

# 博士論文

論文題目 ハイデガー哲学における真理と秘匿性

氏名 瀧 将之

## 凡例

ハイデガーからの引用個所の指示については、慣例にしたがって、下記の略符号と該当個所の頁数を併記することによって、これを行なう。引用文中の傍点は原著の斜字体による強調、ないしは隔字体による強調をそれぞれ示している。[] は筆者による補足である。

今回、この博士論文を執筆するに当たっては、創文社から刊行されている日本語版『ハイデッガー全集』ですでに出版されている邦訳、またそれ以外にも出版されている既存の邦訳書については、それをいちいち記すことはしなかったが、可能な限り参照させていただいた。本文中にあるハイデガーからの引用に関しては、もとより筆者が原著から行なったものであり、当然その適否についての責めは筆者に帰するが、こうした先達の優れた訳業に対して、大いなる感謝と畏敬の念を表わす次第である。

### テキストの略符号一覧

SZ: Sein und Zeit, 17.Aufl., Max Niemeyer, 1993

GA3: Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe Bd.3, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1991

GA5: Holzwege, Gesamtausgabe Bd.5, 2.Aufl., Vittorio Klostermann, 2003

GA6.1: Nietzsche, erster Band, Gesamtausgabe Bd.6.1, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1996

GA6.2: Nietzsche, zweiter Band, Gesamtausgabe Bd.6.2, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1997

GA8: Was heisst Denken?, Gesamtausgabe Bd.8, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 2002

GA9: Wegmarken, Gesamtausgabe Bd.9, 3.Aufl., Vittorio Klostermann, 2004

GA20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe Bd.20, 3.Aufl., Vittorio Klostermann, 1994

GA21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe Bd.21, 2.Aufl., Vittorio Klostermann, 1995

GA22: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Gesamtausgabe Bd.22, 2.Aufl., Vittorio Klostermann, 2004

GA24: Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd.24, 3.Aufl., Vittorio Klostermann, 1997

GA26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe Bd.26, 2. Aufl., Vittorio Klostermann, 1990

GA27: Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe Bd.27, 2.Aufl., Vittorio Klostermann, 2001

GA29/30: Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe Bd.29/30, 3.Aufl., Vittorio Klostermann, 2004

GA34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Gesamtausgabe Bd.34, 2.Aufl., Vittorio Klostermann, 1997

- GA40: Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe Bd.40, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1983
- GA41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Gesamtausgabe Bd.41, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1982
- GA43: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Gesamtausgabe Bd.43, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1985
- GA45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“, Gesamtausgabe Bd.45, 2.Aufl. Vittorio Klostermann, 1992
- GA47: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis, Gesamtausgabe Bd.47, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1989
- GA48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus, Gesamtausgabe Bd.48, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1986
- GA54: Parmenides, Gesamtausgabe Bd.54, 2.Aufl., Vittorio Klostermann, 1992
- GA55: Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Gesamtausgabe Bd.55, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 1979
- GA62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Gesamtausgabe Bd.62, 1.Aufl., Vittorio Klostermann, 2005
- GA65: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), Gesamtausgabe Bd.65, 2.Aufl., Vittorio Klostermann, 1994
- HS5: Vom Ursprung des Kunstwerkes, Erste Ausarbeitung, in Heidegger Studies Vol.5, Dunker & Humblot, 1989, S. 5-22
- HS6: Zur Überwindung der Aesthetik. Zu „Ursprung des Kunstwerkes“, in: Heidegger Studies Vol.6, Dunker & Humblot, 1990, S.5-7
- HS7: Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: „Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit“, in: Heidegger Studies Vol.7, Dunker & Humblot, 1991, S.5-12
- HS22: Zum „Ursprung des Kunstwerkes“ (zu Frankfurter Vorträgen), in: Heidegger Studies Vol.22, Dunker & Humblot, 2006, S.9-24

## 目次

### はじめに

1. 存在と真理における（非）秘匿性の問題 1
2. ハイデガーの真理論についてのこれまでの主要な研究 3

## 第一章 『存在と時間』におけるハイデガーの真理論

### 第一節 存在者の自己呈示と、現象学の現象としての存在

1. 言明の真理の根底にひそむ、存在者の自己呈示 8
2. 存在者の自己呈示と、呈示が向かう先としての現存在 10
3. ログスの「存在者をあらわにするはたらき」 11

### 第二節 分かち合われる真理——「真理のもっとも根源的な現象」としての世界の開示性

1. 「存在者を見させる」ログス 14
2. 真理を自分だけの秘密にしておく——真理問題における他者との共存在の把握 16
3. 「真理のもっとも根源的な現象」——共世界としての現存在の世界内存在 17
4. 本来的な開示性としての「実存の真理」 18
5. 言明を介して真理を分かち合う伝達の場面と、空談を交わす主体としての〈ひと〉 19
6. 日常性の主体としての〈ひと〉とその存在様式 22

### 第三節 不安、良心の呼び声、死への先駆——『存在と時間』における「実存の真理」

1. 単独化する現存在——不安という根本気分における現存在の存在の開示 25
2. 「卓越した語り」としての良心の呼び声 26
3. 死への先駆——ひとり死にゆく〈私〉という「実存の真理」 28
4. 世界の開示性という真理前提と被投性 31
5. 真理前提と被投性——現存在の死の問題を通じて、形而上学期の思索へ 34

## 第二章 存在者的な真理と存在論的な真理、その根底にひそむ現存在の超越——形而上学期の真理論 37

### 第一節 学を営む〈私たち〉の成立——『哲学入門』講義における学問の存在論的な発生についての議論

1. 私たちが営む「活動」としての学問	39
2. 「自同的なもの」と、それを取り巻く〈私たち〉の成立	40
3. チョークの分かち合いと、存在者を存在させることとしての原行為	42
4. 「存在させること」に存する、現存在の「どうでもいいと思うこと」	43
5. 存在者に対する根本的な立場の変換——学問の発生	45
6. 存在の企投による、数学的物理学という活動の場の成立	47
7. 学問の存在論的な発生と存在者的な真理、真と偽の問題	49
8. 存在者を存在させることと現存在の超越の問題	50
第二節 『形而上学とは何か』における無（存在）と不安の根本気分	
1. 『形而上学とは何か』において展開される、無（存在）にもとづく学問論	54
2. 超越による存在者の全体の乗りこえ——『形而上学とは何か』における不安という根本気分	57
3. 存在者の全体——超越において乗り越えられる「自然」をめぐる形而上学期の問い	60
4. 「存在者の全体」における「全体」とは何を意味するのか？	62
第三節 『形而上学の根本諸概念』講義における退屈論	
1. 退屈における「引き止め」と「空虚放置」	66
2. 何かに際しての退屈——退屈の第二形式	67
3. なんとなく退屈だ——第三形式の退屈と自由	68
4. 眠りと目覚め——根本気分の方法論	70
5. 無（存在）を秘匿する退屈——1930年代の真理論へ	72
第三章 「存在の真理」へと向かう真理論——講演『芸術作品の根源』	
1. 真理を作品のなかへと打ち立てる——真理論としての『芸術作品の根源』	74
2. 「贈与すること」と「基礎づけること」——「真理の創設」としての「作品の創作」 1	75
3. 「世界と大地の戦い」としての芸術作品	77
4. 〈手〉の経験としての、ハイデガーにおける物の経験	81
5. 「はじめること」と作品を取り巻く〈私たち〉——「真理の創設」としての「作品の創作」 2	83
第四章 存在の真理——『哲学への寄与論稿』における真理論	

第一節 超越にもとづく超越論哲学の構想——形而上学期の思索	
1. 不安の気分と「抛りどころ」——形而上学期における無としての存在	90
2. 形而上学期の思索としての「超越にもとづく超越論哲学の構想」	92
3. みずからの形而上学構想に対する批判——1930年代半ば以降のハイデガーの思索	95
4. 無（存在）から存在へ——『哲学への寄与論稿』の時期のハイデガーの思索	99
5. 「超越にもとづく超越論哲学」の突破——「存在の真理のうちへの跳躍」	101
第二節 現存在とみずからを秘匿する存在——「存在の真理」論	
1. みずからを秘匿する存在	105
2. みずからを秘匿する存在と現存在	106
3. 現存在と存在の呼応関係としてのエルアイクニス	109
4. 「存在の最高の証し」としての死	112
5. 「存在の真理」における現存在の被投性	114
第三節 本来性と真理——『真理についてのプラトンの教説』における洞窟の比喩の解釈	
1. 真理論として読み解かれるプラトンの「洞窟の比喩」	118
2. 洞窟から光への上昇——「洞窟の比喩」の物語	119
3. アイデアの軛の下につながれるアレーテイア	122
4. 存在がみずからを秘匿する「存在の真理」と現存在の本来性	124
おわりに	127

はじめに

## 1. 存在と真理における（非）秘匿性の問題

よく知られているようにハイデガーは『存在と時間』において、真理という概念を、そのはじまりとなったギリシア語のアレータイア(ἀλήθεια)という語の成り立ちから改めて捉えなおした。この語は、接頭辞の  $\alpha$  がレーテーという語を否定してできたものだとするその語源学的な解釈に基づいて、かれはこの語を、ドイツ語で通常真理を表わすものとして用いられている *Wahrheit* に代えて「非秘匿性(Unverborgenheit)」と訳してみせたのであった。問題とされているものが何の真理であるにせよ、真理ということ言い当てられることになるのがそのものの真のありようであると考えられる以上、そのものの真のあり方、真相を秘匿された(*verborgen*)あり方から引き出して、何ら秘匿されることのない顕わなものとして私たちのまえに姿を現すようもたらすということのうちに真理概念の核心を見定めたハイデガーの真理解釈は、語源学的な説明としてだけでなく、事象的な内実に関しても納得がいくものであるとひとまず言うことができるだろう。

真理ということの内実を非秘匿性として理解するなら、当然のことながら、そのとき「秘匿性」の方は、あるものの真のあり方が私たちのまえに現われ出ることを妨げるもの、真相が顕わになることを阻害するものとして捉えられることになる。真理を明らかにしようとする者にとっては、秘匿性それ自体は、廃棄されたり取り除かれたりすべきものとして否定的な意味をもつものでしかないことになるだろう。

しかしながらここで私たちが論究しようとするのは、ハイデガー自身が非秘匿性として概念的に把握した真理についての思索を展開するにつれて、むしろこの秘匿性がかつ重要性を認識するようになっていったのではないか、ということである。ここで私たちが「真理についての思索を展開するにつれて」と述べているように、非秘匿性としての真理における秘匿性の契機を重視するといった発想は、1927年に刊行された限りでの、つまり後年の立場から自著に対してなされたさまざまな注釈の類を無視するかぎりにおいての、第一の主著たる『存在と時間』の中には基本的に存在していない。現象学的な現象概念や、現存在の開示性といった独自の概念を用いてハイデガーが意図していたのは、あくまで存在概念を現象学の現象として明らかにすること、言いかえれば存在概念をその非秘匿的な真相において捉えようとすることに他ならない。

もちろん、哲学という営みが、その哲学が考究の対象と見定めた何らかの事象や概念についての解明を目指すものである以上、存在をその対象と公言するハイデガー哲学が存在なるものの真のありようを捉えようと努力することは当然である。存在概念をその非秘匿的なあり方へともたらすという仕方での解明を目指すというのは、『存在と時間』以降に展開された、いわゆる形而上学期の思索においても基本的には変わりがなかったと考えられるのである。

だが、このように言うならば、存在論を標榜するハイデガー哲学の一番の関心事はやはり存在であって、真理はその中心には位置しないということをも認めたことにはならないだ

ろうか。もちろん、そうではない。ハイデガーは、存在がそれ自身を私たちにに対して呈示してくるその通りのあり方で捉えることを試みるのであるが、それは、つまりは存在が私たちに示されてくる真のあり方において捉えようとするに他ならないと言えることができるだろう。そして、その限りで、彼にとって真理の問題は存在問題と相即的なものとして、切り離して論じることのできないものなのである。

それでは、存在をその真なるあり方において捉えることを目指す中で、存在がみずから非秘匿的なものとして示すと考える「存在の真理」をたんに秘匿されていない真なるあり方においてのみ理解する立場から、むしろその秘匿的なあり方を重視するという立場へとハイデガーが重心をずらしていったのは、時期としてはいつ頃になるのだろうか。私たちはそれを、1930年代に展開された彼の思索のうちを求めることができると考える。私たちがここでそのように主張するのは、秘匿性を重視するようになったテキストの代表として挙げるべきなのが、1936年から1938年にかけて執筆されたさまざまな断片の集成である『哲学への寄与論稿（エルアイクニスについて）』（以下、『哲学への寄与論稿』と表記）であると考えられるからである。

とはいえ、そのように言ったからといってそれは、第二の主著とも言われる『哲学への寄与論稿』において非秘匿性における秘匿性の契機がいきなり重要視されるようになった、ということではない。ハイデガーが非秘匿性における秘匿性の契機を重視するようになるのは、先に述べた彼の形而上学期において展開された思索のあたりからであると考えられる。だが、この時期にはまだ、『哲学への寄与論稿』の時期に展開されるような秘匿性の思索がそれとして結実するには至っていない。だいたい1930年代に入ったあたりからの思索を通じて、非秘匿性における秘匿性の契機が次第に重視されるようになり、それが『哲学への寄与論稿』において論究された「存在の真理」に結実したと考えられるのである。

しかし、まずは真理を非秘匿性として理解し、つぎに非秘匿性ではなくむしろ秘匿性の方を重視するようになり、それが第二の主著と言われる『哲学への寄与論稿』において「存在の真理」の思索として打ち出されたということであるならば、ハイデガーがもっとも関心を寄せた存在なるものについて、それを秘匿されたあり方のままにしておくことを意味するのではないだろうか。それでは、存在についての解明を放棄して、それをただ隠れたあり方において放置しておくだけのことではないのだろうか。先に述べたように、およそ哲学たるものは、それが考究すると決めた何らかの対象について、その概念的な把握を目指すべきものであると言えるが、真理についてその秘匿されたあり方を重視し、挙げ句、自身の哲学の一番の関心事であるという存在について「存在の真理」などと嘯くのであるからには、第二の主著たる『哲学への寄与論稿』においては、存在概念の哲学的に実りのある解明などもはや行われていないのではないのか？だが、存在について問い、思索すると言いながら、その実その解明を目指さないというのであれば、これはもう哲学という名には値しないのではないか。こうした疑念が浮かび上がってくることも考えられるだろう。



こうした疑念を真正面から受け止め、それに対して適切に応答していくことはこの論考の全体を通じて行われるべきであって、ここで簡単に反駁することはできない。しかしながら、「存在の真理」ということでハイデガーがいったいどのような事象に取り組んでいるのかということについては、あらかじめ見通しを提示しておいたほうがよいだろう。

非秘匿性としての真理において秘匿性の側面を強調し、もって「存在の真理」などと言うことでハイデガーはどういった事態を捉えようとしているのか。それは、存在が秘匿されたまま現象へともたらされることはなく、したがって解明されないままに放置するしかない、ということではない。そうではなくそれは、存在というものは、それが秘匿されたあり方においてしか私たちに対してみずからを呈示してくることはない、ということなのである。そこで言われているのは、存在は秘匿されたまま、私たちにとってまったく何も分からないものに留まるのでしかないということではなく、そうではなく、存在は秘め匿われたものとして私たちに対してみずからを呈示してくるということなのである。もちろんそれは、存在について単純に解明することを目指す、ポジティブな存在論としては成立しないものではあるが、とはいえ存在についての解明それ自体を放棄したということではないのである。存在が秘匿されたものとしてしか私たちに対してみずからを示してくることがないのであれば、それをその通りのあり方で受け止め、解明することを目指すのが、1930年代に展開されたハイデガーの「存在の真理」論なのである。その限りではそれは、存在を神秘化して、その解明を放棄したという、ある時期以降のハイデガー哲学に対してよくかけられる嫌疑を免れていると言うことができるだろう。

だが、以上のような見通しについてよりクリアに理解するためにも、私たちは次に、ハイデガーの真理論についてこれまで展開されてきた主要な研究の歴史について、必要な限りでふり返っておくのがよいと考えられる。

## 2. ハイデガーの真理論についてのこれまでの主要な研究

ハイデガーの真理論の研究史をふり返るとき、まず最初に挙げられるべきなのはやはりトゥーゲントハットの研究だろう。トゥーゲントハットが『フッサールとハイデガーにおける真理概念』の中で提示したハイデガーの真理概念についての研究は、1966年という、ハイデガー研究においては比較的早い時期に出版されたこともあって、これまでのあいだハイデガーの真理論をめぐる議論を中心的に形作ってきた<sup>1</sup>。たとえば「そもそも、存在者のさまざまな与えられ方だけが問われるのではもはやないのであって、『与えられてある』といったこと一般がどのようにして可能になるのかが問われる」<sup>2</sup>といったように、同書でトゥーゲントハットはハイデガーが問題としている次元をたしかに適切に捉えている。しかしながら、そのうえで彼は、「ハイデガーによる『真理』と『開示性』(非隠蔽性)との同一視は支持できないし、そればかりか、真理問題の隠蔽にさえつながる」<sup>3</sup>と断じるので

<sup>1</sup> Martin Brassler, Wahrheit und Verborgenheit, Königshausen & Neumann, 1. Aufl., 1997, S.117.

<sup>2</sup> Ernst Tugendhat, Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger, Walter de Gruyter & Co., 2. Aufl., 1970, S.270.

<sup>3</sup> a. a. O., S.260.

ある。そのように彼が言うことができたのは、ハイデガーにおいては、存在者の自己呈示の可能性が現存在の開示性に根拠づけられるのだから、そこではもはや存在者がただ現存在に対して現われてくる、その現われにおいて受け取られるだけで、現われをそれが現われてくるまま受け取るというのでは、もはや真理ということが問題にされることはできない、と考えるからなのである。いわば、存在者がどのようなあり方で真に存在しているかが現存在の開示性に委ねられるのであれば、真理は人間の露呈するはたらきの相関項になってしまい、それでは真理をそれとして問うたことにはならない、とトゥーゲントハットは言うのだ。しかしながら私たちとしては、トゥーゲントハットのこうした批判はハイデガーの真理論の理解として不十分であると言わざるをえない。

それに対して、私たちがハイデガー哲学における真理と存在の秘匿性の問題について考える際の手がかりとなる研究としては、トゥーゲントハットの研究書とほぼ同時期に出ているロサレスの『超越と差異』を挙げることができるだろう。ハイデガー全集の刊行が開始されるよりもまえの研究書ではあるが、そこではすでに「存在の非秘匿性のうちで克服される秘匿を適切に規定する (die Verbergung angemessen zu bestimmen, die in der Unverborgenheit des Seins überwunden wird)」<sup>4</sup>というハイデガーの試みについて言及がなされているからである。ハイデガーが非秘匿性における秘匿性を規定しようとしたことについて、ロサレスは最終的に次のように結論づけている。「この秘匿を差し当たり有限な超越という地盤の上で思考しようとする試みそれ自身によって、ハイデガーは、1930年代のはじめにはそのような試みが不可能であることへとたどり着くことになったにちがいない」<sup>5</sup>。「というのも、超越論的—地平的な思考様式の地盤の上では、この秘匿を適切に規定することは不可能だからであって、この思考様式の粉碎へと至るものでなければならないからである」<sup>6</sup>。全集の刊行以前の時期にあつて、ロサレスは当時手に入れることのできたハイデガー自身の手になるさまざまなテキストを手がかりとして、こうした結論を下していたのである。

ロサレスによるこうした解釈が基本的に正しいものであることは、現在では全集の刊行をうけて研究することが可能となった、ハイデガーが1930年代に残したさまざまなテキストからも明らかであると言ってよい。たとえば、1937/38年冬学期講義『哲学の根本的な問い——「論理学」精選「諸問題」』の補遺に収録されたこの講義の第一草稿の中で、ハイデガーは次のように述べている。「開かれた存在者の圏域の中で格別に—比類ない意味においてみずからを秘匿しているのは存在である (Was sich im ausnehmend-einzigen Sinne im Umkreis des offenen Seienden verbirgt, ist das Seyn.)」<sup>7</sup>(GA45 217)。この一文においてはっきり

<sup>4</sup> Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz*, *Phaenomenologica* 33, Martinus Nijhoff, 1. Aufl., 1970, S.312.

<sup>5</sup> A. a. O., S.314.

<sup>6</sup> A. a. O., S.312.

<sup>7</sup> Sein と Seyn の区別をあまり重視しない研究者もいる。たとえば、細川亮一は「Seyn という語を我々は、Sein とさしあたり区別せず、『存在』と訳す。この語が Sein と一貫して区別されているわけでもないし、この語によって『ハイデガーの思惟の道』の一時期を特徴づけることもできないと思われるからである」(細川亮一『意味・真理・場所』(創文社、1992年、406-7頁))。それに対して私たちは、Sein と Seyn の

と明言されているように、『哲学への寄与論稿』が執筆されたとされる 1930 年代の半ばすぎには存在がみずからを秘匿するものであると考えられているのである。もちろんそれは、すでに指摘しておいた通り、たんに存在は私たちに対して現われてくることがないということの意味するのではなく、そうではなくみずからを秘匿することによって私たちに対してみずからを示すという、存在の逆説的な現象の仕方のことが言われていると考えられるのである。

上の 1930 年代のテキストからの引用文によってもすでに多少は見てとれるように、真理を非秘匿性として理解し、そのうえで、存在そのものについては秘匿されていないあり方ではなく、むしろ秘匿されたあり方のほうをハイデガーは次第に重視するようになっていったと考えられる。真理をめぐる、こうしたハイデガー自身の力点の移動をそれとして指摘した研究として、私たちはブラッサーの『真理と秘匿性』を挙げることができる。

同書において、ブラッサーは次のように述べている。「ハイデガーは、『存在と時間』では『真理』を秘匿性の除去として理解していたが、「真理の本質について」では秘匿性を守ることに理解している」<sup>8</sup>のだ、と。こうした解釈に基づいてブラッサーは、『存在と時間』での真理の理解を『真理の欠性的な理解(das „privative [Wahrheitsverständnis]“)』、それに対して『真理の本質について』におけるそれを『真理の保蔵的な理解(das „konservative Wahrheitsverständnis“)』と呼ぶ<sup>9</sup>としている。

このようにブラッサーが非秘匿性としての真理における秘匿性の契機を、「保蔵的な真理理解」という仕方でそれとして捉えている点については、私たちは大いに評価することができる。それは 1930 年代にハイデガーが展開した「存在の真理」についての論究を理解するうえで、欠かすことのできない真理理解であると考えられるからである。しかしながらここで問題になるのは、ブラッサーがこの「真理の保蔵的な理解」について論じる際に参照しているのが基本的に『真理の本質について』のみであり、1930 年代のハイデガーのさまざまな論考がほとんど取り上げられていないということである。ハイデガーが真理における秘匿性の契機をそれとして規定しようと試みたこと、また 1930 年代に入ると、それを超越論的な問題設定によって行うのではうまくいかないと気づくようになったということ、これらについては、すでに見たようにロサレスが指摘していたところであった。それにもかかわらず、ブラッサーの研究ではこうした 1930 年代の思索に対する考察がほとんどないのである。存在の真理における秘匿性の契機の重要性について論じるためには、1930 年代のハイデガーの思索のあとを追うことは絶対に必要なことであると考えられるにもかかわらず、なのである。

---

区別はハイデガーの思索それ自体にとって重要であると考えられる。したがって、前者と後者を「存在」と「存在」と表記して区別することにする。

存在と存在のちがいについては後で詳しく論じるが、ここではひとまずハイデガーが問題にした存在と同義であると理解しておけば、それで十分であるだろう。

<sup>8</sup> Martin Brassler, *Wahrheit und Verborgtheit*, S.13.

<sup>9</sup> Ebd.

それでは、存在がそれ自身を明らかにするという、ハイデガーの言う存在の真理において秘匿性の契機が重視されるようになったというのは、事柄としてそもそもどういったことを意味するのであろうか。それを私たちは、現存在は存在がみずからを秘匿することによって与えられる存在者についてしか経験することができず、存在そのものは、存在者についてのさまざまな経験の中で抜け落ちるといふ仕方ではしか経験されないということだ、とひとまず言うことができるだろう。ブラッサーの真理の二つの理解に即して言えば、「真理についての欠性的な理解」においては、存在者の存在をその秘匿されざるあり方へともたすことが追求されていたのに対して、「真理についての保蔵的な理解」においては、私たちに与えられるのはひとえに存在者であって、存在そのものは、私たちに對して存在者が与えながらも、それ自体は私たちに對してみずからを秘匿し、存在者についての私たちの経験からはあくまで抜け落ちるとどまる、ということになるだろう。

もちろん、存在者の経験において存在が抜け落ちるといふのは、存在については何も経験されないということではない。そうではなく、存在者の経験においてたえず抜け落ちていくものとしてしか、存在は経験されない、だがそうした仕方ではたしかに経験されている、ということなのである。「真理」と「存在の秘匿性」とについて論じるといふことは、存在そのものが抜け落ちることにおいて私たちに對して現われてくる「存在者」について考察することにもなるのだ。だから、存在において存在者を重要な仕方では問題にするといふのは、『存在と時間』においてハイデガーが再三再四注意をしていた、存在を問うているように見えながら、じつは存在者を問うていたということとは異なるのである。

そのように存在が抜け落ちることは、『哲学への寄与論稿』では「存在という深淵」(GA65 490)という仕方では言われていると考えられるのであるが、だとするならば、もはや存在は根拠としてではなく、その根拠のなさにおいて捉えられているのであり、したがって存在者もまた、存在といふみずからの根拠となるべきものが抜け去ることにおいて捉えられねばならない、ということになるだろう。存在といふ根拠が抜け落ちるところで存在者を捉えるといふことは、結局のところ、存在者が何の根拠もなく、そうした存在者として存在してしまっているといふ、存在者の存在の被投的な事実にもとづいて存在者を捉えることにもなるだろう。以下で私たちは、真理と存在の秘匿性について問うなかで、存在者が存在してしまっているといふ、存在者の被投的な事実存在といふ事象にじっさい繰り返し出会うことになるのである。

以上はあくまでかんたんな全体の見通しであるにすぎないが、この見通しからもすでに分かるように、本論文で行われるのは『存在と時間』における「非秘匿性としての真理」から『哲学への寄与論稿』における「存在の真理」へと至る、真理についてのハイデガーの思索の展開について、それをとりわけ秘匿性の契機に注目しながら明らかにすることである。この解明を果たすために、本論では以下のように議論を展開していく。

第一章で、私たちはまず『存在と時間』における真理概念について論じる。つづく第二章では、『存在と時間』以降のいわゆる形而上学期の思索を取り上げて論じる。第三章では、

1930年代の半ばから三回にわたって行われた講演『芸術作品の根源』を取り上げる。そして最後の第四章において、私たちは『哲学への寄与論稿』を中心に、存在者が与えられることのうちで存在そのものはどこまでも秘匿されたままに留まるという、1930年代半ばに展開された「存在の真理」について論究する。

以上のような道筋で、『存在と時間』における「非秘匿性としての真理」から『哲学への寄与論稿』における「存在の真理」にまで至るハイデガーの真理論を、とりわけ秘匿性の契機に着目することによって統一的に論究するのが本論文の目指すところである。それゆえ、本論文はハイデガーの真理論について展開されるものであり、しかも限定的な論究のひとつであるにすぎない。しかし、それがハイデガー哲学の研究や、さらには哲学における真理の問題について研究する人々にとって、わずかなりとも貢献するところがあれば、と切に願う次第である。

## 第一章 『存在と時間』におけるハイデガーの真理論

### 第一節 存在者の自己呈示と、現象学の現象としての存在

#### 1. 言明の真理の根底にひそむ、存在者の自己呈示

私たちがこれから論じることになる真理という問題は、哲学では通常、認識や命題において扱われることになっている。哲学について少しでも学んだことがある者であれば、このことについて改めて確認する必要はないだろう。ハイデガーもまた、『存在と時間』第四十四節において自身の真理論を展開するにあたり、こうした伝統的な真理概念について批判的に検討を加えることから議論をスタートさせている。そこでハイデガーが問題にしたのは、一般にアリストテレスに帰せられている真理概念（実際には、ハイデガー自身はこれをアリストテレスの真理概念の核心ではないと考えているのだが）、つまり「1. 真理の存する《場》は言明（判断）であり、また2. 真理の本質は判断とその判断の対象との《一致》のうち存する」(SZ 214)という真理の捉え方なのである<sup>10</sup>。

ハイデガーは通常の真理概念を成り立たせているこれら二つ契機のうち、まずは「一致」に着目して批判的に考察することから始める。ある言明文が、それによって言い当てられている対象と一致しているというのは、どういうことであるのだろうか。言明文とそれが言い当てている対象とのあいだに成り立つとされる一致というのは、よく考えるとじつは分からなくなってくるのではないだろうか。というのも、言明文はあくまでも口から発される音声や、あるいは紙に書きつけられる文字として存在するのに対して、それによって言い当てられている対象はそれとは異なる何らかの存在者として存在しているのである。そうであるなら、どのようにして音声や文字と、それとは異なる存在者とのあいだで一致が成り立つと言えるのだろうか。

次に考えられるのは、その言明において思念されたものとその対象とが一致しているのだ、という説明である。この場合、思念されたものというのは、私の頭の中でじっさいに行われた判断作用（これは意識のはたらきとして捉えることもできるだろうし、あるいはじっさいに脳のなかで起こっている物理的・化学的な作用として捉えることもできるだろう）と、その判断作用によって思念された内容そのものに分けて考えることができる。しかしこの場合でも、私の中で行われた判断作用や、あるいは思念された内容と、思念されている対象とのあいだで一致が成り立っていると言うことはできそうにない。このことをハイデガーは、「誰かが壁に背を向けた状態で、『壁にかかっている絵は斜めに傾いている』という真なる言明を行」(SZ 217)い、そのあと振り返って、この人が実際に斜めにかかっている絵を見てみずからの言明が正しいことを知るという、いささか作弄的な例を用いて説明している。言明を行っている人は壁に背を向けて言明の対象となっている絵を見ていないのだから、心の中で壁に斜めにかかっている絵のことをイメージして言明しているのだ、とひとまず言うことはできそうである。しかしその場合でも、斜めにかかっている

<sup>10</sup> アリストテレス『命題論』16a6

絵とイメージする心の作用、あるいはイメージされた内容（「壁に斜めにかかっている絵」）とのあいだに一致が成り立っているのではない。そうではなく、発せられた言明は、壁にかけられた実在する絵という存在者そのものに関わっているのだ、とハイデガーは断じている。「『たんに表象して』言明するということは、そのもっとも固有の意味から言えば、壁にかかっている実在する絵に関係しているのである」（ebd.）、と。

つづけてハイデガーは、「言明が真である(*die Aussage ist wahr*)とは、その言明が存在者をその存在者自身に即して露呈するということを意味する」（SZ 218）と言うのだが、このように、ハイデガーは真理を問題にするにあたってまず言明とその言明において主題となっている存在者に定位することから議論を始めていることが分かるだろう。「壁にかかっている絵は斜めに傾いている」といった言明が真である（ここではひとまず真である場合だけを考えることにしよう）ことの根拠を、ハイデガーは壁にかけられた絵という、当該の言明において対象とされている存在者それ自身に求めるのだ。つまり、壁にかけられた絵が斜めに傾いているからこそ、それについてじっさいにそうである通り「斜めに傾いている」と言明した文が真である、というのがハイデガーの考える言明における真なのだ。一般化して言えば、言明において対象となっている存在者が、じっさいにそこで言われている通りのありさまでそれ自身を示しているからこそ、その言明が真であると確かめることができる、ということになる。したがって、言明が真であるかどうかの「確証は、存在者がみずからを示すことにもとづいて(*auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden*)遂行される」（ebd.、傍点強調は引用者）、と言われるのだ。

以上のように、ハイデガーは「真理の本質は判断とその判断の対象との《一致》のうちに存する」とした伝統的な真理概念について批判的に考察を行い、それに対してみずからの言う「存在者の自己呈示」なる概念を対置している。だとするなら、ハイデガーは真理を一致として論じてきた古代ギリシア以来の哲学の議論をまったくの誤りだとして斥けようと考え、そのために真理を彼の言う「事象」や「自己呈示」の問題として論じようとしているのだろうか。もちろん、そうではない。たしかに、ハイデガーにとって、真理を一致として解釈するという支配的な議論の枠組みを批判することは、みずからの真理論を展開するために重要な作業であった。しかしその批判が行なわれるのは、一致という観点から真理について論じる議論が表立たずに前提としている事態、つまりある命題や認識が真であると言われるときには、その命題や認識は、それが正しく言い当てているところの「何らかの対象」と一致しているのであるが、そのように一致が可能となるのは、そもそもその「何らかの対象」がそれ自身のありさまをそれ自身のほうから呈示しているからであるという、真なる言明における一致をそもそも可能にしている根拠を指摘するためなのである。言明の真理において第一に真であるもの、つまりは真理のよりどころとされるべきなのは、命題や認識それ自体ではなく、それらが真として言い当てている何らかの対象のものなのである。この対象が与えられていなければ、そもそもそれについての命題や認識が成り立つこともなく、当然ながら、その命題や認識の真偽あるいは真偽が成立するため

の条件などを問はずねることもできなくなってしまうだろう。真理の問題を論じるにあたって存在者の自己呈示について言及することでハイデガーは、真理という現象を成り立たせているこうしたごく当りまえの事態に対して私たちの注意を向けていると考えられるのだ。

以上のようにハイデガーは、真理を問うさいに存在者それ自身の「みずからを呈示すること」に定位して考える。だが、自己呈示とは、『存在と時間』における「現象」概念に他ならない。『存在と時間』の第七節では、「現象学」について、それを現象と学という二つの構成成分に分けたうえでそれぞれについて詳しく論じられるのだが、そこでは『現象』という表現の意義として堅持されねばならないのは、みずからをそれ自身に即して示すもの、あらわなものである(Als Bedeutung des Ausdrucks Phänomen ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare.)」(SZ 28)とされていたのである。

## 2. 存在者の自己呈示と、呈示が向かう先としての現存在

ハイデガーの言う現象概念とは形式的には「みずからをそれ自身に即して示すもの」(ebd.)であった。言明が真であることを可能にしているものは、その言明が対象としているものがみずからをそれ自身に即して示すこと、つまり言明の対象が現象してくることに見定められているのであった。

さて、ここで私たちとしては、存在者が「みずからを呈示する」と言われるときに、当然のことながら「それは誰に対してか」と聞きたくなるのではないだろうか。『存在と時間』の中で現象について規定された箇所においては、自己呈示するものがみずからを呈示する相手について特に明示的に述べられてはいない。しかしながら、私たちとしては、存在者の自己呈示が行なわれるのは、おそらく「私やあなたに対してであり、あるいはまた私たちや彼らに対してである」と答えることができるように思われる。ある言明において言われた事柄が真であることを担保するのが存在者の自己呈示であるならば、私たちは真理の問題に関して、その存在者がみずからを呈示することになる誰か、その呈示が向かう先である誰かということに不可避的に考えざるをえないことになるだろう。

いや、そんなことはない。存在者がみずからを示す先である誰かということを考えることはもちろんできるが、しかしそれは不可避的というわけではなく、そうした誰かというものをもたないような存在者の自己呈示というものもまたあるのではないか。宇宙のはるか彼方に浮かぶ惑星の大気の組成や表面の地形がどうなっているのか、またそこに生物が存在しているのかいないのか、といったことについては誰も確固とした知識をもっていない。このように、誰にもみずからを呈示していない存在者というものもあるではないか。したがって、みずからを呈示する相手となる誰かを欠いている存在者の自己呈示もある。このように反論する人もあるかもしれない。

しかし上のように、私たちにとってまだ既知のものとはなっていない未知の真理と言われるものが、果たして本当にみずからを呈示する相手をもたないことになるのだろうか。



たとえば、上に挙げたような未知の真理であれば、将来、超高速で飛行できる宇宙ロケットが開発されたあかつきには、私たちは太陽系の外にある惑星がどのような状態であり、そこに生物が存在しているのかどうかについても、確固たる真なる知識をもつことができるだろう。そして、そうしたときには、新たに発見され既知のものとなるさまざまな未知の真理は、まずはそれを最初に発見した人に対してみずからをそれ自身に即して呈示することになる、とすることができるだろう。未知の存在者がまさに未知のものであるのは、それがみずからを呈示する発見者をいまだもっていないからなのだが、そういった未知のものも、それを初めて見出すことになる第一発見者が現れる日には、その人物に対してそれ自身を、それが存在している通りのあり方で自己呈示することになるのである。したがって、未知の存在者というものもまた、将来それがみずからを示すことになるであろう相手を潜在的にもっているのだ、と言ってよいだろう。

未知の存在者がそれを初めて発見した人に対してみずからを示すということは、それを発見した人間の側から言えば、ある存在者が何らかの仕方で存在していることをはじめてあらわにすることだ、と言えるだろう。だとするなら、存在者がみずからを呈示する相手とは、その存在者を何らかのあり方においてあらわにする者のことなのである。ハイデガーは『存在と時間』の中で、存在者をあらわにするはたらきを「露呈すること(entdecken)」(SZ 33)としているのだが、「真理存在(真理)とは、露呈するという仕方であることに他ならない(Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein)」(SZ 219)という言い方でハイデガーは、人間による「存在者をあらわにする」というあり方(「真理存在」)を指摘していると考えられるのである。

### 3. ログスの「存在者をあらわにするはたらき」

「露呈する(entdecken)」というのはいま見てきたようにこれまで知られていなかった存在者やそのあり方を初めて「発見する(entdecken)」という事態だけを指して言われているのではないことに注意しよう。「壁にかかっている絵は斜めに傾いている」と言って、後ろをふり返り、じっさいに壁にかけられた絵が斜めに傾いていることを確認するときのように、とり立てて大発見などと言われることのないような存在者をあらわにするはたらきも含めて、存在者をあらわにする「露呈する」というはたらきであるとされているのだ。そうした私たちが行なう露呈するはたらきのことを、ハイデガーは、現象と並んで現象学(Phänomenologie)を構成するもう一つの契機である「学(-logie)」、古代ギリシア語のロゴス(λογος)のうちに読み取ろうとしていた。『存在と時間』の中でハイデガーは、「語りとしてのロゴス」をデールンと同じであると述べ、それは「語りにおいて、その『語り』がそれについて話題にしているものをあらわにすることである(offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist.)」(SZ 32)としている。すでに私たちは、ハイデガーが現象概念を「みずからをそれ自身に即して呈示するもの、つまりあらわなもの(das Offenbare)」(SZ 28)としているのを確認しておいたが、ここでこの現象概念の規定を考え合わせるならば、語りとは、

その中で話題とされているものを「あらわ」にする、つまり現象へともたらしことだ、と  
言うことができるだろう。すでにこのことからもうかがわれるように、ハイデガーは、ロ  
ゴスについても、それを現象における「自己呈示すること」との関連において捉えようと  
しているのである。

このことがいっそう明らかになるのは、アリストテレスにおけるアポファイネスタイに  
ついての説明においてである。アポファイネスタイとは、ハイデガーによれば、語りのも  
つデーローンというはたらきをより鋭く究明したものであり、それは、語りにおいて話題  
とされているものを、この話題とされている当のもの自身の方から（アポ）、見えるよう  
にする（ファイネスタイ）はたらきだとされる(vgl.SZ 32)。『存在と時間』では、デーローン  
やアポファイネスタイというギリシア語が引き合いに出されることによって、ロゴスがも  
つ「あらわ」にして「見えるようにする(sehen lassen)」というはたらきが剔出されているの  
である。このように、ある存在者がみずからを明らかにするという出来事において、ハイ  
デガーは、その存在者が自己呈示することとその存在者をあらわにすることが協働して  
いると捉えている。こうした協働の一方の側にある、存在者をあらわにするというはたら  
きのうちに、ハイデガーはロゴス概念の中核を読み取ろうとしているのだ。

だが、語りとしてのロゴスが、そのロゴスによって話題とされているものをあらわにし  
るということは、この話題となっているものが必ずしもあらわとはなっていないというこ  
とを含意していないだろうか。例えば、私たちは通常、明々白々たるものごとに関してこ  
とさらに話題としたりはしない。ペンを手にしてわざわざ「これはペンです」などと言う  
場面は、外国語学習の最初の時期以外にはおよそ考えられないだろう。したがって、ロゴ  
スが話題とし、さらにあらわにしようとするものとして、ハイデガーは、すでに十分にあ  
らわとなっているものではなく、むしろあらわとなっていないもののことを考えているの  
だと推測される。まだ十分にあらわとなっていないからこそ、それが語りとしてのロゴス  
によって明らかにされる必要が生じてくるのだ。

「ある卓越した意味において「現象」と呼ばれなければならない」のは、「差し当たりたい  
ていはずからをまさしく呈示しないもの、つまり、差し当たりたいていはずからを呈  
示しているものに対して秘匿されてはいるものの、しかし同時に、差し当たりたいてい  
はずからを呈示するもの〔＝存在者〕に本質上属している」(SZ 35)といったものである。  
ここで言われている、存在者の自己呈示に本質上属しているものでありながら、それに対  
して秘匿されていて、差し当たりたいていはずからを呈示しないものとは、結局のところ  
「存在者の存在」(ebd.)である、とハイデガーは言うのだ。

以上のように考えるなら、存在が現象「学」の現象とされたことも納得がいくだろう。  
というのも、存在は「差し当たりたいていはずからをまさしく呈示しないところのもの、  
つまり、差し当たりたいていはずからを呈示しているものに対して秘匿されてはいるもの  
、しかし同時に、差し当たりたいていはずからを呈示するもの〔＝存在者〕に本質上属  
している」(SZ 35)ものとされていたからである。存在は秘匿されているがゆえにこそ、そ

れをあらわにする現象「学」が必要とされるのだ。

## 第二節 分かち合われる真理——「真理のもっとも根源的な現象」としての世界の開示性

### 1. 「存在者を見させる」ロゴス

現象学が、私たちに対してとりわけそれ自身を呈示してくることのない存在を自己呈示することへともたらずこと、これがハイデガーが『存在と時間』で提示した現象学の概念である。ハイデガーにとって、存在を自己呈示という現象へともたらずべき現象学のロゴスは、存在を「見えるようにする」「語り」なのである。

とはいえ、ここで言われているように、ロゴスのはたらきが「見えるようにする」「語り」であるというのは、それほど単純に納得のいくことではないのではないだろうか。「見えるようにする」ということと「語り」とは、前者が視覚にかかわり、後者が言語に関わる現象である以上、この両者の連関はそれ自体まだ解明される必要があるだろう。

そうした解明を行うための手がかりとして挙げられるのが、『存在と時間』からの次の引用文である。

ロゴスはあるものを見させるのである、つまり、話題とされている当のものを、しかも語っている当人にとって（中動相）、ないしはたがいに語り合っている人たちにとって見させるのである（SZ 32）

この引用文で言われているのは、「語り」としてのロゴスが、その語りによって話題とされているものを、その語りを行なっている当の本人やその語りをともに聞いている人々に対して「見させるはたらき」であるということである。

だが、やはり問題は、なぜ「語り」において存在者を「見させる」ことになるのか、である。何らかの存在者について語りが行なわれるときのことを、ハイデガーは次のように説明している。「他者の語りを表立って聞く際、私たちがまずもって了解しているのは、言われた内容である」（SZ 164）のだが、そこでは「より正確には、私たちは語りの話題となっている存在者のもとに、他者とともにもともとすでに存在している」（SZ 164）のである、と。ここで「より正確には」と言い直されているのは、語りによって何らかの存在者が見えるようにされているときには、たいていの場合、語り手・聴き手双方の関心は「語りの話題となっている存在者」に集中することになり、私がつねにすでに他者とともにもともと存在しているのだという事態は、あくまで語りによって見えるようにするという言語行為を支える目立たない背景となっている、と考えられているからであるだろう。

したがって、『存在と時間』のなかで「提示する」という「存在者をその存在者自身の方から見えるようにさせる」（SZ 154）という、アポファンシスとしてのロゴスの根源的な意味から理解されている「言明」においてもまた、私たちは、まずはその言明によって話題にされている存在者を主題としながら、その背景においては、話題とされている存在者のもとに「他者とともにもともとすでに存在している」のだ、ということになるだろう。そうであるとするなら、たとえ私がたった一人で何らかの言明文を聞いたり、読んだりすると

きであっても、その言明文を発したのではあるが、しかしいま私の目の前にいるのではない、そうした他者とともに、話題とされている存在者のもとにすでに存在しているというように考えられるのだ。

このように、ある存在者をあらわにするというはたらきにおいて、私たちがすでに他者ととともに存在しているという事態を「他者とともになる共存在(Mitsein mit Anderen)」(SZ 118)と呼びつつ、ハイデガーは、存在者をあらわにするというはたらきのうちで現存在がすでに世界内存在として他者に対して開かれて存在していることを指摘している。語りにおいては、「語りつつ現存在はみずからを外へと言表するのである」(SZ 162)し、また聴き手の方も、「誰かの言うことを聞くことは、共存在としての現存在が、その他者に向かって実存論的に開放されて存在していることなのである」(SZ 163)。したがって、ハイデガーによるならば、ある存在者が私たちに対して見えるようにされる語りにおいて、私たちは、他者に対して開放された者として、話題とされている同じ存在者のもとにそもそもともに存在しているのでなければならないのだ。

だとするならば、あらわにする「語り」という「見させるはたらき」があるところでは、その語りにおいて話題とされた存在者がどのように存在しているかということについての知が、その存在者のもとにいる私たちのあいだでつねにすでに何らかの仕方ですでに分かち合われている(geteilt)(SZ 155)ということになるのではないだろうか。そうした分かち合いは、なにもまだ言明文の「伝達(Mitteilung)」(ebd.)として明示的に遂行される必要はないのであるが、話題としている存在者について何ごとかをあらわにする語りというものが現存在の共存在をもとにしていてと考えられる以上は、そうした語りによってあらわにされた、何らかのあり方において存在している存在者についての知は、その存在者があらわにされている時点で、すでにそのものとして他者とともに「分かち合われた」ものになっている、とすることができるように思われるのだ。

以上見てきたように、存在者をあらわにすることにおいて、ハイデガーは現存在の共存在というあり方がその根底に存していると捉えているのである。だが、真理問題ということで言えば、何らかの存在者を、それが存在している通りのありさまにおいて明らかにしている知は、必ずしも他者とともに分かち合われるとは限らないのではないだろうか？たとえば、ある山奥で自然が豊かに残っている絶景ポイントや珍しい植物などを見つけたとして、そのことを多くの人に伝えたら、訪れる人が増えることによってゴミがまき散らされたり、植物をこっそり折り取って持ち帰ったりする人が出てくるのではないかとおそれ、わざとそれを自分の胸にだけしまっておくといったような場合を考えることは十分に可能である。このような場合には、絶景ポイントや珍しい植物がある山奥に存在しているという真理は、私の私秘的な真理にとどまり、現存在の共存在へともたらされることはないと考えられる。だとするならば、真理という現象の根底には必ずしもハイデガーの言うような現存在の共存在というあり方がひそんでいるというわけでもないのではなからうか？

じっさいハイデガーは、1928/29年冬学期に行われた講義『哲学入門』の中で、こうした

問題について具体的な例を用いて批判的に論じているので、次に、真理が私私的にとどまると考えられるような場合に他者との共存在は果たしてどのようになっているのか、ということについて見ていこう。

## 2. 真理を自分だけの秘密にしておく——真理問題における他者との共存在の把握

1. の末尾において私たちが述べたような例で問題となっている事柄について、ハイデガーは『哲学入門』講義の中ではそれを一般化した形で次のように定式化している。「誰かがあることを確証し、以前には知られていなかったものを発見したというだけでは、まだそれを他のひとたちが知っているということにはならない。この人物は、その場合でもひそかにその真理を自分だけのものにしておくことができる」のであり、したがって「事物的存在者についての真理は、必然的に現存在が他の人々と分かち合うような何かである (etwas, worin das Dasein mit anderen sich teilt)のか？」(GA27 127)、との主張を行うことができると考えられるのだ。

このような場合の具体例として挙げられているのが、「誰かが、ある希少な植物とその生息場所とを見つけ出すという、ある特別な発見(eine besondere Entdeckung)をした」(ebd.)、というものである。「幸運にも発見したこの人物が、自分の発見したことを生涯のあいだ秘密にしておき、他の人が決してそれについて聞き知ることがないということはある」(ebd.)。その場合、希少な植物とその生息場所とは「この単独の現存在に顕わになっている」(ebd.)のであり、「この非秘匿性はこの現存在だけのものなのである」(ebd.)。

このとき、「まさに事物的存在者の非秘匿性は、単独に存在している現存在のものであることができる」(ebd.)と考えられるのであるから、現存在の共存在にもとづいてある存在者についての真理を分かち合うことが成立しない、そのような真理というものもまた考えられる、ということになりそうである。

しかしながら、現存在の共存在にもとづいた真理の分かち合いの反証になると考えられるこうした事例に対して、ハイデガーは次のように述べる。

幸運にも発見した人物がその真理を生涯のあいだ秘密にしておくなら、それはなんと  
いっても、この人物がその真理を注意深く守り、それを他の人々に伝達しないように  
するということである。このことのうちにすでに、この人物が、その真理を他の人々  
と分かち合っているということがひそかに明らかになっている。たんに差し控える  
という様態においてでしかないにしても。(GA27 127f.)

