

# 「哲学の終わり」に臨むハイデガーの思索

相 楽 勉

「将来の思索はもはや哲学ではない」とハイデガーが語ったのは『ヘューマンイズム』についての書簡（以下『書簡』と略記、一九四七年初出<sup>〔1〕</sup>）においてであり、そういう思索と哲学との関係の思索は一九六四年の講演に基づく『哲学の終わりと思索の課題』（GA14、以下『思索の課題』と略記）に結実する。「もはや哲学ではない思索」の可能性を考えることは、哲学を過去の思索様式と看做し、克服すべきものと考えているようでもある。しかしながら一九五五年の講演に基づく著作『哲学とは何か（Was ist das- die Philosophie?）』（以下『哲学』と略記）においては、哲学が必ずしも否定的観点から評価されていたわけではない。そして『思索の課題』講演で「哲学の終わり」が語られるのは確かだが、「終わり」に達する「哲学」そのものが否定されているとも言えない。それでも「哲学」という名称を「終わり」と結びつけるのはなぜか。

また「哲学」という名称がことさらに問題になる事情に目を向けるなら、『哲学』講演も『思索の課題』講演も、フランスにおいてなされたものであることに留意すべきであろう。そもそも『書簡』もサルトルの『実在主義はヒューマンイズムである』に関するジャン・ポーフレからの問い合わせに答えたものだった。ハイデガーが一九四六年にポー

フレの訪問を受けたことが機縁となり、一九五五年に「哲学」講演のためにノルマンディ地方を訪れ、その途中のパリにも滞在しルネ・シャールと会っている。さらにその翌年と翌々年にはエクサン・プロヴァンスを訪ねて「ヘーゲルとギリシア人」と題する講演を行い、最晩年の一九六六年から三回もプロヴァンスのル・トールでゼミナールを行った。<sup>(2)</sup>

これらフランスの知識人たちとの交流はボーフレによって隔々もたらされた交流というだけではなく、ハイデガー自身が戦前の時期からフランスとの思想的対話の必要を感じていたという事情もその背景にはあった (GA15, 409f)。いずれにせよ、フランスの知識人たちとの交流に際して「哲学」という古代以来の共有伝統に訴えるのは意外ではないだろう。『哲学』講演はまさに知的課題の共有が目指されており、それ以上の部分には踏み込んでいない。だが、それはまさにその後の本来の課題への導入であるとも言える。一九六四年講演が示すのは、まさにそのことであろう。しかしながら、「哲学」はフランス知識人との対話に際してのみ問題になることではあるまい。「哲学の終わり」後の「思索の課題」は、いうまでもなく「哲学」との関わりからしか生じ得ない。「哲学」において思索されなかったことは、「哲学」の内には示されえないということにならないか。

以下においては、一九五〇年代以降のハイデガーにとって「哲学」と「思索」という言葉によって考えられたことを辿り、「将来の思索」においてこの両者が持つ関わりを考えたい。

まず一九五五年講演に基づく『哲学とは何か』(GA11)における「哲学」に関する発言、次に「思索」に関する同時期の講義『思索とは何を意味するか』(GA8)における「哲学」の意義づけを順次考察し、それらを踏まえて最晩年一九六四年の講演『哲学の終わりと思索の課題』(GA14)における「哲学」と「思索」両者の関係を改めて考えてみることにしたい。

## 一 「知恵」に応じて語る」と「哲学」

序でふれたように、「書簡」以来自らの思索を「もはや哲学ではない」と語るハイデガーが「哲学」をテーマとした講演を行ったのは、たしかにフランスの知識人たちの対話という特殊な状況下であったからかもしれない。そう考えるなら、ここで「哲学」に関して語られたことが、同時期の講義で「思索」について語られたことと重なる部分を持つことは不思議ではない。だがこの講演題名を、状況に応じた言葉の使い分けとのみ理解すべきではない。ハイデガーがここで自身がドイツ語で考えてきた事柄を、フランス語による思索との関連の内で見直そうとしていることもまた事実であり、それはつまり自らの思索の道筋をフランス、ひいてはヨーロッパ圏における「哲学」の思索諸形態と対話させ、そこから自らの思索を普遍化しようとしているとも言える。この対話に導くという講演の意図に留意しつつ、講演で触れられた論点の幾つかに触れてみよう。

冒頭でハイデガーはまず「哲学」というテーマを、それ「について (über)」外から問うのではなく「哲学へ入り込む」対話を行うものとして設定しようとする。だがそうすると哲学は「情動、情緒、感情の事柄」になりはしないかという疑義にも向き合うことになると言う。つまり、哲学は「ラチオ (ratio) の事柄」なのだから、客観的に説明すべきであつて心情に「入り込む」べきではないという反論が予想される。だが、ハイデガーはそれこそが「哲学とは何か」という問いに対する性急すぎる答えであり、そもそも「ラチオ、理性」とは何であり、その哲学に対する支配ということもさらに問われうると言うのである (GA11,8)。

