Entwicklung von Heideggers Philosophie. Außerdem mache ich deutlich, dass sein Begriff vom „Volk“ selbst exklusivistisch ist, ob es als das deutsche angenommen wird oder nicht.