希少な植物とその生息場所とを最初に発見した人は、もちろんそれを自分ひとりだけの真理として秘密にしておくことができる。しかし、自分ひとりだけのものとしてその真理を守りつづけるためには、この発見者は生涯にわたりずっと、他の人々に自分が発見した真理が漏れないように注意していかなければならない。そのようにして実際に真理を自分

ひとりだけのものとして守りとおせたとして、そのことが意味するのは、この人物が他の人々に対してこの真理を知られることなく守りとおしたということなのである。

だが、そのように他者たちに対して真理を守り抜く必要があるということのうちに、ハイデガーは真理における現存在の共存在を見てとっているのだ。「発見した人には、その真理を秘密にしておくか伝達するか以外のことはできない」(GA27 128)のだが、「秘密にしておくということは、・・・[＝他のひと] からそれを守るということである」(ebd.)。したがって、「この真理は、必然的に他の人たちと分かち合うものなのである」(ebd.)と結論づけられることになる。

なるほど、希少な植物の存在とその生息場所という真理を他の人々に伝達するか、あるいは自分だけの秘密にしておくかによって、この植物をめぐる研究や観光地としての整備などといった人間が行なうさまざまな活動の状況が大きく変わってくる、ということは十分にありうる。とはいえ、その真理を伝達して他の人々と分かち合うか、あるいは自分だけの秘密にしておくかという二つの選択肢が成り立つということ、そのこと自体が、そもそもその真理を分かち合うという仕方では存在するという、現存在の共存在が成立していることを根拠としていると考えられているのだ。

### 3. 「真理のもっとも根源的な現象」——共世界としての現存在の世界内存在

以上のように展開されている、『哲学入門』講義での「ある真理を自分だけの秘密にしておくこと」についての一連の考察の中で、ハイデガーは「事物的存在者の非秘匿性は、その本質にしたがって何か共通なものである(Unverborgenheit von Vorhandenem ihrem Wesen nach etwas Gemeinsames ist.)」(GA27 128)と述べている。ここで非秘匿性という真理は「誰に対して」共通であるのかと問うならば、これまでの議論から私たちとしては、非秘匿性という真理が共通であるのは、私を含めて、私と世界においてともに現存在するすべての人々に対して共通なものである、と答えることができるだろう。

周知のように、『存在と時間』において現存在の存在機構は世界内存在として規定されるのだが、その世界内存在において「現存在の世界は共世界である。内存在は他者たちともなる共存在である」(SZ 118)と言われていた。ハイデガーが言う世界とは、もともと複数の〈私たち〉というものによって生きられるところのものなのである。世界内存在における世界とはすでに共世界なのであり、だからこそ、現存在は自分が有するその希少な植物についての知識を自分だけのものにしようと思うこともできるのであるし、そのときには誰か他の人には知られないように努力しなければならないのである。

ここで言われている希少な植物とその生息場所についての知を、この存在者についてのひとつの真理と言うことができるならば、じっさいにはその真理を獲得した〈私〉以外の誰にもその真理が知られていないとしても、それでもやはり、非秘匿性としての真理は共世界において共存在する〈私たち〉にとって、つまり自分のことを〈私〉と呼ぶ複数の現存在たちにとって共通なものであると考えられる。ハイデガーにとって、世界とは〈私〉

が他の人たちとともにすでに生きてしまっている共世界なのである。

このような〔＝現存在にふさわしい〕ともにをおびた世界内存在を根拠として、世界は、そのつどすでにつねに、私が他者たちとともに分かち合っている世界なのである。  
(SZ 118)

ある存在者が何らかの仕方で露呈された内容をそのうちに保持している言明文を分かち合ったり、あるいはそれを自分だけの秘密にしたりしておくことは、どちらもともに共世界における現存在の共存在を前提にしている。そのことをハイデガーは、真理問題について集中的に論じた『存在と時間』の第四十四節において、「世界内部的存在者が露呈されてあるということは、世界の開示性のうちに根拠づけられている」(SZ 220)という言い方で表わしている。私たちは通常、何らかの言明において真偽を問題にするのであるが、すでに見たように言明の真偽を決定する審級をハイデガーは存在者の自己呈示のうちに求めていた。そして、存在者の自己呈示はさらに、複数の〈私〉からなる〈私たち〉によって構成される、現存在の共世界というあり方にもとづくとしていた。したがって、「もつとも根源的な『真理』こそ、言明の『ありか』なのであり」(SZ 226)、そうした「もつとも根源的な意味に解された真理は、現存在の根本機構に属している」(ebd.)とされるのであるが、以上のような洞察のもとに、ハイデガーは共世界としての世界の開示性のうちにそうした「真理のもつとも根源的な現象」(SZ 220f.)を見てとろうとしているのだ。『存在と時間』のなかで「真理のもつとも根源的な現象」であるとされた世界とは、つまりは〈私たち〉によって生きられる共世界のことなのであるとすることができるだろう。

そのうちで、みずからを私と呼ぶ複数の人たちが、存在者についてさまざまな露呈のはたらきを行い、明らかになった知見を言明文という形で積極的に分かち合ったり、あるいは他者に知られないように秘密にしておいたりすることをそもそも可能にする世界。「伝統的真理概念とその存在論的な諸基礎」と題された第四十四節(a)からスタートする『存在と時間』の真理論は、「真理のもつとも根源的な現象」である世界内存在、つまり共世界における共存在という私たちのあり方のうちに、真理という現象のもつとも根源的な基盤を見いだすに至ったのだ。

#### 4. 本来の開示性としての「実存の真理」

私たちは、ここまで真理の分かち合いという事態にもとづきつつ、現存在の共世界における他の人々との共存在のうちに「真理のもつとも根源的な現象」としての世界の開示性を見いだすに至った。しかしながらハイデガーにとって、世界の内部で言明文を伝達する主体とはいわゆる〈ひと(das Man)〉ではなかったか。だが〈ひと〉とは、みずから固有の自己から疎外された、非本来的なあり方をした現存在のことであり、したがってハイデガーはこの〈ひと〉について、「現存在は本質上頹落しているゆえに、その存在機構からいっ



て『非真理』のうちで存在している」(SZ 222)、と述べていたのではなかったか。共世界の主体たるひとが「非真理」であるとされる以上、現存在の共世界における他の人々との共存在のうちに「真理のもっとも根源的な現象」としての世界の開示性を見出すことができたところで、私たちは真理の問題の根源に至ったと言うことはまだできないのではないだろうか。

じっさいハイデガーは『存在と時間』の中で、現存在が〈ひと〉としてではなく、みずからに固有な存在可能として存在する本来の開示性のことを「実存の真理」(SZ 221)と呼んでいた。ハイデガーによれば、「現存在はもっとも固有な存在可能において、またもっとも固有な存在可能として、みずからをそれ自身に開示する」(SZ 221)こともできるのだが、「こうした本来の開示性が、本来性という様態をとったもっとも根源的な真理の現象を示すのである。現存在がそのうちで存在しうるということありさまで存在しうるもっとも根源的な、しかももっとも本来の開示性が、実存の真理なのである」(ebd.)とされるのだ。

もちろん、このように言うことでハイデガーは「真理のもっとも根源的な現象」としての世界の開示性というみずからの洞察を撤回しようとしているのではないだろう。むしろ、世界が〈ひと〉というあり方においてではなく、現存在の固有な存在可能というあり方において、つまり複数の〈私〉からなる〈私たち〉の世界として開示されているそのときにこそ、世界の開示性は「実存の真理」と呼ぶにふさわしいものだ、とされているのだろう。

したがって、『存在と時間』における真理をめぐる私たちの議論は、ここからさらに世界の開示性をその本来のあり方において明らかにするという、「実存の真理」の問題の解明に移らなければならない。そのためにここではまず、『存在と時間』のなかで、〈ひと〉としての私たちはどのようなあり方をしているとされていたかを確認することにしよう。それを私たちは、言明文を介して真理を分かち合う伝達の場面について見ていくことから議論を始めることにしよう。

## 5. 言明を介して真理を分かち合う伝達と、空談を交わす主体としての〈ひと〉

すでに私たちは、ここまでの議論のなかで言明について言及してきた。しかしながら、言明や言明文というものを、ハイデガーがどのように捉えているかについて確認することはまだしていなかった。したがって、ここではまず言明や言明文がどのような者として考えられているかについて、確かめることにしよう。

ハイデガーは現存在によって行われる存在者を露呈するはたらきについて、そうしたはたらきは一般に「真を言うこと」を意味するギリシア語のアレーテウエインがもともともっていた意味であるとしつつ、次のように述べていた。「アレーテウエインとしてのロゴスの『真であること』とは、語り論じている当の存在者を、アポファイネスタイとしてのレゲインの中で、その秘匿性から取り出し、非秘匿的なもの(アレーテス)として見させるということ、つまり露呈することを意味するのである」(SZ 33)、と。

このように言われる、アレーテウエインによる存在者を露呈するはたらきを、何らかの

仕方でそのうちに保っているとされるのが言明なのである。「言明のうちに保たれている露呈されてあることは、そのつど何か露呈されていることなのだ」(SZ 224)とされているとおり、ハイデガーは、言明のうちには、露呈された存在者がその露呈されたあり方においてみずからを呈示した、その自己呈示のありようが何らかの仕方で保持されている、と考えているのだ。そうした露呈されたあり方において存在者をそのうちに保持しつつ、「言明は、存在者を、それが露呈されているあり方において伝達する」(SZ 224)のである。

言明による伝達は、たとえば「今日は天気がいい」というような言明文であれば、その真偽を確かめるために私たちは、たとえば外の景色を眺めるなどすればそれで事足りる。しかし、私たちが実際に耳にしたり、あるいは自分でも口にしたりしている言明文は、このように簡単に確認できるようなものばかりではない。むしろ、私たちのまわりにあふれている言明文にはかんたんに確認できないもののほうが圧倒的に多いだろう。たとえば、ある存在者に関してニュースを通じて行われている伝達を聴取する私は、そのとき「聴取しつつ、話題とされている存在者へとかかわる露呈する存在のうちへと、自分自身を運び込む」(SZ 224)のであり、そこからさらにこのニュースを私の言明として人に伝えていくことによって、そのニュースによって話題とされている存在者について、それが露呈されたあり方において伝達することを目指しているのだ。こうした仕方で、「伝達されたものとしての言表されたものは、言表する人とともに他の人たちによって『分かち合われ(*geteilt*)』うる」(SZ 155)のである。とはいえ、ニュースで報道されている言明は、私が自分で確かめて確認したものではない。その意味で、そうした仕方で言明文の伝達は、その真偽のほどはともかくとして、あくまで受け売りとして行なわれているのでしかないだろう。

私たちが日常的にひとから聞き、また自分でも口に出して他の人に伝えていく言明のほとんどは、このように確認を受けないままに口づてされ広まっていくものだと言ってよい。もちろん、そういった「口真似においてすら、口真似を行っている現存在は論じられている存在者自身へと関わる何らかの存在のうちへと入りこむ」(SZ 224)のではあるが、しかしその場合には、言明文において、そこで話題とされている存在者とその言明文を口にして現存在との関係はすでに揺らいできている。このように、現存在が存在者との関係をただ口真似において伝えるだけになってしまった、日々さまざまな形で伝達されている言明文のことをハイデガーは「空談(*das Gerede*)」と呼ぶのであった。先に私たちが見た、現存在の「非真理」としての〈ひと〉とは、こうした空談を語る主体でもあった。

もちろん、ハイデガーが注意深く述べているとおり、こうした空談の中にも存在者自身へと関わるという露呈のはたらきは保たれている。しかしながら、たんに情報や知見の受け売りを行う「そうした現存在は、露呈の根源的な追遂行からは免除されており、また免除されていると思っている」(SZ 224)のだとされている。このように言うことでハイデガーは、空談と化した言葉が語り継がれ、語り広められていく際に、私たちが、その空談のうちに保たれている存在者とのかわりのうちに自分自身をことさらに置く、つまり、私に対してその存在者が本当に言明文において言われているとおりのあり方で自己呈示するか

確かめるなどということはほとんど行わないばかりか、そうしたかかわりの内へとみずから置くということ自体もはやほとんど考慮されていない、という事態のことを指摘しているのである。

ハイデガーによって〈ひと〉として捉えられた現存在のあり方とは、こうした仕方で言明を流通させていくものであった。

露呈されていることは、大がかりにはそのつど固有な露呈することによって自分のものにされるのではなく、〔言語として〕言われていることを聞き伝えることによって自分のものにされるのである。〔言語として〕言われていることのうちに没入するということが、〈ひと〉という存在様式には属しているのだ。(SZ 224)

ここで「言われていることのうちに没入する」と言われているのは、〈ひと〉はもはやただ言明を何らかの情報として耳にしては、すぐにそれを他人にも伝えていくということしか考えていない、といったことであるだろう。とはいえ、ハイデガーのこうした記述から読み取れるのは、ある言明文が空談として広範囲に語り広められていくときでも、その言明文が伝えている存在者とのかかわり、つまりその存在者を露呈したはたらきへと遡り、その露呈作用を自分自身のもとのとして行うことは可能であり、またそうすべきだと考えられているようだ、ということである。そのことは、より直接的には、「言明のうちで露呈されている存在者が、その露呈されてあるあり方に関して表立ってわがものとされるべきである」(SZ 224)と言われている。

こうした考えとは、つまるところ、ある言明文には、その内に保たれている、存在者を露呈する「オリジナル」な露呈作用があり、その言明文に接する者は、自分でもそのオリジナルな露呈作用が本当に成り立っているかどうか、つまりその真偽がどうなっているかを確かめることができるし、またそうする必要があり、ということだろう。ある言明文が与えられたときには、その言明文の中で伝えられている通り、ある存在者が、そこで言われている露呈されたあり方において本当にそれ自身を呈示しているのかどうか、私の「原本的な」経験において（少なくともその必要がある場合には）確かめてみるべきだ、というのがハイデガーの考えなのである<sup>11</sup>。しかし、空談となった言明が保っているはずのオリ

---

<sup>11</sup> 以下に見るように、言明文の中で露呈されている存在者とのかかわりを「原本的」な経験へともたすために要求される「露呈の根源的な追遂行」においては、たんに追遂行を行うというのではなく、ことさらに「私」による追遂行として行われる必要があるのだ、と考えられる。こうした「原本的」な追遂行をに対するハイデガーのこだわりのうちに、私たちは、「原本的」に与える直観を現象学的探求の「絶対的な出発点」とするフッサールの考え方との共通性を見て取ることができのではないか。もちろん、『イデーニ I』においては、「原本的に与えるはたらきをするあらゆる直観が認識の権利源泉であり、また、私たちに対して『直観(Intuition)』のなかで原本的に（いわば生き生きした現実性において）みずからを提示してくるものはすべて、単純に、それがみずからを与えてくるとおりのものとして、しかしまた、それがその際にみずからを与えてくる限界内においてのみ受け取られねばならないというのが、あらゆる原理中の原理なのである」(Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch, Felix Meiner, 1992, S.51*)と言われるように、フッサールが原本的に与える直観にこだわるのはあくまで認識の問題に対する関心からであることには十分に注意を払う必要がある。しかし、その違いを考慮に

ジナルな露呈のはたらきを自分で追遂行してみることなど、ハイデガーの言うように果たして本当に必要なのだろうか？

ここでそのような疑問をあえて投げかけるのは、ひとつには私たちが日々接する言語情報が量の点で膨大なものとなっているからであり、またそれがカバーしている範囲についても、私たちが経験することがほとんど困難だったり、あるいはほぼ不可能だったりするようなどころにまで広がっているからである。さらに言うならば、言明文に保たれている存在者を露呈する作用を自分で追遂行することもまた、私たちは結局のところ〈ひと〉と同じようにしてしか行うことができないのではない、と考えられるからである。空談と化した言明文が保っているはずの存在者を露呈するはたらきを〈私〉がみずからの手で行うといったところで、そうした検証作業もまたみんなと同じように、誰もがそうするであろうように、もとのデータにあたり文献を調べたりするなどして、つまりは〈ひと〉としてしか果たすことはできないのではないだろうか。だとするならば、〈ひと〉が書いたり話したりするものが空談であるとされている以上、言明の追遂行などしたところで、空談はどこまでも空談にとどまるしかないということになるのではないだろうか？ハイデガーの言うように、言語的に書かれたり話されたりしたものがそのうちに保持している存在者を露呈するはたらきを保持しているということを認めたとしても、そうした露呈のはたらきを改めて追遂行することによっても、私たちは空談の主体たる〈ひと〉という存在様式から逃れることはついにできないのではないか、と考えられるのである。

## 6. 日常性の主体としての〈ひと〉とその存在様式

私たちが空談を「〔存在者の〕露呈の根源的な追遂行」にもたらずときであっても、私たちはやはり〈ひと〉としてその追遂行を行うしかない。だとすれば、空談はたんに「露呈の追遂行」を行うことによっても乗り越えることができないのではないだろうか。だが、露呈のはたらきの追遂行ということについてこのように考えるならば、空談において問題なのは、追遂行をどうやって行ないうるのかということよりも、むしろ空談によって真理を分かち合う〈ひと〉というあり方で存在している〈私たち〉の方が問題なのではないか、と考えることができるように思われる。

それゆえ、私たちとしてはここで『存在と時間』における〈ひと〉の議論の眼目がどういったものであったのかと問わざるをえない。「私たちは〈ひと〉が楽しむとおりに楽しみ興ずる。文学や芸術を読んだり見たり判断したりするときにも、〈ひと〉が見たり判断したりするとおりにする。さらに、私たちが『群衆』から身を退くときにも、〈ひと〉が身を退くとおりにするのであり、私たちは〈ひと〉が憤激するものに憤激するのである」(SZ 126f.)と述べられているように、〈ひと〉についてハイデガーが問題にするのは、さしあたりたいはい私たちは誰でもない誰かとしてふるまうことしかできない、という現存在にとっては

---

入れた上でもなお、現象が原本的に与えられる現場にみずからの哲学を結び付けようとする、両者に共通する現象学の根本動向を見てとることができるだろう。

どこまでも逃れることのできないあり方のことなのである。そのような〈ひと〉によるふるまいの規制は、公然と行われるというよりも、むしろひそかな仕方で行われる。私たちは通常、そのように〈ひと〉によってふるまいの可能性があらかじめ手渡しされているなどということをはっきりと意識することもないままに、いつのまにか〈ひと〉からあらかじめ先回りして手渡しされた可能性にしたがって、つねにすでに存在し行動している、というのが私たちの日常的なふるまいの紛れもない実情であるだろう。先に検討したように、存在者の露呈作用の追遂行を行うときでも、私たちは誰もがそうするようにしてしかその追遂行を行なうことができないと考えられるのだ。そうであるならば、ことさらにある言明文で言われている内容を追遂行して確かめようとする主体もまた〈ひと〉でしかありえない、とすることができるだろう。

それでは、言明文において「露呈されていること」を「固有な露呈することによって自分のものにする」というような露呈の追遂行を行うことなどそもそも不可能なのであるか。「露呈の根源的な追遂行」などという、もともとありもしないような事態のことをハイデガーは述べていたのだろうか。もちろん、そうではない。ハイデガーは、たんに〈ひと〉として露呈の追遂行を行うことではなく、他ならぬ固有の〈私〉として追遂行を行う可能性をたしかに見て取ろうとしているのである。

誰でもない〈ひと〉が語る空談が語り広められていって、誰もがみな口をそろえてある言明文のことを真であると言うときには、その言明文はいわばサーキットの中を何度も周回しているようなもので、実際にその言明文の中で言われているようなあり方で存在者が露呈されているのかどうかは確認されないままに、真なる言明として次々に流通していくことになるだろう。〈ひと〉や空談がはらんでいる問題とは、結局はこうしたことなのではないだろうか。この場合、ある言明の内容が真であるかどうかは、もっぱら他の言明との整合性がとれているかどうかといった観点においてしか問題にならず、また真と見なされるいくつかの言明によって形成されたネットワークが、全体として真とたしかに見なされているにもかかわらず、じつはそこで話題とされているはずのさまざまな存在者を、それが存在する通りに露呈するという、存在者との真正な関わりはそれらの言明からはすでにまったく失われてしまっている、といった事態になることも考えられないことはないだろう。

ハイデガーが〈ひと〉という現存在のあり方に対して抱く問題意識の一つは、「現存在の日常性においては、たいていのことは、私たちがそれについて誰ひとりとして責任をもつ必要のある者ではなかったと言わざるをえないようなことによって引き起こされていくのである」(SZ 127)と言われるように、責任の所在が宙に浮いたままさまざまなことが生じていくことなのである。「〈ひと〉は、その日常性におけるそのときどきの現存在の責任を免除する」(ebd.)ということこそが、〈ひと〉においては問題なのだ、と解釈することは可能だろう。「言明のうちで露呈されている存在者が、その露呈されてあるあり方に関して表立ってわがものとされるべきである」(SZ 224)ということにこだわるハイデガーは、結局のと

ころ、〈ひと〉としてではなく〈私〉の名のもとに言明文が真であることを確証する、責任ある主体が必要であると考えているのではないだろうか。

だが、〈私〉の名において、言明文の中で露呈されている内容を根源的に追遂するという可能性など本当にあるのだろうか。すでに見たように、私が他ならぬ〈私〉として存在者を露呈するはたらきを追遂する、まさにそのときでも私が実際に行なうふるまいは、他の人たちがするのと同じようにしか行えないのではないだろうか。

たしかにその通りである。しかし、そのように私たちの日常的なあり方が誰でもない誰かとしての〈ひと〉という存在様式によって覆い尽くされ、そこからどのようにしても逃れえないように見える、そのさなかに、私たちが他ならぬ固有の〈私〉として存在する可能性がわずかに示されるのだと、ハイデガーは考えている。それが、日常的に活動している私たちを不意に襲う不安という根本情態性であり、また卓越した語りとしての良心の呼び声という現象だとされる。不安という気分や良心の呼び声に襲われるという、稀であるとはいえ、しかし私たちにじっさいに起こると考えられるこうした現象が、〈私〉が他ならぬ〈私〉として存在する可能性を示すとされるのだ。こうした可能性に裏打ちされることで、「言明のうちで露呈されている存在者が、その露呈されてあるあり方に関して表立ってわがものとされるべきである」(SZ 224)、ということが、たとえそれを実際に行うことは不可能であるかもしれないとはいえ、はじめて言えるようになるのではないだろうか。

ハイデガーによるならば、本来、現存在は固有の〈私〉として存在可能であるにもかかわらず、〈ひと〉によって隈なく支配され尽くした私たちの日常的な有りようにおいては、現存在のそうした存在可能は「秘匿され」てしまっているということになる。とはいうものの、現存在が固有の〈私〉として存在しうることが秘匿されているということは、たんに「私が自分自身というものを欠いて存在している」ということを意味するのではない。そうではなく、本来あるべき〈私〉の存在可能にかわって、誰でもない誰かである〈ひと〉というあり方が私の自分自身のあり方となっている、ということなのだ。私固有の存在可能を、こうした開示されつつも秘匿されたあり方からすくい取る可能性を、ハイデガーは不安という根本情態性や良心の呼び声といった現象のうちに求めているのだ。

ハイデガーが『存在と時間』のなかで行ってみせた現存在の実存論的分析論は、不安の気分襲われたり、良心の呼び声を聞いたりすることがあるという私たちの経験的、存在者的な実情を地盤にして敢行されているのであるが、そうした現象のうちには、同時に自己自身の本来的な存在についての情態的な了解がひそかに含まれていると考えられ、したがって、それらの現象にもとづいて自己自身の本来的な存在についての解釈を仕上げるのが『存在と時間』のなかで企図されることになるのだ。たとえば、「現存在は、……みずからの本来性の点では現存在自身に対してたいは秘匿されたままであるのに、そうした現存在も不安というこの根本情態性においては根源的な意味で開示可能になる」(SZ 190)という記述から私たちは、〈ひと〉としてではない、〈私〉固有の存在可能を何とかして確保しようとする、以上のようなハイデガーの見通しを見てとることができるのである。

### 第三節 不安、良心の呼び声、死への先駆——『存在と時間』における「実存の真理」

#### 1. 単独化する現存在——不安という根本気分における現存在の存在の開示

さて、『存在と時間』における情態性とは、気分という、私たちにとって「存在者的に、もっともよく知られており、またもっとも日常的なもの」(SZ 134)を存在論的に捉えるために新たに案出された概念であったが、気分という私たちにとってなじみのある現象のうちハイデガーは、自己自身についてすでに何らかの仕方では知ってしまっているという事態を見てとろうとしているのである。「現存在は、すべての認識や意欲以前に、また認識や意欲が開示する射程を超えて、気分のうちで自分自身に開示されている」(SZ 136)という言い方でハイデガーは、気分においては自分に対して自己自身が感受されているという事態のことを指摘している。しかもそれは、たんに存在者としての自分自身ではない。「気分的に規定されていることにおいて現存在は、現存在がおのれの存在においてそれに委ねられていたところの、まさにその当の存在者としてつねにすでに気分<sup>12</sup>に適合して開示されているのだが、そのような現存在の存在こそ、現存在が実存しつつそれでなければならない存在に他ならない」(SZ 134)とされているように、情態性ということでハイデガーが指摘しているのは、気分において現存在には自己自身の存在が開示されているという点なのである。

それでは、現存在の本来的な存在を明らかにするために召喚された、私たちを襲う不安という気分の現象的内実とは、いったいいかなるものなのであろうか。

ここで別段、ハイデガーが言う「不安(Angst)」というドイツ語を語源的に詮索して、そのうちに「狭い(eng)」という意味をわざわざ聞き取ろうなどとしなくとも、私たちが襲われる不安という気分においてよく感じられるのは、「胸をしめつけられるような苦しい感じ」であると言うことができるだろう<sup>12</sup>。ハイデガーの実存論的・存在論的な分析論もまた、こうした不安という気分において私たちが感じるようになる現象的な実状の確認を怠るものではない。不安という気分が私たちを脅かすときに、私たちが「脅やかしているもの」は、「胸苦しく感じさせ、ひとが息をつけないくらい近くにあるのだが、にもかかわらずどこにもない(es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt – und doch nirgends.)」(SZ 186)というのが不安の気分の実状である、とされるのだ。

不安という気分のこうした実状を確認することにもとづいてハイデガーは、よく知られているように、恐れという何か特定の存在者と結びついた気分とは区別して、不安には私たちが不安がらせるような特定の存在者などないとするのであった。「不安の対象においては、『それは無であって、どこにもない』ということがあらわになる」(SZ 186)といった箇所は、言うまでもなく不安の気分においては私たちが脅かす特定の存在者が欠けているということを指摘したものである。不安において特定の対象となる存在者が欠けていることは、次の引用文にあるように、「不安の対象は無規定である」ともされるのだが、そのような言い方によってハイデガーが述べようとしているのは、不安においては、およそ世界の

<sup>12</sup> ヘルマン・シュミッツは、不安の気分を身体を感じる「狭さ」に引きつけて論じている。「不安——霧囲気と身体の状態感」(小川侃編『身体と感情の現象学』産業図書、2006年、95-122頁)参照。

内部で出会われてくる存在者はまったく問題とはならなくなっている、という事態なのである。

不安の対象は完全に無規定なのである。この無規定性は、いかなる世界内部的な存在者が脅威をおよぼすのかを事実的に決定しないでおくばかりでなく、そもそも世界内部的な存在者は『重要』ではないということに他ならない。世界の内部で道具的に存在していたり事物的に存在していたりするものは、何ひとつとして、不安がそれに対して不安がるものの機能を果たしはしないのである。(SZ 186)

不安のうちで意義を失ってしまい、「重要」でなくなる存在者には、事物的存在者や道具的存在者ばかりでなく他の現存在も含まれている。「不安の内では、環境世界的な道具的存在者、総じて世界内部的な存在者は沈んでしまう。『世界』はもはや何ものをも提供することはできず、同様に他者たちの共現存在も、何ものも提供することができないのである」(SZ 187)と言われているように、不安の気分において「重要」でなくなるのは、他の人たちというとも存在する現存在も含めた、およそ一切の世界内部的な存在者なのだ。

だが、およそあらゆる世界内部的な存在者が「重要」でなくなるということでハイデガーが言い当てようとしているのは、いったいどのようなことなのだろうか。それをハイデガーは、不安という根本情態性においては、「自分自身の固有な存在可能、ただそれだけが問題になっているということに他ならない」と言うことで明らかにしている。それはつまり、「不安は、現存在のもっとも固有な世界内存在へと現存在を単独化する」(SZ 187)ということなのである。

先に私たちが見た『存在と時間』の真理論において「真理のもっとも根源的な現象」として剔出された世界の開示性とは、私たちが共存在する共世界のことであったのだが、その開示性が「実存の真理」として本来的なあり方において取り出されるに至って、現存在は単独化する。そうであれば、結局のところハイデガーにおいて問題になっているのは現存在の独我論なのだろうか？だが私たちとしては、こうした性急な意見に飛びつくまえに、不安という気分において明らかになった、「およそあらゆる世界内部的な存在者は重要ではない」という事態は、そもそも現存在の存在の本来的な解釈に対してどのような内実を提供しているのか、ということを確認しておかなければならないだろう。そうした事態がもつ内実について明らかにするために、私たちは次に良心の呼び声をめぐるハイデガーの議論を参照することにしよう。『存在と時間』において最終的に先駆的決意性に結実していく良心の呼び声の現象的な内実を検討していくことによって、私たちはハイデガーの言う「実存の真理」について明らかにすることができると考えられるのである。

## 2. 「卓越した語り」としての良心の呼び声

「良心の呼び声」は、『存在と時間』のなかで「現存在の卓越した語り(eine ausgezeichnete



Rede des Daseins)」(SZ 277)であるとされている。すでに私たちが確認したようにハイデガーの言う「語り」とは、私たちが何らかの対象を、その何らかのあり方においてあらわにする、露呈のはたらきのことであった。「語りとしてのロゴス」とは、「語りにおいて、その『語り』がそれについて話題にしているものをあらわにすることである」(SZ 32)と言われている通りである。だが、良心の呼び声はいかなる点で「卓越した語り」、つまり卓越した露呈のはたらきなのであろうか。

不安の分析と同様、ここでもハイデガーはあくまで良心という現象の実状に定位している。つまり、「良心は何らかの仕方で誰かに何ごとかを了解するようほめかすという実状」(SZ 270)がそれである。それでは、良心の呼び声によって呼びかけられるのは誰か。「明らかに現存在自身である」(SZ 272)というのがハイデガーの答えである。しかし、そこからさらに「現存在は、他の人々と自己自身にとっては、現存在として世界的に了解されてもいるのだが、そのような現存在は、この呼びかけにおいては無視される」(SZ 273)とも言われている。そうした無視において呼び声は、たとえば「公共的な名声」(ebd.)などのように、日常的な現存在がそのためにあくせくと動きまわるものを「ともに射当て」、世界的なあり方で存在することが「無意義」であることを明らかにするのである。良心の呼び声においても、現存在が日常的に出会っているさまざまな存在者は、それらがふだんは備えているはずの、それにふさわしい意義を失うと考えられているのだ。

したがって、ハイデガーによれば、良心の呼び声は現存在に対しては「何ごとをも呼び伝えはしない」(ebd.)とされるのである。「呼び声は何ごとをも言明しないし、世界の出来事についていかなる情報をも与えないし、物語るべき何ごとをももってはいないのである」(ebd.)。しかし、何ごとをも呼び伝えはしないのにもかかわらず、この良心の呼び声はどうして現存在に呼びかけてくるのか。それは、この呼び声がひとえに〈私〉自身の固有な自己を問題にしているからなのである。「呼びかけられた自己は、自分自身へと、すなわち、みずからのもっとも固有な存在しうることへと呼びまされているのである」(SZ 273)と言うことでハイデガーは、この呼び声が、現存在に対して、他ならぬ〈私〉自身として存在しうるということを、そのことだけをただひたすらに呼びかけてきていると解しているのだ。

だとするならば、ここで私たちは、世界の出来事についての情報や物語るべき何かというものをまったくもたないからこそ、良心の呼び声は「とうてい言葉にはなりえない」(SZ 273)のだ、と理解することができるだろう。「良心は、ひたすら不断に沈黙という様態において語る」(SZ 273)というのは、結局のところ良心の呼び声は日常的な世界を生きる〈ひと〉というあり方における自分自身ではなしに、他ならぬ固有の〈私〉自身で有りうることを目掛けて呼びかけてくるものであるからこそ、それは、〈私たち〉というものによって成立している共世界の観点から見られるならばまったく何ものでもない、ということになるのだ。

したがって、良心の呼び声が「卓越した語り」として露呈するのは、何といたっても現存

在の固有な存在可能である、ということになる。ハイデガーは、呼び声においては「自己をめがけて、〈ひと〉としての自己が呼びかけられる」(SZ 273)のであり、「〈ひと〉としての自己から自己だけが呼びかけられて、聞き取るように促されるので、〈ひと〉の方はおのずから崩れ落ちることになる」(SZ 273)と述べるのだが、そうした仕方で、呼び声の中で呼びかけられる〈私〉の固有なあり方とは、〈ひと〉というあり方にはまるで回収することのできないものであることが捉えられているのだ。

そこからまた、良心の呼び声において「呼ぶ者は、その名前、身分、素姓、名望を問われても答えを拒むばかりでなく、『世界的』に定位した現存在了解にとってなじみのものになるようないささかの可能性も与えない」(SZ 274)、とされることにもなる。このように言うことでもってハイデガーは、この呼び声を呼ぶ主体が世界を生きる〈私たち〉の方からいくら見ても、それを世界的な何者かとして同定することはできないことを指摘しているのだ、と考えることができるだろう。呼び声を呼ぶ『『それ』』(SZ 275)とは、名前や社会的な身分、出自、また名望といった世界的なカテゴリーによって理解しようとしても、そもそもそういったあり方をしていないがゆえに、それらの世界的なカテゴリーによっては理解できないものであるのだ。

良心の呼び声においては、呼ぶ者の側においても、また呼ばれる者の側においても、ともに世界に定位して了解されうる何かというものが一切欠けているということ、このことこそが、不安という根本情態性のうちで世界内部的存在者が総じて「重要でなくなる」とされていたことの内実である、と考えることができるだろう。みずからのもっとも固有な存在可能が問題となる場面においては、私たちが住まう共世界において了解されるような、そうした「世界的」なものはすべて重要ではなくなってしまうと捉えられているのだ。

だが、現存在のもっとも固有な存在可能というあり方において、どうしてそのように共世界的なものの一切が、それまでもっていた意味を失ってしまうと考えられているのか？それは、現存在のもっとも固有な存在可能ということでハイデガーが考えているのが、端的に言って、死においてこの世界を去るという「実存の不可能性という可能性」(SZ 306)のことだからなのである。

### 3. 死への先駆——ひとり死にゆく〈私〉という「実存の真理」

「死は現存在のもっとも固有な可能性である。この可能性へとかかわる存在が、現存在にそのもっとも固有な存在しうることを開示する」(SZ 263)。よく知られているようにハイデガーは『存在と時間』のなかで、みずからの究極の可能性である死へとかかわる存在において、私たちは他ならぬ「もっとも固有な」〈私〉として「存在しうる」としたのである。だが、その死について、ハイデガーは同じ『存在と時間』のなかで次のように述べていた。

死ぬということは、それぞれの現存在がそのときどきにみずからわが身に引き受けざるをえないものなのである。死は、それが『存在する』かぎり、本質的にそのつど私

のものなのである。(SZ 240)

こうした言い方でもってハイデガーが指摘しようとしていたのは、私たちがみな抱えていて、しかも他の誰によっても肩代わりしてもらえない、自分自身の死という可能性において私は他ならぬ〈私〉として存在しうるのだ、ということではないだろうか。

だが、そのように現存在の固有な存在可能を死という私たちの終わりの場面に見定めることは、ハイデガー自身の考えと矛盾してはいないだろうか？というのには、私たちがすでに見たように、現存在の固有な存在可能というのは、言明文の中で保持されているとされた、何らかの存在者についての露呈作用を〈私〉の名のもとに根源的に追遂するという点でも問題にされている、そうした存在可能のことであったと考えられるからだ。まさに死にゆこうとしている現存在が、そのときに他ならぬ〈私〉としてしか存在しえないということ、このことについてはおそらく確かであるだろう。だが、そうしたいまわのきわにおいてようやく私がそれであることのできる〈私〉のもっとも固有なあり方を、言明文で言われている内容を、その中に保たれている露呈作用を追遂することによって検証する主体として呼び出すことなど、果たしてどのようにすれば可能になるというのだろうか？

こうした疑問を解決するのが、「可能性のうちへの先駆」(SZ 262)という現存在のあり方だと言うことができるだろう。それは、死を可能性として、可能性であるままに露呈することだと考えられる。可能性は、それが可能性である限りはまだ実現されていないものである。死もまた、私たちが存在することができなくなる、人生の最後の可能性として存在している。死がこうした可能性であることを、私たちはしかし、じっさいに死に至らずともよく知っているのである。死という人生の終わりにおいて、私たちはついにその可能性が現実化されるのを引き受けることになるわけだが、そうした最後に現実化されることになる可能性のことを、私たちは生きているさなかにすでに何らかの仕方知っているのだ。死を可能性として先取りするというあり方のことを、ハイデガーは「可能性のうちへの先駆」(SZ 262)と呼ぶのである。

そして、死において〈私〉が他ならぬ〈私〉として存在するのであり、しかしじっさいに私の死が現実化されることがなくても、〈私〉に固有の死へと先駆するというあり方で存在しているからこそ、私は、現に生きているときでも、他ならぬ〈私〉として存在しうるのだ、と考えられるのだ。『存在と時間』の中で、「人間は、生まれ出るやいなやすでに十分死ぬ年齢になっているのである」という俚諺を引き合いに出しつつ、「死は、現存在が存在するやいなや、現存在が引き受ける一つの存在の仕方なのである」(SZ 245)とハイデガーは述べるのだが、それによって指摘されているのは、結局のところ私たちが生まれ落ちた瞬間から、すでに死という「実存の不可能性という可能性」(SZ 306)は、私たちの終わりとしてつねに私たちの生存の背後に控えているという、私たちの存在にまつわる事実のことであるだろう。そして、死において私は他ならぬ〈私〉として存在しうるのであり、また死は可能性としてつねに私の生の背後に控えているものであるならば、そのときには、現

存在のもっとも固有な存在可能という、私<sup>が</sup>他ならぬ〈私〉として存在しうる可能性によって、世界内存在として生きる私の生全体が支えられるということもできるのではないか。もちろんそれは、いつも自分の死について考えるなどといったことではない。そうではなくて、〈ひと〉によって隈なく支配された日常的な〈私たち〉の世界を、他ならぬ〈私〉として存在しうるという可能性によって動揺させ、場合によっては崩壊させることができるのではないか、ということである。このような可能性として考えられた、現存在のもっとも固有な存在可能こそが、ハイデガーの言う「実存の真理」なのだと私たちは言うことができるだろう。

もちろん、固有の存在可能というものが私に告げ知らされることになる、こうしたみずからの死についての知も、通常は「ひとは死ぬものだ」(SZ 253)といった一般的な言明にすり替えられ、ニュースで伝えられる訃報や平均寿命についての知識であるかのように日常性においては真相がたくみにずらされ、くらまされていく。こうしたことをハイデガーはたしかに指摘している。しかし、良心の呼び声や不安の気分という、私たちがときとして経験することになる現象を「証し」とすることによって、〈ひと〉によるそうした秘匿傾向がときとして覆されうるというようにハイデガーは考えているのだ。「決意性でもって、現存在の本来の真理であるがゆえにもっとも根源的な真理が獲得された」(SZ 297)という『存在と時間』の実存論的分析論の最高到達点は、つまりは上に述べたような「実存の真理」のことでありと理解することができるだろう。

私<sup>が</sup>他ならぬ〈私〉として存在するのは、〈私〉の死に直面する場面である。だが、〈私〉の死とは私<sup>が</sup>もはや存在できなくなるという可能性のことである。死という可能性は、私たちが生まれたときからつねに関わっているのである。それは、「私たちの人生を死がいつ襲ってもおかしくはない」という揺るがしがたい事実のことである。現代のように医学や医療技術が発達を遂げ、病気やけがなどの脅威を以前の時代と比べて劇的に減らすことに成功している時代であっても、このことには変わりがない。「実存の不可能性という可能性」として、死がその威力を私の生の全体においてとどろきわたらせることができるからこそ、私は、徹底的に〈ひと〉によって支配されつくした世界のただ中で、他ならぬ〈私〉自身として存在しうる、あるいは少なくともそうした可能性を垣間見ることができると考えられるのだ。「現存在のもっとも固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定的な、追い越しえない可能性」(SZ 258)としての死とは、結局のところ以上のような可能性のことであるだろう。

それでは、これまでの議論を経て、ここで私たちは「真理のもっとも根源的な現象」と言われていた世界の開示性がさらにその本来のあり方における「実存の真理」として取り出されるということのうちに、私<sup>たちは</sup>いったいどのような事象的内実を見てとればいいのかだろうか。私<sup>たちは</sup>それを、共世界の主体である〈私たち〉というものは、そもそもは、みずからのことを〈私〉と呼ぶ、本来的には単独化されたあり方で存在する者たちから成り立っているのだ、と解釈することができるのではないだろうか。共世界において日

常に日々やりとりされている言明や露呈のはたらきの主体は、あくまでも「誰でもない誰か」としての〈ひと〉であったが、そうした言明や露呈のはたらきを可能にしている共世界というものは、〈ひと〉による了解や解釈の可能性をそもそも寄せつけない、複数の単独化された〈私〉から成ると考えられているのではないだろうか。そして、言明や露呈のはたらきによって明らかにされるはずの何らかの真理とは、そもそもはおのおのに固有の〈私〉の名のもとにその真理を確保されているのでなければならない、と考えることができるのではないだろうか。

だが、そうだとすれば、「真理のもっとも根源的な現象」としての世界の開示性を剔出し、そこからさらに単独化された固有の〈私〉という「実存の真理」を取り出すことによって、言明における真理という、真理論において通常問題とされる事柄も含めた真理の問題が十全に基づけられ、解明されたことになるのであろうか。私たちとしては、ひとまずそのように言うことができるだろう。しかしそれは、言明における真理を含めた真理の問題の全体を、〈私〉の実存に全面的に基づけるということを意味するのではないだろうか。なるほどハイデガーは、自身が『存在と時間』の中で展開していた実存論的分析論についても、その「存在論的な『真理』は根源的で実存的な真理を根拠にして形成される」(SZ 316)としていたのだから、真理論もまた同じように〈私〉の現存在の実存に基づけられるということになってもおかしくはない、とは言えるだろう。

しかしながら、私の現存在の実存などというものが、果たして本当に真理の問題を十全に基づけることなどできるのであろうか。それはむしろ、真理をその位階から引きずりおろして、真理を毀損してしまうことにはならないのだろうか。

そうした疑問については、とりあえず次のような『存在と時間』での記述によって斥けられているとすることができる。「『真理』が露呈することとして現存在の一つの存在様式であるゆえにのみ、真理は現存在の勝手気ままを禁じることができる。真理の『普遍妥当性』すら、現存在が存在者をその存在者自身に即して露呈し開放しようということ、もっぱらこの点に根づいている。そうであってのみ、この存在者はそれ自身において、そのものについてのあらゆる可能的な言明を、言いかえれば提示を拘束することができるのである」(SZ 227)。ハイデガーは、たしかにこのように述べていたのであった。

とはいうものの、真理の根拠となるものを現存在が存在者として実存していることに求めるということは、『存在と時間』以後のハイデガーの真理論の展開にとって見過ごすことのできない重要な問題を孕んでいると考えられる。したがって私たちは、次に、ハイデガー自身が真理前提という形で提示して論じた、真理の問題における被投性、事実性の問題について検討していくことにしよう。

#### 4. 世界の開示性という真理前提と被投性

『存在と時間』第四十四節(c)「真理の存在様式と真理前提」でハイデガーは、「なぜ私たちは真理が与えられていると前提せざるをえないのであろうか(Warum müssen wir

voraussetzen, daß es Wahrheit gibt?)」(SZ 227)という奇妙な問いを提示している。この奇妙な問いを提示することによって、ハイデガーがいったいどのような問題を示そうとしているのだろうか。それを明らかにするために、私たちはまず、ここで言われている「前提する」とはどのようなこととして考えられているのか、ハイデガー自身が行なっている説明を見ていくことから始めることにしよう。

この問いを提示する直前の箇所、ハイデガーは、「前提する」ということは「あるものを、それとは別の存在者の存在の根拠として了解すること」(SZ 228)だとしている。この引用文で言われている「あるもの」のことを存在者と解すれば、そのときには、前提するというのは『存在と時間』で言われていた「現出(Erscheinung)」(SZ 29)の構造を成り立たせているものであると考えることができるのではないだろうか。

『存在と時間』第七節の中でハイデガーは、現象と並んで仮象や現出についても説明していたが、何らかの存在者の自己呈示である現象に基づいて、その現象の背後で、その存在者の原因や根拠となっている存在者があるというのが「現出」の構造であった。現出ということでは、たとえば、病院にやってきた患者が痛みやしびれ(現象)があると訴えるのを聞いて、医師はその症状のもとになっている何らかの病気の存在を「前提し」、患者の申告する病状や身体の状態を診察することによって、その病気が何であるかを突き止めようとするような場合を考えればいいだろう。だが、「このように存在者をその諸存在連関において了解することは、開示性を根拠にしてのみ、言い換えれば、現存在が露呈していることを根拠にしてのみ可能なのである。そうだとすれば、『真理』を前提するというのは、現存在が存在するための目的であるあるものとして真理を了解すること、このことを意味する(»Wahrheit« voraussetzen meint dann, sie verstehen als etwas, worumwillen das Dasein ist.)」(SZ 228)、とされる。

ここで「目的(Worumwillen)」と言われているのは、『存在と時間』の中では、個々の道具とそのネットワークの存在を成立させる現存在自身の何らかの存在可能のことであった。しかしここでは、そうした道具のネットワーク全体を支え、賦活する私の存在可能が問題とされているのではない。そうではなく、真理を「目的」として前提するというのは、「開示性」、つまり「真理のもっとも根源的な現象」として提示された世界の開示性を、そもそも私たちが存在するというそのことのために「前提する」ことだと考えられるだろう。ハイデガーも述べているように、「真理前提」においては、たとえば現出のように、存在者を、別の存在者の存在の根拠として了解することが問題になっていないのではない。そうではなく、「現存在の存在のうちにひそんでいるこのような『前提すること』は、現存在とされるにふさわしくない、現存在以外にさらに与えられている、そうした存在者へと関係するのではなく、ただただ現存在自身へと関係しているのである」(SZ 228)。

だが、それでは、現存在自身の存在との関わりにおいて、世界の開示性としての真理を前提するとは、いったいどのようなことであるのだろうか。すでに見たように、「真理のもっとも根源的な現象」としての世界の開示性とは、現存在の共存在における共世界の開示

性であった。だとするならば、ハイデガーの言う「真理前提」について、私たちはそれを次のように解釈することができるように思われる。

私たちは通常、さまざまな言明をたがいにやり取りしあって日々の生活を送っている。そうした言明が実際にこの世界において〈私たち〉の口から発せられ、〈私たち〉の耳に届き、それに対してまた〈私たち〉が何らかの応答をするということが成り立つためには、言明のやりとりを可能にしている〈私たち〉からなる世界がすでに成立しているものでなければならない。「真理前提」という奇妙な問題を提示することでハイデガーが指摘しようとしているのは、〈私たち〉からなる世界がすでに存在してしまっているという単純な事実であるように思われる。

ハイデガーの提示する「真理前提」という奇妙な問題を以上のように理解できるとするならば、真理前提においてもっとも重要なのは、先に示しておいた「私たちは真理が与えられていると前提せざるをえないのであろうか」という問いにおける、「与えられている(es gibt)」および「せざるをえない(müssen)」という二つの語ではないだろうか。というのも、この問いに対してハイデガーは、『存在と時間』の中で最終的に「私たちは真理を前提せざるをえない。真理は現存在の開示性として存在しなければならないのである」(SZ 228)としているのであるが、私たちから見れば、そのように真理を「前提せざるをえない」とか、真理は「存在しなければならない」とか言われるのはなぜか、とさらに問うことは可能であると考えられるからである。

しかしながら、その問いに対してハイデガーは、私たちの世界がすでに「与えられて」しまっており、だからこそ私たちは世界の開示性を真理として前提「せざるをえない」のだという、世界の開示性の事実性に訴えることでそうした問題それ自体を解決(解消)しようとしているように思われる。「私たちが真理を前提せざるをえないのであり」、「なぜ存在者が露呈されるべきであるのか、なぜ真理と現存在が存在しなければならないのかは、『それ自体』としては洞察されない」とハイデガーは言うのだが、結局のところそれは「世界のうちへと現存在が本質上投げられていること」(ebd.)のうちに含まれている、としているのだ。

したがって真理前提の問題は、次の引用文で言われるように、現存在の被投性の事実を重ねあわせる仕方で説明されることになる。

われわれは真理を前提せざるをえないのであり、真理は現存在の開示性として存在せざるをえないのであって、これは、現存在自身がそのつど私のものとして、またこのような現存在の存在として存在せざるをえないのと同様なのである。このことは、世界のうちへの現存在の本質上の被投性に属している。(ebd.)