この冒頭からして、ハイデガー独自の問いの展開が見て取られる。「哲学とは何か」という問いをまさにラチオの問いと考へてしまうその理由が実は本当の問題だという示唆によって、そういう発想の歴史的原点が問われざるを得

ないという問いの道筋が見いだされる。

かくして講演は、ラチオの事柄とされる哲学の始まりをめぐる対話の喚起に向かう。まずはギリシア語フィロソフィアが「ギリシア精神の実存を規定するもの」であり、「西欧的ヨーロッパの歴史の最も内的な根本趨勢」の規定に関わっているということの省察に進む (GAI1,9)。フィロソフィアとは、あるものにかんして「それは何か」と問い、さらにその「何」が「いかなる意味で理解されるべきか」ということまでも問うような思索である。プラトンのイデアはその一つの答えであり、カント、ヘーゲルに至るまで様々な解答がなされるが、それらはすべて「あるものが何か」を規定するものである限り、哲学の問いは「歴史的な由来によって歴史的な将来への一つの方向性を見出してしまっている」(GAI,12)とハイデガーは言う。

この「歴史的将来への方向性」とは、「あるものとは何か」という問いの始まりに「哲学」それ自身とは何かを問う必然性も含まれ、そのような循環的問いを自覚的に引き受けるといふ方向性でもある。講演冒頭に言われた「哲学に入り込む」とは、そういう循環的事態への参入をも示唆しているのである。

そのようなフィロソフィアの原点は「知恵を好む (φιλοσοφία)」ことにある。これについてはすでにヘラクレイトスが語っている。ただし、彼にとつて「知恵を好む人 (ἀντὶ φιλοσοφίας)」とは後世の『哲学的』な人間とは全く違ったことを意味したとハイデガーは言う (GAI1,14)。彼にとつて「知恵 (σοφία)」があるとは、「知恵に応じて語る (φιλοσοφία)」と「即ち「一」にして全 (Ἐν Πάντι)」と「知恵に同調し応答する」という意味だった。「全 (παντα)」とは「あるもののすべて」「一 (ἓν)」は「一者 (das Eine)」。「すべてを統一するもの (alles Einigende)」従つて「一にして全 (ヘン・パンタ)」は「あるものすべては〈ある (Sein)〉においてある」(ibid.)。「ヘン」はあるものの全体を「集約する」限り「ロゴス (λόγος)」でもあると言う。つまり、ヘラクレイトスにとつて「知恵を好む」と

は「あるものすべて」を統一する知恵の集約である「ロゴス」に応じて語る営為ということになる。

さて、ハイデガーはこのヘラクレイトス的な「知恵」への態度とプラトン以降のフィロソフィアとは区別されると言う。後者はソフィスト的悟性の攻撃に対して「知恵 (σοφία)」を擁護し積極的に確立する努力という性格を持つからだ (GAIL, 15)。そういうフィロソフィアへの問いは、ソクラテスとプラトンによってなされ、さらにアリストテレスによって「あるものとは何か (τι το ον)」という問いとして特徴づけられたと言う。それは、たとえば『形而上学』におけるフィロソフィアの規定に看守される。一つは、哲学が εἰσιέναι θεοπρακτικῆ, 即ち「観察する (θεωρητῶς ἀσπάζεσθαι)」という権限 (Zuständigkeit) における知とされていること、もう一つは、それが存在者の「第一の諸根拠と原因に関する」知であることだと言う (GAIL, 16)。それらの性格がその後二千年の様々な哲学を貫いているとした上で、ハイデガーはこの哲学に関する「アリストテレスの特徴づけ」が「哲学とは何か」に対する唯一の答えではないと言う。

この著の元となった講演がフランスの知識人たちとの対話の導入という事情によるものだとも言えるが、この著の意図は「哲学とは何か」に関するハイデガーの答えであるというより、「哲学する答」への対話を聞くことに向けられており、しかもそれが「哲学」の問いがそこから発せられるような問題の確認に向けられている。

ところで、アリストテレスのいう「あるものとは何であるか」と、ヘラクレイトスの「一にして全」に聴く「ロゴス」を歴史学的に受け取るのではなく「自己のものとして」問うことがここでの課題であると言われているが、それはアリストテレスの規定した「哲学」の路線なのか、あるいは「哲学」以前の「知恵への愛」なのか。その未決定性を含めた問いがここで提起されているのだとしたら、「哲学とは何か」というこの講演自体が、ハイデガーによれば「知恵の愛」とフィロソフィアへ応答する思索ということになろう。

つまり、この講演の思索が「哲学」に批判的であろうと、「それが何であるか」と問う限り、「哲学」的な思索であることも否定できない。ここに「哲学」と「思索」のかかわりという問題がある。ハイデガーがことさらに「哲学」という名称を避けて「思索」を問う事情もここにかかわっている。それが最晩年にどのような結論に達したかを考える前に、この『哲学』講演に先立つ講義に基づいた著作『思索とは何を意味するのか』(GA8)における「思索」の思索を辿りたい。

## 二 思索を命じるものへの問いと哲学

この著作は一九五一年から翌年にかけてフライブルク大学でなされた講義に基づくもので、その翌々に公刊された。前節の『哲学』講演のいわば前提となっているこの講義は当然ながらドイツ語でなされ、そのことにハイデガー自身が意義を認めていることにも注目したい。それは何よりもこの講義題名に関わる。

ドイツ語タイトル「Was heißt Denken?」は講義の最後に到達すべき「問い」であり、その意味に気づくのは「われわれ自身が思索する時」であると講義冒頭で言われるのだが、それはこの問いのドイツ語としての多義性に関わるからでもある。それに気づく「思索」を「われわれは未だ為し得ていない」のであり、それこそが「最も熟思すべきこと(Das Bedenklichste)」(GA8,5)なのである。講義は「思索すること」を学ぶ準備なのであって(GA8,5)、それがうまくいけば「Was heißt Denken?」の意味にたどり着くというのである。

ではなぜ学ばれるべきことが「哲学」ではなく「思索」なのか。第一部最初の時間においては「哲学への関心が示されることは、思索への準備があることを何ら保証しない」(GA8,7)と言われる。この関心とは当時の世間的な哲学への関心、おそらく当時の実存主義などへの関心であろう。だが「思索への準備」はそのような当時の哲学ブーム

に抗して言われているだけではない。さらに「思索しようとする試みと課題は、従来の思索がその内で満たしたと思  
い、満たしていたと思う諸要求が無効になるような世界時代 (Weltalter) へと向かつていく」(GA8,163)と言わ  
れている。この「世界時代」とは「思索」を「諸科学の有する知に通じない」「有効な生活の知恵をもたらさない」「世  
界の謎を解かない」「行為のための力を与えない」ものと評価する時代だが、その「思索」は「この世界時代に入っ  
ていく過程で回避しがたいもの」でもあると言う (Ibid.)。この「思索」の無力さの評価は、「従来の思索」としての  
「哲学」に対してなされるように思われる。それが提供できない四つの課題の解決が科学と科学技術によってなされ  
る時代が、ここでの「世界時代」であろう。すると、「哲学」の無力にもかかわらずこの時代に向かう「思索の試み  
と課題」があると言う理由は何だろうか。またこの思索はなぜ「哲学」とは呼ばれないのだろうか。

ここでは講義がめざす冒頭の問いの意味へと向かう道筋を、特に講義の後半である第二部の内に見て行きたい。講義  
第二部は“Was heißt Denken?”という「問い」を問う「様々な道」を数え上げることから始まる。第一の道は「思索」  
という語の意味を問う道、第二の道は「思索」に関する「従来の学説」を問う道、第三の道は「思索」の本質に従っ  
た遂行に何が属するかを問う道、第四の道は「何が思索を命じるか」を問う道である。この最後の問いの道は、ドイ  
ッ語 *Heißen* の意味を「命じる」「申し付ける」と解する場合における “Was heißt Denken?” の意味である。 *Uns* を補って「何  
がわれわれに思索を命じるか」と読む場合のこの問いこそが「基準決定的な問い」であると言われている。そして、  
第二部全体を概観するなら、第一の道から始まって第四に到達する流れになっている。ただこれらの四つの問が重な  
る四重の道としての “Was heißt Denken?” という「問い」は「ほとんど見渡し得ない遠大な道の発端に立っている」  
(GA8,162) と言われている。

この点に留意しながら第二部の論旨を辿る。まず「思索 (Denken) は詩作しはしないが、言葉を根源的に言うこ



と (Sagen) であり話すこと (Sprechen) であるがゆえに、「詩作の近隣に留まらねばならぬ」(GA8,140) と言われる。第一の道であるドイツ語Denkenの意味への問いはこの脈絡において問われる。Denkenがどのような「言う」ことなのか問題になる。その際ハイデガーはDenkenに関連する「諸語の意義史」から何らかの「示唆 (Wink)」を得ようとする (GA8,42)。そこで「考えられたこと」(Gedachtes)「思想 (Gedanke)」「感謝 (Dank)」などDenkenの関連諸語の内で「基準となる根源的な意味を示す語」は中高ドイツ語のGedancだという「指摘」に注目する (GA8,143)。この語は「論理的合理的な表象」という「思想 (Gedanke)」の今日的意義を持たず、「すべてを取りまとめる思い (Gedenken)」あるいは「心情 (Gemüt)」「心 (Heiz)」を意味すること、さらにその中には「敬虔な心持 (An-dacht)」としての「記憶 (Gedächtnis)」もあると言っている (GA8,143f)。

このような語源的考察の意図は、Denkenが合理的な所作である面とは別に、自らに与えられた「気がかり Anliegen」を負うとどう経験でもあることへの着目であろう (GA8,145)。だがこのようなDenkenの意義史を手がかりとした本質洞察の限界が四時限目に語られて、問いは次の局面に移行することになる (GA8,157)。ただしこのドイツ語Denken考察の意義は講義の終盤に第四の問の道に際して見直されることになる。