同じ『存在と時間』第四十四節(c)「真理の存在様式と真理前提」の中では、「なぜ存在者が露呈されているべきであり、なぜ真理と現存在とが存在せざるをえないのかは、『それ自

体では』まったく洞察されえない」(ebd.)とされているのであるが、それが「洞察されえない」のは、結局のところ「現存在は、果たしてみずからが「現存在」のうちへと入りこもうと意欲するか否かに関して、現存在自身として、かつて自由に決断したことがあるのであろうか、また、いつかは決断しうるに至るのであろうか」(ebd.)という現存在の被投性に基づくとしてされているからなのである。

##### 5. 真理前提と被投性——現存在の死の問題を通じて、形而上学期の思索へ

上で見たように、真理が与えられてあると前提せざるをえないのは、結局のところ「現存在の『事実』、つまり『現存在は存在しており、現存在がそれである存在者として、存在しうるものでありつつ存在せざるをえないという事実』」(SZ 276)、あるいは「世界のうちへの、現存在の本質上の被投性」(SZ 228)によるのだ、というのがハイデガーの回答なのである。

私たちはいつやって来ると決断することもなくこの世界へとやってき、そしてまたいつの日にかこの世界を去ることになる。気づけば、私たちはすでに存在してしまっていたのである。それは端的な事実であって、その事実「なぜ」という問いを突きつけたところで、答えが返ってくる見込みなどは端からない。「現存在が事実的に存在しているという事実は、なぜかという理由に関しては秘匿されているかもしれないが、しかしこの『事実』それ自体は現存在に対して開示されている」(SZ 276)。これが、つまりは被投性という現存在の存在の端的な事実性格のことなのである。こうして、「真理のもっとも根源的な現象」である世界の開示性や、その本来的なあり方である「実存の真理」は、最終的にみずからを〈私〉と呼ぶ現存在という存在者が、何ゆえに存在しているのか分からないままに存在しているという被投性の事実根拠に根拠づけられることとなる。「真理が『与えられてある』のは、現存在が存在している限りだけであり、またそのあいだだけである。存在者は、総じて現存在が存在しているときだけ暴露されており、またそのあいだだけ開示されている」(SZ 226)であるとか、あるいは「誰ひとりとして判断を下すことがないときですら、そもそも現存在が存在している限り、真理はすでに前提されている」(SZ 229)などとされるのも、そもそも真理が現存在の存在の事実という被投性に基づけられているからに他ならないだろう。

であるとするならば、ハイデガーの言う「もっとも根源的な真理」とは世界の開示性やその本来的なあり方としての「実存の真理」のことであったが、それは、結局のところ現存在が何ゆえとなく存在しているという、現存在の存在の事実、つまりは被投性へとその最終的な根拠が求められるというだけのことなのか。そのように結論づけるのはまだ早いだろう。というのは、ここで言われている被投性という概念の検討を私たちはまだ十分に行っていないからである。

『存在と時間』およびそれに続く(いわゆる形而上学構想の)時期のハイデガー哲学の展開をも視野に入れて言うならば、被投性という概念によってハイデガーは現存在に関わ



る次の二つの事態を把握している。ひとつは、すでに見たように『存在と時間』で「世界のうちへと現存在が本質上投げられていること」(SZ 228)といった仕方でも用いられている、典型的な被投性の概念であり、それはすでに見たように、「現存在が事実的に存在しているという事実は、なぜかという理由に関しては秘匿されているかもしれない」(SZ 276)という現存在の存在の事実性、存在の無根拠さのことである。

それに対して、1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』においてすでに、「事実的に実存している現存在、事実的な世界内存在は、つねにすでに世界内部的なもののもとで存在していることである」(GA24 239)などと言われている。この意味での被投性は、これ以後「存在者のうちへの、また存在者のもとへの被投性」(GA25 85)、「存在者のうちへと被投された存在者」(GA3 246)などと言われられるようになって行くものであるが、この意味での被投性の概念によってハイデガーが捉えているのは、現存在が存在者のまっただ中に投げ入れられているという仕方でも存在していることなのである。

ハイデガーの言う被投性概念には、以上のような二義性があると考えられるが、だとするならば、この概念によって言われていることの内実が一定していないことについて、私たちはどのように理解することができるのだろうか。

可能的な解釈の一つは、被投性概念が変容したとすることである<sup>13</sup>。被投性ということでも現存在が投げ入れられているとされるのが一方は世界とされ、もう一方は存在者とされているのだから、こうした解釈については一理あるように見えるかもしれない。

しかしながら「存在者のうちへと被投されている」と言われるとき、そこでの被投ということでも一体いかなることが意味されているかについてももう少し詳しく見てみるならば、それが「存在者へと委ねられていること」を意味していることが分かる。たとえば『カントと形而上学の問題』では次のように言われていた。「すべての企投は、……被投的な企投である、すなわちすでにある存在者全体へと現存在が意のままになしえずに委ねられていること(die Angewiesenheit)によって規定されているのである」(GA3 235)、と。

存在者のなかへと投げ入れられているという、もう一つの被投性概念において言われているのがこうした「存在者へと委ねられていること」であるならば、じつはそれは、なるほどそれほどはっきりとした仕方ではないとはいえ、しかしすでに『存在と時間』においても言及されていたのである。「現存在は、現存在が存在している限り、出会われる何らかの『世界』へとそのつどすでにみずからを委ねて(sich angewiesen haben)しまっているのであって、現存在の存在には本質上このように委ねられているということ(die Angewiesenheit)が属しているのである」(SZ 87)、と。

この引用文からも明らかなように、『存在と時間』においてすでにハイデガーは現存在が『世界』、つまり存在者へと委ねられていることについても指摘していたのである。そうであるならば、被投性のもつ二義性を変容としてではなく、むしろ同じひとつの概念のうち

<sup>13</sup> こうした解釈をとる論者としては、たとえば細川亮一氏が挙げられる。細川亮一『意味・真理・場所』(創文社、1992年)306頁以下参照。

にこめられた二つの異なる、しかし事象内実において重なるところのあるものとして解釈することができると考えられるのだ。そうした解釈の鍵となるのは、これも同じく『存在と時間』で言われているのだが、「現存在は『死のうちへと被投されて』存在しうる存在者として全体的、本来的に実存する」(SZ 329)とされている箇所である。この引用文において私たちが注目するのは、現存在が『死のうちへと被投されて』存在しうる存在者、つまり現存在が存在者としてしか存在しえない、ということなのである。この箇所に基づいて私たちは、上で述べたような被投性概念にこめられた両義性を次のようにつなげて解釈することができるように思われる。すなわち、自身もまた一個の「存在者」として存在することを免れえない、また一個の「存在者」としてさまざまな存在者に関わるという仕方では存在しえない、そうした意味で「存在者へと委ねられている」現存在という存在者が、自分がどこから来てどこへ行くのかも分からないままに存在するという事実性を引き受けざるをえないという仕方、存在者としての現存在における死の問題において一つに結び付けて理解することができるのではないかと<sup>14</sup>。

だが、「死のうちへの被投」ということで言われているのが、現存在がそれ自身である存在者へと委ねられていることであるとするのなら、そうした解釈は、ハイデガーが厳しく峻別していた「死ぬこと(Sterben)」と「命を落とすこと(Ableben)」(SZ 247)との違いを無視して一緒にした乱暴な解釈なのではないだろうか。いや、そうではないだろう。たしかに、「死ぬこと」ということでハイデガーは「現存在がみずからの死へとかかわりつつ存在するというあり方」(ebd.)を表わすとしているのだが、そうした現存在の「死への存在」のうちには、やはり最後には〈私〉は「わが身ひとつ」携えて死んでいくのであり、またそうせざるをえないという、現存在がやはりなんといっても存在者として存在していること、さらにはまた何ゆえに存在しているのかも分からずに存在しているという事実性、この両者が一緒になって深くそのうちに食い込んでいると考えることは十分に可能だと思われるのだ。

したがって、こうした解釈をしたとしてもそれは、ハイデガーが『存在と時間』で展開した死についての現存在の実存論的な分析論を、彼がきつく戒めていたように、ふたたび存在者的に解釈してしまい、存在論の次元を閉ざしてしまうことにはならないだろう。現存在の死という問題において、現存在が、自分自身がそれである存在者へと委ねられているという意味での被投性と、何ゆえなく存在しているという現存在の存在の事実的な無根拠さとが重ね合わさることによって、私たちはハイデガーが『存在と時間』のあとに展開することになった彼の形而上学構想やメタ存在論といった問題を理解することができるようになると考えられるのである。

したがって私たちは次に、章を改めていわゆる形而上学期のかれの思索について検討していくことにしよう。

---

<sup>14</sup> もちろんこれは、現存在の有限性の問題でもある。しかしながら、本論文ではこの有限性の問題について主観的に扱うことはしないでおく。

## 第二章 存在者的な真理と存在論的な真理、その根底にひそむ現存在の超越——形而上学期の真理論

よく知られているように、『存在と時間』のあと、ハイデガーはみずからの思索を彼独自の形而上学として積極的に展開していった。この時期にハイデガーが中心的に論じたのは目の前にある自然の存在を問うメタ存在論の問題であり、また存在者の全体を乗り越えて世界へと向かう現存在の超越である。だとするならばしかし、ハイデガーの真理論について論じる私たちとしては、この時期にハイデガーが展開した形而上学の思索に関してはそれほど論じるべき材料をもたないということになるのだろうか。

もちろん、そんなことはない。この時期のハイデガーが上に挙げたような問題を積極的に論じているのはたしかである。しかしながらそれは、存在者についての真理である「存在者的な真理」と存在者の存在についてことさらに問題にする「存在論的な真理」という、真理論における区別という観点からも捉えられていたからである。

こうした真理論における区別は、すでに私たちが第一章において取り上げた 1928/29 年の冬学期講義『哲学入門』の中で提示されており、そのあとも 1929 年に公刊された『根拠の本質について』や 1929/30 年の冬学期講義『形而上学の根本諸概念』でも論じられている (Vgl. GA27 203ff., GA9 131, GA29/30 523)。ここでは、明確な形でこの真理論における区別が提示されている、『根拠の本質について』の箇所を確認しておこう。そこでは、「命題の真理はあるより根源的な真理 (非秘匿性) のうちにある、つまり存在者の前述定的な開顕性のうちに根付いているのであって、それは存在者的な真理 (ontische Wahrheit) と呼ばれる」 (GA9 130) のであり、それに対して「存在があらわにされていることが存在者の真理の開顕性をはじめ可能にするのであり、存在についての真理としてのこうしたあらわにされていることが存在論的な真理と呼ばれる」 (GA9 131)、とされているのだ。

存在者的な真理と存在論的な真理との内容について明らかにすることはのちの議論に譲ることとして、以上のような『根拠の本質について』の記述から、私たちは、ハイデガーのいわゆる形而上学期の思索についてもそれを真理論の観点から問題とすることが十分に可能である、とすることができるだろう。

だが、真理論上のこうした区別の根底にひそんでいるのは、やはり現存在という存在者なのである。先に言われていた存在者的な真理が「存在者的に開顕すること (das ontische Offenbaren)」と言いかえられたうえで、その「存在者的に開顕することは、それ自身、存在者のまっただ中に気分的、衝動的にみずからを見いだすことのうちで、そしてそのうちにもとに基づけられている、存在者に対して努力的、意志的にさまざまな仕方でもふるまうことのうちで生起する」 (ebd.) のであるが、「とはいえ、存在者に対するそうしたふるまいでさえ」、それが可能となるには存在論的な真理に属すると考えられる、「存在者の存在 (……) の了解」 (ebd.) によってあらかじめ導かれている必要があるとされるのだ。

このように、存在者的な真理と存在論的な真理の区別の根底にハイデガーは、存在者の

まっただ中でみずからを気分的に見いだしつつ存在について了解する、現存在という存在者の存在を見てとっているのである。

じっさい、この『根拠の本質について』のなかでハイデガーは、存在者的な真理と存在論的な真理との区別の根拠を、「存在を了解しつつ存在者に対してふるまう」現存在という存在者の超越のうちに基づけて捉えようとしていたのである。

それら〔＝存在者的な真理と存在論的な真理〕は、存在と存在者との区別（存在論的差異）へのそれらの連関を根拠にして本質上共属している。……。現存在を際立たせているものが、いやしくも現存在が存在を了解しつつ存在者へとふるまうということのうちに存するのであれば、存在論的差異がそのうちで事実的なものとなる、そうした〔存在と存在者とを〕区別することができるという当のそのことは、それに固有の可能性の根を現存在の本質という根拠のうちに張っているものでなければならない。存在論的差異のこうした根拠を、私たちは先把握しつつ現存在の超越と名付ける(GA9 134f.)。

以上はあくまで概略的な説明にすぎないが、この章で私たちがハイデガーのいわゆる形而上学期の思索について、それを真理論の観点から論じることの妥当性については十分明らかにされたと言ってよいだろう。

だが、それでは存在者的な真理や存在論的な真理ということでハイデガーはいったいどういった事柄について論じようとしているのか。存在者的な真理のひとつの例として、私たちは1928/29年冬学期講義『哲学入門』で「学問」が挙げられているのを見つけることができる。なるほど、「学問の真理は存在者を開顕することの可能的なひとつのやり方であるにすぎない(die wissenschaftliche Wahrheit nur *eine* Art und Möglichkeit des Offenbarmachens des Seienden)」とは言われているものの、とはいえ「学問という種別的な真理内存在(das spezifische In-der-Wahrheitsein als Wissenschaft)」のことがたしかに「存在者的な真理」(GA27 203)のひとつとされているのである。

したがって私たちは、存在者的な真理と存在論的な真理のうち、まずは存在者的な真理について明らかにするために、『哲学入門』講義のなかで論じられた学問の存在論的な発生についての議論を検討していくことから始めることにしよう。『哲学入門』で展開されているこの議論は、前章で見たように「真理のもっとも根源的な現象」とされた〈私たち〉の共世界という「世界の開示性」が成立する場面を、ハイデガーが近代における自然科学の発生を存在論的にふり返るという仕方で詳細に論じていることから、私たちの議論にとって重要であると考えられるのだ。

## 第一節 学を営む〈私たち〉の成立——『哲学入門』講義における学問の存在論的な発生についての議論

### 1. 私たちが営む「活動」としての学問

学問の存在論的な発生という問題については、すでに『存在と時間』第 69 節(b)の中で、学の実存論的概念について述べるという形で論じられていた。じつのところ、ハイデガーにとって学問の発生についての関心はすでに彼の初期フライブルク期の講義から見られるものであり、また、その内容についても、基本的な発想は初期から一貫していると考えられる<sup>15</sup>。

『存在と時間』においてハイデガーは、「学問一般は真なる諸命題の基礎づけ連関の全体として規定されうる」という一般的な定義を斥けて、「諸学問は、人間のさまざまなふるまいとして、この存在者（人間）の存在様式をもつ」(SZ 11)のだ、と述べていた。そうしたハイデガーによる学問についての独自の規定は、「諸学は現存在の存在の仕方である」(SZ 13)という言い方でも表わされているが、このように規定することによって彼は、学問について、それを私たちが営む遂行の場面に引き戻して捉えようとしているのだ、と考えられる。理論的な活動としての学問という営みは、『存在と時間』によれば「事物的存在者を認取する」(SZ 62)ことであり、それは「あるものをあるものとして語りかけ、論じること」(ebd.)であるとされる。それゆえ、周知のように『存在と時間』において現存在の存在は気遣いとされるのだが、『理論』と『実践』とは、その存在が気遣いとして規定されざるを得ない存在者の存在可能性なのである」(SZ 193)り、「事物的存在者をたんに直観しつつ規定することも、『政治的な活動』とか悠々自適とかに劣らず気遣いの性格をもつ」(ebd.)とされることになる。

理論と実践の両方を含めて、私たちが行なうことの一切を表わすための語として「活動」という語をここで用いるならば、学問という私たちの営みは事物的存在者をめぐって議論を戦わせる活動であるということになるし、したがって、学問の存在論的な発生の場面を論じることが、学問という形でそうした理論的な論戦という活動を行なうことになる〈私たち〉の「活動の場」といったものが、そもそもはじめてそれとして立ち現われてくることになる、そのようなはじまりについての究明となるだろう。道具を用いる環境世界から学問という一つの新たな活動の場が〈私たち〉の活動の場として始まる場面を、ハイデガーが『哲学入門』講義のなかで行っている、学問の存在論的な発生の議論のうちに読み取ることができると考えられるのだ<sup>16</sup>。

しかしそうであるとすれば、学問が発生してくる以前の、道具を用いる環境世界という私たちの活動の場もまた、それにふさわしいはじまりをもっているのではないか。道具を

<sup>15</sup> 初期の学問の発生論については、池田喬「哲学と個別科学——初期ハイデッガーにおける根源学としての現象学」(『科学と技術への問い——ハイデッガー研究会第三論集』、山本英輔ほか編、2012年、理想社、3-18頁)参照。

<sup>16</sup> ハイデガーは学問の発生について、『存在と時間』では近代の数学的自然科学の成立に即して解明していた(vgl. SZ 356ff.)。学問の発生の例として数学的自然科学が取り上げられるのは、『哲学入門』講義でも同様である。したがってこの節で「学問」と言うときも、基本的には数学的物理学のことを指すことになる。

用いる環境世界のはじまりについては、すでに『存在と時間』の中で世界の有意義性について論じた第 18 節において言及がなされていた。そこでは、「先行的に『存在』させる (vorgängig »sein« lassen) とは、…、そのつどすでに『存在しているもの』をその道具的存在性において露呈し、そのようにしてこうした存在の存在者を出会わせるということを意味する」(SZ 85) という仕方で、およそ道具なるものがはじめて道具として出会われてくるような場面のことが述べられていた、と考えられる。しかしながら、『存在と時間』ではこの「存在させる (sein lassen)」という語はあくまでも道具的存在者に即して語られるだけで、学問の発生に関して「存在させる」ことが明示的に述べられるということとはなかった<sup>17</sup>。

それに対して、私たちが取り上げる 1928/29 年冬学期講義『哲学入門』においては、環境世界と学問の両方に関して、それぞれのはじまりを始動させる「存在させること (Seinlassen)」について論じられている。「存在させること」は、この講義において「原行為 (Urhandlung)」と呼ばれる。この「原行為」とは、道具の使用や学問研究といった、活動の場において出会われてくることになる、その活動に応じたさまざまな存在者を、最初にそうした存在者として「存在させる」という根源的な行為として提示されている。それはいわば、それぞれの活動領域において、そもそもその領域で出会われてくる存在者がはじめて成立し、それとともに、その存在者に関して何らかの活動を行うことになる〈私たち〉という共世界の共現存在もまたはじめて成立するという、その活動の領域における存在者や世界の開示性が立ち現われるという、「真理」のはじまりの場面であると考えられるのだ。

## 2 「自同的なもの」と、それを取り巻く〈私たち〉の成立

『哲学入門』講義では、学問の存在論的な発生の議論は、私たちが存在者へとふるまう日常的な態度、つまり道具を使用する場面について分析することから始められている。

私たちが道具を用いたり用いなかったりすることは、そもそもどのようにして可能になるのか。この講義のなかでハイデガーはこうした問いを立てた上で、それに対して、教室にいるすべての人にとって一本のチョークがまさに同じ一本のチョークとして現われているという、ごく当たりまえの事態を確認することから議論を始めている。

そこでハイデガーは、そうした一見ごく当たりまえに思われる事態について、「私たちはいたい、実際に等しいチョークを見ているのか」(GA27 89)と問い、「そうではない」(ebd.)

---

<sup>17</sup> ヴァルター・ビーメルはその論文「ハイデガーにおける物—概念の展開」において、1951 年に行われた講演「建てること、住むこと、思索すること」で言及されている「いたわること (das Schonen)」(VA 143)のうちにも、この「存在させること」を見て取っている。ビーメルは、ハイデガーのこの講演の当該箇所を解説して、次のように述べる。「しかしながらこの住まうことはどのようにして思索されるべきなのか。いたわること (Schonen) としてである。この語もまた、慎重に扱う交渉という通常の意味で受け取られているのではなく、存在させることという仕方で、つまり・・・へとみずからを関わらせるという仕方で受け取られている」と。(Walter Biemel, Die Entfaltung von Heideggers Ding-Begriff, in Gesammelte Schriften Band 1, Schriften zur Philosophie, fromann-holzboog, 1996, S.369)。

ビーメルのこうした理解が正しいとするならば、この「存在させること」は、ハイデガー哲学の後期においてもポジティブに論じられていることになり、それゆえハイデガー哲学にとって重要な概念のひとつである、と言うことができるだろう。

と答える。というのは、このチョークは、それが同じ一本のチョークであるということを持続したままで、教室にいるすべての人に対してさまざまに現われているからだ。チョークが、それを手にしている教師から見た場合と、席についてそれぞれの位置にいる生徒たちから見た場合とで、その見え方が異なっているのは言うまでもないだろう。たとえば、同じチョークがどれくらいの大きさをしたのものとして見えるかは、それを手に持っている教師と、教室の一番後ろの席に座っている学生とではまったく異なっているはずである。

しかし、見え方が異なっているという理由で、教師と生徒が違うものを見ているということにはならない。それどころかむしろ、こうした見え方、現われ方の違いを通して、教師と学生とはまさに「同じ」チョークに関わっているのだ。ハイデガーは、対象が全く同一のものであることを「相等性(Gleichheit)」とし、それに対して、ここで例として取り上げられているチョークのように、さまざまな現われを通して私たちが関わることになる同じものがもつその「同じであること」を「自同性(Selbigkeit)」として区別する。「私たちは、それぞれがまさにこの同じものをさまざまに見てとるにもかかわらず、自同的なものに関わり合う」(GA27 94)のである<sup>18</sup>。

このように言われる自同的なものは、すでに確認したように、それがさまざまに現われているからといって、そのことによって自同性を喪失することには決してならない。自同的なものは、むしろそれが自同的であるままに、それを取り巻く人々の間でさまざまに現われてくるのでなければならないのである。したがって自同的なものは、それを取り巻く人々にとって共通な何ものかである、ということになる。自同的なもののこうした共通性を担保として、ハイデガーは、自同的なものに基づいて〈私たち〉というものが生起してくることを述べている。「私たちがそのもとで存在している事物的存在者は、したがって私たちにとって共通であり、人々にとって同じものであり、それゆえこれらの人々が『その人たちにとって同じもの』を根拠にして一つの『私たち』になる」(GA27 97)<sup>19</sup>、と言われるのだ。『哲学入門』講義で指摘される、こうした〈私たち〉の成立の場面が、『存在と時間』で提示された「もっとも根源的な真理」としての世界の開示性と基本的に同じであることは、改めて言うまでもないだろう。

チョークという一つの自同的なものに対する私たちの関わり合いは、ここからさらに、このチョークを「分かち合うこと(sich teilen)」だとされることになる。次に私たちは、この

---

<sup>18</sup> 自同性の問題は、『存在と時間』第44節(a)においてフッサールの同一化の総合に注で言及する形で述べられていた。その注で触れられているフッサールの『論理学研究』第六研究では、知覚において一つの対象が私たちに對してさまざまに現われつつ(射映)、そうしたさまざまな現われを突破して一つの対象に関わることが論じられていた。Vgl. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, II, Felix Meiner, 1992, S.590*。この議論を踏まえつつ、ここでハイデガーは存在者の現れの多様性のうちにその存在者に関わる人々の複数性という事態を読み込んでいくのだ。

<sup>19</sup> この講義では、いわゆる道具的存在者と事物的存在者とはもちろん区別されてもいるのだが、同時に、現存在と現存在ではない存在者との区別が強調されて、後者が総じて「事物的存在者」と呼ばれてもいる。「意図的に私たちは事物的存在者と道具的存在者との間のこの区別を考慮しないで、事物的存在者をより広い意味で解し、現存在との区別におけるさまざまな物と解した」(GA27 111)。

したがって、この引用箇所「事物的存在者」はチョークという道具的存在者を言ったものと解することができるだろう。

「分かち合うこと」の内実について見ていかねばならない。

### 3. チョークの分かち合いと、存在者を存在させることとしての原行為

この講義で言われている存在者の「分かち合い」について、私たちはすでに第一章で検討しておいたが、ここではもう一度このチョークの分かち合いという議論において確認しておくことにしよう。

ハイデガーが言うチョークの「分かち合い」とは、いったい何を意味するのか。もちろんそれは、文字通りチョークを切り分けて一人一人がそのわずかの部分を所有しあう、ということではないだろう。私たちが実際にそういうことをしないということからも、また先に見たように自同性が相等性とは区別されていたことから、それは明らかだ。「分かち合い」ということによって言い当てようとしているのは、この自同的なもののもとに私たちがたんに居合わせているというだけではなく、それに対して何らかの仕方でも関与しているということなのである。いや、それ以上に、存在者に対して、それを分かち合うという仕方でも私たちが関与することによって、当のその存在者が私たちにとって共通なものとして立ち現われるということにまでハイデガーは議論を展開していくのである。

チョークに関与すること、このチョークを根源的に分かち合うこと(*das Teilhaben an der Kreide, dieses ursprüngliche Sichtteilen in der Kreide*)。これに応じてそれ [=チョーク] はひとつの共通なものであり、またそれのもとでの私たちの存在は相互にもなるもの(*ein Miteinander*)なのである。(GA27 101)

だが、先ほど言われていたのは自同的なものの共通性によって人々が〈私たち〉になるということではなかったか。これに対して、今度はここでハイデガーは根源的に分かち合うことがチョークという存在者を〈私たち〉にとって共通なものにする、と言っているように見える。自同的なものと〈私たち〉との間にある基礎づけの関係において、実際にはどちらがどちらを基礎づけているのだろうか。

こうした疑問には、根源的に分かち合うことと、自同的なものの共通性とは、相互に基礎づけ合う関係だと言うことによって答えることができるだろう。〈私たち〉によって根源的に分かち合われることで存在者は共通のものとなり、また、共通なものとしての存在者が、その存在者を取り巻く人々を〈私たち〉にするのである。共通なものが立ち現われることと、〈私たち〉というものの成立とは相即していると考えられるのだ。

以上から、このチョークの分かち合いが「根源的」と言われることの意味も明らかになるだろう。というのも、この分かち合いは、私たちとチョークという存在者とを初めてそれとして成立させることによって、私たちがこの存在者に関わることを初めて可能にするということになるからだ。しかしそうであるとすれば、この根源的な分かち合いは、実際に目の前にある特定の存在者として存在しているチョークが使用される以前に、共通なも



のとしてのチョークと、それに関わる私たちとをあらかじめすでに成立させているのでなければならぬ。

しかし明らかになったのは、私たちはすでに、あるものを使用することなしに、存在者、事物的存在者、眼前に存しているものを、ある仕方で共通に私たちの前にもつのであり、それゆえ、ある事物的存在者のもとでの相互共同存在においてこのようにあるものを分かち合うことは、使用そのものの遂行の中に存することはできず、そうではなく、すでにあらゆる使用に先立って存しており、あるものを共通に使用することをまず最初に可能にするところの、現存在のあり方のうちに存するということである。(GA27 108、下線強調は引用者)

もちろん、ここで言われている「あるものを共通に使用すること」とは、一つの同じ存在者を私たちが同時に同じように使用するなどということではない。「共通に使用する」とは、チョークであれば、教師はそれを手に持って板書し、生徒はそのチョークで書かれた内容をノートに写すといった、ごく当りまえの使用のことを言うにすぎない。しかし、そうした当りまえの道具使用の根底には、そうした当りまえの道具使用をそもそも可能にしている、このチョークの根源的な分かち合いという事態が潜んでいると考えられているのだ。

このように、使用に先立って分かち合うという仕方で〈私たち〉がある存在者のもとにあることを、ハイデガーはこの講義のなかで「チョークのもとでの私たちの存在は、チョークを存在させることといったものなのである」(GA27 102)というように、その存在者を「存在させること」だとしている。ある道具を「存在させること」は、私たちがその道具を用いて具体的なさまざまな活動を行うことをはじめて可能にするという意味で、「最高で根源的な様式のある『行い』(ein »Tun«)」(GA27 103)、さらには「存在者を存在させるという原行為(die Urhandlung des Seinlassens vom Seienden)」(GA27 205)とも言われるのだ。

この根源的な様式の「行い」とされる原行為の根源性が、「根源的な分かち合うこと」の根源性と対応したものであることは言うまでもないだろう。つまり、チョークを存在させる根源的な行為ということでもってハイデガーは、〈私たち〉がその道具を使用することがはじめて可能となる、そうした道具使用のはじまりのことを言い当てようとしているのだ。

#### 4. 「存在させること」に存する、現存在の「どうでもいいと思うこと」

道具の使用をそもそも可能にするがゆえに、このはじまりそれ自体を始動させることはその道具の「あらゆる使用に先立って」いる。道具使用のはじまりは、私たちが実際に行うその道具のあらゆる使用（と非使用）からは厳密に区別されねばならない。道具を存在させることが「あらゆる使用」から区別されることを、ハイデガーは、存在させることのうちにはある「どうでもいいと思うこと」が存する、という仕方で剔出している。

さまざまな物をこのように存在させることのうちには、あらゆる関心を抱いていることと関心を抱いていないことに先立ってなお存している、現存在の根源的などうでもいいと思うこと(eine ursprüngliche Gleichgültigkeit des Daseins)が存している。(GA27 108)

この引用箇所直前で「使用することへと心に向けるのではない」(ebd.)と言われているように、ここに出てくる「関心」を私たちは具体的な使用(ないし非使用)に関する関心として理解することができるだろう。したがって、上に引用した箇所において「現存在の根源的などうでもいいと思うこと」と言われていることの内実が、実際に道具を使用したりしなかったりすることと、道具使用を可能にする原行為とを区別する指標の役割を果たすというように、私たちは差し当たり考えることができそうである。

しかし、それではこの「現存在の根源的などうでもいいと思うこと」とはいったいどういう態度なのであろうか。それは、まったくの投げやりな態度のことなのだろうか。そうではないだろう。それは、実際にある道具、例えばチョークならチョークについて、授業の最中に「小さくて書くのに不便なものしかない」と関心をもったり、あるいは授業が終わったので関心をもたなくなったりするという、この道具を使用することに関して私たちが抱く特定の関心・無関心の手前、つまりチョークを用いて私たちが行なう具体的なあらゆる使用の手前で、たんにチョークがチョークとして存在しているようにするだけという、道具を用いた活動のはじまりを始動させる際の態度だと考えるべきであるだろう。

道具を存在させることは、具体的な道具使用の手前に留まる「どうでもいいと思うこと」のうちで、ある道具を道具として使用することをはじめて可能にする。しかし、はじまりを始動させることになるこの存在させるという「原行為」それ自身は、そもそもどのような行として成立する、どのような行為として捉えられているのだろうか。

私たちがこれまで見てきた議論においては、チョークという具体的な道具に即して論じられていることから、ハイデガーの言う存在させるという原行為とは結局のところ、たんに私たちの社会のなかにある道具を新製品としてはじめて登場させて、それがみんなに使用できるようにすることを言っただけのようにも見える。しかしながら、「存在させる(Seinlassen)」ということでもってハイデガーが最終的に捉えようとしているのは、存在者が、その存在者の存在の了解に基づいて、当のその存在者としてはじめて現われてくると考えられるような場面なのである。それはまた、すでに述べたように、その存在者を取り巻く〈私たち〉というものが成立し、その存在者に関わるあらゆる活動をはじめて可能となる、そうしたはじまりの場面でもある。

存在者を存在させることがもっている存在了解との関わりについて、この『哲学入門』講義では、このあと学問の発生の場面に即してよりはっきりとした仕方で論じられることになる。

## 5. 存在者に対する根本的な立場の変換——学問の発生

ある道具がまさにその道具として存在させられる「原行為」という根源的な行為によって、私たちははじめてその道具を用いて日常的に何らかの作業や仕事をすることができるようになる。道具を用いるという仕方ですら日常的に営まれる世界での活動は、『存在と時間』の中で環境世界と呼ばれていたことを思い出すならば、私たちが行なう活動の一つとしての学問は、この環境世界を基盤にして、そこから発生してくるとハイデガーは考えるのだ。

したがって、この講義において学問（それはあくまでも近代の自然科学であるが）の発生について論じる際にも、ハイデガーは、土地を耕すとき、あるいは住宅を建てたり、橋を架けたりするときに経験される圧力と抵抗の関係とい、う環境世界的な経験を最初に引き合いに出している。通常、私たちにとってこうした圧力と抵抗の関係が問題になるのは、具体的な個々の作業を行うときである。たとえば、今度新たに住宅を建てることになっている土地は十分な固さをそなえているか、といった場合がそうだろう。

だが、さまざまな作業において個別に問題になる圧力と抵抗の「この関係は、あらゆる物質的なものに、あらゆる質量に付け加わるようなものとして現われてくることができる」(GA27 181)。圧力と抵抗の関係は、今度新たに住宅を建てるといった具体的な作業と緊密に結びついていもいるが、しかしまたその結びつきを離れて、あらゆる物質的なものが備えている性質として捉えられることもできるのである。

圧力と抵抗との関係が後者のようになる場合というのは、一見したところ、実践的な経験の範囲が個々の具体的な場面を超えてあらゆるものへと拡張されることによってであるように思われる。それに対してハイデガーは、この場合には圧力と抵抗の関係が実際には何らの作業も行う必要がないようなところにまで拡張されていることを指摘する。具体的な作業にかかわっていたときとは異なり、いまや、何らの作業も必要とはならないようなところ、私たちがおよそそうした作業を行わないと考えられるような土地においても、同じように圧力と抵抗の関係があると見られているのだ。こうした点を指摘することでハイデガーは、あらゆる物質的なもののうちに圧力と抵抗の関係を見てとる場合に問題となっているのは、実践的に何らかの作業を行う際に用いられる圧力と抵抗についての規則がそのまま当該の範囲を超えて拡張されるということではない、と言うのである。

ハイデガーによれば、こうした領域の拡張の根底にあるのは「存在者に対する根本的な立場のまったくの変換(eine völlige Verwandlung der Grundstellung zum Seienden)」(GA27 182)なのである。一見したところ実践的な経験の範囲の拡張にすぎないと思われたものにとって問題であったのは、実のところ「実践的—技術的な加工を断念」し、それにかかわって新たに「物質的なものをたんに眺めること」(ebd.)という態度が成立してくることであったのだ、とハイデガーは述べる。私たちの身の回りのさまざまな使用物との実践的な交渉の領域から、およそ存在しているあらゆる物をたんに物質的なものとしてのみ見る、存在者に対する新しい根本的な立場が生じてくる。この後から生じてきた新たな立場は、対象とする存在者の範囲の拡張を伴っており、以前の具体的な実践の領域が、この新たな立場によ

って見いだされた領域の中に含まれるという仕方で生じてくる。「最も身近な実践的—技術的な加工の分野は、いまや一層包括的なもののある小さな切片であるにすぎない」(ebd.)、ということになるのだ。

しかし、「物質的なものをたんに眺めること」が、存在者へと関わる私たちの積極的な活動のひとつである、近代の自然科学という学問を支えている根本的な立場などと本当に言えるだろうか。たとえば、椅子に座ってたんに外の景色を眺めていることが何らかの学問的な研究活動になる、などということは（ニュートンのような人でない限り）まず不可能だろう。したがって、「たんに眺めること」の内実が、ここでさらに詳しく規定されなければならない。

「たんに眺めること」には、消極的な意味と積極的な意味の二つが含まれていると考えられる。一つは、すでに述べたように「実践的—技術的な加工を断念すること」(GA27 182)であり、こちらが消極的な意味にあたる。このことをハイデガーは「後退する(zurücktreten)」(GA27 183)こととも言う。「後退すること」は、先にチョークの例で言われていた「どうでもいいと思うこと」と同じく、存在者を道具として使用することの手前に留まることを意味している。住宅の建設予定地は十分な固さをそなえているかと問う場合も、その土地を私たちの環境世界的な配慮の対象として見なしているかぎり、先のチョークの例と同じように、いわば道具的存在性において捉えられていると考えられるだろう。

とはいえ、たんに道具として使用することを差し控えただけでは、そこから学問が発生するということにはならない。「ある仕事を中断して何もしないことは、ひょっとすると諸物を、それらが片付けられようとする視点、すなわち加工を要求するような諸対象としての視点の中で、まさしくそれだけ強烈に顕わにするかもしれない」(ebd.)のである<sup>20</sup>。つまり、道具との直接的な交渉を差し控えることは、環境世界的な配慮という私たちの眼差しを保ったまま、当面の仕事の直接的な対象ではない、だから片付けが必要なものとして何らかの存在者が直前に存在しているのを見いだすだけのことにしかならない、とも考えられるのだ。

以上のような消極的な意味に対して、「たんに眺めること」の積極的な意味として挙げられるのが、「存在者がそれ自身からみずからを明らかにすることができる」(ebd.)ようにすることである。学問の場合であれば、その学問の対象となる限りにおいてある存在者がそれ自身を明らかにするようにと仕向けるのが、積極的な意味での「たんに眺めること」であると考えられる。それはまた、何らかの存在者を、それが存在している通りのありさまで明らかにすることこそ、学問という研究活動の本質であると考えられる私たちの通常理解にも合致するものであるだろう。したがって、消極的な意味と積極的な意味の両方をともに含んではじめて、「たんに眺めること」が学問という私たちの活動を支える根本の立場となっていると言えることができるだろう。

以上のような二つの意味を兼ね備えた「たんに眺めること」は、チョークのときと同じ

<sup>20</sup> 同様のことは、『存在と時間』第 69 節(b)でも指摘されていた。Vgl. SZ 357f.

くこれもまた「存在者を存在させること」(GA27 184)であるとされ、それをハイデガーはふたたび「原行為」(GA27 183)と呼んでいる。『哲学入門』講義において、学問の発生の議論の中で言われるこの原行為とは、私たちが物質的なものを初めてそれとして立ち現われさせることとして考えられている。物質的なものについての研究や議論といったさまざまな学問的な活動は、存在者をひたすら実践的・技術的な加工の対象としてのみ見ることから後退して、まずは物質的なものをそれとして存在させるという原行為によってはじめて可能になると言うことができるだろう。

しかし、学問の発生に関わるこの原行為は、先に私たちがチョークの例で見た原行為と同じではない。というのも、学問の場合には、その学問のはじまりとともに存在させられることになる存在者は、使用されるものではなくて物質的なものだからである。この二つの原行為を区別するものは何か。ガリレイにおける数学的物理学の発生を例にしながら、ハイデガーはそれを、先に見たように、原行為によって存在させられることになる存在者についての「存在了解の変動(*der Wandel des Seinsverständnisses*)」に求めている。「存在了解の変動、つまり使用物の把握から自然の把握への移行のうちで、存在機構のある先行的な企投が遂行される」(GA27 195)のだ、とハイデガーは述べている。つまり、学問の発生において存在者を存在させることは、使用物のもとに存在していることから、物質的なもの、自然という存在者の存在を新たに企投することによって、この存在によって規定された存在者をはじめて私たちのまえに立ち現われさせる原行為なのである、というようにハイデガーが考えているのが以上から分かるだろう。

## 6. 存在の企投による、数学的物理学という活動の場の成立

学問の発生には、物質的なもの、自然という存在者の存在を企投することが関わっている。こうした存在者の存在の新たな企投のことが、「存在了解の変動」とも言われていたのであるが、とはいえ、存在了解が変動しただけではまだ学問という私たちの活動の場が確立されたことにはならない。学問という活動の場が確立されるに足りるだけの諸性格を、この企投はそなえているのでなければならない。『哲学入門』講義でハイデガーは、数学的物理学を例にしながら、この企投がもっている四つの性格についてさらに詳しく述べている。

ハイデガーが最初に指摘するのは、存在の企投が「存在機構のある先行的な企投」(ebd.) だということである。存在を企投することによって、この存在によって規定された存在者、たとえば物質的なものという存在機構を企投することによって物質的なものが私たちにとってはじめて立ち現われるのであれば、物質的なもの、物理的自然というものをこのように「存在させること」は、この原行為のあとに展開される、自然という存在者をめぐる学問の具体的なあらゆる研究活動に「先行している」と言えるだろう。

こうした存在の先行的な企投は、実際にはその学問において使用される根本的な諸概念を設定することとして生じる。数学的物理学の分野を例にしてハイデガーが挙げているの

は、質量、力、速度、運動、場所、時間(vgl. GA27 193)である。数学的物理学の分野での研究が可能になるためには、こうした諸概念の設定が先行していなければならない。

次いで挙げられるのが、存在の企投によってある学問が扱うことになる存在者の何らかの領野が境界画定されることである。自然科学者によって遂行される存在機構の先行的な企投によって、「自然という領野を境界画定する」(GA27 201)ことが遂行される。同じことは、『存在と時間』ではもう少し詳しく説明されていた。そこでは、道具的存在者からその環境世界での道具としての位置づけが総じて除去されてしまい、それにかわって「事物的存在者の『領域』」(SZ 362)が新たに設定されることになる、と言われていた。このことによって、道具の環境世界から物質的なものを扱う新たな領域が立ち上がってくるのだ。

そこからさらに、存在の企投は、それ自身が対象とされるのではないという意味で非対象的な企投であると言われる。ハイデガーの考えによれば、ガリレイに代表されるような学問をはじめ立ち上げることになるパイオニアたちは、その学問が扱う対象となる存在者の存在機構の先行的な企投を遂行していることになる。だが、そうしたパイオニアたちにとって、「存在者のこの存在機構(自然)は問うことのことさらの対象ではない」(GA27 195)。他の人々に先駆けているとはいえ、彼らはいくまでも自然という存在者についての具体的な研究を行うのであって、それを可能にしている、先行的に企投される存在者の存在それ自体を問題としたりはしない。

ところで、存在者の存在のこうした先行的な企投は、新たな学問を立ち上げるパイオニアたちが最初に遂行したら、あとはそれで終わりなのであろうか。存在者の何らかの存在を企投することによってある学問を立ち上げるという原行為それ自体は、たしかに一回限りのものであるだろう。だが、ある学問の活動の場がそれとして確立されたあとも、最初に企投された存在者の存在の規定は、そのあとに続く研究のすべてを基礎づけることになる。数学的物理学の中で現われてくるさまざまな認識、命題、証明はすでに「確定された存在機構のうちに基づく」(GA27 196)のである。それゆえ、学問における存在の企投は、それにつづくその学問のなかで行われるすべての具体的な研究活動に対して「根拠を与える、根拠づけるもの」(ebd.)として、そうした活動をつねに根拠づけることになると考えられるのだ。

以上から、学問における存在の企投は、「存在機構の先行的—非対象的な、だがしかし領野を画定する—基礎づける企投」(ebd.)であると規定されることになる。ハイデガーによれば、こうした性格をそなえたものとしての存在機構を先行的に企投することによって、ある学問、この場合であれば数学的物理学という活動の場が成立する。ハイデガーはここでは直接述べていないのだが、そのときにはまた、自同的なものとしての物質的なものとともに、自然科学を研究する〈私たち〉というものも成立してくることになると考えることができるだろう。自然という存在者の存在機構の企投は、一つの原行為として、数学的物理学という学問、すなわち物理的自然をめぐって研究し、また論戦を戦わせるという、研究者にとっての「活動の場」をはじめて成立させ、それをはじめりへともたらすと考え

られるのだ。

## 7. 学問の存在論的な発生と存在者的な真理、真と偽の問題

以上が、『哲学入門』講義においてハイデガーが展開している、近代の自然科学というひとつの学問の存在論的な発生の議論の中心的な部分である。こうした学問の存在論的な発生の議論を通じて、私たちは、学問がハイデガーによって「存在者的な真理」(GA27 203)のひとつとされていることの内実をどのように捉えることができるのであろうか。

ここで私たちは、ハイデガーが『根拠の本質について』のなかで「存在者の前述定的な開顕性(die vorprädikative Offenbarkeit des Seienden)」のことを「存在者的な真理(ontische Wahrheit)」(GA9 130、下線強調は引用者)と呼んでいたことを思い出そう。この箇所で言われている「存在者の前述定的な開顕性」、その一つのあり方として私たちは、『哲学入門』のなかで言われていた、「たんに眺めること」(GA27 182)において物質的なものがはじめてそれとして〈私たち〉に対して現われてくることになる、近代の自然科学という活動領域のはじめりに位置する「存在者を存在させること」(GA27 184)を理解することができるのではないだろうか。というのも、近代の自然科学において確証されているさまざまな真理、たとえば「すべての物体は、たがいに引きあう力を及ぼしあっている」といった真理が可能になるには、そうした真なる命題が述定されるのに先立って(vorprädikativ)、そもそも近代の自然科学が扱う「物質的なもの」という存在者が、その述定の対象として開顕されていなければならない、と言えるからである。

『根拠の本質について』のなかで言われている「存在者の前述定的な開顕性」のことを以上のように理解することができるとするならば、ハイデガーの言う「存在者的な真理」とは、結局のところ私たちの何らかの活動領域において、その活動の対象となる「自同的なもの」がそれとしてあらわになっていることであると、より一般化して捉えることができるだろう。というのも、ある活動領域における「自同的なもの」が開顕されていなければ、そもそもその領域において対象とされている存在者についてさまざまな言明を口にしたたり書いたりすることもできないのだし、またその存在者について、私たちがその領域で何らかの意味を持つような仕方に関わることもまったくできないと考えられるからである。それは、石を構成している土の元素が、その本来の位置にある大地へと戻ろうとするというアリストテレスの自然学的な説明が、近代的な自然科学において何らかの意味のある言明とは通常見なされないのと同様である、と言えるだろう。

以上のように、存在者的な真理ということで、それを何らかの活動領域において、それ以降さまざまに述定されることをそのうちに担い、可能にする「自同的なもの」の成立として解釈することができるならば、私たちはここで真理における偽の問題についても論じることができるだろう。ここまで、私たちは真理における偽の問題については扱ってこなかったのだが、「根拠の本質について」のなかで「命題の真理はあるより根源的な真理(非秘匿性)」のうちにあり、つまり存在者の前述定的な開顕性のうちに根付いているのであっ

て、それは存在者的な真理(ontische Wahrheit)と呼ばれる」(GA9 130)とされるのである以上、命題の偽もまたそれは「存在者の前述定的な開顕性」である「存在者的な真理」のうちに根づいているとすることができる、と考えられるのである。というのも、ある領域における「自同的なもの」が成立することによってはじめて、その存在者を取り巻く〈私たち〉は、〈私たち〉にとって共通なものとなっているその存在者についての真なる言明とともに偽なる言明をも行うことが可能になるのだからである。真と偽とは、何らかの領域で述定が成立することにおいてはじめてそれとして問われるものである以上、「存在者の前述定的な開顕性」たる「存在者的な真理」が成立する、つまり「自同的なもの」が〈私たち〉のまえに現われることでようやくその領域における命題の真と偽とがともに、はじめて問題とされることが可能になる、と言えるのだからである。

## 8. 存在者を存在させることと現存在の超越の問題

近代の自然科学という学問の発生と成立の根底にあつて、それを支えているのは「物質的なものをたんに眺めること」という「存在させること」であり、それは結局のところ「存在了解の変動」として敢行される、存在者の存在機構の企投にもとづいている。これが、『哲学入門』講義のなかで述べられている、近代における数学的物理学という学問の存在論的な発生についての議論の中核なのである。

この存在させることは、すでに私たちが本節の2で見たように、たんに学問という活動が可能になる場面ばかりでなく、道具の使用が可能になる場面においても登場していた。「存在させること」は、自然科学という学問においては、自然科学における自然という存在者の存在を企投するという原行為であった。そうであるとすれば、存在者の存在の企投は、たんに学問という一つの特異な活動のはじまりにのみ存するのではなく、道具使用のはじまりにも存するのではないか。存在者の存在の企投と同じ事柄を指す存在者の存在の了解について、それについてハイデガーは次のように述べている。

私たちは、存在者に対する学問的ではないふるまいにおいてもまたすでに、この存在者の存在のある先行的な了解の中で動いている。(GA27 193、下線強調は引用者)

ここに出てくる「存在の先行的な了解」とは、学問の発生のところでは言われていた「存在の先行的な企投」と同じであるのだから、だからこそ、存在者を存在させることは、その存在者が道具であれ事物であれ、あるいは他の何であれ、どちらも存在者の存在の企投として原行為と言われることになるのだ。原行為によって存在させられることになる存在者がどういった領域(たとえば、道具や自然、あるいは歴史など)の存在者であるかが異なれば、その存在者に関わる活動をはじめて可能にする原行為において企投されることになる存在は当然異なるだろう。先に見たチョークのような使用物の場合であれば、それをその道具的存在性において企投することを通じて、具体的にチョークというこの道具を用



いたり、あるいは用いなかったりするという私たちの活動の一切がはじめて可能となると考えられる。このように考えるならば、存在させることは、学問における研究活動や実践的な道具使用の場面だけに限られるものではなく、およそどんな種類の領域であれ、その領域という活動の場をはじめてそれとして立ち現われさせる、そのような原行為であると考えることができるだろう。

したがって、原行為とは、何であれある活動の場に属することになる存在者に先んじて、その存在者の存在機構を先行的に企投するという根源的な行為であることになるだろう。だがハイデガーは、原行為におけるそうした存在の先行的な企投の根底には、じつはどのように存在を企投する現存在があらかじめ存在者を乗り越えているということが存するのだ、としている。「存在の先行的企投において私たちは、つねにすでに、まえもって存在者を乗り越えている」(GA27 206)のであり、この乗り越えが「超越」(ebd.)と呼ばれることになる。そこからさらにハイデガーは、「超越することには、存在了解が存する」(GA27 214)のであり、存在の企投を通じて私たちの何らかの活動の場が立ち現われる場合、それを根底において可能にしているのは現存在の超越であるとしているのだ<sup>21</sup>。

だが、原行為と同じく超越にも存在了解が存すると言われてはいるが、しかしこれまで見てきたところでは、「存在者を存在させること」という原行為はあくまで使用物や物質的なものをはじめてそれとして私たちに立ち現われさせることに即して把握されていたのであった。それに対して、現存在の超越においてはおよそ存在者なるものの一切をまえもってすでに乗り越えることが問題とされているのである。この講義では、超越がもつ存在了解との関わりから「超越することは哲学することである」(ebd.)とされ、しかしその哲学において問題となるのは道具や事物といった個別的な領域の存在者ではなく「存在者の全体」(GA27 219)である、と言われているのだ。

以上から私たちは、ハイデガーの言う超越においては道具や自然といった種別的な存在によって確定された何らかの個別的な領域とその領域に属する存在者とののはじまりが問題になるのではなく、およそ存在者である限りでの存在者のいっさいが私たちにとってはじめて立ち現われてくる、そうしたはじまりのことが問題になっていると考えることができるだろう。

このように、「およそ存在者である限りでの存在者のいっさい」を「自然」として捉えた上で、現存在がその「自然」(Physik)を乗り越える(Meta)とされるからこそ、現存在の超越がハイデガーのいわゆる形而上学(Metaphysik)期の思索を特徴づける概念となっているのだ。

だが、そうであるとするならば、そうした超越における存在者の全体とそのはじまりとを問題とする彼の形而上学構想とは、私たちが主題的に論じている真理論とどのような関係があるのだろうか。

---

<sup>21</sup> このことは、『存在と時間』第69節(b)においてすでに言われていた。「事物的存在者の主題化、つまり自然の学問的企投が可能になるためには、現存在は主題化された存在者を超越しているのでなければならない」(SZ 363)のであり、また「道具的存在者のもとの『実践的な』存在の根底には、すでに現存在の何らかの超越が存しているものでなければならない」(SZ 364)と。

たしかに、一見したところでは、ここで言われている存在者の全体と超越という問題は真理の問題とは何ら関係がないように見える。だがすでに述べたように、この時期のハイデガーは、存在者について明らかにする存在者的な真理と存在者の存在について明らかにする存在論的な真理という真理論における区別を打ち立てているのであった。そして、この『哲学入門』講義のなかでは、「存在の企投」のことが「存在論的な真理」であるとされ、そのうえで「存在者的な真理よりも根源的なのは存在論的な真理である。後者が前者を可能にする」(GA27 205)のだと述べられるのである。存在者的な真理と存在論的な真理との関係についてこのように規定したうえで、ハイデガーはこの講義において後者の存在論的な真理について、さらに次のようなテーゼを提示している。

存在論的な真理（存在の非秘匿性）は、それはそれで現存在がその本質上存在者を取りこえることができるとき、すなわち事実的に実存している者として存在者をつねにすでに乗り越えてしまっているときにのみ可能である。存在論的な真理は現存在の超越に基づく。(GA27 209)

こうしたテーゼによってハイデガーが言わんとしているのは、存在者から区別されるものである存在の企投のことを存在論的な真理と呼びつつ、この存在論的な真理なるものについての解明を行うことができるのは、ひとえに現存在が存在者の全体を「事実的に実存している者として」乗り越えてしまっているという、現存在の超越が事実的に生起してしまっているからだ、ということなのである。

だが、存在の企投について明らかにする存在論的な真理を現存在の超越の「事実性」に基づけるというのでは、それは、前章で見た『存在と時間』における真理前提の問題と同様、存在や真理の問題を現存在の事実的な被投存在に基づけて究明しようとする試みではないのか。そうした問題連関において、超越を問題にしたテキストのひとつに挙げられるのが、1929年に出版された『形而上学とは何か』である。『形而上学とは何か』は、ハイデガーがフライブルク大学の教授就任に当たって行なった公開講演のためのテキストであるのだが、そうした成立事情もあって、このテキストでは先に見た『哲学入門』講義と同様、学問がどのようにして成立するかについての存在論的な議論が展開されているのである<sup>22</sup>。とはいえ、この講演でハイデガーは、学問が存在論的に見てどのようにして成立するかについて簡単に述べたあとで、不安という根本気分について詳しく論じているのである。そこでは、そもそも存在者が存在者として私たちに対してあらわになるというはじまりの場面のことが、無がもたらす不安の経験として究明されているのであり、その根底にはさらに「無のうちへとみずからを釣り入れて引きとめつつ、現存在はそのつどすでに存在者の

<sup>22</sup> 以下、次節において論じているように、『形而上学とは何か』の論点の一つには学問と無の関連がある。このことについては、ハイデガー自身によって後年、エルンスト・ユンガーの還暦記念論文集への寄稿論文（「線」を越えて）(1955)、のちに全集第九巻に収録される際にタイトルが「存在の問いへ」(Zur Seinsfrage, GA9 385-426)に改められた)において、いわば「解題」的な内容が語られていた。

全体を乗り越えている(Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus)」(GA9 115)という「超越」(ebd.)がひそんでいると考えられているのである。

したがって、私たちは次に、節を改めてこの『形而上学とは何か』について検討していくことにしよう。

## 第二節 『形而上学とは何か』における無（存在）と不安の根本気分

### 1 『形而上学とは何か』において展開される、無（存在）にもとづく学問論

先に述べたように、「形而上学とは何か」というテキストは、そもそもハイデガーがフライブルク大学の教授就任に当たって行なった公開講演のために書かれたものであった。テキストのこうした成立事情もあって、ハイデガーは、私たちが行なっている学問という営みについて、「あらゆる学問において、私たちは存在者そのものに関わっている」(GA9 104)と述べることから話を説き起こしている<sup>23</sup>。

『存在と時間』の中でハイデガーは学問について、「諸学は現存在の存在の仕方である」(SZ 13)というように規定していた。このように規定することでハイデガーは、学問を私たちが営む活動の場面に引き戻して考えていたのであった。学問を「私たちの存在者との関わり」において把握する『形而上学とは何か』の学問論もまた、こうしたハイデガーの学問の把握の仕方を踏襲したものであると言えるだろう。

ところで、先に私たちが見た『哲学入門』講義では、近代における数学的物理学の成立を例にとって学問の存在論的な発生について詳細に論じられていた。それに対して『形而上学とは何か』では、存在の企投によってある学問分野がカバーする領域がはじめて設定される場面や、そのようにして成立した領域内部での概念群の整備といった、学問の存在論的な発生についての具体的で詳細な論究は行われていない。『形而上学とは何か』においては、むしろ学問について次のような簡単な事態を確認することから議論が始められる。それは、学問という私たち人間の活動においては、「調査研究されるべきものはただ、存在者であって——その他の何ものでもない。存在者のみであって——それ以上の何ものでもない。唯一存在者だけであって——それを越えた何ものでもない(Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts; das Seiende allein und weiter – nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts)」(GA9 105)のだ、と。

上の引用箇所で行われているのは、学問というものが調査研究する対象は通常存在者だけであって、それ以外の何ものも学問の対象にはならない、ということである。上に掲げた引用文においてハイデガーが指摘しているのは、学問についてのごくありふれたこうした事態なのである。通常、学問はみずからこのようにアピールすることによって、それが実証的で学問的（科学的）なものであることを人々に訴えかけていると考えることができるだろう。存在者を越えた何かについて語るようなものは、学問としてはその学問性（科学性）に疑念を抱かれてしまうことになるだろう。

しかしながら、それに続けてハイデガーは次のように述べている。

学問は無については何も知ろうとは欲しない。だが、それと同様に確かに存立してい

<sup>23</sup> 『形而上学とは何か』という問いは、哲学教授への就任講義という仕方で、すべての諸学部から集められた人たちを前にして究明された。それゆえ、この講義は、すべての学問の圏域の内へと出向いて行って、すべての学問に向けて語っているのである」(GA9 418)。

るのは、学問がその固有の本質を語り出そうと試みる場合には、学問は無を助けとして呼び出す。(GA9 106)

ここでハイデガーは、先の学問の自己規定を逆手にとっている。すなわち、「学問の対象になるのは存在者だけであって、それ以外の何ものでもないのだ」というようにみずからの学問性（科学性）を声高に叫ぶことによって、学問は、意図しない仕方においてはあがあるが、この「存在者ではないもの」としての「無」について言及してしまっている、と言うのである。学問の自己規定は、ハイデガーから見れば「存在者ではない何ものか」である無について図らずも口を滑らせてしまっている、としているのだ<sup>24</sup>。

だが、無という概念を用いて、学問についてまともな議論がどうやってできるというのだろうか。ハイデガーの議論になじみのない人には、あるいはそのような疑念が頭の中に浮かんでくるかもしれない。

そうした疑念にこたえるためには、そもそも無ということによってハイデガーが何を理解しているのかを明らかにしておく必要があるだろう。

『形而上学とは何か』の中でハイデガーが言う無とは、じつのところ存在のことなのである。この時期のハイデガーは、みずからが展開している形而上学の思索としての存在論の文脈において、「純粋な存在と純粋な無とはかくして同一である(*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.*)」<sup>25</sup>というヘーゲルの『論理学』の一節を好んで引用してもいる(vgl. GA3 226, GA9 120)。しかし、存在は「ある」ということであり、無は「ない」ということだから、存在が無であるなどというのは、やはり荒唐無稽な議論なのではないだろうか。

ふつうに考えるならば、たしかにそのように反論を加えたくもなるだろう。しかしながらハイデガーは、彼の言う「存在論的差異」に依拠することによって無を存在として理解するのである。「存在論的差異」とは、もちろん存在者と存在との区別のことであるが、両者が区別されるものである以上、存在は存在者では「ない」のであり、また存在者は存在では「ない」と言うことができるだろう。そのうえでハイデガーは、私たちにとって通常より身近でなじみがあるのは存在者のほうであるという洞察のもとに、存在を存在者では「ない」もの、つまり「無」として理解するのである<sup>26</sup>。

この無について、『形而上学とは何か』のある箇所では次のように述べられていた。「無は、人間的現存在にとって、存在者としての存在者の開顕性を可能にすることである」(GA9

<sup>24</sup> 「『形而上学とは何か』という問いは、次の一事のみを試みるのだ。すなわち、諸学問が、必然的に、それゆえどんなときでも至るところで、存在者とは全く別なるもの、つまり存在者における無に行き当たっている(*auf das ganz Andere zum Seienden, auf das Nichts am Seienden treffen*)ということ、このことについてよく考えることへと諸学問をもたらすことである。諸学問は、それらが知ることなしに、すでに存在への連関の内に立っている(*Sie stehen ohne ihr Wissen schon im Bezug zum Sein.*)」(GA9 420)。

<sup>25</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, 1986, S.83.

<sup>26</sup> あくまでも世界についてはあるが、1928年夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』においてハイデガーは次のように述べていた。「世界：一つの無であって、いかなる存在者でもない。だが、それについて或るものである。何らの存在者でもなく、そうではなくて存在なのだ」(GA26 252)。

115)、と。ここではあくまで「存在者としての存在者の開顕性」と言われているのではあるが、しかし「存在者としての存在者」というハイデガー特有の表現のうちに「存在者を存在者として規定する、存在者の存在」の響きを聞き取ることができるのであれば、こうした無が、ハイデガーの言う存在と基本的に同一のものであることは明らかである、とすることができるだろう。

以上のように存在を無として捉えることができるとして、それでは先に見たように「学問がその固有の本質を語り出そうと試みる場合には、学問は無を助けとして呼び出す」(GA9 106)というのは、いったいどのような事態のことであろうか。『形而上学とは何か』においては、これ以上詳しく書かれてはいないのだが、それを私たちは、『存在と時間』の第三節において展開されていた、存在にもとづく学問論の構想と基本的に同じものと見なすことができるだろう。

存在は、そのつど何らかの存在者の存在である。存在者の一切は、そのさまざまな区域に応じて、特定のさまざまな事象領域からその邪魔物を取り払ったり、それらの諸領域を限界づけたりするための分野になりうるものである。(SZ 9)

ここで言われているのは、個別科学においては、それぞれの主題に応じて対象となる存在者の領域が区画されており、その区画にもとづいて存在者についての研究がなされているということである。歴史学、生物学、経済学といった学問が成立し、それぞれの学問において問題となる対象について研究を進めていくためには、そもそも歴史や生命現象、経済活動といった、その学問領域を規定する概念について、一定程度の共通理解が成り立っているのではなければならないだろう。歴史や生命、経済のように、ある学問を成り立たせる領域を規定し画定しているのは、歴史的なもの、生命的なもの、経済的なものをそれとして規定する概念であると言ってよい。こうした、ある学問の領域を区画する根本的な概念のことが、ここで「存在者の存在」と呼ばれているのである。したがって、存在者のある区域としての存在は、その区域を扱う学問研究が成り立つためにはすでに開示されていなければならないと考えられる。歴史的なものという、歴史学を成り立たせる存在概念があればこそ、それにもとづいて歴史的とされるさまざまな事象を選び取り、それについて歴史学に固有の仕方でアプローチすることが可能になると考えられるのだ。

したがって、たとえば歴史学が成立し、じっさいに歴史学の研究活動が行われているところでは、たしかに「歴史的なもの」について研究者たちのあいだで一定の共通した理解があつて、それが歴史学に関係しているすべてを支えているということになるだろう。歴史学の根底には「歴史的なもの」についての一定の共通した理解があると考えられるのではあるが、しかし研究者たちは通常、あくまで歴史学において問題となる具体的なさまざまな存在者について研究し、論じるのであつて、「歴史的なものとはそもそも何か」というように、歴史学という学問を規定している「歴史」という根本概念それ自身について問う

ことなど実際にはめったにないのである。とはいえ、「歴史」や「生命」それ自体が当該の学問において問題とされ、問い直されることももちろんある。しかし、そうしたときには、その学問が扱う事象がそもそもどういったものであるのか、どういった事象までを扱うことができるのか、といったことが問題になっていると考えられる。ハイデガーは、存在問題のうちに、ある学問においてそれを成り立たせている事象領域やそれにもとづく根本概念それ自体が問題とされるような、「諸学問の内在的な危機(die immanenten Krisen der Wissenschaften)」(ebd.)という問題も見てとっていたのである。そういったときというのは、ある学問の存亡の危機であると同時に、その学問を規定しているさまざまな根本概念や証明の手続きなどが更新され新たに基礎づけられることで学問の刷新のチャンスにもなりうるのだ、との見通しもそこでは語られていた。

なるほど、『形而上学とは何か』において展開されている無にもとづく学問論は、存在の企投や、それにつづいて生じてくる、その学問分野で使用される概念群の整備といった、『哲学入門』講義で行われていたような、学問の存在論的な発生に関しての具体的で詳細な議論も、また『存在と時間』での以上のような存在論にもとづく学問論にもなっていない。とはいえ、あるいはそうであるからこそ、私たちはむしろ存在として理解された無という観点にもとづいて、学問の存在論的な発生をそもそも可能にする存在問題そのものに焦点を絞った議論が展開されているのだ、と捉えることができるのである。

すでに『哲学入門』講義において、ハイデガーは存在の企投に基づくそのような学問の存在論的な発生の根底には、現存在が「つねにすでに、前もって存在者を乗り越えている」(GA27 206)という「超越」(ebd.)の運動があるのだ、と述べていた。そのさい、現存在の超越によって乗り越えられるのは「存在者の全体」(GA27 219)なのであった。こうした現存在の超越や存在者の全体といった問題は、『形而上学とは何か』の中では無によって生じる不安という根本気分の議論として展開されているのである。

## 2 超越による存在者全体の乗り越え——『形而上学とは何か』における不安という根本気分

不安を根本情態性として詳しく分析した『存在と時間』の中でハイデガーは、不安のなかでは「世界内部的な無とどこにもないことが手向かってくる」(SZ 186f.)と指摘していた。「不安の内では、存在者の全体と一つになって無が会われているのである」(GA9 113)とされる、1929年の講演『形而上学とは何か』での不安という根本気分についての議論においてもまた、ハイデガーは基本的に『存在と時間』での不安論において展開していたのと同じ事象について問題にしていると言ってよい。とはいえ、『存在と時間』ではたんに世界内部的な存在者とその重要性を失うとされていた事柄が、『形而上学とは何か』では存在者の全体が滑り落ちていくこととされ、それとともに同時に無がみずからを告げ知らせるのだ、とされている。「無は、全体において滑り落ちていくものとしての存在者とともに、またそうした存在者において、ことさらにみずからを告げ知らせる」(GA9 113)、と。この

気分において、無は秘匿されておらず、私たちは「無そのもののまえへともたらされ」(GA9 111)、「無がそれ自身を告げ知らせている通りに、たしかに受け取る」(GA9 113)ことができると考えられているのだ。およそどんな存在者でもない、無としての存在そのものに出会う境位として不安の気分が捉えられているからこそ、形而上学の思索において存在問題について問うことにおいても以前と変わらずに不安が根本気分の位置を占めているのだ、と考えられるだろう。

その無について、『形而上学とは何か』のなかでハイデガーは、「ただ無が根源的に顕わであることを根拠としてのみ、人間の現存在は存在者へと向かっていき、存在者へと関わることができる」(GA9 114f.)としている。この引用文からも分かるように、『形而上学とは何か』において無は現存在が存在者へと関わることをそもそも可能にしている次元として捉えられている。そうであるからこそ、私たちが通常関わっている存在者ではなく、存在(無)がことさらに経験されるためには、たとえば不安の気分のうちで存在者の全体が滑り落ちていくことが必要だと考えられているのだろう。

だが、そのように、『形而上学とは何か』では不安のなかで存在者の全体が「滑り落ちていく」とされるのは、不安という根本気分における現存在の存在との関わりが、この時期には現存在の超越における存在者全体の乗り越えにおいて捉えられていることと関係しているだろう。この講演では、それが出現することは稀であるという意味で「秘匿された」と言われる、そのような「不安にもとづいて、現存在が無の内へと投げ込まれて保たれていることは、存在者の全体を乗り越えることであり、すなわち超越である」(GA9 118)とされているのであり、結局のところ無(存在)へと関わる現存在のあり方が「超越」と呼ばれているのだ。

無の内へとみずからを保ち入れつつ、現存在はそのつどすでに存在者の全体を越え出て(über das Seiende im Ganzen hinaus)いる。このように存在者を越え出ていることを、私たちは超越と名づける。(GA9 115)

以上のように、ハイデガーは『形而上学とは何か』の中で、「不安のうちでは、存在者が滑り落ちていくことと一つになって、無が出会われている」という事態、言いかえれば、現存在が、存在者の全体を乗り越えて、存在者一般の開顕性を可能にするものとして、それ自体は存在者的(ontisch)にあるのではない、その意味で「無」と言われる存在へと向かう超越の運動が、(私たちがそれとして理解したり把握したりしているかはともかくとして)生起している、と捉えているのだ。

こうした現存在の超越は『存在と時間』およびそれに後続する様々なテキストの中で集的に論じられていたのであり、『存在と時間』およびそれに続く時期のハイデガーにとって、この現存在の超越という事象は中心的な問題のひとつであったと言っていいだろう<sup>27</sup>。

<sup>27</sup> 「『存在と時間』において」不安の分析(第40節)、現存在、世界性、実在性などの諸問題、おなじく



この超越について、1929年の論文『根拠の本質について』では次のように言われていた。

現存在は、世界を企投しつつ存在者を乗り越えることにおいて、おのれ自身を乗り越えなければならないのであり、それによって、この高まること(Erhöhung)から初めてみずからを深淵として理解することができるのである(GA9 174)。

ここで私たちは、ハイデガーが、超越による乗り越えのうちに現存在の「高まること」を見て取っていることに注意しよう。現存在の超越とは、『根拠の本質について』のこの箇所においては、現存在が存在者の全体を乗り越えつつ、この存在者の全体をあらかじめ可能にする世界へと先行的に乗り越えていくことであるとされているのだが、こうした乗り越えの運動には、現存在が乗り越えていく存在者との間に、私たちなりの仕方ですれば「何らかの高さ(eine Höhe)」を生じさせることになると考えられるのである。

もちろん、ここで私たちが注目するこの「高さ」とは、いわゆる存在者的(ontisch)な高さではない。ここで問題になっているのは、現存在が超越において乗り越える存在者の全体と、その超越の向かう先である世界であり、この世界とは、存在者のほうから見られるならば、存在者ではないものとして「無」とも言われていたからである<sup>28</sup>。つまり、超越に際して生じる「高まること」においては、ある存在者と別の存在者との間に生じる存在者的な何らかの「高さ」が問題なのではなく、それは存在者と、存在者としてあるのではない無(存在)や世界との間に生じるある種の隔たりのことなのである。したがって、ここで私たちが着目している、超越において生じる、存在者と無としての世界や存在との間の高さ、さらにはこの高さによって切り開かれる隔たりとは、存在者と存在との間の隔たりであり、それはつまりハイデガーの言う「存在論的差異」に他ならないと、このように結論づけることができるであろう。

これについては、「根拠の本質について」の中で、次のようにはっきりと言われていたことから明らかであると言ってよいだろう。

さて、いやしくも現存在を際立たせているものが、現存在は存在を一了解しつつ存在者へとふるまっているということの内には存するのであるならば、その場合には、その内で存在論的差異(die ontologische Differenz)が事実的になるところの区別しうることそのことは、それに固有の可能性の根を現存在の本質という根拠の内におろしてしまっているのだからなければならない。存在論的差異のこの根拠を、私たちは先把握しつつ、現存在の超越と名づける。(GA9 134f.)

---

また良心の解釈や死の概念など、これらすべては超越についての前進的な別出作業に奉仕し、ついには超越が改めて明確に(第69節)、「世界内存在の時間性と、世界の超越の問題」として問題にされるのである(GA26 214-215)。GA9 162, Anm.59などもあわせて参照。

<sup>28</sup> 1928年夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』における、以下の箇所を参照。「世界：一つの無であって、いかなる存在者でもない。だが、それでいて或るものである。何らの存在者でもなく、そうではなくて存在なのだ」(GA26 252)。

このように、現存在とは、「乗り越えて行き、そのようにしてみずからを高めるもの(das Übersteigende und so sich Erhöhende)」(GA9 166)なのである。そして、存在者の全体を乗り越えてみずからを高めることのうちで、現存在に対して無（存在）がみずからを告げ知らせてくると同時に、存在者の全体は滑り落ちていくのだ、と考えることができるのである。

### 3. 存在者の全体——超越において乗り越えられる「自然」をめぐる形而上学期の問い

以上、本節の2. において私たちは、存在者の全体を乗り越えて、存在者では「ない」という意味で無と言われる世界や存在に関わるといふ、ハイデガーにおける超越の運動を明らかにすることができた。

存在者とは異なるものとして存在を捉え、存在者ではなく存在そのものを把握しようとするハイデガー哲学全体の企図を知る者からすれば、こうした現存在の超越の運動において存在者はあくまで乗り越えられるものにすぎないのであって、したがってそもそも問いたずねられるべきなのはやはり存在者の全体とともにみずからを告げ知らせてくるとされる無（存在）や世界のほうだ、と言いたくなるかもしれない。また、私たちがこのあとに論究する、ハイデガーの言う「存在の真理」なるものも、そうした発想の行きつく先であるのではないか、というように予想されるかもしれない。

だが、前章で確認しておいたように、『存在と時間』でハイデガーが言うところの「実存の真理」や真理前提は、最終的に現存在の存在の被投的な事実のうちに求められたのである。そのような考えは、結局のところ『存在と時間』において提示される「存在論の存在者的基礎づけ」(SZ 436)の問題として理解すべきだと考えられるのである。『存在と時間』における「存在論の存在者的基礎づけ」とは、存在論それ自身が現存在という存在者に定位してしか敢行することはできないのではないか、という問題のことであるが、それが同書のいわば究極的な問題として示されていたのだ。

『存在と時間』では、哲学について、「哲学は普遍的な現象学的存在論であり、現存在の解釈学から出発する。現存在の解釈学は実存の分析論として、すべての哲学的に問うことの導きの糸のはしを、そこからすべての哲学的に問うことが発し、そこへと打ち返すところに結び付けているのである」(ebd.)と言われた後で、それに続けて次のように述べられていた。

もちろんこのテーゼもドグマと見なされてはならないのであって、むしろいまだ『包み隠されている』原則的な問題の定式化だと見なされねばならない。それはつまり、存在論は存在論的に基礎づけられるのか、それとも存在論はそのためにも存在者的な基礎を必要とするのか、いかなる存在者がこの基礎づけの機能を引き受けなければならないのか、という問題である(ebd.)

このように言われる存在論の存在者的基礎づけとは、存在者から区別される存在そのもの

のを問うことにおいて、かえって存在者の事実的な存在がその問いそれ自身のうちにいわば「食い入って」くることを問題にする、『存在と時間』をめぐる究極的な問題のありかを示している。

「存在論の存在者的基礎づけ」の議論は、『存在と時間』では、テキストの最後のところで「存在論は存在論的に基礎づけられうるのか、それとも存在論はそのためにも何らかの存在者的な基礎を必要とするのか。〔後者であれば、〕どのような存在者がこの基礎づけの機能を引き受けねばならないのか」(SZ 436)という形で、あくまでも問いとして提示されていたにすぎない。だが、この問いに対してハイデガーは、すぐにその基礎づけの役目を果たすのは現存在という存在者であるとの回答を示すことになる。『『存在と時間』第一部第三篇の新たな仕上げ』(GA24 1, Anm. 1)とされていた1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』において、「存在論はそれ自身存在論的に基礎づけることはできない」とされ、「存在論を固有に可能にすることは、ある存在者、ある存在者的なもの、つまり現存在へと差し戻される。存在論は存在者的基礎をもつのである」(GA24 26)と明言されているのだ。

ここで私たちが、ハイデガーの言う「存在論の存在者的基礎づけ」という問題に注目するのは、この問題の中で、存在について論究するにあたって存在者が、そもそもそうした究明を可能にし、支える重要なファクターとされているからである。さらに先取りして言えば、存在者の問題は、たんに存在論の基礎づけに関してだけでなく私たちが最終的に論じることになる、ハイデガーが1930年代に展開した「存在の真理」としての真理論においても引きつづき重要であると考えられるからなのだ。

存在論を遂行することは、そもそも存在者がすでに存在しているという事実性にもとづいてしか可能にならないのではないかと問う「存在論の存在者的基礎づけ」の問題は、じつは超越について問うハイデガーの形而上学期の思索のうちにも引き継がれている。それは、1928年の夏学期に行われた『論理学の形而上学的な始原諸根拠』講義において次のような仕方ではっきりと言われている。

存在論がそこから出発したところへと打ち返すという内的な必然性は、『人間』という存在者が存在を了解しているという、人間の実存の根源現象に即して明らかにされる。存在の了解のうちに、同時に存在と存在者の区別の遂行がある。存在が与えられてあるのは、ただ現存在が存在を了解しているときだけである。言いかえれば、了解のうちに存在が与えられているという可能性は、現存在の事実的な実存を前提にしている。そして、現存在の事実的な実存はさらにまた自然の事物的存在を前提にしている。(GA26 199)

この引用箇所では、存在論の可能性は「事実的な実存」という現存在の存在の事実性へと差し戻され、さらにその現存在の事実性は「自然の事物的存在」へと差し戻されている。ここで言われているように、存在論の可能性を現存在の事実性、さらには自然の事物的存

在に見てとるというのであれば、ハイデガーの言う存在問題はここでは「自然主義」的に展開されるということになるのだろうか。

もちろん、そうではない。上の引用文で言われているのは、存在者から区別される存在それ自身を問題とする存在論の果てに、存在について問う思索は、その思索それ自身が存在者の事実的な存在を前提として成り立っていることを見いだす、ということなのである。存在者とは区別される存在そのものを問うという営みによって、はじめて現存在の事実的実存や自然の事物的存在が存在問題それ自身の前提となっていることを見いだすという意味で、存在と存在者とはここでは相補的な関係を保っていると言える。したがって、やはりそれは存在問題を存在者のたんなる事実的な存在に解消しようとするところからは一線を画しているものであり、それゆえ、上で言われていることを単純に「自然主義」と呼ぶことはできないのである。

先に私たちが第一章で指摘しておいたように、そもそも、『存在と時間』においてハイデガーは、現存在自身が一個の存在者としてしか存在しないのであり、また存在者として他のさまざまな存在者とかかわるという仕方ではしか存在しないということを、「出会われてくる何らかの世界へと」「委ねられていること」(SZ 87)という仕方では把握していたと考えられる。この意味での被投性の問題が、形而上学期の思索では先の引用文によって提示された自然の事物的存在の先行性の問題として展開されているのだ、と考えることができるだろう。

先に引いた『論理学の形而上学的な始原諸根拠』講義で言われているような、存在論を存在者的に基礎づける自然の事物的存在の先行性の問題は、同じこの講義のなかで、存在者の全体の問題として、次のような仕方では「メタ存在論」として定式化される。

存在問題が徹底して立てられる、まさにその地平のうちでみずからを示すのは、すべてが理解され、また存在として理解されることができるのは、ただ存在者の可能的な全体性がすでに現にあるときだけだ、ということなのである。

ここから、いまや存在者の全体を主題とするある独特の問題性の必然性が明らかになる。このように新たな問いを立てることは存在論それ自身の本質のうちに存しているのであって、存在論のある転回、メタボレーから明らかになる。この問題性をメタ存在論と表わすことにする。(GA26 199)

ここで言われている「存在者の全体」は、ハイデガーが言うところの「自然」を意味すると考えられるが、存在論の存在者的基礎づけをめぐる問題は、こうして存在者の全体へと委ねられ、また、そのうちでみずからを見出さざるをえない現存在という存在者の被投的な事実存在の問題として把握されることになるのである。

#### 4. 「存在者の全体」における「全体」とは何を意味するのか？

メタ存在論は現存在が存在者の全体へと委ねられているという事実性、つまり被投性に基づいて構想されている。だが、そこで言われている存在者の全体における「全体」が何を意味しているかについては、まだ明らかになっていないのではないだろうか。

「存在者の全体」の内容を明らかにするために手がかりとなるのが、『形而上学とは何か』の中の次の一文である。

結局のところ、存在者全体それ自体を把握することと、存在者の全体のまっただ中に情態的にみずからを見出すこととのあいだには本質的な区別がある。前者は根本的に不可能である。後者は、私たちの現存在においてたえず生起している。(GA9 110)

『根拠の本質について』で言われる、「開示された存在者の全体がその種別的に固有な諸連関と諸圏域と諸層とにおいて明確に把握されなくても、いわんや『遺漏なく』徹底的に研究されていなくても、その全体性は了解されている」(GA9 156)という箇所も、同様の内容を指したものであると考えられる。つまり、「存在者全体それ自体を把握すること」が存在者のすべてを数え上げたり、調べ上げたりすることの意味で言われているのであり、それゆえにそれは「根本的に不可能」だと言われているのに対して、「存在者の全体のまっただ中に情態的にみずからを見いだすこと」とは、気分のうちで、たとえば不安において「そもそも世界内部的な存在者は『重要』ではない」(SZ 186)といった仕方で存在者の全体について一気に一定の了解をもちつつ、同時に現存在がみずからについても何らかの仕方で感知することを意味している。存在者の全体についてのこうした情態的な了解は、ハイデガーにとって、個々の存在者をいちいち数えたり調べたりすることではないがゆえに可能であると考えられているのであろうし、また現存在が「存在者へと委ねられて存在している」、つまり、私たちの存在のうちに、存在者の全体がつねに何らかの仕方で食い込んでくると考えられているからこそ、そうした存在者の全体のうちでみずからを見いだす情態性が「私たちの現存在においてたえず生起している」とまで言われることになるのであろう。

気分のうちで告げ知らされる存在者の全体についての何らかの情態的な了解というものは、不安の気分においては、「世界内部的な存在者がそれ自身に即してまったく重要ではない」(SZ 187)、「全体において滑り落ちていくものとしての存在者」(GA9 113)と言われている。不安のうちで、そうした仕方で私たちに告げ知らされているのは、私たちになじみの日常的なあり方がいわば括弧に入れられて、「およそ一切の存在者が重要でなくなる」ように感じられるという事態であると考えられる。

だが、そのようなおよそありとあらゆる存在者が「重要ではない」ように感じられるというのは、何も不安の気分においてだけ私たちに分かることではないのではないだろうか。たとえば、退屈の気分においても、私たちは「およそ一切のものは重要ではなく、どうでもいいようなものだ」ということを経験するのではないだろうか。

こうしたことについては、ハイデガー自身が思い当たっていたようにも見える。先に、

私たちが不安という根本気分を集中的に分析したテキストとして取り上げた『形而上学とは何か』の中でも、じつはこの退屈の気分についてごく簡単にはあるが触れられていた。そこでハイデガーは、「深い退屈は」自分も含めたあらゆる存在者を「ある奇妙などうでもよさのなかへと押しやる」のであり、そうして「存在者を全体として開示する」(GA9 110)のだ、としていたのである。

だが、それではなぜ『形而上学とは何か』において退屈の気分については詳しい分析がなされず、『存在と時間』と同様、不安が引きつづき根本的な気分として取り上げられているのか。その理由としてハイデガーは、次のことを指摘している。それは、退屈も含めたさまざまな気分は、不安と違って「私たちを全体としての存在者のまえへ導いていき、私たちに対して、求めている無を秘匿する」(GA9 111)からだ、と。つまり、不安以外の気分は、私たちをおよそ一切のものという存在者の全体に直面させてくれはするものの、しかし存在者ではない、無としての存在それ自身を純粹に開示してくれないから、だからあくまでも不安が形而上学の根本気分として召喚されるべきだ、とされているのだ。こうした考え方のうちに、私たちはハイデガーの存在論的な関心の強さを窺うことができる<sup>29</sup>。不安における「胸をしめつけられるような苦しい感じ」に強引に関連させて言えば、不安においては純粹に自分自身の存在へと問題が集中するのに対して、退屈においては存在者の全体に対する漠然とした「どうでもいい」という感じが広がるにすぎず、後者の気分においては自己自身の存在について問題が集中してくることがないという、二つの気分がもつ現象的実状の差異をハイデガーは敏感に察知しているのだ、ということになるのだろうか。

しかし、1983年に初めて公刊された1929/30年冬学期の講義録である『形而上学の根本諸概念』において、ハイデガーは不安ではなく退屈についての長大な分析を展開していることが知られるようになった。そのなかでハイデガーは「何となく退屈だ」という深い退屈の気分のことを、次のような仕方で説明していた。

このどうでもよさ(Gleichgültigkeit)は、延焼してゆく火のように或る物から他の物へと飛び火してゆくのではなく、一度にすべてがこのどうでもよさに包まれ囲まれているのである。存在者は——私たちの言い方で言う——全体において(im Ganzen)どうでもよくなっているのであり、この人物としての私たち自身も例外ではないのである。(GA29/30 208)

『形而上学の根本諸概念』講義では、深い退屈の気分においても、私たちは存在者の全体についてそれがどうでもよいものであると知らされるのだ、とされていたのである。

どうでもよいという気分が存在者の全体を包み込むとされているのは、先に『形而上学とは何か』のなかで退屈について言われていた、「私たちを全体としての存在者のまえへ導

<sup>29</sup> 1929年に出版された『カントと形而上学の問題』の次の箇所も参照。「決定的な根本情態性として、…、それ [= 不安] はただ存在問題そのものへの眼差しからして、その決定的な性格をもつのである」(GA3 238)。

いていき、私たちに対して、求めている無を秘匿する」(GA9 111)というのと同じである。

しかし、それでは、『形而上学とは何か』のなかでは、存在者全体に直面させはするものの、しかし「求めている無」、つまり存在を「秘匿する」と言われていた退屈の気分について、ハイデガーがこの講義のなかで詳しく論じているのはなぜなのだろうか。その理由として、『形而上学とは何か』で言われていた、この気分が私たちを存在者の全体に直面させることしかせず、無、ないしは存在を秘匿するということが、『形而上学の根本諸概念』講義では、かえって無や存在といったものを秘匿というあり方において私たちに対してあらわにするという、いわばネガティブなあり方で私たちを開示してくれるという、存在そのもののパラドキシカルな現われ方にハイデガーが次第に注目するようになってきたからだ、とは考えられないだろうか。つまり、ハイデガーのなかで、存在の開示は、存在そのものの本性からして、存在者の全体によって「求めている無」が「秘匿」されるという仕方では行われなければならないか、という洞察が少しずつ芽生えてきていると考えられるのではないだろうか、ということなのである。こうした洞察が、私たちがはじめにのなかで取り上げていたロサレスが指摘するところの、「秘匿を適切に規定する」<sup>30</sup>という1930年代にハイデガーが行なった試みにつながるものである、とすることができるだろう。そしてそれは、1930年代の半ばに展開されることになる「存在の真理」へと結実していったのではないかとされる。

1930年代のハイデガーによる真理論の展開についてこうした見通しをも持ちながら、この講義で展開されている退屈についてのハイデガーの議論について、私たちは次に節を改めて見ていくことにしよう。

---

<sup>30</sup> Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz*, *Phaenomenologica* 33, Martinus Nijhoff, 1. Aufl., 1970, S.312.