次に辿られるのは先ほど挙げた第二の道である。「西洋における思索の歴史」において思索に関する学説は「論理学」と呼ばれてきた。なぜなら思索は「ロゴスのレゲイン (Logos)」(GA8,165) すなわち「何かについて何かを言明すること」を意味すると思われるからだと言う。この理解が今日に至るまでの西洋における思索を貫いており、古代ギリシア哲学における「テイ・エスティン (ti estin)」と「ホテイ・エスティン (ou estin)」の区別、また中世におけるessentiaとexistentiaの区別の根拠であり、現代の論理計算の根拠でもあるハイデガーは言う (GA8,165f)。

ハイデガーはこのような「思索」理解の歴史的発端を、パルメニデスの断片六の解釈を通じて明らかにし、そこに



これまでとは別の「道」を見出そうとする。問題になるのは「あるものがあることを、言うことと思索することが必要である」というその「翻訳」であり、この翻訳を解体して新たな翻訳を試みるのだが、ハイデガーの「思索」への問いとなる。

この断片六に関してハイデガーが最初に問うのは「通常の翻訳」、即ちドイツ語訳だと *Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist* (GA8,171) における「必要 (nötig)」である。それはこれも通常の理解によるなら、「ロゴス」の教説としての「論理学」の「必要」と関わる。それは「あるものがある」ことを「言いかつ考える」自明性に迫られた「必要」である。ハイデガーはこの伝統的解釈自体がある特定の「思索」理解、即ちロゴスのレゲインとしての「論理学」に基づいていると見、それに代わる新たな解釈を提案する。断片六の語群を「必要・言うことと思索すること、あるもの・あること」と「並列的に語りかつ聴く」(GA8,189) ことを手がかりとして、まず「必要」と訳された *γρη* を「(それは) 用いる *Es brauchet*」と「翻訳」する (GA8,191)。それは *γρη* が属す動詞 *γράφω* と *γράφου* の内に *χειρ* (手) という語が存し、手中にする (*handhaben*)、確保する (*behalten*)、そこから「私は用いる (*ich brauche*)」と解しうるからだが (Ibid.190)、さらに「本来的な用いること」は単なる「利用」ではなく、まさに「手を尽くす」、つまり「用いられるものに適合ないし呼応」してそれを「その本質のうちに収める (*einlassen*)」ことを意味すると言う。つまりハイデガーが *γρη* を *Es ist nötig* ではなく *Es brauchet* と解する意図は「あるものがある」という強意の論理的限定よりも、問われる事柄を「それが何でありいかにあるかということへ解き放つこと (Ablassen)」にある。

このような「用いる」から次の「レゲイン」と「ノエイン (*voiv*)」を見直すなら、通常のロゴス理解からさらに離れることになる。ハイデガーは「レゲイン」が「言う (*sagen*)」ないし「語る (*sprechen*)」を「必ずしも」意味せず、

根本においてはラテン語 *legere* (取り集める)・ドイツ語 *legen* (置く) と同じ語であると言う (GA8,201)。もちろん「語ること」の本質が「取り集め」「置く」にあると理解できる。ただ「語られる」場合に断片七がいう「虚ろな目とどよめく耳と舌を楽しませる道」(GA8,202) も出現することから、真正な語りの本質を「取り集め置き」から考える解釈とも言えるだろう。

さらに「置く」ことよって「置かれたもの」は二義的だと言われる (GA8,294)。「置く」は何かを「前に横たわらせる (zum Liegen bringen)」が、それはすでに「横たわっているもの」を前提しており、それを「置く」こととなる (ibid.)。レゲインは「前に横たわっているもの」に呼応して語り (*entsprechen*)、<sup>7</sup>「ある」という規定によって人間にとっての世界を開くが、その際「横たわるもの」自体が「それはある (*es ist*) と無言で語る」(GA8,210)、すなわち「ある」はその「横たわるもの」に帰属する。ハイデガーはこのような「ロゴス」解釈によつて、「ノエイン」に対する「レゲイン」の先行性も主張する。「ノエイン」の方は、「何かを心にかける思案 (*Sinnen*)」を意味する「ノース (*voeg*)」と「ヌース (*voeg*)」との語彙的関連に着目すると、「注視する・気にかける (*in die Acht nehmen*)」と「翻訳」できると言う (ibid.)。「注視する」ためには、すでに何かが「前に置かれる」ことが先行するのだが、二段階として区別されるべきではなく、相互に関わりあう「接合構造 (*Gefüge*)」(GA8,212) を成すと理解すべきだと言う。