### 第三節 『形而上学の根本諸概念』講義における退屈論

#### 1. 退屈における「引き止め」と「空虚放置」

不安を分析するにあたっては、「胸をしめつけられるような苦しい感じ」というこの気分がもつ現象的な実状をないがしろにすることがなかったように、退屈の気分を分析するにあたって、ハイデガーはこの気分がもつ現象的な実状を指摘している。それは「引き止め(Hingehaltenheit)」と「空虚放置 (Leergelassenheit)」である。どんな退屈の気分にも備わっているとされるこの二つの契機について、実際にハイデガーが挙げている例を参照しながら確認していこう。

ハイデガーが最初に取り上げるのは、田舎の駅で一日わずか数本しかない電車を逃してしまい、次の電車来るまで何時間も待たされることになって退屈する、という場面である。こんなとき、私たちはあたりをぶらついたり、木々の数を数えたり、座り込んで地面に絵を描くなどして、電車が来るまでの時間が少しでも早く過ぎ去りはしないかと試す。しかし、こうした暇つぶしを繰り返しながらその合間にたびたび時計を見て確認するのは、大して時間が経っていないということである。このような事例を取り出すことでハイデガーが指摘するのは、私たちにもよく知られている事態、つまり退屈においては、次に取りかかるべきことまでのあいだにある時間の進みが遅い、ということに他ならない。退屈において私たちは、「ぐずつく時間によって引きとめられている」(GA29/30 151)のである。

このように時間の進みが遅くなる時、私たちは特段やるべきことをもたない。だが、私たちはそのように特段やるべきことをもたないまま時間を過ごすということが実は結構苦手である。やるべきことに追われてあくせくしているときはあらゆる仕事から解放されたいなどと思っていながら、いざ本当に何もしなくていいとなると、途端に何かやることはないかと落ちつかなくなることはよくある。ぐずつく時間を少しでも早く進ませるために私たちが暇つぶしの気晴らしにいそしむのは、何もすることのない空虚な状態から逃れるため、つまり「退屈とともに台頭してくる空虚放置へと落ち込まないため」(GA29/30 152)なのだ。

もちろん、何もすることのない空虚な状態に置かれるというのは、私たちのまわりからさまざまな物が消えてなくなるということではない。周囲には、駅、時刻表、街道、並木といったさまざまな物があるのだ。それなのに空虚な状態にあるのは、そうしたさまざまな物が、私たちが期待していること、この場合であれば駅に着いて、時刻表を見ているうちにすぐに列車が到着し、車窓から街道や並木を眺めつつ目的地にスムーズに移動するといったことを提供してくれないからなのである。だからこそ、私たちは手持ち無沙汰の奇妙に空虚な状態に置かれるのだ。物が、私たちの期待通りに「言うことを聞かない」(GA29/30 155)ことによって私たちは空虚放置されることになる、とハイデガーは言うのだ。このように、引き止めや空虚放置ということでハイデガーが指摘している退屈の現象的な実状については、私たちにもよく納得がいくだろう。

退屈の気分が襲われているときに時間の進みが遅くなるのは、もちろんこの例のように



時間が長いときばかりとは限らない。私たちは、もっと短い時間でも退屈することはあるし、またもっと長い時間でも退屈せずに過ごすこともあるだろう。ドイツ語の「退屈」という語には「時間が長くなる」(GA29/30 228f.)、つまり時間の進みが遅くなるという意味があると指摘されているように、退屈の分析では、不安の分析のときと比べて時間との関連がはるかに強調されている。このことも念頭に置きながら、ハイデガーによる退屈の気分の分析についてさらに見ていくことにしよう。

## 2. 何かに際しての退屈——退屈の第二形式

さて、駅で次の電車を待っているときに生じる、上のようなタイプの退屈を第一形式の退屈としたうえで、ハイデガーはそれよりも退屈がさらに深くなっていると彼が言うところの、第二形式の退屈へと論を進めていく。

この退屈の例としてハイデガーが挙げているのは、夕方から招待されていたパーティに出かけて行き、そこで時間を過ごすという場面である。

パーティではほぼ慣例通りの食事が出され、食卓を囲んで慣例通りの会話がなされる。……。食事がすめば、一緒にソファに腰掛けて、多分、音楽を聞き、談笑する。おもしろく、愉快である。そろそろ帰る時間だ。婦人たちは、ほんとに楽しかったですとか、とても素晴らしかったですとか、確かめるように何度も言う。……。その通り、とても素晴らしかった。……。だからまったく満足して帰宅したのだ。帰宅して、夕方に中断しておいた仕事にちょっと目を通し、明日の仕事についておおよその見通しをつけ、目安をつける——するとそのとき気づく、私は、本当は今晚この招待に際してやはり退屈していたのだ、と(GA29/30 165)。

こうした退屈についても、私たちはやはりどこかで経験したことがあるのではないだろうか。だが、これは不思議と言えば不思議な退屈である。というのも、「とても楽しかった、にもかかわらず私たちは退屈した」(GA29/30 166)というのだからである。どうしてこのようなことになるのか。それは、そこでの「立ち居ふるまいの全体が暇つぶしの気晴らし」(GA29/30 170)になっていたからだ、とハイデガーは述べる。パーティにおいて、「起こっているすべてのことに加わり、いっしょにおしゃべりをする」(GA29/30 177)というのは、じつのところ「自分を置き去りにして、その場で行われていることにみずからを委ねること」(GA29/30 180)なのであり、そのようにして「私たちの本来の自己が置き去りにされている」(ebd.)ことによって、空虚がひとりでの形成してくるという仕方で空虚放置が生じている、とハイデガーは言うのだ。たしかに、パーティのような社交的な場面においてときに私たちが感じるどことなく落ち着かない居心地のわるい感じは、このように自分自身が置き去りにされて空虚になっているからだと考えることができるのではないだろうか。

第二形式の退屈における空虚放置が以上のようなものであるとされたことから、この退

屈における「引きとめ」の契機についても明らかにされる。ハイデガーによれば、「その場で行われていることのために、いっしょにおしゃべりして過ごす一定の時間をとる」(GA29/30 184)ことによって、私たちはその間、自分自身の固有の時間を停止させているとされるのだ。というのは、たいていの場合、パーティのあいだ私たちは楽しい、なごやかな雰囲気を壊すことのないよう、その場に居合わせた人たちとただひたすら同じように「ことを共にすること(das Mittun)」(GA29/30 177)をするだけだからである。第二形式の退屈においてハイデガーが問題にしているのは、『存在と時間』の語を使って表わすならば、私(ひと)という、誰からも区別のつかない誰かとしてまわりに調子を合わせてふるまう、現存在の頹落した日常的な共存在(Mitsein)のあり方であると考えられるのだ。

本来であれば私固有のものであったはずの私自身の時間が停止させられ、こうして停止した時間が私を引きとめることになる、とされる。そのことのうちでは、しかし、私が他ならぬ私自身としての時間的なあり方において存在しているということが、不完全にはあるが示されている。パーティの席上では、もちろんのこと、他ならぬ私自身の時間といったものは停止させ、居合わせた人たちと調子を合わせて過ごすしかない。だが、それでは、みずから固有の時間的なあり方は何によって明らかになるのか。この講義でハイデガーは、それはもっとも深い第三形式の退屈によってである、とするのだ。

### 3. なんとなく退屈だ——第三形式の退屈と自由

ハイデガーがもっとも深い退屈だとする、第三形式の退屈とはどんなものか。「何となく退屈だ」というのがそれだ、とハイデガーは述べる。あえて例を挙げるとすれば、「日曜の午後、大都市の通りを歩いて行くときに『何となく退屈だ』」(GA29/30 204)といったものだ。

こんなとき、私たちには自分自身をも含めて「どれもこれもがどうでもよいように見える」(GA29/30 207)、つまり何もかもが退屈になってしまっている。ここに、第三形式の退屈における空虚放置がある。「何となく退屈だ」という気分のあるときには、私たちはもはや何もする気にならない。というのは、第一形式の退屈のときとは違って、この退屈においては、特定の何かではなく、ありとあらゆるものが私たちの期待しているものを提供してくれない、ということが何となく分かっているからなのである。この退屈のなかでは、ありとあらゆるもの、つまり存在者の全体が言うことを聞かなくなっている。これが、この退屈における空虚放置である、とハイデガーは述べる。「この第三形式の退屈における空虚放置は、全体において言うことを聞かなくなっている存在者へと現存在が引き渡されていること」(GA29/30 210)なのである。この気分のなかで私たちは、ありとあらゆるものがすべて一律にどうでもよくなるという、存在者の全体に広がる茫漠とした空虚へと引きさらわれているのだ。

だが、そうした空虚放置のなかで私たちに告げられていることがある、とハイデガーは述べる。「何となく退屈だ」という気分においてはすべてがどうでもよくなってしまい、私たちには何かをするあらゆる可能性が拒絶されている。私たちは何もする気にはなれない

のだ。だが、あらゆる可能性が拒絶されているがゆえに、この退屈のなかでは私がもつさまざまなふるまいの可能性が「棚上げにされた」可能性として告げられている、とハイデガーは言う。このように、私がもつさまざまなふるまいの可能性が拒絶という仕方で告げ知らされているということが、第三形式の退屈における引きとめである、とされるのだ。

しかし、私がもつ可能性とは何か。ここで最終的に問題になっているのは、その可能性が実際に何をやる可能性かということではない。そうではなく、私がこの世に生まれ落ち、そして死ぬという、既在と将来にわたる時間、「現存在自身が、全体においてそのつどそれである時間」(GA29/30 221)において、〈私〉というものが、じつのところ他の誰でもない〈私〉として引き受ける可能性そのものである、ということが究極的には問題となっているのだ。「何となく退屈だ」という気分のなかで、私たちは「自己を、自己自身へと連れて行く」(GA29/30 215)ことを経験する、とハイデガーは言う。ここでもまた私たちは、根本気分において他ならぬ私自身として存在することが問題になっていることを見てとることができるだろう。

だが、「何となく退屈だ」という気分のなかでどうしてそんなことが起こるというのだろうか。「何となく退屈だ」というときにも、さまざまな物は以前と変わらず同じに存在している。たしかにそうだ。しかし、私にとってそれらはいつものように重要なものではなくなくなってしまい、それらの物にはたらきかけ、何かをやるなどという気はさらさら起きない。そのような退屈な気分のなかでは、私がそれらにはたらきかけて何かをやるというさまざまなふるまいの可能性が「棚上げにされた」ものとして告げ知らされていると言ってよいだろう。だが、そうした可能性をそもそも何らかの可能性としているのは何であるのか。それは、何といても私が〈私〉自身ふるまいの可能性として、それらの可能性をもっているということに尽きると、そのようにハイデガーは考えているのではないだろうか。

以上のように考えるならば、「なんとなく退屈だ」というときに「自己を、自己自身へと連れて行く」ということは、私が誰でもない誰かとしてではなく、他ならぬ私自身として存在する可能性を取り戻すことである、とすることができるだろう。それは「現存在の自由」(GA29/30 223)、「自己解放」(ebd.)、すなわち自分自身であるという自由であり、ひととしてではなく他ならぬ〈私〉としてふるまうことができる、という自由なのである。

現存在の自由とはしかし、この1929/30年冬学期講義になってハイデガーが初めて論じるようになった事柄ではない。すでに『存在と時間』のなかで、不安のうちで現存在が「死への自由において……自己自身であること」(SZ 266)について述べられていたのである。だとするならば、不安と退屈、どちらの気分においても、ひとという誰でもない誰かというあり方をしている自己が、そのそもそものあり方である、死という存在可能性において私たちがおそらくそうであるような「他ならぬ〈私〉自身」として取り戻されうる境位を切り開くとされていることについては、ハイデガーはこれまでと同様の思索を展開していると言えるだろう。

#### 4. 眠りと目覚め——根本気分の方法論

さて、ここまで私たちは本節において『存在と時間』期に根本気分ないし情態性とされた不安と退屈について詳しく検討してきた。ところで、ハイデガーが行なった 1929/30 年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』の第一部では、根本気分に関して、「私たちの哲学することの一つの根本気分を目覚めさせること(Die Weckung einer Grundstimmung unseres Philosophierens)」という課題が掲げられていた。『形而上学の根本諸概念』講義での退屈の気分の分析は、この「私たちの哲学することの一つの根本気分を目覚めさせること」という課題において展開されていたのである。私たちはこのことに着目して、ここで「一つの根本気分を目覚めさせる」と言われていることの事象的内実を明らかにしておくことにしよう。

さて、ハイデガーが根本気分を「目覚めさせる」としていることから分かるのは、この根本気分は、たいていの場合眠り込んでいると考えられていることである。このように、ある気分が眠り込んでいるということから私たちが理解するのは、根本気分としての退屈という気分などどこにもない、というのではなく、その当の気分は、たとえそれが目に見えるような形で表れてきて（「目覚めて」）いないにしても、たしかに何らかの仕方（しかしもちろん、存在者が事物的に存在しているのとは「別の仕方」）存在している(Vgl. GA29/30 199)のであり、しかしながら、その気分が実際に活動するには至っておらず、活動して十全にその本質を発揮する手前の状態に留まっているのだ、と考えられていることである。

すでに見てきたように、ハイデガーの形而上学期の思索において、根本気分は、存在者の全体のまっただ中で存在しているという現存在のあり方に関わっている。根本気分においては、現存在がそのまっただ中で存在しているところの存在者の全体が、全体として一律同然に、現存在にとって適所連関から理解されるような有意義なものではなく（不安）、あるいはもはや現存在の「言うことを聴かない(sich versagen)」ものになる（深い退屈）とされる。だが、このとき同時に、私たちには無（存在）がみずからを告げ知らせてきている、とされるのであった。

したがって以上から、二つの根本気分においては、現存在が存在者ではないものという意味での無（存在）へと関わることとひとつになって、存在者の全体もまた現存在に対して与えられるという事態が問題にされているのだ、と考えてよいだろう。だがそうした無（存在）の開示として、現存在はまた「絶えず(ständig)」この根本気分によって襲いかかられている、とされてもいる。そのことを、ハイデガーは『形而上学とは何か』の中で、「不安は現にある。それはただ眠っているにすぎない。不安の息吹は絶えず現存在を貫いて震えている(Die Angst ist da. Sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein)」(GA9 117、下線強調は引用者)という仕方で述べていた。

根本気分についてのハイデガーのこうした理解に対しては、「私たちが絶えず不安や深い退屈に襲われているなどということはないのであって、むしろそれ以外の様々な気分にも

浸されているというのが実情である」というような反論が即座に思いつくだろう(Vgl. GA9 115f.)。

このような批判は、不安を単に私たちの日常的な気分のひとつとしてのみ理解することによって成り立っている。ところがすでに見たように、根本気分は現存在の日常的なたんなる一気分ではなく、無(存在)を開示するものなのであった。それゆえ、根本気分が絶えず私たちを襲っているというハイデガーの所論は、むしろ、そのような根本気分によって私たちは絶えず無(存在)に曝されているのだ、という事柄を捉えようとしたものだ、とすることができるだろう<sup>31</sup>。

とはいえ、そのように根本気分は絶えず無(存在)を告げ知らせているにもかかわらず、特定の存在者にのみ気をとられ、関心を抱いている現存在にとっては、こうした、根本気分がもつ開示する力は隠蔽されてしまっていると考えられる。

このような事象的内実を、ハイデガーは「目覚め」と「眠り」という表現によって示していると考えられる。「…、ある気分を目覚めさせる(*Weckung einer Stimmung*)際に私たちにとって重要なのは、この気分を、それがこの気分としてそうであるはずのあり方において、存在させるということである。目覚めさせることは、以前には明らかに眠っていた気分を存在させることなのである(*Das Wecken ist ein Seinlassen der Stimmung, die vordem offenbar schläft*)」(GA29/30 98)。

無(存在)を告げ知らせるものとして、根本気分は絶えず「根底に存している(*zum Grunde liegen*)」のではあるが、しかし日常的な現存在がそうした根本気分によって襲われること(目覚め)は稀であり、大抵の場合は特定の存在者に関わる日常的な気分によって根本気分は隠蔽されている(眠り)と考えられている。こうした目覚めと眠りの力動的な関係が、『存在と時間』の中では、特定の存在者によって恐れを抱くという恐れ的情態性と、無に直面させられて不安に思うという不安の根本情態性の区別として論じられたのであり、また『形而上学の根本諸概念』講義では、特定の存在者に関わる第一形式の退屈が、存在者を全体においてどうでもいいと思う第三形式のそれを隠蔽することとして論じられていた、と考えることができるだろうのである(「第一形式は他の二つを、特に第三形式を妨げ、抑え込んでしまうのである」(GA29/30 234))。

以上からまた、根本気分というものが「何も初めて生み出される必要のあるものではない」(GA29/30 200)、と言われることについても理解することができるだろう。根本気分はたえず存しているのであるのならば、私たちはそれがその有るがままのあり方で存在するように、つまり目覚めてあるようにしてやればよいのである。このように、ふだんは眠り込んでしまっている根本気分に対して、それが眠り込むようにしむけているものを取り去

<sup>31</sup> ここで私たちがこだわっている「絶えず」については、『形而上学の根本諸概念』講義の中では、「存在者と存在との区別(*der Unterschied von Sein und Seiendem*)」(GA29/30 518)に関して述べた箇所で、次のように用いられている。「この区別は私たちとともに生起するが、それは任意に時々にはではなく、そうではなくて、根底から、絶えずなのである(*Der Unterschied geschieht mit uns nicht beliebig und zeitweise, sondern von Grund aus und ständig.*)」(GA29/30 519)、と。

って、反対に目覚めているようにさせること、これが、根本気分に関するハイデガーの方法論であると言ってよいだろう。

## 5. 無（存在）を秘匿する退屈——1930年代の真理論へ

以上のように考えるならば、不安と退屈とは、そのうちで現存在が無（存在）に出会うことになる根本気分として、どちらも同じ真理論的・存在論的な機能を果たしているということになるだろう。

しかしながら、やはりこの二つの根本気分のあいだには先に述べたように違いが認められているのでもあった。『形而上学とは何か』の中で言われていたように、不安と違って退屈は「私たちを全体としての存在者のまえへ導いていき、私たちに対して、求めている無を秘匿する」(GA9 111)、とハイデガーはしているのだ。

すでに確認したように、形而上学期の思索においてハイデガーは無を存在者ではない何かという意味で理解し、つまりは存在と見なしていた。したがって、退屈という根本気分において問題とされているのは、次の事態であろう。すなわちそれは、不安であれば「不安の内では、存在者が滑り落ちていくことと一つになって、無が出会われている」という仕方で無（存在）それ自身が私たちにみずからを告げ知らせてくるとされていたのに対して、退屈においては存在者の全体が私たちに対してあらわとなりはするものの、しかしあくまで存在者の全体があらわとなるに留まるのであって、求められている無（存在）は存在者の全体の背後に隠れたまま、私たちに対してみずからを告げ知らせてくることがない、ということである。

退屈においては、求められるべき無（存在）が私たちに対して隠されているのであるならば、この気分は、『形而上学とは何か』の中で言われているとおり、無（存在）を開示する根本気分としては不安よりも劣るものなのであろうか。

存在そのものが開示されるかどうかということに関してのみ考えるならば、たしかにそのような序列をつけることも可能であるだろう。しかし、不安と退屈の気分の違いによって問題とすべきなのはむしろ、私たちはあくまで存在者のまえにしかみずからをもたらすことができないのであって、存在そのものは、その本性からして、存在者の背後に隠れ、存在者によって秘匿されるという仕方でしかみずからを示すことはない、ということではないだろうか。

1930年代の半ばに、ハイデガーはとりわけその第二の主著とも言われる『哲学への寄与論稿』において、「存在の真理」という仕方で、存在が私たちに対してどのように現われてくるかについての考察を行ったのであるが、そこでは、存在が私たちに対して「非秘匿的なもの」としてあらわになるのは、むしろ存在者が存在することによって存在それ自身はみずからを秘匿することによってであるとの洞察が語られているのだ。私たちは、ハイデガーの言う「存在の真理」をそのように解釈することができるのではないかと考えるのだ。

以上のような私たちの見通しが正しいとするならば、ハイデガーが「存在の真理」という仕方で存在が私たちに対して明らかになる場面を考える際に重要であるのは、存在はもちろんではあるが、同時に存在を秘匿することになる存在者もまた、それが存在を秘匿するかぎりと同じく重要であるということになるのではないだろうか。あるいはむしろ、存在がそのように秘匿されたあり方でしか私たちに対してみずからを示すことがないのであれば、「存在の真理」と言われるのは、じつのところ、存在がそれ自身を非秘匿的に呈示するという事態のことではなく、むしろ存在者によって秘匿されてしかみずからを非秘匿的に示すことがないという、いわば逆説的な事態のことだと考えられるのだ。

「存在」の「真理」をめぐるハイデガーが展開した思索とは、つまるところ、存在者において秘匿されるという仕方においてのみ、存在は秘匿されることなくみずからを示すというパラドキシカルな事態のことなのである。したがって、存在をその非秘匿的な真理(Unverborgenheit)へともたすためには、むしろそれを存在者のうちに何らかの仕方で匿う(Bergung)場面について考えるのでなければならないのだ。

「存在の真理」を存在の秘匿性において見定めようとするそうした取り組みのひとつとして、私たちは次に1930年代に三回にわたって行なわれた講演『芸術作品の根源』について見ていくことにしよう。

### 第三章 「存在の真理」へと向かう真理論——講演『芸術作品の根源』

#### 1. 真理を作品のなかへと打ち立てる——真理論としての『芸術作品の根源』

哲学のなかでは、真理は命題や認識において問題とされるものであって、芸術や芸術作品などというものが真理と関係するなどということは、どのようにしても不可能ではないのだろうか。通常、哲学のなかで真理がどのように論じられているかについて知っている者であれば、あるいはそのような疑問を抱くことになるのではないだろうか。

それに対してハイデガーは、『芸術作品の根源』のなかで「真理を作品のうちへと打ち立てる」、あるいは「[真理が] みずからを作品のうちへと打ち立てる」といった仕方で真理について語っているのである。そのことは、2006年に出された「ハイデガー・スタディーズ」第22巻に掲載された遺稿断片「『芸術作品の根源』のために（フランクフルトでの講演のために）」からも明らかである<sup>32</sup>。

「三回の講演の歩み」と題された6番目の断片は、おそらくフランクフルトで実際に行われた三回の講演に対応したものであると考えられる I.~III.の三つの部分を含み、それはまた、現在全集に収められている「芸術作品の根源」のテキストの三つの部分、すなわち「I. 物と作品」、「II. 作品と真理」、「III. 真理と芸術」にそれぞれ概ね対応している<sup>33</sup>。

この「三回の講演の歩み」の中のI.という番号が付けられた覚書の中でハイデガーは、「作品それ自体は、それゆえ、真理を作品の中へと打ち立てることなのであり——存在者の展示、事物的存在者の描写ではない！（Das Werk selbst deshalb: *Ins Werksetzen der Wahrheit – nicht Darstellung von Seiendem, Abschilderung von Vorhandenem!*）」（HS22 12）、としていたのである。

以上のように、真理の問題から芸術作品について究明することが『芸術作品の根源』という講演のそもそもの中心的な主題であったことは間違いない。

しかし、芸術作品において真理が打ち立てられるというのは、いったいどのような事態のことなのであろうか。私たちとしては、「芸術作品の本質は創作である。創作の本質はしかし真理の創設である(Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit.)」<sup>34</sup>（GA5 63）という、『芸術作品の根源』のなかに出てくるひとつのパッセージの内容を検討していくことによって、この講演で展開されているハイデガーの真理論について、本論に必要な限りで明らかにすることを目指すことにしたい。

<sup>32</sup> この遺稿断片については、残念ながら書かれた時期が明らかにされていない。Vgl. HS22 24.しかしながら、「芸術作品の根源」という講演を行うにあたって、ハイデガーがどのような問題圏の中を動いていたのかを明らかにするという私たちの目的のためには、時期が分からないことは特に障害にはならないだろう。

<sup>33</sup> ハイデガーによれば、「フランクフルト・アム・マインの自由ドイツ高等神学校で1936年の11月17日、24日、さらに12月4日に行われた三回の講演」（GA5 375）とされている。またこの講演の全集版テキストの成立事情についても、同じ箇所を参照。

<sup>34</sup> 本論文は、あくまでもハイデガーの真理論を主題とするものであるため、ここに出てくる「創作(die Dichtung)」の問題について論じることはしないでおく。



## 2. 「贈与すること」と「基礎づけること」——「真理の創設」としての「作品の創作」 1

『芸術作品の根源』において「真理の創設」と言われているのは、芸術家が作品を作り出す「創作」の営みのことである。そのような「真理の創設」としての芸術作品の創作の営みを、ハイデガーは「贈与すること(Schenken)としての創設、基礎づけること(Gründen)としての創設、はじめること(Anfangen)としての創設」という「三重の意味で理解する」、としている。

だが、「創設」の三重の意味ということで、ハイデガーは芸術作品について果たしてどのような事柄を捉えようとしているのだろうか。

はじめに挙げられている「贈与」ということでハイデガーが指摘しているのは、結局のところ、芸術作品にそなわった、私たちの日常的なあり方にはどうにも収まりのつかない「過剰さ」のことなのである。

真理を作品のうちへと打ち立てることは、途方もないものを切り開き、同時になじみのもの、ひとがなじんでいると思っているものを転覆させる。作品においてみずから開示する真理は、既存のものからは決して証拠立てられることはなく、導き出されることもない。既存のものは、その専横的な現実性を作品によって反駁されるのだ。

(GA5 63)

「真理を作品のうちへと打ち立てることは、途方もないものを切り開くことだとするハイデガーの言葉は、芸術作品というものが、私たちにとって「なじみのあるもの」を基準として見た場合に、ある種の異様なあり方をして「屹立」していることへと私たちの注意を向ける。芸術作品、とりわけすぐれた芸術作品は往々にして、私たちの日常生活とは相容れないような相を呈していることがある。とくに前衛的な作品というのではなくとも、芸術作品は、どことなく異様なありさまをしていたり、あるいはあからさまに不気味なものであったりすることがよくある。たとえば、室生犀星の『或る少女の死まで』でよまれる「いろはにほへ らりるれろ／ああ らりるれろ」<sup>35</sup>という絶唱のような詩句を、そうした芸術作品の例のひとつとして挙げることはできないのではないだろうか。

もちろんだからといって、異様な、不気味な相を呈したものであればすぐれた芸術作品である、ということにはならない。鬼面人を驚かすような意図的な作為によってすぐれた芸術作品が生まれる、というわけでは必ずしもないだろう。すぐれた芸術作品には、むしろ日常的な私たちのありように揺さぶりをかけることになるその作品なりの必然性や、それに見合った結構がそなわっている必要があると考えられる。そうした「日常的な私たちのありように揺さぶりをかける」力を有しているがゆえに、芸術作品における真理の創設は「過剰にあふれること、贈与なのである」(ebd.)のだ。

とはいえ、真理が作品のうち打ち立てられ、その作品の「過剰にあふれること」によ

<sup>35</sup> 室生犀星『或る少女の死まで』(岩波文庫、2011年)、270頁。

って日常的な私たちのありように揺さぶりがかけられることになるとはいえ、それでもやはり「真理はただ、真理がおのれを一つの存在者のうちに設立することによってのみ、現成する」(GA5 57)のでしかない。「過剰にあふれること」や「贈与」として捉えられる作品を創作する営みは、同時にまた「作品の内にそれ自体を形態として立てるのであるから、空虚なものや無規定的なものを目指して遂行されることは断じてない」(ebd.)のであって、つまりは「作品が創造されてあるというのは、真理が形態のうちへと確立されていること」(GA5 51)なのである。

このようにハイデガーは、芸術作品というものが真理を創設することができるのは、その真理を、それにふさわしい存在者、つまり作品の形態のうちへともたらすことに成功するかぎりである、としているのだ。作品がもつ真理は、あくまで作品という存在者がもつ何らかの形態のうちへともたらされるのでなければならない。「真理を作品のうちへと打ち立てること」ということでは、結局のところ、「芸術はそれ自体を形態の内へと整え入れる真理を設立すること」(GA5 59)、つまり「日常的な私たちのありように揺さぶりをかける」作品の真理を何らかの存在者のうちへともたらすことによって、その作品の真理を特定の形態のうちへといわば定着させ、根づかせることなのである。

そのように作品を形態として定着させ、根づかせるというのは、結局のところ、芸術作品に、それに見合った固有の物質性を授けることであるだろう。芸術作品においては、作品に使われている素材の質感や表現に用いられる器具などの物質的な側面が、その作品によって表現されているとされる「内容」に劣らず重要だと考えられているのは、芸術作品というものが、何らかの存在者として形態のうちへともたらされるという仕方、物質性を不可避的にみずからのうちに抱えこまざるをえないからだと考えられることができるだろう。

作品がもつそうした物質性を根底において支えているものとして、ハイデガーが挙げているのが「大地」である。みずからにふさわしい物質性が形態という形で与えられることによって、作品ははじめて作品として成立するのであるからこそ、作品を物質面で支える、その基盤とでもいふべき大地のことが「担う基礎」(GA5 63)と呼ばれているのだ。

「大地」とは、しかしたんに物質性を担う「基礎」であるだけではない。ハイデガーの言う「大地」とは、「歴史的なものとしての現存在がすでに投げ入れられている場所」(ebd.)であって、したがって、贈与としての作品の創作はまた「大地」をそれとして開示することでもある、とされるのだ。大地とは、「それ自体を閉鎖する根底」として、歴史的現存在とその「世界」を「担う根底」なのであり、真理を創設するという創作の営みもまた、この大地に基礎づけられていなければならないのだ。

日常性から見れば「過剰な贈与」である作品の真理は、やはり存在者として何らかの形態のうちへともたらされ、そのことによって「基礎づけ」られる必要がある。このことによって作品ははじめて私たちのまえに何らかの姿をとって現われると考えられるが、そのように「過剰な贈与」を存在者の形態のうちへと定着させるのに成功した、創作された作品がもつ「日常的な私たちのありように揺さぶりをかける」力のうちに、歴史を新たに「は

じめる」力が宿りうるのだ、とまでハイデガーは述べている。

これが「はじまりとしての創設」という、ハイデガーの言う「創設」の第三の意味なのであるのだが、この「はじまりとしての創設」の内実についてはあとで詳しく検討することとして、私たちとしてはここで、「過剰な贈与」と「基礎づけ」との関連でふれた、歴史的現存在の世界と、それを担う根底である大地についてのハイデガーの記述から、「作品の作品存在は、世界と大地<sup>36</sup>との間の闘争を戦わせることのうちに存する(Das Werksein des Werkes besteht in der Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde)」(GA5 36)とした、『芸術作品の根源』に出てくる有名なテーゼのことを思い出さないわけにはいかないだろう。したがって、「真理の創設」がもつ三つの意味のうち、とくにここでは「贈与」と「基礎」について、それをハイデガーが言うところの世界と大地との戦いからもう少し詳しく検討しておくことにしたい。

### 3. 「世界と大地の戦い」としての芸術作品

よく知られているように、講演『芸術作品の根源』では、芸術作品の存在は彼の言う「世界と大地との間の闘争」から規定されていた。

こうした「世界と大地の闘争」は、これまたよく知られているように、農婦の靴<sup>37</sup>を描い

<sup>36</sup> この大地概念について、ヴァルター・ビーメルは次のように述べている。「大地の概念はこの頃ハイデガーの思索の中に新たに浮かび上がってくるが、おそらくそれはヘルダーリンの詩作の解釈との連関においてであり、とりわけ 1934/35 年からである」(Walter Biemel, *Martin Heidegger*, Rowohlt, 1973, S.81)。これに加えて私たちは、1935 年夏学期講義『形而上学入門』におけるソフォクレス『アンティゴネー』の最初のコロスの歌に出てくる大地(Γαῖα, v. 338)と、それについての解釈をも大地概念の由来として指摘しておきたい。『アンティゴネー』の最初のコロスの歌のハイデガーによる独訳については GA40 155-157、またここに出てくる大地についての解釈は GA40 163 をそれぞれ参照のこと。

また、ハイデガーにおけるこの大地概念については、次の二つの系との関連を論じなければならないだろう。すなわち、ヘルダーリンにおける大地(Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt/Der Mensch auf dieser Erde)、およびニーチェにおける大地概念(「超人とは大地の意義である。君たちの意志が超人は大地の意義であれ、と言うように」(Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe Bd.4, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, 1999, S.14) の二つである。こうした課題については、別の機会に改めて論じることとしたい(ちなみに、ヘルダーリンの最晩年に属すと考えられているこの詩句については、1942 年夏学期講義『ヘルダーリンの讃歌『イスター』』で適切に指摘されている通り、ヘルダーリン自身による真作かどうかという点で疑念が持たれている。Vgl. GA53 171)。

<sup>37</sup> メイヤー・シャピロは、わざわざハイデガーに確認をとった上で、この描かれた靴が農婦ないしは農夫のものではなく、画家であるヴァン・ゴッホ自身の靴であるとしている。その上で、当時、ゴッホは都市に住んでいたことから、この靴はむしろ都会人の靴であると批判した。Vgl. Meyer Schapiro, *The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh*, in *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, *Selected Papers*, George Braziller, 1994, pp.135-151. これについては、事実としてはおそらくシャピロの指摘が正しいと考えられる。しかしながら、以下本文で見ると、ハイデガーはこの絵に基づいて農婦が帰属しているであろう世界を見事に叙述しているのであり、この絵の靴が(事実には反するが)一足の農婦の靴であったならば、まさにそうしたものとして「有るがままに=存在する」であろうものとして、いわば「描いている」点を積極的に受け止めてよいと私たちは考える。

さらにジャック・デリダは、『絵画における真理』の中の「返却 [もろもろの復元]」において、ゴッホのこの靴の絵にまつわるハイデガーとシャピロの解釈の前提となっている発想そのものに対して批判を加えている。デリダの批判の一つは、ハイデガー(とメイヤー・シャピロ)が無前提にこの絵画における靴を一足のもののみなし、それが帰属するはずの主体について論じていることに向けられている。「というも、とにかくそれは一足であり、彼らのどちらもがそれを疑っていないのだから、主体(un sujet)がなければならぬのだ」(Jacques Derrida, *Restitutions de la vérité en peinture*, dans *La vérité en peinture*, Flammarion,

たゴッホの絵をもとに論じられているのであった。ハイデガーによれば、農婦の靴は大地の上を歩むのに用いられ、農作業を営む人々の世界の中で存在しているのであり、したがって「この道具は大地に帰属し、農婦の世界の中で守られる」(GA5 19)とされる。ゴッホの描いた農婦の靴という道具には、大地を吹き抜ける荒々しい風や、大地からの収穫という贈与、パンの確保をめぐる憂慮や生活を耐え抜く喜び、出産や死に対する心の震えといったものが属している。農婦は、この道具が信頼できるものであることによって「大地の沈黙する呼びかけ」(ebd.)に関わり、「みずからの世界を確信してもいる」(ebd.)と言われている。

そこで言われる世界とは、「誕生と死、災厄と天恵、勝利と屈辱、忍耐と退廃」(GA5 28)といった、人間の歴史的な運命(Geschick)が展開されていく場なのであるが、<sup>38</sup>このように言われる世界の開示を、私たちは、『存在と時間』の中で「真理のもうとも根源的な現象」(SZ 220f.)とされた世界の開示性と基本的に同じものと見なすことができるだろう。というのも、このふたつのテキストにおいて言われているのは、結局のところ、何らかの〈私たち〉がともに存在者として暮らしている世界のことである、と考えられるからである。

『芸術作品の根源』では、〈私たち〉という歴史的な民族のさまざまな運命を切り開き、支配していく場とされた世界は、大地という「たえずみずからを閉ざされたままに保つ(ständig sich verschlossen halten)」、「本質上開示されえないもの(die wesenhaft Unerschließbare)」(GA5 33)を必要とするのだ、と言われている。こうした両者の関係が「世界と大地との間の闘争」という形で定式化されることになるのだが、この「世界と大地の闘争」は、ゴッホの靴の絵での導入を経て、このあとギリシア神殿という建築芸術にもとづいて論じられることになる<sup>39</sup>。『芸術作品の根源』においてこのように分析の対象が切り替えられることの根底には、じつのところ、西洋哲学の歴史において長く支配的であった伝統的な真理概念、つまり言明と対象の一致として考えられた真理概念が入り込んでくることを避けたい、というハイデガーの意図が存している。ゴッホの靴の絵は、現に存在している農夫の靴を正

---

1978, p.322. 邦訳『絵画における真理・下』阿部宏慈訳、法政大学出版局、1998年、169頁)。

ここでは、デリダのこの批判について詳細に論じることはできないが、一点だけ批判的に応答しておこう。ハイデガーにおいては、存在についての前存在論的な存在理解から出発して、それを存在論的な存在概念にもたらすという考察の筋道がとられている。それに従うならば、このゴッホの靴の絵についても、私たちはこの絵に描かれた靴をすでに一足のものとして見なしており、それも芸術作品として描かれた一足の靴と見なしているという事態から出発して、この靴の絵がなにゆえに芸術作品として存在しているのかを考察することになるだろう。ゴッホが描いたこの靴を一足のものとして見なした上で、それが帰属するはずの主体を論じているハイデガー(とシャピロ)は、この意味で現象学的前提を共有している、とすることができるだろう。

<sup>38</sup> 「世界」については、『存在と時間』以降、有意義性という観点から語られることはほとんどなくなる。例えば『形而上学の根本諸概念』においては、最終的に世界は「存在者の全体としての存在者の開顕性(Offenbarkeit)」(GA29/30 412)とされていたし、また『芸術作品の根源』においては、「世界とは、ある歴史的な民族の運命における単純にして本質的な諸決定の広い諸軌道の、みずからを開く開け(die sich öffnende Offenheit)である」(GA5 35)とされてもいる。

<sup>39</sup> ここでは、再現(ミーメシス)の概念について論じることは本論文の枠を大きくはみ出してしまうので行なわない。哲学の歴史におけるこの概念の歴史と内実については、渡邊二郎「芸術の哲学」第2章および第3章を参照(『渡邊二郎著作集第10巻』(高山守/千田義光/久保陽一/榊原哲也/森一郎編)所収、筑摩書房、2011年、58-64頁)。

確に写し取り、再現している（ミーメーシス）から、だから芸術作品の中で真理が生起しているのだ、といった、伝統的な真理概念に基づく誤解を呼び込まないためにも、存在者を描写しているのではない芸術作品に考察の場が移されなければならない、とされる。「ひとつの建築作品、ギリシアの神殿は何ものも模写してはいない」(GA5 27)からこそ、考察はこの建築作品に切り替えられる必要があったのである。

ギリシアの神殿について、ハイデガーは次のように述べている。「神殿作品はそこに立ちながらある世界を開き、同時にこの世界を大地の上へと立て返す。そのようにして大地はそれ自身、はじめて故郷の土地として現れてくる」(GA5 28)、と。そして、このように神殿作品が世界を開き立てることによって、ひとまずは「素材(Stoff)」と呼ばれることになるさまざまな物<sup>40</sup>を現れさせることになるのだ、とハイデガーは考える。

神殿一作品は、それがあつた世界を開き立てることによって、素材を消え去らせるのではなく、そうではなしに、そうすることによってまずもって素材を現れさせるのであり、しかも作品の世界の開けのうちでそうするのである。つまり、岩石は担い安らうことへと至り、そのことによってはじめて岩石となる。金属はきらめき光ることへと至り、色彩は輝くことへと至り、音響は鳴り響くことへと至り、語は言うことへと至る。こうした一切のものが現れるのであるが、それは作品がみずからを石のどっしりとした重みの中へ、木材のがっしりとしたしなやかさの中へ、金属の硬質さときらめきの中へ、色の明暗の中へ、音の鳴り響きの中へ、そして語の名指す力の中へと立て返すことによってなのである。(GA5 32)

作品が世界を開き立てることによって、さまざまな物はそれに本来固有のあり方へと至る。それは、さまざまな素材、物が、それにふさわしいあり方をそなえて私たちのまえでいわば「際立ってくる」ということではないだろうか。

私たちとしては、ここで次のように言うことができるように思われる。すなわち、芸術作品においては、物が物として際立ち、私たちに対していわばそれに固有の〈手ごたえ〉<sup>41</sup>

<sup>40</sup> ハイデガー哲学における物概念の系譜としては、すでに『存在と時間』のころから物という語は用いられている。1925年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』や1925/26年冬学期講義『論理学 真理への問い』(以下、『論理学』と表記)などにおける「環境世界における物(Umwelt Ding)」(GA20 49)、「環境世界におけるさまざまな物(Umwelt Dinge)」(GA20 310, GA21 337)、「存在者の根本的に異なる存在様式——世界における物と現存在(die grundverschiedene Seinsart der Seienden - Welt Ding und Dasein)」(GA20 430)、「事物的に存在している使用物(das vorhandene Gebrauchs Ding)」(GA21 143)などの例が挙げられる。

<sup>41</sup> ハイデガー哲学においてこうした〈手ごたえ〉が問題にされることになる発端を、私たちは1928年夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』における次のような抵抗(Widerstand)概念の内に見出すことができると思われる。「それ [= 現存在] は抵抗において、まずもって存在者を、超越する現存在がそれに対して無力(ohnmächtig)であるところのものとして経験する。無力というのは形而上学的に、本質的なものとして理解されるべきである」(GA26 279)。ここでは「超越」と関連して取り上げられているように、ハイデガーはこの抵抗概念をあくまで形而上学的、存在論的に理解するように求めている。このように求めるのは、例えばディルタイなどが論じた抵抗概念と同種のものとして理解されることを避けるためでもあるだろう。Vgl. Wilhelm Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, in *Gesammelte Schriften Bd.5, Die geistige Welt, 1. Hälfte*, hrsg. von Georg Misch,

を与え返すのだ、と。「作品の世界の開けのうちで」、「素材を現れさせる」と言うことでハイデガーが明らかにしようとしているのは、つまりはこうした物の〈手ごたえ〉の経験であると言うことができるのではないだろうか。

私たちがここでこの〈手ごたえ〉という言い方を用いているのには、しかしもちろん理由がある。それは、以下に見るように、ハイデガーにおける〈手の問題系〉というものの存在を考えることができる、ということである<sup>42</sup>。

そもそも『存在と時間』において導入された、存在者についての二つの概念、道具的存在者(Zuhendenes)と事物的存在者(Vorhandenes)とは、ともにその内に手(Hand)という語を含んでいたことが指摘されるだろう<sup>43</sup>。『存在と時間』では、前者が人間の手との積極的な関わりを持っている点で考察の中心的な対象とされたのに対して、後者はそうした人間の手との根源的なかわりから切り離されたものとして、あくまで派生的な様態としてのみ考察されるにとどまっていた。しかしながら、こうした道具的存在者と事物的存在者との序列は、存在者の〈手ごたえ〉が問題になる場合には、もはやそのままの形では維持されていないように思われる<sup>44</sup>。作品が世界を開き立てることによって、物が物として際立つとい

---

Vandenhock & Ruprecht, 8. Aufl., 1990, S.90-138.邦訳「外界の実在性論考」(大野篤一郎・丸山高司編集・校閲『ディルタイ全集第3巻』、法政大学出版局、2003年、479-537頁)。

デカルトを、彼が「存在＝不断の事物的存在性」(SZ 96)とした点で批判的に検討することになる『存在と時間』第一部第一篇第三章B「世界性の分析を、デカルトにおける世界の学的解釈に対して際立たせること」において言及される「抵抗(Widerstand)」の経験は、注意深く読むならば決して全面的に否定されているのではないことが分かるだろう。「硬さは抵抗として把握されている。だが、抵抗も硬さも、何かそれ自身に即して経験され、またそのような経験において規定されるものとして、何らかの現象的な意味において(in einem phänomenalen Sinne)理解されてはいない」(SZ 97)。ハイデガーは、抵抗を「何かそれ自身に即して経験されたもの」として理解する可能性を残しているように思われるのである。

<sup>42</sup> 1951/52年冬学期講義および1952年夏学期講義として行われた『思考するとは何の謂いか』などを取り上げつつ、ジャック・デリダは「ハイデガーの手(ゲシュレヒトII)」において、ハイデガーにおける手の問題系について批判的に論じた。Jacques Derrida, La main de Heidegger (Geschlecht II), dans *Psyché – Invention de l'autre*, Galilée, 1987, pp.415-451. (邦訳「ハイデガーの手(ゲシュレヒトII)」、藤本一勇訳、『現代思想』第27巻第6号、青土社、1999年、pp.126-147)。Menschengeschlecht という、ハイデガーにとっても主題となりうる概念をめぐる展開されるこの論文は、ハイデガーにおける手の問題について透徹した見通しを与えてくれている。

ここではさらに、1944年夏学期講義『論理学 ロゴスについてのヘラクレイトスの教説』の補遺で、λέγειν の原義について説明した箇所で行われる「手の不可思議なること (das Wunder der Hand)」の語にも注目してよいだろう。Vgl. GA55 397.

<sup>43</sup> 『存在と時間』のプロトタイプともいえる1925年の夏学期講義『時間概念の歴史への序説』においては、手仕事世界(Handwerkswelt)が分析の俎上にのせられていたことも思い起こされるであろう。また、1922年に作成された『アリストテレスの現象学的解釈』では、アリストテレスのヌースを論じた箇所において、ハイデガーは、アリストテレスの『魂について』で言われていた「なぜならば、手もまたさまざまな道具の道具である(καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὄργανον)」(432 a1-2)の箇所に言及していた。「手が「もろもろの道具の道具である」(同所)ように、つまり仕事道具が手の中で初めてその本来的な存在——仕事のための——道具——へと達するように、諸対象の外観は、ただヌースを通じて、ヌースの〈内で〉、ヌースの視の向かう先としてのみ、それが見えてくるそのさまにおいてあるのだ」(GA62 382)、と。

<sup>44</sup> レクラム文庫版の『芸術作品の根源』につけられた解説のなかで、ガダマーは次のように述べていた。「かつては道具の道具存在(Zuhandensein)に決して達することがなく、たんにじっと見ることや確定することによって物的に存在するもの(vorhanden)として見なされたものが、いまやそれ自体、まさに何ものにも役立たないものとして、その『毀損されない』存在において承認される」(Hans-Georg Gadamer, Zur Einführung, in Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, 2005, S.112)。

う『芸術作品の根源』での思索は、むしろ事物的存在者を、物としてそれに特有の〈手ごたえ〉において捉えようと試みているのではないだろうか。

さらに言えば、世界が開き立つことによって物が物として出会われるのであるならば、そうした物がそなえている〈手ごたえ〉というときのその〈手〉とは、もはやたんなる感覚器官として捉えられた手ではないと考えることができる。ここでは、『芸術作品の根源』よりも数年あとになるが、1942/43年冬学期講義『パルメニデス』を参照しておこう。そこでは、次のように言われているのであった。

手は、秘匿を取り去ることと秘匿することとがある場合にのみ、手として現成する(Die Hand west nur als Hand, wo Entbergung und Verbergung ist)。 (GA54 118)

私たちは、芸術作品に本質的にそなわった物質性の経験を問題するためにここで物がもつ〈手ごたえ〉という言い方をしているのであるが、その際に言われている〈手〉とは、たんなる感覚器官としてではなく、存在者がみずからを示すことにおける秘匿性と非秘匿性に呼応するものであるかぎりでの、私たちに備わった〈手〉として考えられているのだ、とひとまず言うことができるだろう<sup>45</sup>。ハイデガーにおいて、存在者あるいは物についての経験というものは、「秘匿を取り去ることと秘匿すること」から、つまり真理の問題として捉えられているのである。

だが、私たちとしては、そのような物の〈手ごたえ〉の経験とは、結局のところどのような経験であると言えるのだろうか。

#### 4 〈手〉の経験としての「ハイデガーにおける物の経験<sup>46</sup>」

<sup>45</sup> この『パルメニデス』講義では、さらに次のように言われている。「このことから判明になるのは、いかに手が、その本質において、『存在者』と人間との間の相互連関をみずからのもとに守っているのか、ということである。『手』が存在するのは、存在者としての存在者が非隠蔽的な仕方で現出し、人間が脱隠蔽的に存在者に対して振舞う場合だけである」(GA54 124)、と。

このように人間が存在者に関わる際に本質的な役割を果たすとされる「手」は、同講義において同時に人間と動物とを分ける指標にもなっている。「いかなる獣も、手を持たない(Kein Tier hat eine Hand)し、また決して前足や爪や鉤爪から手が生じることはない。絶望した手でさえ、決して、少なくとも人間がそれをもって『爪を立てる』『鉤爪』ではない」(GA54 118-119)。

<sup>46</sup> ここで言われている「経験」については、ハイデガー自身が1929/30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』において述べている、以下の箇所を念頭において用いている。「そもそも、存在者が存在者として開頭的である場合にのみ、あれこれ特定の存在者を、あれこれ特定の存在者として経験する可能性が存立するのである——経験するとは、単なる知識を越えて、あれこれ特定の存在者についていろいろな経験を、というかなり広い意味で言われている(erfahren im weiteren Sinne, der über die bloße Kenntnis hinausgeht: Erfahrungen mit ihm machen)」(GA29/30 397)。

この講義で経験について言及されるのはこの箇所だけであるが、だからといってそれは、ハイデガーが経験ということについて事のついでに言及したにすぎない、ということにはならない。この講義のための未使用準備草稿の中には、「全体における——気分——そしてその内で生起する「経験」/形而上学——「経験」(Das Im Ganzen – Stimmung – und die darin geschehende „Erfahrung“ / Metaphysik – „Erfahrung“))と題されたひとつの断片があり、そこでも経験について次のように述べられていたからである。「ここで言われている経験することは、さまざまな知を手に入れてくることではない。そうではなく、それは全体の内の気分づけられてあることであり、決然と=定められてあることであり」(HS7 7)、と。

ここで私たちが、ハイデガーにおける物の経験を、存在者とその〈手ごたえ〉において受け取ることだとして論じるためのひとつの手がかりとすることができるのは、一見したところ何の変哲もないような、石というひとつの物についての次のような記述なのである。

石は重みをもち、みずからの重みを明らかにする。だが、重みは私たちに対して重みを加えながら、同時にその重みのうちへと侵入する、どのような侵入をも拒む。岩石を打ち砕くことによって、そのような侵入を試みるとしても、そのとき岩石はその砕けた破片において、やはり開かれた内部を示すことは決してない。すぐに、石はその破片の重みとどっしりしていることという同じ鈍重さの内へと再び退く。(GA5 33)

石をもったときに私たちが受け取る石の重み、石の重みの〈手ごたえ〉の経験。この重みの経験を、以下で私たちがなり言葉で物の経験として敷衍していくことにしよう。

私たちは手で石を持つ。このとき私たちは、この石の表面にふれる<sup>47</sup>。表面にふれることを通じて、この石はある重みを持ったものとして、さらにはその表面の手触りを通して、つるつるしていたり、あるいはざらざらしていたりするものとして、私たちに対してみずからを明らかにする。こうしたことの一切を、私たちはたとえはっきりと意識しているわけではないにしても、しかしやはり石の表面に触れた瞬間につねにすでに理解してしまっている。このような意味において、私たちがその表面に触れることによって、石は私たちに対して、まさに他ならぬこの石としてみずからを呈示して(sich zeigen)いるのだ、とすることができるだろう。

だが、こうした石の自己呈示において同時に生じているのは、石がその表面を通じてみずからを与えつつ、その表面よりもさらに内部へと私たちが侵入していくことを断固として拒むということである。「だが、重みは私たちに対して重みを加えながら、同時にその重みのうちへと侵入する、どのような侵入をも拒む」。石の表面に触れることによって、私たちはその石を、その自己呈示においてたしかに受け取ってはいる。しかしながらそれと同時に、そのように石の表面にふれることによって明らかになるのは、石がその表面においてどこまでも私たちによる侵入を撥ねつけ、決して私たちの意のままになるのではないものとしてもみずからを明らかにしているということではないだろうか。それは、もちろん

---

<sup>47</sup> 日本語の言い回しをも考慮に入れつつ「ふれる」ことを主題的に扱った先駆的な労作としては、坂部恵「「ふれる」ことについてのノート——文化の活性化をめぐる——」(『坂部恵集3』、岩波書店、2007年所収、237-288頁)を参照。ハイデガーの名前こそ出てこないが、この論文で述べられている、「ふれることは、世界を知覚し、思考するのではなくて、世界の内に生きることにはかならないといいかえてもいい」(前掲書、p.254)という箇所などは、ハイデガーの言う世界内存在に通ずるものがあると言ってよいのではないだろうか。あるいは「ふれるという経験の、このような相手のいのちや宇宙の深さに、一息のうちに参入するという特徴、しかも、いわばより正確にいえば、相手と自分を含む一つの力動的な場の布置に一つの切り口を通して参入するという特徴」(前掲書、p.256)といわれている箇所、とくに「相手と自分を含む一つの力動的な場の布置に一つの切り口を通して参入するという特徴」を、ハイデガーが『存在と時間』で詳細に論じた「情態的な理解」のことであると解しても、強ち間違いとは言えないように思われるのだ。



石を打ち砕いたところで何らかわらない。「岩石を打ち砕くことによって、そのような侵入を試みるとしても、そのとき岩石はその砕けた破片において、やはり開かれた内部を示すことは決してない」。また私たちがこの石を、重さや固さ、密度などを数量的に計測して捉えるというのではなく、むしろこの石自体に即して、それが存在している通りに受け取る努力をどれだけ細やかに、どれだけ繊細にしていっていったところで、あるいはそのようにしていけばいくほど、この石はあくまで私たちの侵入を拒みつつ、どこまでもその意のままにならなさに引き退いていくと考えられるのだ。

石がもたらす〈手ごたえ〉の経験、石の表面の経験とは、とりもなおさず、このように私たちに対して石がある一定の理解において受け取られつつ、同時にそれ以上その内部へと侵入していくことを頑なに拒むという、秘匿されずにあることと秘匿されてあることとのせめぎ合いの経験である、とすることができるのではないだろうか<sup>48</sup>。石の、さらには物の経験における〈手ごたえ〉とは、一方では表面に触れたときに感じとられる物の重みやその肌理、手触り、形態といった、〈手〉を通して私たちに与えられる経験の実質を意味していながら、同時に他方では、表面を通して、石はどこまでもそれが私たちの意のままになるのではないものとしてみずからを示すという、石がもたらす手向かいの経験をも意味しているであろう。〈手ごたえ〉とは、私たちが手を差し出すことに応じて、石が一定の仕方のみずからを呈示してくることであると同時に、それが決して、いわば私たちの「掌中に収まる」のではないものとして、私たちの手を撥ねつけるという仕方でも返答するという、つねにこの二重の意味での〈こたえ（応え・答え）〉の経験であると言することができるのではないだろうか。

## 5. 「はじめること」と作品を取り巻く〈私たち〉——「真理の創設」としての「作品の創作」2

すでに見ておいたように、ハイデガーは、芸術作品の創作を「真理の創設」であるとした上で、「創設」がもつ意味として「贈与すること」、「基礎づけること」、「はじめること」

---

<sup>48</sup> 私たちがここで展開している、石という物についての現象学的分析は、残念ながら言うべきか、私たちが独自に展開しているものとは言えない。「芸術作品の根源」の一連の講演が行なわれていたのとまったく同じ時期にあたる、1935/36年冬学期講義『物への問い』の中では、一本のチョーク(das Kreidestück)を例として同様の現象学的な分析が行なわれている。その一部を以下に引用しておこう。「チョークのこの内面はどんな様子になっているのか。調べてみよう。私たちはこのチョーク片を二つに割る。いまや私たちは内面に接しているのだろうか。私たちは、前と全く同様に再び外部にいる。このチョーク片は何ら変化しなかった。この二つのチョーク片はいくらか小さくなった。だが大きいのか小さいか、このことは私たちにとっていまは問題ではない。断面(Bruchfläche)は、他の表面ほど滑らかではないが、このこともまたいまは重要ではない。内面を捉えるために、砕いたり、小さく割ったりすることによってチョークを開こうとする瞬間に、チョークはまたすでにみずからを閉鎖してしまった(sich verschlossen haben)のであり、私たちはこれを、チョークの全体が粉の小さな塊になってしまうまで繰り返し続けることができる」(GA41 18-19)。この箇所では、表面(Oberfläche)や面(Fläche)についても触れられている(Vgl. GA41 18)。

こうした表面において存在者を受け取るという経験については、さらにジャン・ブランの『手と精神』における次のような叙述も参照。「触れるどんな手も、表面というものは〈どうしても近づくことができな  
い深層への入り口〉なのだということを発見する」(Jean Brun, *La Main et l'esprit*, P.U.F., 1963, p.5. ジャン・ブラン『手と精神』、中村文郎訳、法政大学出版局、1990年、5頁)。

を挙げるのであった。この三つの意味のうち最初の二つについて詳しく検討するために、私たちは、芸術作品の存在を「世界と大地との戦い」とするハイデガーのテーゼへと導かれたのであった。このテーゼをヒントとして、私たちは芸術作品がもつ物質性を物の〈手ごたえ〉として捉えられないか、ここまで試みの議論を展開してきたのである。本節の4. で言われたのはたんなる石がもつ〈手ごたえ〉の経験であるが、『芸術作品の根源』で言われているとおり、作品が真理を打ち立てることとして何らかの存在者のうちに設置されなければならないというのは、結局のところ、〈手ごたえ〉をそなえた何らかの存在者のうちに作品の真理がもたらされ、ある形態のうちに保たれるのでなければならないということであるだろうし、そうであるならば、どのような芸術作品ももつことになる、その作品なりの物質性のことを、私たちがしたように〈手ごたえ〉ということと理解することもできるのではないだろうか。

以上のように、「日常的な私たちのありように揺さぶりをかける」ものとしての芸術作品が、それはそれで、やはり物としての〈手ごたえ〉をそなえた存在者の何らかの形態のうちへと定着させられることのうちに、「贈与」と「基礎づけ」という、ハイデガーの言う「創設」がもつ二つの意味を見いだすことができるとして、ハイデガーによれば、この二つの意味で「創設」された芸術作品には、「途方もないものを切り開き、同時になじみのもの、ひとがなじんでいると思っているものを転覆させる」、そのような「作品においてみずからを開示する真理」(GA5 63)として、〈私たち〉の歴史的な時代を画する力をも有するとされているのだ。

このように「途方もないもの、つまり通常のものとの戦いの充溢を含んだはじまり」(GA5 64)を打ち立てることが、創設の第三の意味である「はじまりとしての創設」(ebd.)なのであるが、芸術作品にそなわった、そのような歴史的に新たなはじまりをもたらす力のことを、ハイデガーは次のような仕方で、芸術作品がもつ「衝撃」の力として捉えようとしていると考えられるのだ。

芸術が生起するとき、すなわちはじまりが存在するときには、いつでも一撃(ein Stoß)が歴史の内に到来し、歴史がはじめて、あるいは再びはじまる。(GA5 65)

このように述べることでハイデガーは、ありきたりなものとなった日常性を打ち破る「衝撃」として、芸術作品が歴史の時代を画する「はじまり」の力を持つことになる、とまで主張しているのだ。

ハイデガーは、みずからの言う「真理の創設」を、以上見てきた「贈与」、「根拠づけ」、「はじまり」という三つの契機から成り立っているのだとしている。『芸術作品の根源』において「真理の創作」が「真理を作品のうちへと打ち立てること」であるとされるのは、それがありきたりとなった日常性を打ち破る衝撃の力を帯びたものとして、しかしやはりひとつの作品、存在者として、何らかの形態のうちへともたらされるのでなければならない

いからであったが、そうしたものとして芸術作品が〈私たち〉の歴史的な新たな共世界を作り出しうる起爆力をそなえているということが、「贈与」、「根拠づけ」、「はじまり」という、彼の言う「創設」の三つの意味によって統一的に捉えられているのだ、と考えられるだろう。

ところで、先に私たちは本論文の第一章のなかで、『存在と時間』の真理論においてハイデガーが言明の真理を可能にする根拠として「世界の開示性」を剔出し、さらにそれをその本来性における「実存の真理」として明らかにしていることを見た。ハイデガーの言う「実存の真理」とは、〈私たち〉によって生きられる共世界において、なぜこの世界へとやって来、また去ってゆくことになっているのか、その根拠も分からないままに、われとわが身ひとつを携えて存在する単独者としての〈私〉の被投的な事実のことである。このように私たちは解釈したのであった。

私たちがふだん生きている共世界においては、〈私〉の存在の根底にひそんでいる、被投されているという〈私〉の存在の事実性のことはほとんど忘れ去られている。しかしながら、そうした私たちの日常を支配している〈ひと〉というあり方に突如として「衝撃」を加え、〈ひと〉のあり方に亀裂を穿とうとする良心の呼び声によって、私たちが呼びかけられることがあるのだ、とハイデガーは『存在と時間』の中で述べていた。「呼び声の開示傾向のうちには、衝撃という契機が、中断させるゆり起しという契機がひそんでいる」(SZ 271)という言い方で、ハイデガーは共世界を日常的に生きる〈ひと〉という主体に揺さぶりをかける「衝撃」の力のありかを何とか言葉にもたらそうとしていたのである。

それに対して、芸術作品の創作のうちに〈私たち〉の共世界の新たなはじまりを「創設」しうる力を見てとる『芸術作品の根源』もまた、そうした「衝撃」の力のありかを探る論考であると言うことができるだろう<sup>49</sup>。この講演のなかでは、「作品が作品として現実的であるのは、ただ、私たちが、私たち自身を私たちのありきたりのものから引き離し、作品によって開示されたものの中へと引き入れるときのみである」(GA5 62)と言われ、それが結局のところ「はじまりとしての創設」として、「芸術が生起するたびに、つまりあるはじまりが存在するたびに、歴史のうちの一つの衝撃が加えられるのであり、新たに、あるいはふたたび、歴史なるものが始められるのである」(GA5 65)とされていることのうちに、私たちは芸術作品のうちにそうした「衝撃」の力を求めようとするハイデガーの意図を読み取ることができるだろう。

だが、芸術作品が作られることによって歴史的時代を画されることになる〈私たち〉とは、いったいどのような者なのであろうか。『芸術作品の根源』のある箇所、ハイデガーは「[芸術作品を] 創造する者と見守る者」のことを「ひとつの民族の歴史的現存在」(GA5 66)と言い換えているのであるが、だとするならば、芸術作品によって新たな歴史的時代を

<sup>49</sup> 私たちの日常性に揺さぶりをかけ、さらにはその崩壊と新たな再生へと至る衝撃の力という観点から、『存在と時間』において良心の呼び声をもたらすとされた「衝撃」の力を『芸術作品の根源』において芸術作品がもつとされている「衝撃」の力と繋げて読み解こうとする解釈については、古荘真敬『ハイデガーの言語哲学』(岩波書店、2002年)、153-156頁参照。

画される〈私たち〉とは、その作品が作り出されたことによってはじめて成立する、その作品を取り巻く〈私たち〉のことだと考えられるのではないだろうか。それは、新たに作り出された作品という「ひとつの存在者」において成立する、作品を創作した作者とそれを見守る者たちからなる〈私たち〉であると言えることができるだろう。

「創作されることなしには作品はほとんど存在しえないが、作品はそれほど本質的に創作する者たちを必要としているのである。同様に、創作されるものそれ自体は、見守る者たち(die Bewahrenden)なしにはほとんど存在するものとなることはできない」(GA5 53)、あるいは「作品の創作されていることに、創作する者と同様に、見守る者もまた属するのである。しかし作品とは、創作する者を彼らの本質において可能にするものであり、そしてその本質からして見守る者を必要とするものである」(GA5 58)といった仕方で、ハイデガーは作品の存在においては、それを作った作者とそれを見守る鑑賞者の両者がともに本質的なものであり、この両者によって、作品のまわりで、作品を取り巻く〈私たち〉なるものが成立することを指摘しているのだ。

とはいえ、芸術作品において、作者と鑑賞者たちから成る、その作品を取り巻く〈私たち〉がつねに成立しているとはたして言えるだろうか。というのも、芸術作品には、一方では長い期間にわたってつねにすぐれた作品としての地位を保っているものもあるが、他方ではある時期にすぐれた作品として受け入れられ、高く評価されていたものの、時代が移り変わるとともに人々の記憶から次第に消えて行ってしまうものもあるからである。前者のような作品であれば、つねにそのまわりにその作品を見守る〈私たち〉が成立していると言えるだろう。だが、後者のような作品の場合には、たしかにそれがもてはやされていた時期には、その作品を見守る〈私たち〉は成立していたと言えるだろうが、それがもはやだれからも忘れ去られてしまったときには、もはやそれを取り巻く〈私たち〉などというものはどこにも成立していないのではないだろうか。

たとえば、『源氏物語』はいままでこそ古典作品としての揺るぎない地位を確立しており、それを取り巻く鑑賞者たちも一定数いるだろう。しかしこの物語は、江戸時代の儒学者たちからはその内容から見て「非倫理的な書物」だとされていたのであり、芸術作品としてつねに高い評価を受けていたわけではなかったのである。

このように、作品が、それを正當に評価して見守ってくれる者たちを見出さない場合というのは、決して考えられない事態ではない。すでに作り出されていて、あるいはこれから作り出されて、すぐれた芸術作品と認められ、鑑賞者を長きにわたってずっと確保し続けることに成功する作品などというものは、むしろきわめて少ないと言っていいだろう。だが、そうしたすぐれた作品として名声を保ちつづける作品とは異なり、もはやそのようにその作品を高く評価し、鑑賞してくれる人々をもたなくなった作品のまわりには、それを取り巻く〈私たち〉は成立していないのではないだろうか。いや、そうではない。そのような作品であっても、やはりそれを取り巻く〈私たち〉なるものはある仕方で成立していると考えられるのだ。とはいえそれは、「作品は見守る者たちなしにも作品である、とい

うことを意味するのでは決してない」のであって、あくまでも、「もしかりにそれがいやしくも作品であるならば、……、そういう作品はつねに見守る者たちに関連づけられている」(GA5 54)、とされているのだ。

そのような作品はもはや名声を失っているがゆえに、そのまわりに、それを見守る〈私たち〉はじっさいにはいないのであるが、にもかかわらず、名声を保ちつづけている作品と同様、そのまわりにそれを取り巻く〈私たち〉が成立しているなどどうして言うことができるのか。ハイデガーによれば、作品が、それを鑑賞してくれる人をもたないというのは、「作品が、まずは見守る者たちをただ待つばかりで、作品の真理に彼らが立ち寄ることを得ず、そうなることを待ち焦がれている」(ebd.)状態であるのだが、そうした状態においても、その作品は、みずからを評価し、見守ってくれる人々を「待つ」という仕方、やはり見守る人たちとの関係の内にある、と言えるのだ。もはや誰からも評価されなくなって「作品が忘却される」、そのようなときであっても、その作品は鑑賞者の不在という仕方、やはり見守る者たちと関係しているのであり、したがって「忘却もやはり一種の見守りではある」(ebd.)のだ。だからこそハイデガーは、じっさいにそれを鑑賞する人々の多寡にかかわらず、「作品はつねに見守る者たちに関連づけられている」(ebd.)と言うのだ。

『芸術作品の根源』のなかでハイデガーは、「[真理を] 作品のうちへと打ち立てることは、同時に、作品存在を始動すること、生起へともたらすことをも意味する。そのことは見守ることとして生起する」(GA5 59)としているのだが、そのような仕方で行われているのは、結局のところ、ある〈手ごたえ〉をそなえた形態のうちへと真理を打ち立てることに成功している作品が、それがもつ物質性のゆえに、作者と鑑賞者からなる、その作品を見守る〈私たち〉なるものをみずからのまわりに成立させる、ということではないだろうか。

だが、そうであるとするならば、ハイデガーは作品を取り巻く〈私たち〉の生起のよって来たるところを、そもそも作品が「途方もないもの」として創作され、ある形態において異様なものとして屹立しているという、作品存在の事実性のうちに求めているのではないだろうか。

じっさいに展示されたり、あるいはパフォーマンスとして演じられたりしている作品を鑑賞するとき、私たちは通常、それが誰によって作られ、演じられているのかに関心を向ける。作品にはもちろん作者が必要であり、ハイデガーの芸術論においてもたしかに作者がもつ重要性について言及がなされてはいる。しかし、芸術作品にそなわる力は、その作品を誰が作ったのかということに帰せられるのではない。「作ったものの名前(N. N. fecit)が公表されるべきだということではない。そうではなく、単純に『作られてしまっている(factum est)』ということが、作品の内でも明らかにされなければならないのである」(GA5 52f.)とハイデガーは述べるのだが、ここで「作られてしまっている」ということで言われているのは、ある芸術作品なるものがまさに作品として存在している場合には、その作品の創作における「芸術家と、作品の成立過程、成立状況」といったことにはかかわりなく、「作品がこのような作品として存在するという突き動かすような衝撃(der Anstoß)」(GA5 53)、つまり「創

作されているという『事実』(Daß)が、もっとも純粹に作品から際立ってくる」(ebd.)という、芸術作品の存在の「事実性」であるのことだと考えられるのだ。

だとするならば、真理の問題との関係から見て、この『芸術作品の根源』において中心となっているのは、やはり真理が存在者のうちへと、作品の創作という仕方でもたらされるといふ、作品存在の事実性なのではないだろうか。「真理を作品の一内へと一打ち立てること」といふ仕方ではハイデガーが捉えようとしているのは、つまりは、〈私たち〉の日常的なあり方に衝撃をもたらすものとしての作品の真理は、形態をそなえた存在者として、何らかの〈手ごたえ〉をもつものとして存立するのでなければならぬ、ということではないだろうか。じつのところ、芸術作品は、真理がその中に打ち込まれている一個の存在者として、それに固有の〈手ごたえ〉をもつという、その存在の事実性によって、その作品は一個の真理たりえているとする思考が、『芸術作品の根源』で展開されているのではないだろうか。

そのように芸術作品が帯びる「存在者であること」をその作品の物質的なあり方のうちにもとめ、「衝撃」として作品のうちに打ち立てられるべき真理もまた、作品という存在者のうちへ設置されるのでなければならぬとするならば、そのときにはハイデガーの形而上学の思索は、その思索の展開のうちで、もはやそのままの形では維持されえないのではないだろうか。というのも、存在者の全体を乗り越えて、根本気分のうちでみずからを告げ知らせる存在へ迫ろうとするという形而上学期の思索は、作品の真理が何らかの存在者のうちへと設置されることによってはじめて作品として成立するとした、『芸術作品の根源』で語られている真理のあり方とは正反対の方向性をもつと考えられるからだ。

いや、そんなことはない。私たちは、『芸術作品の根源』においても、かつての形而上学期のような思索のモチーフを容易に見つけ出すことができる。そうした反論はたしかに成立する。これまで見てきたように、『芸術作品の根源』はありきたりなものとなった私たちの日常性を転覆させる、作品がもつ「衝撃」の力の確認を繰り返し行なっている。たとえば、「作品の近くでふいに、私たちは、私たちが通常よくいるのとは別のところにいたのである(In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen.)」(GA5 21)といった仕方で、ハイデガーはいわば「日常からの離脱」というモチーフについて述べていると考えられる。こうした記述は、不安という根本気分のうちで存在者の全体が滑り落ち、そのなかで無としての存在のうちにみずからが保たれてあることを経験するという、『形而上学とは何か』での議論を髣髴とさせるものではないだろうか。

『芸術作品の根源』の中で言われている、日常という「私たちが通常よくいる」ところから「別のところ」へと離脱するというこうした経験は、1931/32年冬学期講義『真理の本質について』の中で言われている「美」についての言及と基本的に同じである。ハイデガーは、この講義録の本文に出てきた美を意味するギリシア語の「καλός」<sup>50</sup>(GA34 199)に対し

<sup>50</sup> このギリシア語は、プラトンの『テアイテトス』185e3以下のソクラテスの発言に登場するものとして挙げられている。そもそも『テアイテトス』のこの箇所では用いられている καλός は、現代の私たちが通常

て、補遺の中で次のような注釈を施していたからである。「美とは輝くもの、魅惑的であり、愛すべきもの、夢見させるようなものである(Das Schöne ist ἐκφανεστεῖον, berückend, und ἐρασμώτατον, entrückend.)」(GA34 330)、と。

「魅惑的で、夢見させる」ようなものとしての美によって、私たちはその日常的なあり方から離れて「私たちが通常よくいるのとは別のところ」へと誘い出される。そうした説明のうちに、あるいは私たちは、存在者の全体を乗り越えて行くという形而上学期の思索と同型の、美と芸術作品についてのハイデガーの形而上学的な把握を見いだすことが十分にできるのではないだろうか。

とはいえ、そうした美のうちでの陶醉ということにのみ芸術作品の真理を求めていたのでは、作品という一個の存在者のうちへと真理が打ち立てられているという、『芸術作品の根源』のもっとも核心にある洞察を十分に汲みとることはできないと考えられるのである。すでにはじめにでどころで見ておいたが、じつのところ『芸術作品の根源』が講演として行われた1930年代の半ばには、超越あるいは存在者的な真理と存在論的な真理の区別といった、形而上学期にハイデガーがみずから展開していた思索は、もはやそのままの形で維持されてはいないのだ。

したがって私たちは、1930年代にハイデガーが「存在の真理」ということで存在や真理をめぐるどのような問題について論究していたのか明らかにするために、次に章を改めて、1930年代には、かつてみずから展開した形而上学期の思索がどのように捉えられることになったかを検討することから議論を始めていくことにしよう。

---

使う意味での「美」とは異なる。というのも、そこではテアイテスがソクラテスとの対話の中で見事な答えを述べたことに対して、ソクラテスがその言論の見事さを καλός (美しい) という語によって讃えているからである。そこでソクラテスは次のように発言していた。「いかにもテアイテス、君は本当に器量をあげたぞ。うん、りっぱな者だ」、「なぜなら、およそ言論のりっぱな人というものは器量人で、りっぱな人物なんだ」(『テアイテス』田中美知太郎訳、『プラトン全集2』、岩波書店、1998年所収、316頁)、と。

さらに、後者の理由づけの箇所が付された訳注によれば、『エウテュデモス』284c-dで、「器量人、すなわちりっぱなすぐれた人」として「事柄をその通りに語る者」、すなわち「真実を正直に語る人」が挙げられている(前掲書、317頁、訳注1)と言われている。「事柄をその通りに語る者」、「真実を正直に語る人」はそれぞれ οἱ λέγουσι τὰ πράγματα ὡς ἔχει と οἱ τάληθῆ λέγοντες に対応していると考えられる。ここには、ハイデガーが指摘する、古代哲学における、事柄がその通りにあることとしての非隠蔽性と美との関連がはっきり表れていると考えられるのである。こうした連関について、ハイデガーは1935年夏学期講義『形而上学入門』の中で、次のように述べていた。「ギリシア人にとって、ὄν と καλόν は同じことを言う〔現前は純粋に輝くことである(Anwesen ist reines Scheinen)〕」(GA40 140)、と。

## 第四章 存在の真理——『哲学への寄与論稿』における真理論

### 第一節 超越に基づく超越論哲学の構想——形而上学期の思索

本論文の第二章で、私たちは現存在の超越について集中的に議論を展開していた時期のハイデガーの思索ということで、不安という根本気分とその中でみずからを告げ知らせてくる無（存在）について論究した、1929年の講演『形而上学とは何か』を取り上げて検討した。

この『形而上学とは何か』に対して、後年ハイデガーは批判的な態度をとることになったと考えられる。1930年代に展開された「存在の真理」の問題から見れば時期はかなりあとになるが、1949年に出版された『根拠の本質について』の第三版につけられた序言において、ハイデガーは次のように述べていた。講演『形而上学とは何か』は「無を省察している」のだが、「無とは存在者ではないということであり、それゆえ存在者の方から経験された存在である(Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein)」(GA9 123)のだ、と。ここでは、「存在者ではない」、無として捉えられた存在が「存在者の方から経験された存在である」と言われているのであり、それは、繰り返し確認しておけば、存在についての、ハイデガーの形而上学期の思索を特徴づける捉え方なのであった。

だが、1949年に出版された『根拠の本質について』の第三版につけられた序言のなかでこのように言われているのは、ハイデガーが、かつて形而上学期にみずから展開した無（存在）についての思索によっては、存在を十全な仕方では捉えることができてはいなかった、と捉えるようになったからではないだろうか。

存在を無として捉えた形而上学期のハイデガーの思索は、存在者から、存在者ではない無としての存在へとせり上がる形で存在について問うという、みずからのかつての思考スタイルそれ自身が難点を孕んでいたとして、『哲学への寄与論稿』が書かれる頃には批判され、放棄されることになったと考えられるのである。そのことを明らかにするために、私たちとしてはここでまず、無（存在）が形而上学期にどのような仕方論じられていたのかを確認していくことから、本節の議論を始めていくことにしよう。

#### 1 不安の気分と「拠りどころ」——形而上学期における無としての存在

私たちはすでに、本論文の第二章第二節において講演『形而上学とは何か』について詳しく検討しておいたのであるが、ここでは上に述べたような問題に基づいて、別の角度から改めて論じなおすことにしよう。

講演『形而上学とは何か』のなかで、ハイデガーは無（存在）に関連した「何もない(kein)」ということについて、次のように述べていた。

不安において私たちに押し迫ってくる、存在者の全体のこの退き去ることが私



たちを圧迫する。拠りどころは何もない(Es bleibt kein Halt)。この『何もない(»kein«)』ということだけが残っているのであり、それが——存在者が滑り落ちていくことの内で——私たちに襲うのである。(GA9 112)

私たちとしては、ここに挙げられた引用文で、「存在者の全体が退き去るという」事態において「拠りどころは何もない」とされている点に注目しよう。この事態において「拠りどころ」がなくなってしまうと言われているのは、差し当たりたいてい、現存在にとっては存在者こそが「拠りどころ」として当てにされているという事実の裏返しであると、このように私たちは考えることができるのではないだろうか。現存在は通常、その日常的なあり方においては存在者に関わることをその関心事としている（日常性）がゆえに、不安において「存在者が滑り落ちていく」場合には、「拠りどころは何もない」と感じてしまうのだ。この引用文の背後にあると考えられるハイデガーの思考を、私たちは以上のよう推測して差し支えないだろう。

このことを日常性において「拠りどころ」となっている存在者に関して言い換えるならば、差し当たり次のように言うことができるだろう。すなわち、不安においては、存在者それ自体が現存在にとっての拠りどころであるわけでは「ない(nicht)」ということが示されているのだ、と。

ここで改めて検討している『形而上学とは何か』が書かれたのは、ハイデガーの形而上学期の思索が展開された時期に当たるが、『存在と時間』のあとに位置するこの時期にハイデガーが積極的に目指したことの一つは、すでに見たように超越問題の展開であった(vgl. GA9 162, Anm.59)。形而上学期のハイデガーは、存在問題を、存在者を乗り越えて、存在者では「ない」、「無」としての存在へと向かう現存在の超越から捉えようとする。そのように現存在の超越に基づいて解明することが目指される存在問題は、存在を了解するという現存在の存在機構に基づいて、同時に超越論哲学の構想としても立てられていた。『存在と時間』以降の形而上学期において特に積極的に構想されていた、存在問題のこうした展開を私たちは「超越に基づく超越論哲学の構想」と呼ぶことにしよう。

超越に基づく超越論哲学の構想は、しかし1930年代に入ると鳴りをひそめてゆく。それは、こうした問いの立て方によっては、みずからが問い求めるべき存在がうまく捉えられないということが、ハイデガー自身の眼に次第に明らかになってきたからだと考えられる。自身が形而上学期に積極的に展開した、超越に基づく超越論哲学の構想にはいったいどのような問題点があったのだろうか。1936-38年に書かれたとされる『哲学への寄与論稿』および同書の執筆に前後する時期に行われた諸講義の中で、ハイデガーはそうした問題点を指摘していると考えられるのである。

ハイデガーにおける存在論の超越に基づく超越論哲学の構想の放棄という論点については、これまでの研究においてもすでに論じられてきた。たとえばフォン・ヘルマンによれ

ば、それは「超越論的—地平的な問いの軌道から、存在史的な問いの軌道へ」<sup>51</sup>という仕方によって定式化されるものである。

なるほど、フォン・ヘルマンのこうした定式化は、ハイデガーの思索そのものの展開を見るときの理解として、基本的に正しいものであることは間違いない。しかしながら、こうした定式化に接するとき、私たちはそれがまったく正しいものであることは認めつつも、しかしそれと同時にいささかの物足りなさや不満を感じることはないだろうか。というのも、フォン・ヘルマンのように正しく定式化したところで、超越に基づく超越論哲学の構想が放棄されねばならなかった事象的な理由や、あるいは、その構想が放棄された後に試みられたであろう存在問題の新たな展開の内実については、「存在史的な問い」ということでもってそれほど明確になったようには見えないからである。むしろ、この場合には定式化それ自体が正しいものであるだけに、ハイデガーの思索のそうした変化を促すことになった事象的な理由や、新たに試みられたであろう思索の展開の内実を問うという作業が等閑に付されるおそれすらあるのではないだろうか。

それゆえ私たちは、ハイデガーが 1930 年代の半ば、『哲学への寄与論稿』が執筆される時期になって、超越に基づく超越論哲学の構想を放棄するに至った事象的な理由について解明することを目指す。そのために私たちは、みずからの哲学を独自の形而上学として積極的に展開させていた時期にハイデガーが取り組んでいた、存在論を超越に基づく超越論的な哲学として遂行することの内実について明らかにすることから議論を出発させていこう。

## 2 形而上学期の思索としての「超越に基づく超越論哲学の構想」

ハイデガーによって現存在の存在機構とされた世界内存在は、『存在と時間』で打ち立てられた存在問題の枠組みに基づいて、その後、現存在の超越という視点から積極的に論じ直されていった<sup>52</sup>。このことは、『存在と時間』第一部第三篇の新たな仕上げ(GA24 1, Anm. 1)と冒頭に注が付されている 1927 年夏学期講義『現象学の根本諸問題』において、次のような仕方で簡潔に示されていた。

<sup>51</sup> Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Vittorio Klostermann, 1994, S.17.

<sup>52</sup> ハイデガーが存在を超越的なものとして捉えるようになるのは、管見の及ぶ範囲では、『存在と時間』の出版よりもまえ、1926 年夏学期講義『古代哲学の根本諸概念』からである。この講義では、古代ギリシアの諸哲学者の教説の内に存在を超越的なものとする見方が読み取られている。そしてその際にハイデガーは、存在の超越が超感覚的な存在者としての神という意味での超越からは区別されねばならないことにも、すでに注意を促していたのである。

「存在一般は越え出ている(Sein überhaupt liegt hinaus.)。存在、および存在者それ自身を越えて存在者を存在によって規定することの超出が超越すること——『乗り越えて行くこと』、超越なのである(Dieses Hinausliegen des Seins und der Seinsbestimmtheiten eines Seienden über ein Seiendes als solches ist *transcendere* – übersteigen, Transzendenz.)。普通の意味での、感覚を越えているとか形而上学的なものというのではない。それだと、またもや、存在者が考えられてしまうのである(Nicht Übersinnliches, Metaphysisches in einem schlechten Sinne, womit gemeint ist wieder ein Seiendes)」(GA22 10)。

私たちは、世界内存在の分析によって、現存在の存在機構には超越が属しているというを示した。現存在はそれ自身、超越的なものである(Das Dasein ist selbst das Transzendente.)。(GA24 460)

『存在と時間』では、現存在の存在を分析する実存論的分析論を基礎的存在論とすることによって「存在一般の意味への問い」(SZ 13)を問うことが目指されていたが、こうした『存在と時間』の問題構制は、この1927年夏学期の『現象学の根本諸問題』講義以降、明確に現存在の超越に基づいて展開されることになる。たとえば、同講義では次のように言われていた。

……超越そのものは、存在了解の可能性の最も近い条件であり、存在論が存在をそこへと企投しなければならぬところの最も近いものである。存在の対象化は、差し当たって超越に着目して遂行されることが出来る。私たちは、そのように構成された存在についての学を、正しく理解された超越の光の内でも問いかつ解釈する、つまり超越論的な学と名づける(Die so konstituierte Wissenschaft vom Sein nennen wir die im Lichte der rechtverstandenen Transzendenz fragende und auslegende, die *transzendente Wissenschaft*.)。(GA24 460)

この引用箇所で行われているのは、存在了解を可能にしているものとして差し当たり究明されるべきなのが「[現存在の]超越」であり、超越に依拠することで、存在論を学として展開していくことができるのだから、そうした「存在についての学」たる存在論は「超越論的な学」なのである、ということである。

こうした記述からも明らかなように、この時期のハイデガーは、超越に基づくみずからの存在論の展開を「超越論的な学」として理解している<sup>53</sup>。形而上学期のハイデガーは、現存在の超越に基づいて（「正しく理解された超越の光の内でも」）存在問題を超越論的に論じるといふ、存在論を「超越に基づく超越論的な哲学」として積極的に展開することを目指していたのである。

形而上学期に展開される超越に基づく超越論哲学の構想は、基本的に『存在と時間』における存在問題のプログラムに従ったものであると言ってよい。ここでは、『存在と時間』に後続し、内容的にも連続性のある一連のテキストに基づいて、存在論を超越に基づく超越論的な哲学として究明することがいったいどのような内実をそなえているのかについて、

<sup>53</sup> 『時間概念の歴史への序説』講義において「内存在としての現存在の存在に基づいて、世界性を超越論的に提示すること(*eine transzendente Aufweisung der Weltlichkeit aus dem Sein des Daseins qua In-Sein*)」(GA20 228)と行われているように、すでに1925年夏学期の時点で、世界問題は超越論的な問題として理解されていたことが明らかである。さらに、1926年夏学期講義『古代哲学の根本諸概念』の補遺に収録されているメルヘンによる筆記録に従うならば、「存在は存在者に対して超越している(*das Sein ist gegenüber dem Seienden transzendent.*)」のであり、「存在のあらゆる規定は、それが本物である場合には、超越論的である(*Alle Bestimmungen des Seins, wenn echt, sind transzendental*)」(GA22 239)ことになる、とされるのだ。

具体的に確認しておくことにしよう。

ハイデガーの言う現存在の超越とは、存在者としての現存在自身をも含めた存在者の全体を乗り越えて、存在者ではないものとしての世界へと向かう現存在の運動であるとされる。それが、形而上学期において理解されるどころの、現存在の世界内存在の存在論的な規定なのである。そのことは、1928/29年冬学期講義『哲学入門』において簡潔に次のように言われていた。

乗り越えるものは現存在である。乗り越えられるのは、存在者の全体である。乗り越えがそこへと向かって生じるところ、それは世界である。『それへと向かう (das »Woraufzu«)』その先は、しかし決して存在者ではない。(GA27 240)

超越の運動において、現存在は存在者の全体を乗り越えて、「存在者ではない」世界へと向かう。超越において現存在が向かう先であるとされたこの世界は、1928年夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』において、「世界：一つの無であって、いかなる存在者でもない。だが、それでいて或るものである。何らの存在者でもなく、そうではなくて存在なのだ」(GA26 252)という仕方、無、さらには存在と等置されていたのである。

世界と存在とは、どちらもともに「何らの存在者でもない」ものであると考えられるがゆえにこのように等置されることになるのだが、こうした等置に基づいて、同講義においては世界内存在としての現存在の超越と存在了解とが重ね合わせて論じられることにもなる。世界内存在という意味での「根源的な超越と、存在了解一般との間には、ある内的な親近性が成立するはずである。それどころか、両者は究極的には一にして同じものである」(GA26 170)、とまで言われることになるのだ。したがって、この講義においては結局のところ「存在了解は超越である。存在の了解は、それが非主題的であれ前哲学的であれ、主題的で概念的で存在論的であれ、すべて超越論的である」(GA26 280)とされているのだ。

この存在了解について、ハイデガーは同じ『論理学の形而上学的な始元諸根拠』講義において、さらに次のように指摘していた。「存在は、存在者のあらゆる把握に際してあらかじめすでに理解されてしまっており、先行する存在の了解はいわば存在者の一切の把握に光を与える」(GA26 185)のであり、それゆえ「存在は存在者よりも先なるもの」(GA26 184)、つまり「存在——〔それは、すなわち〕アприオリなもの(Sein – das Apriori)」(GA26 189)なのである、と。以上のように見てくるならば、この講義のなかで言われているように「すべて存在論的に問うことは『アприオリ』を問うことであり、そして『アприオリ』を規定することである」(GA26 184)ということになる。

存在について、それを「超越に基づく超越論哲学の構想」の枠組みにおいて問うことは、ここで言われているように、存在を存在者に対するアприオリとして問うことなのである。より詳しく言うならば、存在者の全体を出発点にして、それを乗り越えるという現存在の超越の運動を解明することによって、存在者では「ない」ものであるがゆえに存在者から

は区別される存在者の存在を、出発点とされた存在者の全体がそもそもそうしたものとして存在することを可能にしている、存在者の全体に先行するアプリアリとして究明するということに他ならない。

こうした「超越に基づく超越論哲学の構想」のうちでの存在論の究明は、1929年に刊行された『カントと形而上学の問題』のなかでは、存在者の全体を乗り越えて、存在者ではないものとしての世界や存在に向かう超越として、「現存在の形而上学」(GA3 230)とされている。ふり返ってみれば、1928年夏学期講義においてすでに「存在了解は形而上学一般の根本問題を形成している」(GA26 171)とされ、また「現存在の分析論は」、「ただ形而上学の構造の内にもみ置かれている」(GA26 172)とされていたのであるが、こうした記述によって指摘されている問題構制は、1929年に出版された『根拠の本質について』の中で、「超越の本質を一層ラディカルにより普遍的に捉えること」が「存在論の理念、またそれとともに形而上学の理念をより根源的に仕上げることと必然的に提携して行く」(GA9 140)という仕方であらわれていた。以上のような、1920年代末に位置するさまざまなテキストを検討すれば、そこでは、現存在の超越を解明することによって存在論は形而上学として展開されることになる、との見通しがポジティブに語られていたことが分かる。

『存在と時間』以降、1920年代末にかけての時期にハイデガーが行なった試みとは、存在問題を、世界内存在する現存在の超越に基づいて超越論的な哲学として究明することを目指したものであり、それは、存在者の全体を乗り越えて、存在者ではないものとしての存在者の存在を明らかにすることであるがゆえに、「現存在の形而上学」として構想されるに至ったのだ、とまとめることができるだろう。この時期の彼の思索が「超越論哲学」および「形而上学」という語によって特徴づけられるのは、それが以上のような内実をそなえたものとして展開されていたからに他ならないのである。

### 3. みずからの形而上学構想に対する批判——1930年代半ば以降のハイデガーの思索

ところが、これまで見てきたような「超越に基づく超越論哲学の構想」において存在論を形而上学として展開する試みは、1930年代に入ると、ハイデガーによって積極的に言及されることが次第になくなっていったように見える。実際、1936年から38年にかけて書かれたとされる遺稿集『哲学への寄与論稿』の中には次のような記述がみられる。「肝心なのは、……形而上学をその根底から克服することである」(GA65 173)、と。ここで克服されるべきものとされた「形而上学」の内には、伝統的な形而上学のみならず、他ならぬハイデガー自身の「現存在の形而上学」の構想も含まれているとするならば、こうした発言から読み取れるのは、存在論を形而上学として積極的に展開することを試みていた「超越に基づく超越論哲学の構想」は、『哲学への寄与論稿』が書かれた時期に差しかかると、もはや肯定的には捉えられていないように見える、ということなのである。

たとえば、1939年夏学期講義『認識としての力への意志についてのニーチェの教説』の冒頭、ハイデガーは形而上学について次のように述べていた。

『フュジーク』は、タ・ピュセイ・オンタという根源的にギリシア的意味での『自然的なるもの』——『存在者として、それ自身から存立し、現前する存在者』を意味する。『メタ』とは、あるものを越えて、越え出てということであり、この場合は存在者を越え出てということである(»Meta« besagt: über etwas hinweg und hinaus – hier: über das Seiende hinweg)。どこへであるか。答え、存在へ。(GA47 6; GA6.1 429)

なるほど、この引用文の中には「現存在」という語は出てこないのであるが、とはいえハイデガーにとって、「存在者を越え出て」「存在へ」と向かうことができるのはただ現存在という存在者だけだということは暗黙の前提となっている、と見なしてよいだろう。だとするならば、この引用文で言われていることの内実は、私たちがすでに見た「現存在の形而上学」と同じであると言ってよいだろう。

だが、このように定式化された形而上学に対して、ハイデガーはこの引用箇所直前で、次のような指摘を行っている。「存在者の優越と存在の支配とのあいだの決断における、またこの決断に対する従来の西洋的立場、すなわち前者〔＝存在者〕の優越に対する肯定は、簡潔に『形而上学』という名でもって特徴づけられる思索のうちで展開し、作り上げられてきた」(ebd.; ebd.)のである、と。

これらの引用箇所においては、存在者の全体を乗り越えて存在へ向かうという、形而上学の内実としてハイデガーが理解している事柄については、以前の『存在と時間』期と何ら変わりがないと考えられる。それにもかかわらず、その同じ内実をもったものとして捉えられている形而上学が、ここでは存在論との積極的な関係においてではなく、反対に「存在者の優越」を「肯定(die Bejahung)」したものとされているのである。

すでに見たように、ここで取り上げている 1939 年夏学期講義では、以前と同じく「〔現存在が〕存在者を越え出て」「存在へ」向かうという、1920 年代末の時期にハイデガーが言っていた「現存在の形而上学」の内実それ自体には変化がないと考えられる。だとするならば、ここで私たちとしては、同じ内実をもつものとして把握されている「現存在の形而上学」に対するハイデガーの態度が変化したのではないかと推測することができるだろう。その変化のひとつを、私たちは、1939 年の『ニーチェ』講義になると、形而上学において優越が認められているのは存在ではなくじつは存在者のほうだったのだ、と明言されていることのうちを求めることができるのではないだろうか。

どうやら、ハイデガーは 1930 年代になると、形而上学においては存在に対して存在者が「優位」に置かれていたと考えるようになっていっているらしい。とはいえ、この時期になってもまだ、存在についてはかつての形而上学期の思索においてと同じく、やはり「〔存在者に対する〕アプリアリ」として捉えられていることには変わりがない。たとえば、1940 年第二学期講義『ニーチェ ヨーロッパのニヒリズム』においても変わらずに「アプリアリ、より先なるものは、存在について、存在を際立たせる標題として言われる」(GA48 289; GA6.2

189)とされているのだ。

だが、私たちが注意しなければならないのは、ここでハイデガーが、自身の言う存在のことを「存在者の存在者性(die Seiendheit des Seienden)」と言い換えていることである。

存在、すなわち存在者の存在者性は、『アプリアリ』、『プリウス』、より先なるもの、先行するものとして考えられる。(ebd.; ebd.)

このように、以前の形而上学期にはみずからの存在問題にとって積極的に求められるべきものと捉えられていたアプリアリとしての存在が、アプリアリという規定はそのままに、それが「存在者の存在者性」に置き換えられるに至っているわけなのだが、私たちとしては、こうした変化の内に、ハイデガーが形而上学における「存在者の優越の肯定」を見て取ることになった理由があると考えられるのではないだろうか。

以上見てきたような形而上学に対するハイデガーの態度の変化について、私たちは以下、『哲学への寄与論稿』およびその思索の圏域に属する諸テキストでの記述を手がかりとして、さらに詳しく見ていくことにしよう。そのことによって、なぜハイデガーが形而上学においては存在ではなく存在者のほうに優位が認められていると見なすようになったのか、を明らかにすることができると考えられるのだ。

私たちはまず、『哲学への寄与論稿』においても、上で見た『ニーチェ ヨーロッパのニヒリズム』講義において言われていたと同様、アプリアリとしての存在が存在者性とされていることを確認しておこう。「アプリアリということは、形而上学においては、……存在者に先立つ存在者性の先行性のことである」(GA65 222)、とはっきり言われているのだ。

この存在者性について、ハイデガーは同じ『哲学への寄与論稿』の別の箇所でも次のように述べている。

存在を問うことは、……、存在者の存在への問いに尽きる。その問いは、問いかけられるものとしての存在者に照準を合わせ、それが何であるかを問い求める。問い求められたものは、すべての存在者に共通のものとして規定される。存在は、存在者性という性格を持つ。存在者性は、存在者から出て存在者へと問い返す問いの内部では、存在者に対する後づけ(der Nachtrag zum Seienden)として明らかになる。ところで、問いかけられるもの〔存在者〕と問い求められるもの〔存在者性としての存在〕との内部で、存在者性は、すべての存在者の中でもっとも恒常的に現前するものとして、もっとも存在者的なものであり、したがっていかなる特定の個別的な存在者に対しても、そのつどより先なるものなのである。(GA65 424f.)