このような「レゲイン」と「ノエイン」の理解は「概念」を思索の本質とする理解を避ける意図に基づくのだろう。アリストテレスも含め古代ギリシアの思索者たちは「概念なしに思索する」(GA8,215)。「概念なしに」とは「問いに値するものへの道に留まって」「一つの決定された答を偽造」しないことである。「前に横たわらせる」ことは、必ずしも「概念」を形成することではない。「概念」の把握は主観の表象作用から考えられるが、ここに示されるレゲインとノエインの関係は、それらを関係づけるもの、すなわちレゲインが「横たわらせる」ものから考えられる。す

なわち、断片六の最後に言われた「エオン・エンメナイ (ἐὼν ἐνμεναι)」からである。ハイデガーが挙げる従来の訳では「あるものがあること (daß das Seiende ist)」(GA8,182) だったが、このでもハイデガーは新たな翻訳を考える (GA8,223)。

まず冠詞なしの「エオン」が名詞的意義と動詞的意義を併せ持つ「分詞 (Partizipien)」であることに注目する (GA8, 224)。その二義性は「それ自身において二重變的 (zweifältig) なもの」(GA8,224) への関係から成り立つと言う。しかもこの「エオン」は「ある」に関する事態だから、「あらゆる可能な他の分詞を自らに集約する分詞」(GA8,225) つまり分詞的事態そのものの名称だと言う。またハイデガーはこの「二重變 (Zweifalt)」こそがプラトンの言う「分有 (μέθεξις)」の根本を成すとも言う。即ち分詞を意味するラテン語 participium の原語はギリシア語 μετοχή であり、イデアを「分有する (μετέχειν)」ことは「あるもの」が含む二重變 (Zweifalt) を前提すると言う (GA8,226)。プラトンにとって単に「あるもの」からイデアとしての「ある」に超越することが問題だったが、その出発点は分詞的な「あるもの」だった。レゲインが前に「置く」エオンが「置く」以前に「横たわって」おり、それが「自ずと出現するもの (φύσις)」と呼ばれるなら、その「ある」に向かつて行く思索は「形而上学 (Metaphysik)」(GA8,227) となるというわけである。

ではその「エオン」と後統の不定詞「エンメナイ」はどのような関係か。ハイデガーはパルメニデスが「エンメナイ」を「エオン」と言い換える例を示し、「エオン・エオン」という同語反復表現もありうると言う。要するに「エオン・エンメナイ」は従来考えられてきた「あるものがある」という存在規定には収まらない事態であって、それに面し受けとめることが原初の「思索」だったとハイデガーは考えるのである。だがそれは「あるものがある」という経験とどう違うのか。

そのこととは「Was heißt Denken?」という題名が示す第四の道「何がわれわれに思索を命じるのか (Was heißt uns Denken?)」に至って示される。ハイデガーはバルメニデス断片翻訳を介して、この思索を命じる「何 (Was)」を「エオン・エンメナイ」(あるもの・ある) と解き、さらにその事態を Anwesen (現前) というドイツ語によって解釈する。この語は周知の通り、ハイデガーが一九三〇年代に、古代ギリシア人たちの存在理解において「ウーシア (ousia)」の意味を「恒常的現前性 (Beständige Anwesenheit)」と解釈した際に用いていた語であることを想起する必要がある。その際には、この解釈が存在忘却の歴史としての形而上学の発端になったと言われたが (GA31, 38~10)、今や改めて「現前 (Anwesen)」がバルメニデスの「ある」の意義として登場したのである。それはやはり「われわれに現在するもの (uns Gegenwärtiges)」としての「現在 (Gegenwart)」(GA8, 237) でもあると言われているが、「形而上学」の根本趨勢を示す存在理解として言われた Anwesen は、今やそれとは別の思索の道をも示す語とされるのである。

「エイナイとエオンを現前 (an-wesen) と訳す」理由とされるのは、「エイナイにはパレイナイ (rupēivai) とアペイナイ (arēivai) が常に共に思索された言われもする。パラはこちらへ (herbei)、アポはあちらへ (hinweg) を意味するから」(GA8, 240) と言われる。つまり「現前する」ことは今や「不在 (ab-wesen) との抗争におこす」(ibid.) 考えられる。そして、Anwesen の前綴り an に auf 及び im の意、すなわち「現」の出現と、その「現前するもの」への侵入の両義が顧みられる。他方、Anwesen の wesen の方は古高ドイツ語 wesan と関係づけられ、「存続する、留まる (währen)」(ibid.) 意が汲み取られる。つまり Anwesen は「隠れのなやから立ち昇り、隠れないもの (das Unverborgene) なやな」ことだが、その「隠れのなや (Unverborgenheit)」自体は「隠れたまま留まる (verborgen bleiben)」(ibid.) と言ふ。

ロゴスのレゲインは「隠れないもの」を「ある」と規定するが、それは「既に横たわるもの」として無言で「ある」と言い、ノエインはその両者に注視する。講義の最後にバルメニデスの断片三が取りあげられるのは、その事態を「隠