この引用箇所から明らかなように、ハイデガーが存在を「存在者性」と呼ぶのは、それが「すべての存在者に共通のもの」という仕方で規定されているからなのである。とはい

え、ここでハイデガーは、存在者性が「存在者に対する後づけ」であると同時に「より先なるもの」であるとしているのだが、この引用箇所だけ見ていたのでは、存在者に対して「存在者性としての存在」がどうして先行しているとともに「後づけ」とも言われることになるのか、矛盾しているように見えてただちには判然としないのではないだろうか。したがって、私たちとしてはここで、ハイデガーが存在者性としての存在は存在者に対して先行しているとともに後からのものでもある、と述べることになる理路について、『哲学への寄与論稿』の他の箇所を参照して見ていくことにしよう

ハイデガーによれば、「形而上学は、存在が存在者に即して見出されると考える。そしてそのことは、思索が存在者を越え出ていく(das Denken geht über das Seiende hinaus)ことだと考える」(GA65 170)のだが、そのようにして「問い求められたものは、すべての存在者に共通のものとして規定される(das allem Seienden Gemeinsame)。存在は、存在者性という性格を持つ」(GA65 425)ことになるのだ<sup>54</sup>。

このように、ハイデガーにとって、形而上学とは存在者から出発し、存在者を乗り越えてその存在を問うという形での思索として捉えられているのであり、それはすでに確認しておいたように、彼がかつて積極的に究明しようとしていた現存在の超越に基づけられるものであろう。しかしながら、そうした思考法によって問い求められる存在とは、あくまで出発点とされたすべての存在者に共通するものとしての存在、つまり存在者性でしかないのだ。このことは、『哲学への寄与論稿』が書かれたの時期よりも後になるが、1943年夏学期講義『西洋の思索のはじまり ヘラクレイトス』において、「たとえ普通の耳には抵抗があるとしても、存在者を存在者として特徴付けているものは『存在者性』である、と言ってよいだろう(wir dürfen sagen, auch wenn sich das gewöhnliche Ohr dagegen sträubt, was das Seiende als ein solches kennzeichnet, ist die >Seiendheit<.)」(GA55 56)<sup>55</sup>、と明確に言われている。

「すべての存在者に共通のものとして」規定された存在者性とは、あくまでその成り立ちを存在者に負うものでしかない。というのも、存在者性は、出発点とされた存在者からそれらに共通のものを取り出すという仕方、つまり「存在者に対する後づけ」として捉えられるにすぎないからだ。だが、それと同時に、存在者性はやはり「存在者の存在」と

<sup>54</sup> これは、ハイデガーによれば、基本的にプラトン・アリストテレスにおけるゲノスの捉え方である(『机』の本質と称されるのは、机としてのあらゆる机に自同的なものとして帰属しているものである)(GA45 58)が、「こうした『本質』は、いわば個別的なものを超えてやってくるのであり、それゆえにゲノスとしても把握される。この名称は類と訳されるのがつねである」(ebd.)。しかしながらハイデガーは、『存在と時間』においてアリストテレスがそれを暴露したことによって「存在の問題を原則的に新しい一つの土台の上に置き据えた」(SZ 3)とされた類比の統一についても、『哲学への寄与論稿』期には、それを、存在者に共通のものを存在者性として取り出すという発想と同根のものとして、否定的にしか捉えなくなっている。「存在者とは何か、彼 [=アリストテレス] にとっては存在者の存在者性としてのウーシアとは何か、という問いである。存在はここでは存在者性を意味している。ここに同時に表現されているのは、存在(存在者性としての)が類という性格を却下しているにもかかわらず、つねにコイノンとして、かつコイノンとしてのみ、つまり、あらゆる存在者に対して共通のもの、したがって共同のもの(das Gemeinsame und so Gemeine für jegliches Seiende)としてのみ意味されている、ということである」(GA65 76)。

<sup>55</sup> 『哲学への寄与論稿』では、この存在者性についてたとえば次のように言われていた。「存在者の何であるかを形成するところのもの、すなわち存在者の存在者性」(GA65 288)。



して、およそ存在者である限りのすべての存在者がそれで有るところのものを予め規定してしまっている。「存在者は、いまや存在者性をたんに一つの後づけとして通用させる」のだが、後からのものであるとはいえ、あらゆる存在者に共通してあてはまるものとして抽出されたのであるからには、「この後づけは、もちろん存在者そのものへ定位するという次元では、……アプリアリにならざるを得ない」(GA65 111f.)、ということになるのだ。

だが、存在者から出発して、存在者に共通のものとしての存在者性を取り出すという限りで、形而上学においては、あくまでも「存在者が優位に立っている」(GA65 174)のであり、それに対して「存在者性は後づけであり、それゆえ『アプリアリ』である」(ebd.)ということになる。したがって、結局のところ「それ [= 形而上学] は、人間に、存在者をもっとも身近なものとして見出させ、その存在者から出発させ、その存在者に戻らせる(die den Menschen das Seiende als Nächstes vorfinden und von ihm ausgehen und auf es zurückgehen läßt.)」(GA65 473)のでしかないのだ。

『哲学への寄与論稿』に書かれたこうしたさまざまな断片的な記述から読み取れるのは、形而上学（それは、ハイデガーにとっては、存在者の全体を乗り越える現存在の超越にもとづいて、存在について超越論的に問うことであった）のように、存在者を乗り越えて存在を捉えようとするのでは、そのようにして捉えられた存在は、結局のところ出発点に据えられた存在者に共通するもの、つまり存在者性としての存在でしかない、ということである。だが、『哲学への寄与論稿』が書かれた時期には、そうした存在者性としての存在は、自身が問おうとしている存在とは根本において異なるものであると考えられるに至るのだ。

#### 4 無（存在）から存在へ——『哲学への寄与論稿』の時期のハイデガーの思索

『哲学への寄与論稿』が書かれた時期になると、形而上学が問題にしてきた存在というものはあくまで存在者に共通するもの存在者性でしかなかったとされる。このように、形而上学において問題となっている存在があらためて解釈しなおされていったことによって、かつては「現存在の形而上学」として積極的に展開することが試みられていた超越に基づく超越論哲学の構想それ自体が、1930年代になると積極的に言及されることがなくなっていったのだ、と理解できるだろう<sup>56</sup>。

私たちは本節の冒頭において、ハイデガーが、1949年に出版された『根拠の本質について』の第三版につけられた序言の中で、1929年に行われた講演『形而上学とは何か』は「無を省察している」のだが、「無とは存在者ではないということであり、それゆえ存在者の方から経験された存在である」(GA9 123)と述べていたことを指摘しておいた。いまや私たちは、この序言で言われている「無とは存在者ではないということであり、それゆえ存在者の方から経験された存在である」ということの内実について、それを次のような仕方

<sup>56</sup> 『存在と時間』の主要な着想のひとつである存在論的差異についても、『哲学への寄与論稿』が書かれた時期に行われた講義『ニーチェ 芸術としての力への意志』では、存在者と、存在者性としての存在との間の差異であったにすぎないとされたりしている。「存在者と存在者性との区別(存在論的差異)」(GA43 286, Ann.1)。

で理解することができるだろう。すなわち、無としての存在とは、存在者から出発する形而上学に基づいて捉えられた存在のことであり、存在についてのそのような把握は、いまとなつては、もはやそのままの形では維持することができないのだ、と。

それでは、『哲学への寄与論稿』において、ハイデガーが積極的に問い求めるべきとするものはいったい何なのか。『哲学への寄与論稿』で語られている言葉にもう少し耳を傾けてみよう。

「いまや存在は、もはや存在者の存在者性としては、つまり、存在者の方から表象され、同時に存在者（現前するもの）のアプリオリとして明示されるひとつの後づけとは見做されれない」（GA65 458）のであって、「存在を受け取ることは、存在者性をイデアというコイノン〔＝共通するもの〕という意味で把握することから規定されるのではなく、存在それ自身の現成(die Wesung des Seyns selbst)から規定される」(ebd.)のでなければならない。

ここで引用した箇所から読み取れるのは、存在はもはや形而上学が問うてきた存在者性としての存在として問われるのではなく、みづからが言う存在にもとづいて、さらにはこの存在として問われねばならない、ということのようなのだ。この時期のハイデガーからしてみれば、結局のところ「それ〔＝形而上学〕は……根底で探し求められている存在を決して問い求めることができなかつた(das im Grunde gesuchte Seyn niemals erfragen konnte)」（GA65 173）のである。

以上から私たちは、『哲学への寄与論稿』が書かれた時期に存在についてハイデガーが展開した思索の内実について、それを簡潔に、再びハイデガー自身の言葉を借りて次のように敷衍することができるだろう。つまり、存在は、以前には形而上学の助けを借りて、形而上学の言う意味での存在（存在者性）として捉えることが試みられていた。だが、そのように存在を問うたのでは、「それ〔＝形而上学〕は、人間に、存在者を最も身近なものとして見出させ、その存在者から出発させ、その存在者に戻らせる」(GA65 473)のでしかない。だからこそ、『哲学への寄与論稿』のなかで形而上学においては存在者のほうに「優位」が認められているとされるのであって、存在とは、あくまで存在者ではないものという意味での無（存在）、存在者に共通する存在者性であるにすぎない<sup>57</sup>。それゆえに、「いまや、存在もまた『存在』と(das Sein als »Seyn«)記される」(GA65 436)ことになるのであって、「後者〔＝存在〕は、存在がここではもはや形而上学的には思考されない(das das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird)ということを示すはずである」(ebd.)。したがって、「存在と存在とは同じものであるが、しかしそれにもかかわらず根本的に異なっている(Sein und Seyn ist dasselbe und doch grundverschieden.)」(GA65 171)ということになるのだ<sup>58</sup>。

<sup>57</sup> ハイデガーは、存在が存在者性としてしか解されなくなることの原因を存在それ自身に求めていると考えられる。「存在それ自体からたえず発現してくるがゆえに、存在の最大の危険は存在の時一空として存在に属しているが、その危険は、みづからを『存在者的に』し、存在者からの認証を許容することである(Die größte, weil aus ihm selbst stets entspringende Gefahr des Seyns, die zu ihm als sein Zeit-Raum gehört, ist sich »Seiend« zu machen und aus dem Seienden die Bestätigung zu dulden.)」(GA65 476)。

<sup>58</sup> 存在と存在という両者の区別については、渡邊二郎「ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与論稿

## 5 「超越にもとづく超越論哲学」の突破——「存在の真理のうちへの跳躍」

ここで言われる「形而上学的には思考されない」ものとしての存在こそが、存在についてハイデガーが行なった思索の、『哲学への寄与論稿』の時期における到達点であると私たちは考える。それは、たんに存在についての思索というのではなく、「存在の真理」およびそれに呼応する現存在という仕方で問われることになるものである。『哲学への寄与論稿』が書かれた1930年代半ばにおけるこの「存在の真理」についての思索の内実を明らかにすることは、しかし次節以降に譲ることとして、ここで私たちはまず、『哲学への寄与論稿』の時期に、存在を現存在の超越に基づいて問う「超越に基づく超越論哲学の構想」がハイデガー自身によって斥けられているのを確認しておくことにしよう。

先に私たちは、第二章で存在の先行的な企投が「存在論的な真理」とされているのを見ておいたが、形而上学期のハイデガーの思索は、その存在論的な真理を現存在の超越に基づいて解明することを目指すものであった。1928/29年の冬学期に行われた『哲学入門』講義で、ハイデガーは次のように述べている。

存在を先行的に企投するという本来の意味での存在論的な真理が、それはそれで乗り越え、つまり現存在の超越にもとづくことでのみ可能になるのだとすれば、そのときには、存在論的な真理は超越のうちに基づく、つまりそれは超越論的なのである。〔超越論的という〕この語のもとで、私たちはまず第一に超越そのものに属するすべてのもののことを理解するのであり、また第二に、その内的な可能性にしたがって超越にもとづくすべてのもののことを超越論的と呼ぶ。(GA3 207)

現存在の超越そのもの、また超越にもとづくすべてのものを超越論的と呼ぶことによって、この『哲学入門』講義のあと、カントの超越論哲学をみずからの言う超越に引きつける形で解釈することがハイデガーにとって可能になったのである。

1929年に出版された『カントと形而上学の問題』においてハイデガーは、カントの『純粹理性批判』に書かれた「それゆえ、経験の可能性とは、私たちのすべてのアプリアリな認識に対して客観的実在性を与えるところのものである」<sup>59</sup>という箇所を引きとりつつ、次のように述べていた。「経験の可能性とは超越と同義である。超越をその完全な本質的全体性において解釈することは、『経験の可能性の諸条件』を規定することである」(GA3 117)、と。あるいは、カントの言う「経験一般の可能性の諸条件は、同時に経験の対象の可能性の諸条件である」<sup>60</sup>という「あらゆる総合判断の最高原則」に対しても、ハイデガーはそれを「経験することを可能にするものは、同時に経験可能なものならびに経験されるものを

---

試論集』研究覚え書き(『渡邊二郎著作集 第4巻』、筑摩書房、2011年)、136-138頁の中で簡単に触れられている。だが、私たちがここで明らかにしたような、存在問題を超越に基づく超越論的な哲学構想において問う「現存在の形而上学」とは別の仕方で問うこと、このことについては明確にされていなかったように見受けられる。

<sup>59</sup> Immanuel Kant, Kritik der reinen A156 / B195.

<sup>60</sup> A. a. O., A158 / B197.

そうしたものとして可能にする」ことだと解釈したうえで、それは「超越が、有限な存在者〔＝現存在〕に対して存在者をそれ自身において到達することを可能にするを言う」(GA3 119)ものだとするのであった。

上に挙げた『カントと形而上学の問題』からの引用箇所で言及されている「超越」は、ハイデガーが言うところの現存在の超越のことであるが、その超越が「経験の可能性と同義である」とされるのは、同時期の『哲学入門』講義でも言われているように、存在者を乗り越える超越という「そうした乗り越えにもとづいてのみ、存在者は存在者としてあらわとなる」(GA27 206)と捉えられているからである。よく知られているように、ハイデガーは『純粹理性批判』の「生産的構想力」<sup>61</sup>を「経験からはなれて、経験をはじめて可能にする純粋な生産的構想力」であると、そうした「構想力が超越を形成するかぎり、それは当然ながら超越論的構想力と呼ばれる」(GA3 133)と解釈するのだが、そうした解釈が可能になるのは、以上のような仕方のみずからの超越概念をカントの言う「経験の可能性」と重ねあわせて理解しているからなのである。

「構想力は対象性そのものの地平の形観を、存在者の経験に先立ってあらかじめ形成する」(GA3 131)とされるのだが、そこで言われている「対象性そのものの地平の形観」を「存在者の経験に先立ってあらかじめ形成する」ということが、「有限な存在者〔＝現存在〕に対して存在者をそれ自身において到達することを可能にする」「超越」(GA3 119)において捉えられているからこそ、「超越論的構想力」を究明することが『「経験の可能性の諸条件」を規定する』<sup>62</sup>という意味での超越論哲学として、つまり『哲学入門』講義で言われていたように、「存在者が存在者としてあらわとなる」ような存在者の乗り越えを形成するものとして理解されることができるといえるのだ。形而上学期のハイデガーは、こうした仕方のみずからの言う超越の究明をカントの超越論哲学とあからさまに繋げあわせて把握することを試みていたのだ<sup>63</sup>。

このように、存在の先行的な企投という存在論的な真理への問いを、超越に基づく超越論哲学の構想として遂行することを目指す形而上学期の思索は、しかし『哲学への寄与論稿』の時期になると、存在者から、それを乗り越えて存在者の可能性の条件へと遡ろうと

<sup>61</sup> A. a. O., B152

<sup>62</sup> この「可能性の条件」という問題構制の発端を、ハイデガーはプラトンの善のアイデアに見取っている。「プラトンがアイデアそのものの本質を善の意味に規定することによって、存在とそのアプリアリの性格が可能ならしめるもの、可能性の条件として解釈される道が拓けるのである」(GA48 303; GA6.2 201)

<sup>63</sup> カントの「可能性の条件」に対する『哲学への寄与論稿』でのハイデガーの考え方については、たとえば以下を参照。「存在へのこの問いの歴史は形而上学の歴史であり、存在を存在者の存在として、存在者の方から、存在者に向けて思惟することの歴史である。存在をこのように問うことが、始元において存在者によって力において凌駕されるだけでなく（このことこそ、ピュシスとアレーティアの力の剥奪の根拠である）、存在者のこの優位が形而上学の歴史を通じて、この形而上学に本質的なものとして尾を引いていること、このことが最も印象深く示されるのは、ギリシア人以来存在の問いが最も純粋に遂行されたところ、すなわちカントのもとにおいてである。超越論的なものの発見と手を携えて行くのは、経験を存在者の唯一の尺度付与的な領域とする設定である。経験の対象の『可能性の条件』としての存在者性との経験それ自体は、それ自身の側で、存在と見做されるべきもののための尺度付与の内に存在者が占める優位によって条件づけられている」。(GA65 426)

するがゆえに、「存在は、それがたとえ条件に高められるとしても、そのようにしてすでに、存在者に対する隷属性と副次性に貶められている」(GA65 479)と言われることになる。つまり、存在を存在者の可能性の条件として捉えたのでは、存在はあくまでも「存在者」の可能性の条件に留まるのであるがゆえに「存在者に対する隷属性と副次性に貶められている」と考えられるのであり、したがって図らずも存在を存在者の輓のもとに繋ぐことになると批判されているのだ。先に見たように、1930年代半ば以降のハイデガーは形而上学において「存在者の優越」が「肯定」されているとするのだが、だとするならば、存在を超越にもとづく超越論哲学のもとに究明しようとする「現存在の形而上学」のうちにも、存在に対する「存在者の優位」が見てとられていると考えることができるだろう。

それに対して、『哲学への寄与論稿』で展開することが試みられている、存在をそれ自身から捉えようとする「別のはじまりにおける思索は、存在者によって存在を説明するということを知らず、存在による存在者の条件付け(Bedingnis)についても何も知らない」(GA65 480)とされるのである。『哲学への寄与論稿』においては、存在を問うに際して、ハイデガーが考えるところの形而上学的な思考法である「存在者を乗り越えること(超越)ではなく」、そうではなくて、「超越を跳び越えて始元的に存在と真理から問うことが肝要である(es gilt, die Transzendenz zu überspringen und anfänglich vom Seyn her und der Wahrheit zu fragen)」(GA65 250f.)と言われ、つまり、もはや存在を超越にもとづく超越論哲学の構想のうちで問うのではないことが宣言されている、と考えられるだろう。

存在を形而上学的に、存在者に共通する存在者性として問うているかぎり、「存在は尊厳を奪われて一つの後づけ(ein Nachtrag)へと貶められたままとなり、その後づけ性格は、もはや『超越』へのいかなる上昇をも取り消すことはない」(GA65 258)。それに対して、「このもの[=存在]それ自体は根源的に、始元に即して、跳躍的に開かれなければならない」(GA65 458)、つまり、「存在のうちへの跳躍(Der Sprung in das Seyn)」(GA65 9)が敢行されなければならない、とされるのだ<sup>64</sup>。

以上のように、『哲学への寄与論稿』における超越と跳躍についてのハイデガーの叙述を見てきたことによって私たちは、『哲学への寄与論稿』で存在から区別された存在についてハイデガーが展開した思索が、同時に跳躍として捉えられていることが分かるだろう。そのように「存在が問われる場合には」、「存在そのものの真理(空け透きと隠蔽)の内へと跳び込むこと(der Einsprung in die Wahrheit (Lichtung und Verbergung) des Seyns selbst)が遂行される」(GA65 75f.)と言われているように、『哲学への寄与論稿』において究明されるべきとされるのは、じつのところ「存在の真理」のうちへの「跳躍」なのである。『哲学への寄与論稿』では、「存在の問いは存在のうちへの跳躍そのものであり、この跳躍を存在の探究者としての人間が遂行するのである」(GA65 11)とされるのだが、そのさい、「跳躍を敢行するその思索者は」、「ある創造的な意味で、存在を問う従来の問い方を、すなわち存在者性

<sup>64</sup> 『哲学への寄与』における超越と跳躍との区別については、山本英輔『ハイデガー『哲学への寄与』研究』(法政大学出版局、2009年)、145-147頁を参照。そこでは、私たちと同じく「『超越』批判こそは、跳躍の理解のためのポイントとなる」(同書、145頁)ことが指摘されている。

を問う従来の問い方を、忘却してしまっているものでなければならない」(GA65 278)のだ。ここに出てくる「存在を問う従来の問い方」ということでハイデガーは、私たちがこれまで見てきたような形而上学の問い方のことを念頭に置いている、と言ってよいだろう。

かつて形而上学期に積極的に展開されていた、存在論を超越にもとづいて超越論的に問う構想は、以上のように、『哲学への寄与論稿』が書かれた時期には「存在のうちへの跳躍」、さらに言えば「存在そのものの真理(空け透きと隠蔽)のうちへと跳び込むこと」(GA65 76)に取って代われねばならない、とされるに至る。そうした跳躍においては、存在が形而上学のように存在者から出発して存在者ではない無として捉えられるのではもはやないだろう。

『哲学への寄与論稿』のある箇所において「跳躍は開けのうちへと突き入ることという意味において存在の真理の企投を遂行することである」(GA65 239)とされており、したがって「跳躍」もまた、「存在の真理」を究明することによって明らかにすることができると考えられるので、ここではひとまず措くことにしよう。だが、それでは「存在の真理」ということで、いったいハイデガーは真理についてのどのような事柄を把握しようとしているのであろうか。次に私たちは、そのことを、『哲学への寄与論稿』における存在や現存在、さらにはエルアイクニス<sup>65</sup>についての論究を解釈することから、詳しく検討していくことにしよう。

---

<sup>65</sup> このエルアイクニスはニーチェが「神の死」を言ったときに持ち出した語でもあった。「もっとも偉大な出来事、すなわち神は死んだ(das größte Ereigniß: Gott ist todt)。ただ人間たちは、自分たちが相続された価値を食い尽くしながら生きているにすぎない、ということにまだまったく気づいていないだけなのだ。一般的怠惰と浪費」(KSA11 541-542)。ニーチェのこの箇所について、ハイデガーは1935/36年冬学期講義『ニーチェ 芸術としての力への意志』の中で触れていた(vgl. GA43 192)。

## 第二節 現存在とみずからを秘匿する存在——「存在の真理」論

### 1. みずからを秘匿する存在

前節の最後で、私たちは、存在を超越ではなく跳躍にもとづいて究明するのでなければならぬとする、『哲学への寄与論稿』の時期にハイデガーが展開した思索について簡単に見てきた。存在者から出発して、存在者ではない無としての存在へと向かう超越とは異なる仕方で捉えられる存在の真理とは、果たしてどのようなものなのであろうか。

ところで、ハイデガーは、『哲学への寄与論稿』のなかでみずからが積極的に問うべきだとしている存在についても、やはり「無によって徹底的にくまなく照らされることによって存在は現成する」(GA65 483)という仕方で、無に関連させて把握していたのではなかったか。だとするならば、『哲学への寄与論稿』で表明されていると考えられる 1930 年代のハイデガーの思索もまた、やはり存在者に依拠して、存在者ではないものとしての無(存在)を究明する試みであることに変わりはないのではなかろうか。

たしかに、上に引用した文からも明らかなように、『哲学への寄与論稿』においてもハイデガーは無に重要な役割を認めていると考えられる。とはいえ、そこで問題になっているのは「無を存在者のほうから誤解することからは自由になって」、「形而上学や、そこで妥当している存在者の優位から、『無』を存在者の規定性や媒介のたんなる否へと引き下げたりしない」(ebd.)ということなのである。これは、存在者から出発して、存在者ではない無(存在)を把握するとしても、その無(存在)はあくまで存在者に共通する何らかの存在者性、つまり、存在者の規定や、その規定のうちに含まれる否定性であるにすぎない、問うことだろう。それに対して、この時期のハイデガーが問題としているのは、「抜け—落ちにおける存在の無化(die Nichtung des Seyns im Ent-zug)」(ebd.)という意味での「無」なのである。だが、そうした「抜け—落ちにおける存在の無化」ということで、いったいハイデガーは存在に関するどのような事態のことを言わんとしているのであろうか。

存在について、ハイデガーは『哲学への寄与論稿』の中で次のように述べている。「存在の内に、存在者は初めてそのものとして蔵される(Im Seyn wird das Seiende erst als solches geborgen)」(GA65 323)のであるが、しかし、「存在がみずからを秘匿することとしてみずからを引き留めているところでは、存在者は立ち現われぬ(Nur wo das Seyn als das Sichverbergen sich zurückhält, kann das Seiende auftreten)」(GA65 255)のである、と。

こうした叙述から窺われるのは、ハイデガーは、どうやら存在を、そのうちで存在者を存在者として立ち現われさせつつ、それ自身としては「みずからを秘匿する」ものであると考えているようである、ということだろう。存在のもつ「みずからを秘匿する」という動向こそが、私たちがこれから論じようとする「存在の真理」に他ならないのである。

『哲学への寄与論稿』のなかでハイデガーは、存在について、それを、それがみずからを秘匿するがままに把握しようと試みている。存在がみずからを秘匿するということで、ハイデガーは、存在者を存在者として現出させつつそれ自体は存在者として決して現出してくることはなく、存在者が与えられることのなかで抜け落ちていくという、存在それ自

身が不可避的にもつパラドクシカルな現われ方のことを言い表していると考えられる。『哲学への寄与論稿』が書かれたのと同じ時期、1937/38年の冬学期に行われた『哲学の根本の問い』講義の第一草稿では、そのことは次のような仕方ではっきりと言われていた。「それ〔＝存在〕の自己秘匿はまったく独自なものである。それはみずからを示すと同時に身を引き退ける」(GA45 210)のであり、「私たちは『ためらいつつみずからを秘匿すること』という名でもって、存在それ自身をすでに名指している(Mit dem Namen »zögerndes Sichverbergen« nennen wir schon das Seyn selbst.)」(GA45 211)のだ、と。私たちが存在者へとかかわることのうちで、また私たちが一個の存在者として存在することのうちで、存在そのものはその本性にしたがってみずからを秘匿するのだからなければならない。言いかえれば、存在は、その本性上それ自身を現出させることなくみずからを秘匿する、あるいはみずからを秘匿するという仕方ではしか現出することはない。

だが、私たちがこの論文の冒頭で確認しておいたように、ハイデガーは真理を「秘匿されていないこと(Unverborgenheit)」と解釈するのではなかったか。だとするならば、ハイデガーの言うように、存在にはみずからを秘匿するという動向が本性上そなわっているとして、しかし、それは「秘匿する(verbergen)」ことである以上、もはやそのような存在を「存在の真理」として論じることではできないのではないだろうか。あるいはここで、そのような疑念が浮かんでくるかもしれない。

とはいえ、『哲学への寄与論稿』でハイデガーが断片的な記述によって明らかにしようとしているのは、存在はみずからを秘匿するという仕方ではやはり私たちに対してみずからを呈示するのだという、存在におけるパラドクシカルな自己呈示のことであると考えられるのだ。「真理の本質」は「みずからを秘匿することのための空け透き」であり、このことが「真理が根源的かつ本質的に存在の真理(エルアイクニス)だということを示している」(GA65 348)と言われるとおりのことである。「空け透き」とは、『芸術作品の根源』の一節によるならば、「存在者がそのうちへと入り込んで立つ空け透きは、それ自身、同時に秘匿することである」(GA5 40)とされている。だとするならば、存在がみずからを秘匿するためには「空け透き」、つまり存在者が立ち現われてくることになる〈場〉が必要とされる、ということだと考えられるのではないだろうか。私たちに対して存在者のみが与えられ、存在それ自身はどこまでも抜け落ちていくのでしかないということ、それが、先に見た箇所にあった「抜け一落ちにおける存在の無化」ということであり、結局のところハイデガーの言うみずからを秘匿するという仕方では現れるという、存在の「真理」であると考えられるのだ。

## 2. みずからを秘匿する存在と現存在

存在は、存在者を存在者として現出させつつも、私たちに対して存在者が現われてくることのうちで、それ自身はみずからを秘匿する。だとするならば、「人間は存在者に関わり、みずからを存在者に役立つようにし、存在の忘却の手中に帰する」(GA65 255)ということに



なるのも無理はないだろう。

だが、ここで「人間」が「存在者に関わり」、そうすることによって「存在の忘却の手中に帰する」と言われていることから、私たちとしては逆に、みずからを秘匿する存在を、忘却するのではなく、それをまさにみずからを秘匿するものとして経験することができるのもまた「人間」である、とすることができるのではないだろうか。じっさい、『哲学への寄与論稿』のなかでは、「現存在を根拠としてのみ、存在は真理へと至る」(GA65 293)とされているのである。だが、そうであるとするならば、存在を忘却することとは区別される、「存在をみずからを秘匿するものとして経験すること」とはいったいどのような経験のことなのであろうか。

すでに見たように、存在はその本性上それ自身を現出させることなくみずからを秘匿する、あるいはみずからを秘匿するという仕方ではしか現出することはない。みずからを秘匿するという仕方ではみずからを呈示するということが、つまりはハイデガーの言う存在の「真理」であり、存在の真理の受け取り手となるのが他ならぬ人間という存在者なのである。そのことは、『哲学への寄与論稿』においては次のような仕方で行われている。「人間とは誰であるのか。それは、存在の真理の現成を持ち堪え抜くために存在に用いられるところの者なのである(Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns.)」(GA65 318)、と。また、次の引用文は1937/38年冬学期講義のテキストを収めた『哲学の根本的な問い』の補遺にある同講義の「第一草稿」からのものであるが、そこではさらに、人間が存在の真理によって用いられるときに、そのように存在の真理に用いられ、存在の真理がみずからの本質を発揮することを担うようになるのが、「存在それ自身の本質によって用いられる根拠としての、現であること(das Da zu sein als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund)」(GA45 214)だとされているのだ。このように『哲学への寄与論稿』が書かれた時期においても、ハイデガーはやはり存在との関わりにおいて「現存在」についての思索を展開しているのだが、以上ふたつの引用箇所での記述から読み取れるのは、現存在とは、人間において、存在の真理、つまりたいていの場合には忘れ去られてしまっている、みずからを秘匿する存在に呼応して、「存在の真理の現成を持ち堪え抜く」ことになる次元のことだと考えられるだろう。

つまり、みずからを秘匿するというをその本性としている以上、存在はほとんどたいていの場合忘却されてしまうことになるのだが、そうした存在に呼応して、この存在をまさにそのみずからを秘匿しているというあり方において受け取るのが、人間における現存在であるとされているのだ。存在は、どこまでもみずからを秘匿するのであるがゆえに、みずからを秘匿することにおいてしか現出することのない存在に呼応する、人間における現存在が必要とされるのだ。これは、逆から言えば、みずからを秘匿する存在に呼応する人間の現存在においてはじめて、存在はその真のあり方でみずからを呈示する、つまり「存在の真理」なるものが成り立つということになるだろう。そうした存在の自己呈示とは、しかしすでに繰り返し述べているように、あくまで存在がみずからを秘匿するということ

であって、いわばみずからを呈示しないという仕方存在が経験されるということなのである。

同じ 1937/38 年冬学期講義の第一草稿で、ハイデガーは「それ [=人間存在] がもつ、存在それ自身の真理への連繫(sein Bezug zur Wahrheit des Seyns selbst) (GA45 215)なるものについて言及しているのだが、ここで私たちは、それはつまり、みずからを秘匿するという仕方現れるという「存在の真理」と、それに呼応する人間の現存在との連繫のことであると理解することができるだろう。そうした連繫の内実については、『哲学への寄与論稿』のなかで以下のような仕方言われていると考えられる。「存在は現一存在を『必要とする』(Das Seyn »braucht« das Da-sein.)」(GA65 342)のであり、「現一存在を根拠としてのみ、存在は真理に至る(nur auf dem Grunde des Da-seins kommt das Seyn zur Wahrheit)」(GA65 293)のだ、と。

みずからを秘匿する存在の真理には、それに呼応する現存在が必要であり、また他方、人間における現存在があってはじめて、存在はみずからを秘匿するというその真なるあり方において現れる。したがって、『哲学への寄与論稿』において、「存在は現成するために人間を必要とし、人間は、現存在としての極限の使命を遂行するために存在に属す(Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe.)」(GA65 251)、などと言われることになるのだ。そのように、一方で「存在」が「人間を必要とし」、また他方で「人間は、現存在として」「存在に属す」という、存在と現存在とのあいだに成り立つ「必要とすることと聴き従い属すこととのこの対向躍動がエルアイクニスとしての存在をなす(Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens macht das Seyn als Ereignis aus)」(ebd.)とされる。

ハイデガーが「存在の真理」という問題に積極的に取り組んでいる 1930 年代半ばの時期において、このエルアイクニスが重要な概念であると考えられることはいまさら言うまでもないであろう。だが、以上のように、存在は存在のみずからを秘匿する存在それ自身に呼応する、人間における現存在を必要とし、人間は人間で、存在をまさにみずからを秘匿することにおいて私たちに対して現われるものとして受け取る現存在である必要があるとされ、両者の「対向躍動」ということで、存在と現存在とがいわば「呼応関係」のうちに入っていくことが、おそらくはエルアイクニスであるとされているとするならば、それは私たちがここで行っている「存在の真理」についての論究においても重要な概念である、とすることができるだろう<sup>66</sup>。1943 年に出された『形而上学とは何か』へのあとがきの中で

<sup>66</sup> オットー・ペゲラーはその論文「エルアイクニスとしての存在」の中で、「エルアイクニスとは、…現存在が存在に一致していくことであり、そして存在が現存在の本来性へと委ね与えることを意味している(Ereignis meint ... die Vereignung des Daseins in das Sein und die Zueignung des Seins an die Eigentlichkeit des Daseins.)」(Otto Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Karl Alber, 1983, S.118)としていた。

エルアイクニスについてのこうしたペゲラーの理解そのものは、基本的に私たちと同じであると言ってよいだろう。しかしながらペゲラーは、存在と現存在のこうした呼応関係を、『存在と時間』期の「存在の意味」の新たな捉えなおしと考へ(「エルアイクニスとしての存在。存在の意味をこのように規定することによって、ハイデガーの思索はその目標に達する」(ebd.、下線強調は引用者))、また、このエルアイクニ

述べられているように、「エルアイクニスとは、それとして存在が存在の真理のために、人間を呼び求めの内へと取り入れることである(das Ereignis, als welches das Sein den Menschen für die Wahrheit des Seins in den Anspruch nimmt.)」(GA9 311)のだ。

以上のように、エルアイクニスを「存在の真理」における存在と現存在との「呼応」として捉えることによって、私たちはこの「呼応」に関わる独特の事情に触れることになる。次に、「存在の真理」という問題のうちで、この存在と現存在との呼応としてのエルアイクニスが事柄としていかなるものだとされているのかについて、『哲学への寄与論稿』におけるハイデガーの記述を手がかりとして詳しく検討していくことにしよう。

### 3. 現存在と存在の呼応関係としてのエルアイクニス

すでに見たように、ハイデガーによれば、一方でみずからを秘匿する存在が、存在をそうしたものとして受け取る現存在を必要とし、また他方、人間における現存在があつてはじめて、存在はみずからを秘匿するという存在の真理において現れることになるのであり、こうした仕方では人間における現存在は「存在それ自身の真理」へと連繋しているのであった。みずからを秘匿する存在と人間の現存在とのこうした連繋を、私たちは存在と現存在との呼応として把握することができると思ったのである。

みずからを秘匿する存在と現存在との呼応として考えることのできる、この両者の連繋について、ハイデガーは『哲学への寄与論稿』において次のように述べている。

したがって、厳密に受け取るならば、存在に対する現一存在の連繋についての語りは、存在が『それ自身で』現成し、現一存在は存在への関係を引き受けるといふような考えが抱かれる限り、誤りに導くものとなる。(GA65 254)

だが、それでは、ハイデガーは存在と現存在との連繋として考えられるエルアイクニスについて、それをどのように把握し、またその把握に基づいて、どのように誤解されてはならないと考えているのだろうか。

人間と存在との連繋としてのエルアイクニスについて、ハイデガーは『哲学への寄与論稿』のなかで次のように述べている。「エルアイクニスとしての存在の現成（つまり、現一存在と存在との連繋）、それはそれ自身の内に現一存在の本有一化を含んでいる(Die Wesung des Seyns als Ereignis (Der Bezug von Da-sein und Seyn) / schließt in sich die Er-eygnung des Da-seins)」(ebd.)<sup>67</sup>のであり、「存在に対する現一存在の連繋は、存在それ自体の現成に属し

---

スに對置させられる形而上学の内実を、最高の存在者たる神によって存在者を説明し、根拠づけるものだと考えている（「存在論のために存在者的な基礎を前提し、存在の意味を或る卓越した存在者から規定せしめるということが、まさに形而上学のやり方である」(a.a.O. S.124)）。

したがって、ペゲラーの研究においては、『哲学への寄与論稿』においてエルアイクニスの議論が行われることになる、ハイデガーの思索の展開に対する理解が私たちとはまったく違っていることになる。この点に関して、私たちはペゲラーの議論を受け入れることはできないのである。

<sup>67</sup> この引用箇所前半、「エルアイクニスとしての存在の現成」は、『哲学への寄与論稿』第135番のタイ

ており、このことはまた次のようにも言うことができる。すなわち、存在は現—存在を必要とし、こうした本有化なしには決して本質現成しない、と(Der Bezug des Da-seins zum Seyn gehört in die Wesung des Seyns selbst, was auch so gesagt werden kann: das Seyn braucht das Da-sein, west gar nicht ohne diese Ereignung.)」(ebd.)。

私たちは、本節の 2. においてみずからを秘匿する存在と、それに呼応する人間の現存在とが連携しあうことで、はじめて存在はその真理において明らかになるのだ、と解釈した。存在はみずからを秘匿するがゆえに、存在がみずからを秘匿するという仕方ではしかそれ自身を示すことがないという存在の真理には、それに呼応する現存在が属している。しかしながらこのような両者の呼応関係が意味しているのは、人間における現存在がすでにあって、この現存在に対して、これまたすでにある存在が、みずからを秘匿するという仕方ではそれ自身を示すことによって、存在がその真理において受け取られるということではないだろう。というのは、現存在とは、人間における、存在からの呼びかけに呼応する境域<sup>68</sup>とでも言うべきものなのであり、したがって、人間が存在からの呼びかけに呼応する以前には、人間における現存在なるものはそもそも存在しないことになるからだ。存在と人間との連繋として把握される、ハイデガーの言うエルアイクニスにはこうした事情がひそんでいて考えられるからこそ、私たちはそれを「呼応」と呼んで、現存在と存在とを実体化して捉える理解をあらかじめ遠ざけようとしているのだ。

そのように呼応として捉えられるエルアイクニスには、したがって、それに特有な、ある複雑な動向が存していると考えられる。それは、人間における現存在があってはじめて、存在は、みずからを秘匿するものとしてその真理において受け取られることになるのだが、この存在の真理を受け取ることになる人間の現存在が現存在たりえるのは、そもそも「存在が存在の真理のために、人間を呼び求めの内へ取り入れる」からだ、ということである。つまり、一方で「存在の真理、そして存在それ自体は、ただ現—存在があるところでのみ、またあるときのみ、現成する(Die Wahrheit des Seins und so dieses selbst west nur, wo und wann Da-sein.)」(GA65 261)のであるが、他方において「存在は現存在を本有化し、そのようにしてはじめてエルアイクニスとして現成する(das Sein ereignet das Dasein und west so erst als Ereignis.)」(GA65 256)のでもあるのだ。

以上を、私たちなりの仕方でもとめるならば、人間の現存在においてはじめて存在はその真理において受け取られるのであるが、現存在を、そもそもそうした現存在というものにしてしているのが、現存在において受け取られるべき、みずからを秘匿する当の存在それ自身なのである、ということになるだろう。存在は、みずからがその受け取り手として必要とする現存在をはじめて現存在たらしめるのであり、他方、現存在によってはじめて存在はその真理において現成することになると考えられる。呼応関係のうちへと入っていくこ

---

トルそのものである。このタイトルに続けて「それ自身の内に現—存在の本有—化を含んでいる」の部分が書かれている。

<sup>68</sup> 私たちは Element の訳語として、ここで「境域」を用いている。Element とは、そこからして或るものがそれであることのできる場所のもの、ということであった。Vgl. GA9 316.

とにおいて、存在と現存在の双方がそれぞれはじめてそれとして成立することになるという、そのような事態のことが「本有化」と言われているのではないだろうか。

『哲学への寄与論稿』においてハイデガーは、「[人間の]存在への連繋とは、実際にはエルアイクニスとして、人間をその連繋のうちへ突き入れるところの存在だからである (Denn der Bezug zum Seyn ist in Wahrheit das Seyn, das als Ereignis den Menschen in seinen Bezug rückt.)」(GA65 490)と述べるのであるが、ここで「存在への連繋のうちへ人間を突き入れる」のが、結局のところ「エルアイクニスとしての存在」に他ならないとされていることの中に、私たちとしては、存在と現存在との呼応という複雑な事態のことが指摘されていると考えることができるのではないだろうか。つまり、現存在と存在との間の呼応関係に潜む複雑な事態とは、一方に存在があって、他方に人間における現存在があって、両者の間によく連繋が生じるというのではなく、存在が、みずからの真理の受け取り手となるべき現存在をはじめてそれとして成り立たせると同時に、現存在が成立することによってはじめて、存在はみずからを秘匿するという存在の真理においてみずからを示すことができる、ということだと考えられるのだ。

ここで私たちは、「存在そのものの真理（空け透きと隠蔽）の内へと跳び込むこと (der Einsprung)が遂行される」(GA65 75f.)というように、「存在の真理」との関連において言われていた「跳躍」についても、それが意味するところをある程度明らかにすることができるだろう。

跳躍は、「それ [=跳躍] が開き明けつつそれに向かって跳躍するところのもの、それは跳躍によってはじめて基づけられる」(GA65 303)、あるいは1935年の夏学期に行われた講義『形而上学入門』では、「跳躍は、自分に対して自分の根拠を出し現させ、跳躍しつつその根拠を実現する」(GA40 8)とされていた。これは、つまり跳躍はその根拠を他ならぬ跳躍することそれ自身によって実現する、ということだろう。だが、跳躍が向かう先とは「存在の真理」なのであり、「存在の真理」は現存在と存在とが呼応関係のうちへと入っていくというエルアイクニスにおいて実現すると考えるならば、ここで跳躍とは、結局のところ現存在と存在の両者が呼応関係のうちに入っていくことそのものが、その呼応関係自体の根拠として実現されることになる、ということと言ったものであるだろう。

だが、エルアイクニスについてそのように考えることができるとするならば、そのときには、存在と現存在とは呼応関係が成立する際にすでに実体的に存在しているような二つの「極」といったものですらく、お互いがお互いをそれぞれがそれであるところのものにする、言いかえれば、相手を相手たらしめつつ、その相手によってみずからがそれ自身たりえるという、相互に本有化しあう相互運動そのもののいわば二つの要素 (エレメント) である、ということなりそうである。そのように相互に本有化しあう運動のことを、ハイデガーは『哲学への寄与論稿』の次の箇所において「対向躍動」と呼んでいるのではないだろうか。

現成とは、存在を越え出てさらになお存している何かを名づけるというのではない。そうではなくて、存在の最内奥のものを語にもたらしもの、つまりエルアイクニス、存在と現存在とのかの対向躍動を名づけるべきなのである。その対向躍動の中で、両者は事物的に存在する極ではなくて、純粋な開示躍動の動きそれ自体なのである。(GA65 286f.)

すでに事物的に存在している二つの極としてではなく、存在と現存在とが両者の連携のうちに入っていくことにおいて、相互に本有化しあいながら、そのように本有化しあう運動のただ中ではじめて、まさにお互いがそれぞれお互いにそれ自身として有るような連繋を成り立たせるというのが、結局のところエルアイクニスということでハイデガーが指摘しようとしていることなのではないだろうか<sup>69</sup>。だからこそ、私たちとしては、エルアイクニスを現存在と存在との呼応関係として解釈することができると思うのだ。

#### 4. 「存在の最高の証し」としての死

さて、以上のように、存在と現存在との呼応としてのエルアイクニスについて、それを私たちがの仕方で両者の呼応としてある程度理解することができたとして、私たちとしてはここでさらに、1930年代のハイデガーの思索において、なぜ人間における現存在がそのように存在と呼応するという仕方で「存在の真理」を経験することになると考えられているのか、と問うことができるのではないだろうか。それはつまり、あらゆる存在者のなかで、なぜ人間だけが存在を忘却したり、存在の真理を持ち堪え抜いたりすることになるとハイデガーは考えるのか、という問いを問うことである。

そのような問いについて考えるために、私たちはここで、『哲学への寄与論稿』に出てくる「死は存在の最高の証し〔である〕(Der Tod das höchste Zeugnis des Seins)」(GA65 230)という謎めいたテーゼを取り上げることにしたい。

なぜ現存在の死は「存在の最高の証し〔である〕」と言われるのだろうか。ハイデガーはどうやらそれを、「存在の真理の基づけの領域のうちで、ということつまり現存在のうちで、存在の尋常ならざることに呼応するのは死の唯一性である」(ebd.)ということのうちに求めているようである。同じ箇所ではまた「人間だけが死に直面して立つという際立った特徴を『持っている』が、それは人間が存在の中に緊迫して立っているからなのである」(ebd.)とも言われ、いずれにしてもハイデガーは、現存在の死のうちに、人間が、さらに言えば人間だけが存在との連繋のうちに入っていくことになる契機を見いだしているようなのである。とはいえ、こうした断片的な記述だけを見ても、そこでなぜ人間の「死の

<sup>69</sup> 1944年夏学期講義『論理学 ロゴスについてのヘラクレイトスの教説』において、ハイデガーは存在としてのLogosと、人間のロゴスとの呼応関係たるホモロゲインについて詳細に論じていた。ここにおいても、私たちの言う存在と現存在との呼応関係にあたる事態を読み取ることができる。

「私たちはLogosに対する人間のロゴスの連繋を扱う。だが相応しい言い方をすれば、人間のロゴスがこの連繋を構成している一方の連繋分枝であり、『Logos』が他方の連繋分枝である、というのではなく、人間のロゴスそのものが連繋であり、同様にLogosも同じ連繋なのである」(GA55 344f.)

唯一性」が存在に呼応しているとされることになるのかは、よく分からないままである。

このように死が、現存在が存在との連繫に入るといふ仕方で存在に呼応することを可能にし、したがって「存在の最高の証し」になっていると言われることの理由を、私たちはここで、存在がみずからを秘匿するものとしてしかみずからをあらわにしないという、ハイデガーの言う「存在の真理」と関係させて捉えることができるのではないだろうか。というのも、先に見たように、1930年代のハイデガーが言う「存在の真理」とは、たとえば1937/38年の冬学期に行われた『哲学の根本的な問い』講義の「第一草稿」のなかで言われているような、「存在がみずからを秘匿することは、まったく独自のことである。それはみずからを呈示すると同時に抜け落ちる」(GA45 210)ということであると考えられるのだが、そのような「存在の真理」とは、結局のところ「抜け—落ちにおける存在の無化(die Nichtung des Seyns im Ent-zug)」(GA65 483)として、存在がそれ自身を無化することによってしか私たちに對してそれ自身を明らかにしないという、存在のパラドクシカルな現われ方を言ったものだと考えられるからなのである。

以上のように、存在はそれ自身を抜け落ちさせるという仕方でしかそれ自身を呈示することがないというのが、つまりはハイデガーの言う「存在の真理」であると考えられるのだが、そうであるとすれば、「死は存在の最高の証し〔である〕」(GA65 230)と言われることの理由についても、私たちはある程度見通しをつけられるのではないだろうか。それを私たちは、『存在と時間』において「死は、不可能性という可能性である」(SZ 250)とされていた箇所<sup>1</sup>に依拠しつつ、それが「現存在であることの絶対的な不可能性」(ebd.)とされていたことを強調して解釈することによって、ここで試みてみたいと思う。

死は、『存在と時間』では「不可能性という可能性」という仕方で捉えられていた。それは端的に私の終わりであり、現存在としての私がもはや存在しなくなるという究極の可能性のことなのであった。こうした究極の可能性としての「現存在であることの絶対的な不可能性」という「可能性」へと先駆することのうちに、ハイデガーは現存在が他ならぬ固有の〈私〉として存在する本来性の可能性を見て取っていた。だが、『存在と時間』において考えられていたように、死への先駆において私が他ならぬこの〈私〉であり、しかし〈私〉の死とはあくまで「不可能性という可能性」でしかないのだとすれば、むしろそれはほとんど、固有の〈私〉として存在することの不可能性を示していると考えられるのではないだろうか。『存在と時間』の実存論的分析論の最高の成果と見なされる、ハイデガーが言うところの決意性とは、結局のところ「本来的開示性として、世界内存在として以外には決して本来的に存在することがない」といったものなのであり、「決意性は、自己をまさしく道具的存在者のもとでのそのときどきの配慮的に気遣いつつ存在のなかへと引き入れ、また自己を、他者たちとともに顧慮的に気遣いつつある共存在のなかへと押しやる」(SZ 298)のだと、当のハイデガー自身が述べていたのではなかったか。だとするならば、死への先駆において、私が他ならぬ固有の〈私〉自身として存在する可能性が私に對して担保されているのだとしても、やはり現存在は共存在として、〈私〉もまたそのうちに一人である

にすぎない〈私たち〉なるものうちでしてしか存在しえないのではないだろうか。

だが、『存在と時間』ではさらに、決意性にもとづいて、「共存在しつつある他者たちを、そのもっとも固有な存在可能において『存在』させるという可能性」(ebd.)、つまり「決意性の本来的自己存在のうちから、本来的な相互共存性がはじめて発現する」という可能性について触れられ、そうした本来的な相互共存性は「ひとや、ひとがやろうとすることのなかで、曖昧で嫉妬深い協定やお喋りな親睦から発現するのではない」(ebd.)とされているのでもあった。だが、そのように言われる「本来的な相互共存性」というものもやはり〈私〉の本来性にもとづいていると考えられるのであるからには、結局のところ、私たちがそれぞれに抱えている、「現存在であることの絶対的な不可能性という可能性」である死へと先駆することによって成立するのではしかないような共存在ではないのだろうか。そして、そうであるとするならば、そのように「不可能性としての可能性」としての死において本来的な〈私〉の存在可能を裏打ちされる、そのような〈私〉として存在している他者たちとともにあるという〈私たち〉の共存在なるものは、世界内存在におけるポジティブな可能性というよりも、むしろネガティブな不可能性として、つまりは「死すべき者たち」という仕方で特徴づけられるべきものではないのだろうか。

以上のように考えることができるとするならば、翻って『哲学への寄与論稿』において言われる「死は存在の最高の証し〔である〕」(GA65 230)というテーゼにおいてハイデガーが見てとろうとしているのは、じつのところ、存在がみずからを秘匿するという仕方ではかそれ自身を示してこないという、存在の真理に現存在が呼応することができるのは、現存在の私に固有な本来的な存在可能が、死という実存の不可能性によって担保されているからであると考えられるのではないだろうか。とはいえ、ここで私たちがこのように言ったからと言って、それは、『存在と時間』で想定されていたような、死への先駆においてじっさいに現存在は固有の〈私〉として存在しうるのであり（「実存の真理」）、ひいては、そうした本来的な決意性に裏打ちされるという仕方で、それぞれが固有の他ならぬ〈私〉たちからなる〈私たち〉の「本来的な相互共存性」が成り立つ可能性が見てとられている、ということではない。そうではなく、死はあくまでも「現存在であることの絶対的な不可能性という可能性」(SZ 250)なのであって、したがってそれは、死を、現存在が存在者として存在するかぎりには世界内存在として経験することのできないもの、現存在の経験からはたえず「抜け落ち」ていかざるをえないものとして、経験することの不可能性の側面から把握するということなのである。

## 5. 「存在の真理」における現存在の被投性

とはいえ、そのように死を世界内存在する現存在の経験からは抜け落ちていかざるをえないものとして把握することは、またしても、はじめに存在者に定位したうえで、存在者ではないものとして存在を捉えようとする、1930年代のハイデガーによって批判されることとなった形而上学の考え方をを用いて、今度は私たちの死をそれによって把握しようとし



ているにすぎないのではないだろうか。

いや、そうではない。「存在の真理」に見あう仕方、死を世界内存在としての私たちの経験から抜け落ちるものとして捉えるのは、死を、存在者としてある〈私たち〉を前提としたうえで、そこからさらに世界のうちでは経験されえない、他ならぬ〈私〉に固有な不可能性という可能性として把握することなのではなく、そうではなく、私たちが存在者として存在している私たち自身を見いだすことにおいて、それと同時に、そのときにはすでに存在者である私たちには経験することのできないもの、つまり私たちの経験の可能性の領域からは抜け落ちてしまっているもの、そうしたものとして〈私〉の死を見いだすことだと考えられるのだ。

『存在と時間』における「死への先駆」を、以上のような仕方、死を世界内存在としての私たちの経験から抜け落ちるものとして捉えるのは、死を、存在者としてある〈私たち〉を前提としたうえで、そこからさらに世界のうちでは経験されえない、他ならぬ〈私〉に固有な不可能性という可能性として把握することなのではなく、そうではなく、私たちが存在者として存在している私たち自身を見いだすことにおいて、それと同時に、そのときにはすでに存在者である私たちには経験することのできないもの、つまり私たちの経験の可能性の領域からは抜け落ちてしまっているもの、そうしたものとして〈私〉の死を見いだすことだと考えられるのだ。