れのなさ」に結び付けるためであろう。通常「というのも、思索と存在は同一だから」と訳される“τὸ ὕπαρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τὸ καὶ εἶναι”の「同一 (τὸ αὐτὸ)」が「一樣 (einerlei)」でも「等しい (gleich)」でもなく「相依相属 (Zusammengehören)」と解される。「注目すること」としての「ノエイン」と「現前」としての「エイナイ」が相依相属するというのが断片三に関するハイデガーの解釈なのだが (GA8,245)、では「なぜ、そしてどんな仕方でもノエインがエイナイと相依相属するのか」(ibid.)、そして「エオン・エンメナイがなぜどんな仕方でも思索を命じるか」は「暗いままに留まる」(GA8,246)と言われる。だがそれによってまさに第四の道である「何が(われわれに)思索を命じるのか」という「問い」に達したということになる。それこそがこの講義の目指した所だった。

そして、ここに至って「哲学」という思索に一貫するものが開示される。「哲学」を命じた「何」は暗いままだが、少なくとも「現前」としての存在との相依相属関係から、「論理学」のロゴスも、カントの「アプリアリな総合判断の最高原則」も解釈されうる。即ち「経験一般を可能にする諸条件は、同時に経験の諸対象を可能にする諸条件である」ということがパルメニデスの「ト・アウト」の近代的解釈と解される。

またそのような解釈の発端に遡ることを含む「思索」の思索が中高ドイツ語Gedancと関連する「記憶 (Gedächtnis)」でもあった。それは「哲学」をその発端の「暗がり」に直面させる思索として、「哲学」を問うものということになる。

### 三 哲学と思索の相依相属

最後に、このような「思索」と「哲学」の関係が最晩年どのように語られたかを、一九六四年講演『哲学の終わりと思索の課題』に即して見て行きたい。この講演もパリで開催されたキルケゴールシンポジウムの成果出版物(『生

けるキルケゴール」に収載されたフランス語訳が初出であることから明らかな通り、フランス語という他者の言語で読まれることが前提で書かれた。そのことも含め、講演の最終的意図を考えてみたい。

講演題名は、「哲学」という知が総括されて、哲学とは異なる知的営為への移行が提案されているように思わせる。だが「哲学の終わり」は、ヘーゲルの「哲学の完成」同様、「哲学」がなされなくなる時点ではなく、むしろ「哲学」の知的本質が露呈する事態を指すと理解すべきであろう。その際「思索」という言葉が再び大きく取り上げられる。この両者の関係を考えてい。

まず「哲学」は「全体としてのあるもの (das Seiende im Ganzen) を、その「ある (Sein)」に注視して思索する」ものであり、それは「ある」が「哲学の開始以来、そして開始と共に、根拠 (apŷn, atrov, Prinzip) として示され、それゆえ「ある」は、根拠として、あるものをその都度の現前 (Anwesen) へとめたらず」と言へ (GA14,69)。これはすでに『哲学』講演において「あるものとは何か (ti to ov)」というアリストテレスの問いにおける第二の特徴と言われていたものだが、そこに「思索」講義における「現前」が付加され、「ある」の根拠づけ性格が「現実的なもの (Wirkliches)」の「現前性 (Anwesenheit)」という「刻印 (Gepräge)」において考察される。その刻印が思索の「最極端の可能性へと集約」されるのが「哲学の終わり」という事態である (GA14,70f)。それをハイデガーはまずニーチェやマルクスによる「形而上学の転倒」に見、そこに「哲学が開示した視圏の内ですべて諸科学が形成される」という「決定的趨勢」が現れると言う。この趨勢は古代ギリシア哲学にすでにあったが、ハイデガーがここで注視するのは記号論理学 (Logistik) を含めた「経験科学」の哲学からの独立という事態である (GA14,72)。それは彼が「技術の本質」考察の内ですでに繰り返し思索してきたことではあるが、一つ新たな考察が付加される。すなわち、「諸科学がその各々の領域の範疇を推定せざるをえない状況においては、それでも常にあるもの「ある」について語る」のであり、そ

の限り「哲学からの由来を拒絶できない」ということである (GA14,73)。つまり、ハイデガーは各々の科学的探究が自らの領分自体を反省せざるをえない時、そしておそらく「科学―技術的世界とその世界に相応しい社会秩序の制御可能な設定」自体が問い返されざるを得ない場合、自らの「哲学」からの由来と「哲学の終わり」にかんする何らかの気付きがあらざるをえないと考えるのであろう。

たしかに、最先端の科学研究が研究対象の哲学的根拠を問うことはないだろうが、想定外の自然災害に際して自らの研究の前提が顧みられることのように、知的根拠への問い返しが含まれることは疑いえない。あるいはそれを無視しようとすること自体が、それへの気づきを否定しえない。「哲学の終わり」はまさにそのような形で否定的に気づかれるところで受容されうる概念だろう。

では、この「終わり」という「最後の可能性」に気づくことが「ある一つの最初の可能性」に通じるとはどういうことか。「哲学の終わり」が「科諸学の独立」において知的由来が無効化する可能性と考える時点で、明らかに無効化されるものに気づき、無効化されていいのかと考える。あるいは科学技術的探究が遭遇する危機が指示するのは、「哲学」的始まりという原初への問いであらう。

さらにハイデガーが『存在と時間』で提起した「〈ある〉の問い (Seinsfrage)」は、当時の諸科学の危機の考察から提起されたのだが、ここに至っていわば「〈ある〉の問い」自体が問われることになる。「あるもの」に対して、その存在根拠を説明することによって、表象し算定することの始まりが問われている。そこで『思索』講義と同様に、「ある」を「現前 (Anwesen)」というドイツ語に移し替える。前綴りの *zu* に強拍をおけば、「それは何であるか (it existiv)」あるいは「あるものとは何であるか (it to be)」と言われた、存在者の本質を規定するという「ある」の強い意味が窺われる。だが晩年のハイデガーは、この強意の「ある」の抹消可能性を考えた<sup>1)</sup>。それを前と同じ



Anwesenとつう語に聞き取る。即ちAnに到来しそこから退くものの滞留(wesen = wahren)を聴く。だからハイデガーにとってAnwesenは「現前する」と同時に、その「現が退く」ことをも意味する。『思索』講義ではそういういわば(ある)の原経験が最後にパルメニデスの諸断片を通して問われた。

この『思索の課題』講演では、(ある)の原経験がもう一つ別の方向から語られる。ヘーゲルとフッサールの「方法」の前提という方向からである。両者とも「哲学」が扱うべき問題にかかわる不適切な態度の遮断を「事象そのものへ(zur Sache selbst)」と表現する。ヘーゲル「精神現象学」の「序文」において哲学が従うべき「事象そのもの」は『論理学』を示唆する。「論理」とは「哲学の目的についての語り」でも「成果に関する単なる報告」でもなく、主題と方法が一体であるような「叙述(Darstellung)」(＝論理的叙述)であり、それが哲学の問うべき「事象そのもの」であるが、それはいわば「意識の内に置かれたÜbrotkeijevov(基体)」、すなわち「実体(Substanz)」ないし「真に現にあるもの(das wahrhaft Anwesende)」を意味する(GA14,76)。つまりヘーゲルにとって哲学の「事象」とは「現にある」としての「あるもの(ある)」である。フッサールも「自然主義的心理学」や「歴史主義」を避けて「事象そのものへ」向かうが、それが「認識の正当な源泉」であるのは「本源的な与える直観(originäre gebende Intuition)」という「原理中の原理」による。それが要求するのは「唯一絶対的なあるもの」としての「超越論的主観性」である(GA14,78)。

ハイデガーは両者の哲学的企図の違いにもかかわらず「方法」において「主観性」という同じ「事象」に向かう点に注目する。そして「重要なことは、『問題事象そのものへ』という呼びかけの内では何が問われないままなのかを問うこと」(GA14,79)だと言う。弁証法論理の根拠も、「超越論的主観性」の根拠もそれ以上問われない。それ自体が根拠だからだ。「哲学の問題事象は、それ自身からそれ自身に対して現れてくる」のであり、それは「必然的にある

明るさの内で (in einer Helle) 起る」(ibid.)。だがこの「明るさはそれ自身ある開けた場所、開かれた場所に根差す」(ibid.)。その場所が「開けていること」(Offenheit)を、ハイデガーは「Lichtung」(空け)と呼ぶ(GAI4, 80)。それは「フランス語のclarièreの直訳借用語」であり、語尾はWaldungやFeldungに準じており、森の空地 (Waldlichtung)を意味すると説明されている(ibid.)。

主観性の論理や本源的直観がもつ「ある明るさ」を「空け」とのかかわりにおいて見るとするのは、「明るさ」を規定根拠として見ないということだろう。『思索』講義以来問われてきた「現前Anwesen」としての存在に関しても同じことが言える。それは「あるものである」ことを贈る「現An」であると共にそのことの由来の存続でもある。「現にあるものが経験され叙述されるにせよされないうにせよ、現前性は開けたところに入り留まることとして、すでに支配的な空けに付託されている」(ibid.82)と云うのである。

この「空け」は〈ある〉を根拠として「明るさ」からのみ規定する「形而上学」によっては思索されないままだったと言う。ではどこに「空け」が思索された痕跡があるかというところ、ここでも「バルメニデス」の名が挙げられ、その例示として断片一の二八行以下が「汝はすべてを経験すべし、まずよく円を成す隠れのなさの動揺なき心、また隠れないものを信頼することができない、死すべきものどもの見解をも」とドイツ語へ「移し置かれ」る(GAI4.83)。その要諦は「隠れのなさ(Unverborgenheit)」と訳された「アレーテイア(Aletheia)」が「空け(Lichtung)」に相当するという解釈である。つまり、否定辞「ア」を伴う「アレーテイア」は、「空け」が「明るさ」を受け入れ、「空け」自体は隠れるという原初の事態を指すと言うのである。それに付加される「エウククレオス(eukleleōs)」は「よく円を成す(gutgerundet)」と訳され、「それにおいては至る所で元初と終わりが同じ」と解される。明らかに、「哲学」の始まりと終わりにおいて「隠れのなさ」という同じ事態に当面すると言っているのである(GAI4.83)。