『存在と時間』における「死への先駆」を、以上のような仕方、死を世界内存在としての私たちの経験から抜け落ちるものとして捉えるのは、死を、存在者としてある〈私たち〉を前提としたうえで、そこからさらに世界のうちでは経験されえない、他ならぬ〈私〉に固有な不可能性という可能性として把握することなのではなく、そうではなく、私たちが存在者として存在している私たち自身を見いだすことにおいて、それと同時に、そのときにはすでに存在者である私たちには経験することのできないもの、つまり私たちの経験の可能性の領域からは抜け落ちてしまっているもの、そうしたものとして〈私〉の死を見いだすことだと考えられるのだ。

『存在と時間』における「死への先駆」を、以上のような仕方、死を世界内存在としての私たちの経験から抜け落ちるものとして捉えるのは、死を、存在者としてある〈私たち〉を前提としたうえで、そこからさらに世界のうちでは経験されえない、他ならぬ〈私〉に固有な不可能性という可能性として把握することなのではなく、そうではなく、私たちが存在者として存在している私たち自身を見いだすことにおいて、それと同時に、そのときにはすでに存在者である私たちには経験することのできないもの、つまり私たちの経験の可能性の領域からは抜け落ちてしまっているもの、そうしたものとして〈私〉の死を見いだすことだと考えられるのだ。

『存在と時間』における「死への先駆」を、以上のような仕方、死を世界内存在としての私たちの経験から抜け落ちるものとして捉えるのは、死を、存在者としてある〈私たち〉を前提としたうえで、そこからさらに世界のうちでは経験されえない、他ならぬ〈私〉に固有な不可能性という可能性として把握することなのではなく、そうではなく、私たちが存在者として存在している私たち自身を見いだすことにおいて、それと同時に、そのときにはすでに存在者である私たちには経験することのできないもの、つまり私たちの経験の可能性の領域からは抜け落ちてしまっているもの、そうしたものとして〈私〉の死を見いだすことだと考えられるのだ。

『存在と時間』における「死への先駆」を、以上のような仕方、死を世界内存在としての私たちの経験から抜け落ちるものとして捉えるのは、死を、存在者としてある〈私たち〉を前提としたうえで、そこからさらに世界のうちでは経験されえない、他ならぬ〈私〉に固有な不可能性という可能性として把握することなのではなく、そうではなく、私たちが存在者として存在している私たち自身を見いだすことにおいて、それと同時に、そのときにはすでに存在者である私たちには経験することのできないもの、つまり私たちの経験の可能性の領域からは抜け落ちてしまっているもの、そうしたものとして〈私〉の死を見いだすことだと考えられるのだ。

『存在と時間』における「死への先駆」を、以上のような仕方、死を世界内存在としての私たちの経験から抜け落ちるものとして捉えるのは、死を、存在者としてある〈私たち〉を前提としたうえで、そこからさらに世界のうちでは経験されえない、他ならぬ〈私〉に固有な不可能性という可能性として把握することなのではなく、そうではなく、私たちが存在者として存在している私たち自身を見いだすことにおいて、それと同時に、そのときにはすでに存在者である私たちには経験することのできないもの、つまり私たちの経験の可能性の領域からは抜け落ちてしまっているもの、そうしたものとして〈私〉の死を見いだすことだと考えられるのだ。

このように、1930年代の半ばから展開された「存在の真理」の議論においても現存在の死が依然として重要な問題であり続けていると考えられるからこそ、『哲学への寄与論稿』においてもやはりハイデガーは現存在の被投性をひとつの重要なトピックとして論じることになるのだ。この被投性について、『哲学への寄与論稿』のある箇所では、次のように言われていた。

跳躍は、開けの内へ突き入ることという意味で存在の真理の企投の遂行であって、しかも、企投において投げる者は被投的なものとしてみずからを経験し、言い換えると、存在によって本有一化されたものとしてみずからを経験するのである。企投による開きあけがそのようなものであるのは、ただその開きあけが被投性の経験として、した

がって存在への聴従帰属性の経験として起こる場合のみである。(GA65 239)

ここに挙げた引用文で言われているのは、「存在の真理の企投」を遂行する者、すなわち現存在が「存在によって本有一化されたもの」として、「被投的なものとして」みずからを経験するのであって、しかもそれは現存在が存在に属することが「被投性」の経験だからである、ということである。ここで言われている本有化が、存在と現存在とが互いに互いを本有化しあう対向躍動のうちへと入っていくこととしてのエルアイクニスであるというのは、すでに述べたとおりである。

第一章で見ておいたように、「被投性」ということでハイデガーは〈私〉がなぜということを知ることなしに、すでに世界のうちに存在してしまっているものとしてみずからを見いださざるをえないという、現存在の存在の事実性と、〈私〉は現存在という一個の存在者として、他の存在者へとかかわるという仕方存在するという、「存在者へと委ねられていること」という二つの事柄をともに言い当てたものである、と考えられるのであった。だが、上に掲げた引用文において、「存在の真理の企投」が開けのうちに入ることとして、被投性の経験として起こるとされているのも、やはり被投性のもつこの二義性にもとづいて解釈することができるのではないだろうか。つまりそれは、〈私〉は現存在として、その核心に「現存在することの絶対的な不可能性という可能性」である死を抱え込んだものとして、どこから来てどこへゆくのかもよく分からないままにすでに存在してしまっているものであり、しかも一個の存在者として、さまざまな存在者へとかかわることを繰り返すことのうちで、〈私〉に対して存在者としての存在者を与えることになる存在そのものはどこまでも秘匿されたままに留まる、ということなのである。

以前に見ておいたように、『哲学への寄与論稿』では「現存在を根拠としてのみ、存在は真理へと至る」(GA65 293)とされていたのであり、また「存在」についても、それを「その〔＝存在者〕の根拠(……)として経験される」(GA65 288f.)ではあったが、とはいえ、同じ『哲学への寄与論稿』のなかで「死は存在の最高の証し〔である〕」(GA65 230)と言われるように、存在問題においてやはり以上のような被投性が重要な契機となっていると考えられるならば、そのときには、〈私〉の存在の事実性をもつ、何ゆえと知ることなしにすでに存在してしまっているという根拠のなさを、このエルアイクニスもまたその核心部分において抱えこむことになると考えられるのだ。

現存在は死という「実存の不可能性という可能性」を抱え込んで存在しているのであり、また存在はみずからを秘匿し無化するという「存在の真理」においてしかそれ自身を呈示することがない。両者はともに、その核心にそうした否定性を抱え込んでいるがゆえに、『哲学への寄与論稿』では、現存在と存在が連携のうちに入り、はじめてたがいをたがいのものたらしめるエルアイクニスが成立すると考えられるのであるならば、そのときには、存在と現存在の両者はポジティブな根拠としてではなく、あくまでもネガティブな根拠としてしか根拠づけられえない、ということになるのではないだろうか。そのように、存在と

現存在とがともにネガティブな根拠でしかないことが『哲学への寄与論稿』のなかで「深淵」という語によって指摘されているように思われるのだ。

私たちが見たように、ハイデガーの言うエルアイクニスとは、「存在は現成するために人間を必要とし、人間は、現存在としての極限の使命を遂行するために存在に属す」(GA65 251)のであり、「必要とすることと聞き従い属すこととのこの対向躍動が、エルアイクニスとしての存在を成す」(ebd.)ということなのであるが、その場合には、結局のところ「その〔＝存在者〕の根拠(……)として経験される」(GA65 288f.)ところの存在とは、エルアイクニスとしての対向躍動のうちで、つまりはあくまで存在によって本有化された現存在のうちで根拠づけられるものでしかない、ということになるだろう。「現－存在のもっとも根源的な規定」とは、「存在それ自体によって本有－化され、その真理(みずからを秘匿することの開性)を基づけるという規定」(GA65 283)であるとされている通りなのである。

だが、そのように存在と現存在とがともに、両者の対向躍動としてのエルアイクニスのうちへと入り込むことによってしか、両者がはじめてそれ自身になり、たがいがたがいを根拠づけあうということは成立しないのであるならば、現存在はたしかに「〔存在によって〕基づけられつつ〔存在という〕根拠を基づける者」(GA65 239)であるとは言われるものの、現存在も存在も、『哲学への寄与論稿』のなかではともに「深淵」として特徴づけられるのだ。「現－存在は、深淵的な仕方でエルアイクニスのうちへと基づけられている(*Abgründig gegründet ist in das Ereignis das Da-sein*)」(GA65 280)のであり、そのような「現－存在とは、人間を、存在の真理のための見張りの役へと応答的に引き渡されるものとして呼び求め、そのことを通じて存在の深淵を基づけること(*die Gründung des Abgrundes des Seyns*)である」(GA65 490)のであって、つまりは根拠としての存在もまた、深淵というあり方において根拠であるにすぎない。

だが、以上のように現存在の存在の事実性と存在者へと委ねられていることの両義性をともに読み込んだ形での現存在の被投性という概念にもとづいて、『哲学への寄与論稿』で言われているエルアイクニスを解釈できるとするならば、そのときにはハイデガーが1930年代に展開した「存在の真理」の議論においても、「死は存在の最高の証し〔である〕」(GA65 230)という仕方でその核心にあると考えられる現存在の死という問題は、『存在と時間』における「死への先駆」のときとまったく変わらないままになっているということなのだろうか。じつは、そうではないのだ。〈私〉の死を「実存の不可能性という可能性」として、その否定性を強調して理解することは、あるいはニュアンスの違いや解釈における力点のちょっとしたずらしくらいのものとしか受けとられないかもしれない。しかし、私たちがすでに示唆しておいたように、それは、おそらくは『存在と時間』において捉えられた死のあり方のある決定的な仕方で変更するものであるように思われるのだ。最後に、私たちそのことを、1940年に出版された短い論文、『真理についてのプラトンの教説』を検討することによって明らかにして本論文を終えることにしよう。

### 第三節 本来性と真理——『真理についてのプラトンの教説』における洞窟の比喩の解釈

#### 1. 真理論として読み解かれるプラトンの「洞窟の比喩」

論文『真理についてのプラトンの教説』の冒頭で、ハイデガーはタイトルにある「教説」の語について、「ある一人の思想家の『教説』とは、その人の言ってることのうちで言われていないこと」(GA9 203)である、と述べている。だとするならば、この論文が問題にすることになるのは、「プラトンの思考のうちで言われていないこと」(ebd.)であることになるだろう。

しかしながら、「プラトンの思考のうちで言われていないこと」とは何であるのか。それは「真理の本質の規定におけるある転換」(ebd.)なのだ、とハイデガーはする。そうした真理の本質の「ある転換」を明らかにするためにこの論文で取り上げられるのが、プラトンの「洞窟の比喩」なのである。しかしながら、ハイデガーはいったいどのような着想に基づいて、プラトンの洞窟の比喩をこのように真理の観点から読み解くことができるとしているのだろうか。

じつのところ、プラトンの「洞窟の比喩」に対してハイデガーが関心を抱いたのは、現在全集の九巻に収められている論文『真理についてのプラトンの教説』が刊行された 1940 年がはじめてだったのではない。すでに『存在と時間』が書かれた時期においてハイデガーは、現存在のあり方を手がかりとして存在論を展開するという自身の基礎的存在論の構想を、積極的にプラトンの洞窟の比喩と重ねあわせて理解していたのである。

たとえば、1926 年夏学期に行われた講義『古代哲学の根本諸概念』の中でハイデガーは、プラトンの洞窟の比喩について論じた箇所において「存在の了解とは、存在者としての存在者を照らし出す光を見ることができることである」(GA22 104)と述べ、すべての光の源に喩えられる善のアイデアについて、次のように述べていた。

存在の了解は、根源的にはこのアイデア [=善のアイデア] を見ることにある。ここには、すべての真理を可能にする、根本的な真理がある。(GA22 106)

この引用箇所では、『存在と時間』での基礎的存在論の中核となる「存在の了解」が、「洞窟の比喩」における、あらゆるアイデアを照らし出す「善のアイデア」を見ることになぞらえられて、結局のところそれが「すべての真理を可能にする、根本的な真理」だとされているのだ。

ここで言われる「すべての真理を可能にする、根本的な真理」とは、つまりは第一章で見た『存在と時間』における「真理のもっとも根源的な現象」である世界の開示性や、その本来的なあり方である「実存の真理」のことであるだろう。とはいえ、1926 年夏学期講義でのこうした記述は、たんに時期的にいちばん近い『存在と時間』の真理論に繋がっているというばかりではない。1927 年夏学期講義『現象学の根本諸問題』のなかでは、「存在了解の可能性の条件への問いという、一見したところきわめて抽象的な問いによって私た

ちが求めるのは、私たちが洞窟から光へと導くことに他ならないのだ」(GA24 404)と語られていた。ここで言われている「洞窟から光へと導くこと」こそ、まさにプラトンが洞窟の比喻で問題にしていたことに他ならないだろう。つまり、1927年夏学期講義でハイデガーは、みずからの存在の問いを「存在了解の可能性の条件への問い」という仕方で超越論的な思考の枠組みにおいて把握しつつ、そのうえでその問いをプラトンの洞窟の比喻へと結びつけて捉えているのだ<sup>70</sup>。だとするならば、ハイデガーにとってプラトンの洞窟の比喻は超越論哲学と重なる仕方で捉えられているのではないだろうか。

したがって、ここで私たちが明らかにすべきなのは、じつのところ、プラトンの洞窟の比喻を手がかりとしつつ存在問題を超越論哲学の構想のうちで究明しようとする、形而上学期に展開されたハイデガーの思索の理路なのである。そのことを明らかにするために、私たちは次に、論文『真理についてのプラトンの教説』の内容について詳しく見ていくことにしよう。

## 2. 洞窟から光への上昇——「洞窟の比喻」の物語

さて、プラトン自身が『国家』の中で展開した洞窟の比喻は、人間における真実の認識を獲得するという観点から、真実の「教養(パイデア)」はどこにあるかという問題をめぐるものとして作中のソクラテスの口から語られたものである。よく知られた比喻ではあるが、ハイデガーの解釈を検討していくために、私たちはここでこの比喻の内容をかいまんで見ておくことにしよう。

この比喻において最初に描き出されているのは、洞窟の奥に棲む人々である。かれらは子どもころから手足と首に枷がかけられているので、洞窟のなかにとどまらざるをえず、また頭を洞窟の壁に向けたままで首を回して後ろを見ることもできない。彼らの背後のはるか上方に火が燃えていて、彼らを後方から照らし出す。人々は、この火によって洞窟の壁に映し出された自分自身の影、互いの影、そして道具や人形の影を見るだけである。しかし、この火そのものや事物そのものを見たことがないので、彼らはこの「影」こそが「存在するもの」(515b5)だと信じている。このような状態で暮らしている、洞窟に囚われている人から枷をはずしてやり、強いて火の方を見るように顔を向けさせても、彼らは苦痛に思うだけである。暗闇に目が慣れていて、目がくらみ、いままで影でしか見ていなかったものの実物を見せられても、彼らには影の方がより真実のものとしか思えない。

物語の中で、この囚人はさらに洞窟の外へと連れ出される。そこは太陽の光に満ち溢れている。日の輝きのために一層目はくらむことになり、真実のものを何ひとつ見ることができない。上方の世界のものを見るためには光に慣れることが必要になる。まず水に映された影を眺め、次に影の本体である事物そのものを眺める、さらには天空に目を上げ、はじめは夜空に輝く星や月の光を、そして最後には太陽そのものに目を向け眺めることがで

<sup>70</sup> 細川亮一は、この時期のハイデガーの思索がこのようにプラトンの洞窟の比喻に沿ったものとしても展開されていることにもとづいて、『存在と時間』は、『国家』がそうであるのと同じ意味で、光の形而上学に属する」としている。細川亮一『ハイデガー哲学の射程』(創文社、2000年)、81頁参照。

きるようになる。このとき、太陽こそが目に見える場所にあるすべてのものを司るものがあり、かつ、洞窟の中で見ていたすべてのものをもある仕方でも根拠づけていたのだと理解するに至る。

以上のように、誤って「存在するもの」だと信じ込んでいるものが実は洞窟の壁に映し出された「影」にすぎないと気づき、本物の光の源たる太陽を見ることにたとえつつ、プラトンは彼の言う「教育」(パイディア)について述べているのである。しかし、物語はある一人の囚人が教育の階梯の最上位に擬せられた、太陽それ自身を見る段階の叙述をもって終わるのではない。物語は、そこからさらに、このかつての囚人がふたたび洞窟に降りていく場面が描かれる。しかし、そこでこのかつての囚人は、「影」こそが「存在するもの」だと信じきっている囚人たちによって嘲笑され、さらに真実の世界を見せてやろうと思っで彼らの解放を目論もうなどとすれば、かえって洞窟の中の人たちに捕えられ、殺されることになるという見通しまでが語られているのだ。

このように、「洞窟から昼の光へと移行し、ふたたび昼の光から洞窟の内部へと戻っていく」(GA9 215f.)ことだ、と纏めることのできる洞窟の比喩のうちに、ハイデガーは「人間存在にかかわり、したがって人間の本質の根底において遂行される」「転向」(GA9 216)を見てとろうとする。比喩の最初の段階に出てくる囚人たちのことを、プラトンは、「まったくもって、このように束縛された者たちは、さまざまな器物の影よりほかには何もかも非秘匿的なものと見なすことはないだろう」(GA9 219)と述べているのだが、これをハイデガーは、「差し当たり出会われるもの」に捕われきっている人間のあり方を表わしたものだとする。洞窟の内部のことが「通常の現実性の支配圏域」(GA 216)と言われていることから明らかなように、プラトンは洞窟の中に捕われた囚人として描く人間のあり方のうちに、ハイデガーは日常的な環境世界の中で出会われる存在者との関わりに没頭し、そのために自己自身の固有の存在可能などのことは気にもとめていないという、彼の言う現存在の頹落したあり方を重ねあわせて見ている。つまりハイデガーは、プラトンの洞窟の比喩を、現存在がその非本来的なあり方から出発してみずから固有の存在可能へと呼びさまされる、本来性への変様の物語として理解しようとしているのである。だからこそ、プラトンの言うパイディアを引きとりつつ、ハイデガーは人間の本質との関わりにおいて、「真正な教育(die echte Bildung)」は人間の「魂それ自身を全体においてつかみ取り、変貌させる」(GA9 217)のだとしているのだ。以上のような解釈路線を提示しつつ、ハイデガーが指摘するのは、そうした人間の「魂の向けかえ」(S18d5)を可能にするには、彼の言う真理、つまり「非秘匿性」についてのある「変動」が必要とされるのだ、ということである。

パイディアとは、差し当たり出会われているものの圏域から存在者が現出する場である別の圏域へと習慣づけながら置き移すという意味において、人間全体を転向させることである。このように置き移すことは、もっぱら人間にとってこれまで明白であったすべてのものと、それが明白であった仕方とが別様になることを通じてのみ可能

なのである。人間にとってそのつど非秘匿的であるものと、非秘匿性の存在様式とが変動されなければならないのである。(GA9 218)

すでに確認しておいたように、この論考によってハイデガーが捉えようとしているのは、プラトンにおいて生じていると彼が見る「真理の本質のあるひとつの変動(ein Wandel des Wesens der Wahrheit)」(ebd.)なのであるが、それがどのような「変動」であるのかを理解するためにも、私たちはまずここで、プラトンの洞窟の比喻において非秘匿性としての真理が果たす役割について、ハイデガーがどのように述べているのかを見ていくことにしよう。

すでに見たように、物語のはじめに登場する洞窟の中の状況を、ハイデガーは「通常の実在性の支配圏域」としていた。洞窟の中の囚人たちという形象のうち、ハイデガーは現存在の非本来的なあり方が表わされていると解するのだが、物語の中ではこの囚人たちはいましめを解かれて洞窟の中を照らし出す光源、火を見るように仕向けられる。このように、人間が視線の向けかえを果たすこととして理解できる場面について、ハイデガーはそれを「存在者の方に、一段と近づいて行くことによって」「通常の実在性の支配圏域」を離れ、以前よりも「より非秘匿的(unverborgener)」(GA9 220)ものの圏域のうちへと移行することだと述べるのである。プラトンが洞窟の比喻で述べる「より真なる」という語をそのままドイツ語の「より非秘匿的」という語によって翻訳しつつ、ここでハイデガーは、視線の向けかえが、非秘匿性の度合いの高まりとして把握されているという事態を見てとっているのだ。

つまり、私たちがすでに確認しておいた、洞窟から外の世界へと出て、最終的にはすべてのものを照らし出し、また育てる太陽の光を見ることへと至るという一連の過程は、このように非秘匿性の高まりとして描かれていることをハイデガーは指摘しているのだ。したがって、洞窟の比喻において示されている、外に連れ出されるまでの一連の過程は、真理に関する位階秩序の中を上昇することとして捉えられるのであり、その絶頂に位置する太陽を見ること、つまり善のアイデアを認識することが、プラトンにおいて「もっとも非秘匿的なもの(das Unverborgenste)」(GA9 221)に達した最高の段階として提示されている、ことに私たちの注意を向けるのである。

1940年の論文『真理についてのプラトンの教説』のもとになった、1931/32年冬学期に行われた『真理の本質について』講義の段階でハイデガーはすでに、プラトンの洞窟の比喻に出てくる「より真なる」や「もっとも真なる」という、真なるという語の比較級や最上級が用いられていることに言及して真理、非秘匿性の度合いの高まりという事態として捉えていたのだが、その高まりが同時に、「洞窟から日の光へと越えて行くこと(das Hinaussteigen)」(GA34 41)として、存在者から存在へと高まる現存在の超越とおそらくは重ねあわせる形で捉えられていたのである。そうした真理、非秘匿性の度合いの高まりのことを、したがって、またプラトンが「教育(パイデア)」として捉えていることも十分に納得がいくだろう。「教育」ということで通常考えられるのは、たとえば「野蛮から文明へ」

といったことであり、未開状態から脱して、文明段階という高みへと上昇することだからである。もちろん、プラトンの「洞窟の比喻」が「野蛮から文明へ」といったような一般的に捉えられた「教育」のことを直接問題にしているのではないが、とはいえ、「影」が支配する洞窟の内部から、「太陽の光」が支配する洞窟の外の真実在の世界へという「洞窟の比喻」の筋立てが、物語の内容としても、またそれによってプラトンが問題にしようとしている事柄としても、ともに何らかの「上昇」について扱っていることは間違いないだろう。

プラトンの洞窟の比喻を取り上げることでハイデガーが 1931/32 年の冬学期当時に問題にしようとしていたことのひとつは、したがって、「人間が、……真理のうちへと移し一置かれていること」(GA34 75)、つまり「人間が自己へ至った者として、そこにおいて存在者の非秘匿性が形成される開蔵性の生起のうちに、自分の根拠(人間の現存在、実存の根拠)を見いだす」(GA34 76)ことに見定められる。「洞窟の比喻」を通じて、「みずからに固有の諸可能性に拘束された存在者(das Wesen, das an seine eigenen Möglichkeiten gebunden ist)」たる「人間」(ebd.)を知るようになるというのは、基本的には、『存在と時間』において、「実存の真理」としての現存在の本来的なあり方を明らかにしようとしたのと同じである、と言うことができるだろう。

### 3. アイデアの軛の下につながれるアレーティア

1931/32 年冬学期講義において洞窟の比喻を取り上げるハイデガーは、影から光へという、プラトンが描く上昇の物語のうちに、つまりはみずからが『存在と時間』で示した、非本来性から本来性への現存在の実存の変様を読み取ろうとしていたのだ。しかしながら、そうしたみずからの本来性についての知というものがポジティブに与えられる可能性が見てとられていたのは、しかしあくまで 1931/32 年冬学期講義の『真理の本質について』の中で語られたものである。1940 年に刊行された『真理についてのプラトンの教説』においては、光の世界へと越え出て行くことによって、現存在がその本来性へと至るという単純な筋書きはもはや維持されていないのであり、むしろそのような筋書きに対して疑義が呈されていると考えられるのだ。そのように、非本来性から本来性への上昇という、実存における非秘匿性の度合いの高まりという議論そのものに対して疑義が抱かれるのは、1940 年の『真理についてのプラトンの教説』の冒頭でハイデガー自身が提示していた、プラトンにおいては言われないままに留まっている「真理の本質についてのあるひとつの変動」が見てとられたことにもとづいてではないか、と考えられるのだ。

それでは、『真理についてのプラトンの教説』のなかで言われるところの「真理の本質についてのあるひとつの変動」とは、いったいどのような事態のことなのか。ハイデガーはそれを、「アレーティアがアイデアの軛の下につながれる」という事態のことだと述べる。

アレーティアはアイデアの軛の下につながれる。プラトンは、アイデアとは非秘匿性を許



容する主人であるということによって、はっきりとは言われていない次のような事態のうちへと入っていくよう指示しているのである。すなわち、真理の本質は、以後は非秘匿性としてそれに固有の本質的な充実から展開されることはなく、アイデアの本質へとずらし置かれるという事態である。こうして、真理の本質は、非秘匿性という根本動向を放棄することとなるのだ。(GA9 230)

だが、「アレーテアがアイデアの輓の下につながれる」ということで、ハイデガーはいったのような事柄を問題にしているのだろうか。それをハイデガーは、1931/32年講義のなかで、次のように述べている。

プラトンが表現したように、見うることと見られうることは、両者ともにあるひとつの輓の下につながれるのでなければならない。両者の相互的な相関関係をはじめて可能にするこの輓はポーズ（明るみ、光）である。というのも、日と太陽の光があたるものだけが、目に見えるものだからである。(GA34 101f.)

プラトンの比喩にしたがう形で「善のアイデア」を太陽になぞらえつつ、ハイデガーは見ると見られるものの両者の「相互的な相関関係」が成り立つためには、そもそもそうした相関関係を可能にする太陽たる「善のアイデア」の光の輓に両者が繋がれるのでなければならないことを指摘する。そして、それは比喩において言われているように、視覚的な場面においてだけ問題とされているのではない。1926年夏学期講義においてすでに、「存在の了解とは、存在者としての存在者を照らし出す光を見ることができることである」(GA22 104)と言われていたように、プラトンが太陽になぞらえた善のアイデアについて論じることによって、ハイデガーはそもそもそれを、存在者と、存在者に対してふるまう現存在の両者において成り立つ「相互的な相関関係」として見てとっているのだ。

そのように、見るものと見られるもの、あるいは現存在と他の存在者との「相関関係」が成り立つようにするアイデアの輓は、しかし1940年の『真理についてのプラトンの教説』のなかでは、「真理の本質は、以後は非秘匿性としてそれ固有の本質的な充実から展開されることなく」してしまったのであり、そのことによって「真理の本質は、非秘匿性という根本動向を放棄する」(GA9 230)ことになったのだ、とされていた。つまり、プラトンにおいて、はっきりそれとして明言されることなく、思考の暗黙の前提としてアレーテアがアイデアに基づいて捉えられたことによって、アレーテアがそれ自身の本質から見てとられることができなくなったとハイデガーはしているのだ。

だが、そもそも非秘匿性ということでハイデガーが捉えようとしていたのは、秘匿されていないということ、つまりその真なるあり方において明らかであることではなかったか。だとするならば、非秘匿性という真理の本質は、それをアイデアという光になぞらえて捉えたからといって、「それ固有の本質的な充実から展開されること」がなくなったりはせず、

むしろそれは真理の本質に正しく沿っているのではないだろうか。一般に、真なるあり方があらわになることは「真相が明らかになる」ことだと言われるのだし、また『存在と時間』でも、何らかのものがみずからを呈示するという、ハイデガーの言う現象の概念がギリシア語のファイノメナへと遡ることによって、「白日のもとにあるもの(das, was am Tage liegt)」、「明るみへともたらされるもの(das, was ans Licht gebracht werden kann)」(SZ 28)として、やはり光の系列に属する語から把握されていたのであるから。

非秘匿性ということで、何ものかが秘匿されることなく明らかになることを意味していると考えれば、たしかにそのように言わねばならないだろう。しかしながら、私たちが本章で見てきたように、1930年代の半ば以降のハイデガーが「存在の真理」ということで問題にしていたのは、もはや存在が秘匿されることなく十全にあらわになるということではなく、そうではなく、存在はそれ自身を秘匿することによってしか私たちに対してみずからを明らかにすることがないという、存在のパラドクシカルな現われ方のことなのであった。1937/38年の冬学期に行われた『哲学の根本の問い』講義の第一草稿のなかにあるとおり、「それ [=存在] の自己秘匿はまったく独自のものである。それはみずからを示すと同時に身を引き退ける」(GA45 210)のである。もちろん、『真理についてのプラトンの教説』が出された1940年においても「存在の真理」がかわらずにそのように捉えられているからこそ、非隠蔽性たるアレーティアがプラトンにおいて、イデアという光の輓の下につながれたことによって、以降「それに固有の本質的な充実から展開されることがなくなった」とされるのだ。

#### 4. 存在がみずからを秘匿する「存在の真理」と現存在の本来性

以上のように、1930年代半ば以降のハイデガーが「存在の真理」ということで把握しようとしているのは、結局のところ、アレーティア、非秘匿性における「秘匿性」の契機こそが、存在が現れる「真の」あり方を示したものである、ということなのだ。したがって、『哲学への寄与論稿』で言われるように、「アレーティアがポース（光）になり、ポース（光）のほうから解釈されるがゆえに、アという語の欠性態という性格が失われてしまう。秘匿されてあること、秘匿、その由来と根拠が問われることはない」(GA65 332)ということになるのだ。

果たして、本当にこうした「真理の本質についてのあるひとつの変動」がプラトンのところで生じたと言えるのか、またそこから、ハイデガーが批判的に捉えているように「その変動が形而上学の歴史となり」(GA9 237)ニーチェにまで至ったと言えるのか、こうした哲学史的な検証はひとまず脇に置くことにして、私たちがここで問題とすべきなのは、ハイデガーにおいて非秘匿性における秘匿性の契機が強調されることによって、『存在と時間』において言われていた現存在の本来性という「実存の真理」についての捉え方については変化がなかったのか、ということである。

非秘匿性における秘匿性の契機の強調とは、つまるところ『真理についてのプラトンの

教説』の最後で言われている、次のことである。「アレーテアの〈欠性的な〉本質のうちに含まれている〈ポジティブなもの〉の価値がまずもって尊重される必要がある。このポジティブなものが、まずもって存在それ自身の根本動向として経験されるべきである」(GA9 238)。

だが、そのように非秘匿性における秘匿性を強調するということは、そもそもアレーテアをアイデアという光の輓の下につないで理解することを差し控える、ということであった。言うなれば、洞窟の比喻において真理の位階秩序の最上位に位置し、したがってその位階秩序のオーダーを定めているところの光が隠されている、ということである。だとするならば、太陽になぞらえられる「善のアイデア」へと上昇するプラトンの「洞窟の比喻」のうちに、非本来性から本来性への現存在の上昇を見てとろうとしていた、1931/32年講義のときにハイデガーが抱いていた着想は、いったいどうなってしまうのだろうか。

すぐに考えつくのは、影が支配する洞窟から太陽が支配する洞窟の外の真実在の世界への上昇という、真理の度合いの高まりにもとづく位階秩序がもはや維持されないのであれば、そのときにはもはや現存在の本来性が成立するとは考えられないのであり、だとするならば、現存在はその本来性に達することはなく、つねに非本来的なあり方のままに留まるのではないか、ということだろう。

だが、「太陽」へと越え出て行くことによって現存在はその本来性へと至るという筋書きが失われているからには、その本来性との対比において意味を持つと考えられる現存在の非本来性もまた、もはやそれとして成り立つことはないと考えられる。『存在と時間』で現存在の本来性として提示されていた「死への先駆」について、ハイデガーは『哲学への寄与論稿』の一節で次のように述べていた。「死のうちへの先駆(Vorlaufen in den Tod)は、通常の意味での無への意志ではなく、そうではなくて、その反対にそれは最高の現存在なのであって、それは現の秘匿性を、真理をもちこたえることの内的な緊迫性のうちへとともに引き入れるのである」(GA65 325、下線強調は引用者)、と。この箇所では「死のうちへの先駆」において生じるのは「現の非秘匿性」ではなく「現の秘匿性」なのであり、この「現の秘匿性」を、真理をもちこたえることのうちへとともに引き入れることが「最高の現存在」とされているのだ。

『哲学への寄与論稿』のこの一節では、死という現存在の「終わり」が「離れ(das Weg)」として捉えられているのだが、その「離れ」とは、「私たちにとってまったく秘匿され、しかしこの秘匿性において本質的に現に属しているものであり、現存在の内的な緊迫性においてももちこたえられるべきものである」(GA65 324)、と言われている。以上のように、この箇所では死が「離れ」であると言われるのは、まずは、死とは私たちがこの世界を去ることである、ということであるだろう。だが、死が「離れ」であると言われるときに通常すぐに思い浮かぶこの意味に加えて、私たちはさらに次のような意味を、ここで言われている「離れ」のうちに読み取ることができるのではないだろうか。それは、〈私〉の死というものが、生きている〈私たち〉によって営まれている世界内存在のうちでは、それに固有

の「非秘匿的な」あり方においては決して経験されることができない、ということである。死という「離れ」が「私たちにとってまったく秘匿され、しかしこの秘匿性において本質的に現に属している」というのは、つまるところ、死という〈私〉の実存の不可能性という可能性は、当の私にとって、どこまでも「離れ」て抜け落ちていくものでしかありえず、生きているかぎりはいくまでも「秘匿的なもの」として、「非秘匿的なもの」としては経験されないままに留まるしかないものであって、しかしそのようにネガティブな仕方において、〈私〉の実存をまさに他ならぬ〈私〉の実存たらしめている、と考えられているのではないだろうか。

そのときには根本気分もまた、他の誰でもない固有の〈私〉として存在する可能性を現存在に対して示すという、そうした経験として捉えられることはもはやなくなると考えられる。もちろん、『哲学への寄与論稿』では「私たちにとって根本気分が意味するのは驚愕(*das Erschrecken*)、控えめ(*die Verhaltenheit*)、畏怖(*die Scheu*)、予感(*die Ahnung*)、予知(*das Erahnen*)である」(GA65 21f.)とされているのであり、かつて根本気分として詳細に論じられた不安や退屈と単純に比較することはできない。とはいえ、根本気分のひとつに挙げられている「予感すること(*das Ahnen*)」について、ハイデガーはそれを「ためらいつつ、……秘匿されたものとしての秘匿されたものの匿いをとるはたらきの匿うこと、拒絶を匿うことである(*das zögernde ... Bergen der Entbergung des Verborgenen als solchen, der Verweigerung*)」(GA65 22)としているように、根本気分において問題になっているのはもはや「非秘匿性」ではなく「秘匿性」や「拒絶」なのである。

ハイデガーの言う「存在の真理」とは、存在がみずからを秘匿し、無化するという仕方でみずからを呈示するということなのであるが、そうであるからこそ、それは何ゆえともなくすでにこの世界に存在者として存在しているみずからを見いだすしかない〈私〉にとって、あくまで不在にとどまる「実存の不可能性という可能性」である死において受け取られたり、あるいは、存在者としてそれに固有の〈手ごたえ〉をもつ形態をそなえた作品がすでに作られて存在しているということのうちに匿われたりすることで、ようやくそれとして、つまり存在それ自身がたえず抜け落ちるという不在において経験されるのだ、ということではないだろうか。「存在の真理」がそれとしてみずからを示すのは、存在者に満ち満ちており、存在はそこからたえず抜け去っていくのでしかないこの〈私たち〉の世界のうちに、何らかの存在者が理由もよく分からないままに、しかしすでに存在者として存在してしまっているという、存在者の被投的な事実存在においてである、と考えることができるのだ。これを、「ハイデガー哲学における真理と存在の秘匿性」について検討してきた本論の結論として提示したところで、私たちは議論を終えることにしよう。

## おわりに

ハイデガーは、存在について明らかにすることを終生みずからの思索の中心的な課題としていた。ハイデガーによって試みられた思索とは、彼の理解した「現象学」の方法にしたがい、存在を、それがみずからを私たちに対して呈示してくるその通りのあり方において捉えることを課題とするものであったが、それはつまり、存在が私たちに対して示されてくる真のあり方において捉えようとするに他ならなかった。その限りで、彼にとって真理の問題は存在問題と相即的なものとして、切り離して論じることのできないものだったのである。ハイデガーは、真理という概念の哲学的思索の起源に位置するギリシア語のアレーテイア (ἀλήθεια) の語源的な解釈にもとづいて、真理を「非秘匿性 (Unverborgenheit)」、つまり秘匿されていないことと解した。真理とは、あるものの真のあり方を、その真相を秘匿された (verborgen) あり方から引き出して、何ら秘匿されることのない顕わなものとして私たちのまえに姿を現すようもたらすことだと捉えられたのである。真理についてのこうした理解にもとづいてハイデガーは、第一の主著『存在と時間』において、彼の言う存在概念をその非秘匿的なあり方へともたらすことを試みた。

だが、存在を非秘匿的なあり方へともたらすとは、果たしてどのようなことであるのか。最終的にハイデガーはそれを、存在者が与えられることのうちで存在がどこまでも抜け落ちていき、そうした仕方では存在は秘匿されたままに留まるということのうちに見定めたと考えられる。存在の非秘匿性においてこのように秘匿性を重視するという真理の把握は、1930年代に展開された彼の思索のうちで次第に明確に形作られていき、それが『哲学への寄与論稿』における「存在の真理」論に結実したと考えられる。本論文で私たちが論じたのは、『存在と時間』における「非秘匿性としての真理」から『哲学への寄与論稿』における「存在の真理」へと至る、真理についてのハイデガーの思索の展開であった。

第一章で、私たちはまず『存在と時間』における真理概念について論じた。『存在と時間』でハイデガーは、哲学において通常真理が問題とされる言明の真理の根底に、言明をやり取りする〈私たち〉からなる世界の開示性が「真理のもっとも根源的な現象」として存していることを指摘した。だが、言明のうちで言われている内容はあくまで〈私〉の名において確保されていなければならない。このように考えるハイデガーは、〈私〉が他ならぬ〈私〉として存在する可能性を自己自身の死という「実存の不可能性という可能性」に直面することのうちに求め、そうした〈私〉の本来性を「実存の真理」として明らかにした。

しかし、真理の根源を〈私〉の固有の死という可能性に求めるというのは、つまるところ、存在者として最後はひとり死にゆく〈私〉の存在の被投的な事実のうちに真理の根源を見てとるということではなかろうか。『存在と時間』においてハイデガーが言う「被投性」には、なにゆえと知ることなしにすでに存在してしまっているという〈私〉の存在の事実性と、〈私〉が存在者へと委ねられて存在しているということの二通りの用法があるが、これを、みずからが存在していることの原因が最後まで分からないままに、われとわが身

を携えた一個の存在者としてひとり死にゆく〈私〉のあり方として、統一的に理解することは可能である。実際、ハイデガーの真理論について詳しく検討していくことによって、私たちはその核心部分に、存在者がなにゆえということもなくすでに存在してしまっているという、存在者の被投的な事実存在という事象に繰り返し出会ったのである。

つづく第二章では、『存在と時間』以降のいわゆる形而上学期の思索を取り上げて論じた。この時期のハイデガーは、真理の問題を、存在者について明らかにする存在者的な真理と存在者の存在について明らかにする存在論的な真理という区別にもとづいて論究していた。そして、こうした真理論的な区別の根底に存するとされるのが現存在の超越であった。超越とは、現存在がみずからも含めた存在者の全体を乗り越えて、存在そのものについて何らかの了解をもつこととして理解されているのであるが、だとするならばこの超越の根底にはやはり、存在者へと委ねられてなにゆえと知ることなくすでに存在しているという〈私〉の存在の事実性がひそんでいる、と考えられた。存在論それ自身は現存在という存在者に定位してしか敢行することができないのではないか、というのが『存在と時間』の最後で示された「存在論的存在者的な基礎づけ」という究極的な問題であったが、それは、この形而上学期においては、現存在が超越において乗り越えることになる存在者の全体（「自然」）の事実存在の問題として、メタ存在論という仕方で改めて論じ直されている、と解釈できたのである。

ハイデガーによれば、私たちがそうした存在者の全体に直面することになるのは、不安や退屈といった気分においてである。この二つの気分のうち後者の退屈について、『形而上学とは何か』では、不安と対比して私たちが存在者の全体のまえへともたらしはするものの無（存在）に直面させることはない、とされていたが、その後の1929/30年冬学期講義においては根本気分として詳細に分析されている。退屈の気分の分析に関するこうした変化のうちに、私たちは真理における秘匿性の契機の重視を見てとることができると考えたのである。

つぎの第三章では、1930年代の半ばから三回にわたって行われた講演『芸術作品の根源』を取り上げた。この『芸術作品の根源』でハイデガーが論じているのは、作品という存在者のなかへと「真理を打ち立てる」ことである。ある形態をそなえた作品のうちに真理が定着させられることによって私たちが経験することになるのは、作品が開示する「過剰な贈与」としての世界であるとともに、その世界を担い支える「基礎」たる大地でもある。そのようにして作品は、存在者として何らかの〈手ごたえ〉をそなえた形態へともたらされ、それが「作られて存在している」という単純な事実を明らかにする。だとすれば、「真理を作品のなかへと打ち立てること」という仕方で論じられる『芸術作品の根源』の真理論においてもまた、真理問題の根底に作品存在の事実性が見てとられていたのである。さらに言えば、ここで問題になっていたのは、何らかの形態をそなえた存在者として成立している芸術作品の事実性のうちで、存在そのものはどこまでも抜け落ちていくに留まるといふ「存在の真理」であったのである。

最後の第四章において、私たちは『哲学への寄与論稿』を中心に、存在者が与えられることのうちで存在そのものはどこまでも秘匿されたままに留まるという、1930年代半ばに展開された「存在の真理」について論究した。この時期のハイデガーにとっては、存在者の全体を出発点に据え、それを乗り越えて存在そのものについての了解を解明するという、形而上学期に展開されていた「超越にもとづく超越論哲学の構想」はもはや維持できなかった。問題とすべきなのは、存在者が与えられることのうちで存在そのものはどこまでも抜け落ちていくのだという、存在の秘匿性だったからである。

存在者が与えられることのうちで抜け落ちていく存在についての経験を、ハイデガーは『哲学への寄与論考』のなかで、その副題にある「エルアイクニス」として究明したと考えられる。ハイデガーの言うエルアイクニスとは、存在そのものと現存在との呼応関係として理解することができる。だが、『哲学への寄与論稿』において現存在が存在とのそうした呼応関係のうちへ入っていくとされるのは、やはり現存在には「死への存在」というあり方がそなわっているからであった。そのことをハイデガーは、「死は存在の最高の証し〔である〕」(GA65 230)という洞察において明らかにした、とすることができるだろう。存在そのものとの呼応であるエルアイクニスを論究する1930年代半ばの思索においても、やはり〈私〉として存在する現存在の事実存在がその核心にひそんでいると考えられたのである。

だとするならば、1930年代半ばにおいてもやはり真理論の根源にあるのは〈私〉が他ならぬ固有の〈私〉として存在するという本来性なのだろうか。そのことを明らかにするために、私たちは最後に1940年に発表された論文『プラトンの真理論』を取り上げて論じた。

この論文のなかでハイデガーが問題にしているのは、洞窟から外の真なる世界へと移行するにつれて真理の度合いも高まっていくという仕方では真理を把握する、そうした思考の枠組みそのものである。太陽になぞらえられる「善のイデア」へと上昇するプラトンの「洞窟の比喻」の物語を批判することは、同時にまた現存在の「非真理」である非本来性から「実存の真理」たる本来性へと上昇することを見てとろうとした、かつての自身の思考を批判することでもあった。

したがって、1930年代半ば以降の思索においてもやはり真理問題の核心に現存在の「死への存在」があるとはいえ、それは『存在と時間』の頃とまったく同じなのではない。死を「存在の最高の証し」とする洞察については変わらないものの、死との関わり方において本来性と非本来性とを峻別するといった発想は退けられている。ここではむしろ、なにゆえともなくすでに存在者としてみずからが存在していることを見出す〈私〉が、「実存の不可能性という可能性」である〈私〉の死に、それが不在のまま直面することそれ自体に焦点が当てられ、死という「現の秘匿性」を被投性として引き受けることによって、現存在はみずからを秘匿する「存在」の真理に呼応するとされるのである。

## 二次文献

アリストテレス:「命題論」(『アリストテレス全集 1』山本光雄訳、岩波書店、1987年)

アリストテレス:『魂について』(中畑正志訳、京都大学学術出版会、2004年)

Biemel, Walter: *Martin Heidegger*, Rowohlt, 1973

————— : ‚Die Entfaltung von Heideggers Ding-Begriff‘, in *Gesammelte Schriften Band 1, Schriften zur Philosophie*, fromann-holzboog, 1996, S. 353-378

Brasser, Martin: *Wahrheit und Verborgenheit. Interpretation zu Heideggers Wahrheitsverständnis von „Sein und Zeit“ bis „Vom Wesen der Wahrheit“*, Königshausen und Neumann, 1997

Brun, Jean: *La Main et l' esprit*, P.U.F., 1963. (邦訳『手と精神』中村文郎訳、法政大学出版局、1990年)

Derrida, Jacques: *Restitutions de la vérité en peinture*, dans *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978. (邦訳『絵画における真理・下』阿部宏慈訳、法政大学出版局、1998年、121-388頁)

————— : *La main de Heidegger (Geschlecht II)*, dans *Psyché - Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, pp.415-451. (邦訳「ハイデガーの手(ゲシュレヒトII)」、藤本一勇訳、『現代思想』第27巻第6号、青土社、1999年、pp.126-147)

Dilthey, Wilhelm: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in *Gesammelte Schriften Bd.5, Die geistige Welt, 1. Hälfte*, hrsg. von Georg Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, 8.Aufl., 1990. (邦訳「外界の実在性論考」(大野篤一郎・丸山高司編集・校閲『デイルタイ全集第3巻』、法政大学出版局、2003年)

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、2002年

Gadamer, Hans-Georg: ‚Zur Einführung‘, in Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, 2005

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Vittorio Klostermann, 1994

細川亮一:『意味・真理・場所——ハイデガーの思惟の道——』、創文社、1992年

—————:『ハイデガー哲学の射程』、創文社、2000年

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, 1986

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen, Zweiter Band. II*, Felix Meiner, 1992

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch*, Felix Meiner, 1992

池田喬:「哲学と個別科学——初期ハイデッガーにおける根源学としての現象学」(『科学と技術への問い——ハイデッガー研究会第三論集』、山本英輔ほか編、2012年、理想社)

Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek Bd.37a, hrsg. v. Raymund Schmidt, 3.Aufl., Felix Meiner, 1990

室生犀星:『或る少女の死まで』、岩波文庫、2011年



Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe Bd.4*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, 1999

—————: *Nachlaß 1884 – 1885, Kritische Studienausgabe Bd.11*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, 1999

プラトン: 「テアイテトス」 (田中美知太郎訳、『プラトン全集 2』、岩波書店、1998 年所収、173-409 頁)

プラトン: 「エウテュデモス」 (山本光雄訳、『プラトン全集 8』、岩波書店、1998 年所収、1-106 頁)

プラトン: 「国家」 (藤沢令夫訳、『プラトン全集 1 1』、岩波書店、1999 年所収、17-758 頁)

Pöggeler, Otto: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Karl Alber, 1983

Rosalez, A.: *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, 1970

坂部恵: 『坂部恵集 3』、岩波書店、2007 年

Schapiro, Meyer: 'The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh', in *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society, Selected Papers*, George Braziller, 1994, pp.135-151

シュミッツ、ヘルマン: 「不安——雰囲気と身体の状態感」 (小川侃編『身体と感情の現象学』、産業図書、2006 年、95-122 頁)

Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, 1970

山本英輔: 『ハイデガー『哲学への寄与』研究』、法政大学出版局、2009 年

渡邊二郎: 『渡邊二郎著作集 第 4 巻』、筑摩書房、2011 年

—————: 『渡邊二郎著作集 第 10 巻』、筑摩書房、2011 年