そして「動揺なき心 (nichzitterndes Herz)」の方はこの「隠れのなさ」をその「最も固有な点において指す」と言う (ibid.)。ここで言及されていないが、『思索』講義で中高ドイツ語 Gedanke に「心 (Herz)」という含意を読み取ったことがこのパルメニデス引用と響きあう。「動揺なき」は「隠れないもの」を信頼できない臆見を斥けた思索の性格を示すものである。そして「心 (Herz)」には、『思索』講義時には与えられなかった新たな解釈が示される。「空け」としての「アレーテア」は「真理」以前の事象であると言うのである。

「真理に関する自然的概念」は「隠れのなさ」ではなく陳述の「正しさや信頼性」を指すという支配的意見に対して、ハイデガーはその趣旨を「隠れのなさ」が「直ち (sogleich)」に「オルトテース (opörmig)」すなわち「表象と言明の正しさとして経験された」と解し、「真理の本質変動」という『真理に関するプラトンの教え』(GA9)での自説を撤回する (GA1487)。それは歴史学的な批判に対応したというよりも、真理問題を「隠れなさ」から「命題の正しさ」に関心が移る歴史的経過として表象することを断つという意図によるのだろう。「事象」は「アレーテア」そのものである、従って「アレーテア」が「隠れのなさ」と見られない理由も「アレーテア」にあるという洞察なのである。

「経験され思索されるのは、空けとしてのアレーテアが授与するものであり、空けとしてのアレーテアが何であるかではない」(GA14,88)。その「何」は「隠されたまま (verborgen bleiben)」である。なぜなら「アレーテア」にはレーテーが属すが、それは付加物としてでも、光に影が伴うようにでもなく、アレーテアの心 (Herz) としてある (ibid.) からだと言う。

パルメニデスの語る「動揺なき心」を「隠れのなさ」自体の核である「隠れ」と解釈することによって、ハイデガーは「哲学の終わりにおける思索の課題へ向かう道に達する」と言う (ibid.)。ここに、この時期のハイデガーにとっ

ての「哲学」と「思索」の最終的關係が示される。ここで考えられる「思索」は、たしかにこれまでの「哲学」が問わなかった課題に関わる。ハイデガーが問い返すのは、*ratio*、*vōg*、*voiv*、*Vernennen*、あるいはフッサールの「原理中の原理」とは何を意味するか（*Was heißt...*）だが、それは根本的には「何が（それらに向かうことを）命ずるか」という問いなのである。その「何」は結局、「隠れのなさ」の隠された「動揺なき心」ということになるが、もちろんそういえば済むものではない。

少なくとも言えることは、このような「思索」は「哲学の終わり」に達しなければ始まりえないということであろう。それはもちろん哲学の終結時期のことではなく、哲学の発端にあったはずの「最極端」の問いに達する、あるいは「臨む（Zu）」ということであろう。ハイデガーの言う「思索」は「哲学の終わり」に臨むそれなのである。この講演の最後に「空けと現前性（*Lichtung und Anwesenheit*）」（GA14,90）がかつての「存在と時間」に代わる「思索の課題」とされる。それは「存在と時間」という「事象」の最初にして最後の可能性を問い続けた道において開かれた「思索」と言っているのである。

### 参考文献と略号

ハイデガー全集（Martin Heidegger Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Verlag）からの引用は略称GAの後に巻数、頁数の順で記す。本稿で言及した全集テキストは以下の通りである。

GA8 : "WAS HEISST DENKEN?"

GA9 : "WEGMARKEN"

GA11 : "IDENTITÄT UND DIFFERENZ"

GA14 : "ZUR SACHE DES DENKENS"

註

- (1) この「ヒューマニズム書簡」は、最初Verlag A.Francke AG, Bernから『プラトンの真理論（ヒューマニズム）についての書簡付き』という著作の一部として公刊され、二年後の一九四九年にVittorio Klostermann社より『ヒューマニズムについて』という単行本として公刊されたが、内容的に大きな変化はないので、初出時の名称に基づき「書簡」と略記する。公刊形態の変化の詳細は渡邊二郎訳「ヒューマニズム」について』（ちくま学芸文庫、1997年、以下「渡邊1997」と略記）に詳しい。
- (2) この辺りの事情に関しては、渡邊二郎1997の巻末「解題的総注」p.168以降を参照。
- (3) Es brauchtの古形の使用は、以下に示されるbranchenの歴史的多義性を示唆する意図による。
- (4) 「ある」の抹消に関しては、「Zur Seinstrage」(GA9) において論じられた。