

## ハイデッガーにおける「転回」についての予備的な輪郭づけの試み 『道標』におさめられた3つの論考を手がかりにして

田鍋 良臣

Vermutlich ist ein Weg in *Die Bestimmung der Sache des Denkens*. Die Bestimmung bringt nichts Neues. Denn sie führt vor das Älteste des Alten. Sie verlangt den Aufenthalt in der stets gesuchten Selbigkeit des Selben.  
「思うに、思索の事柄の定めへとつづく一筋の道がある。定めは新しいものを何もたらさない。なぜなら定めは古きものの中で最も古きもの前へと導くからである。定めは、立続けに求められる同じものの自同性のうちにその居場所を要求する。」  
『道標』前書き

### はじめに

ハイデッガー自身が、いわゆる「転回」についてはじめて公に言及したのは、1947年に公刊された『「ヒューマニズム」についての書簡』(以下『ヒューマニズム』)においてであった。

「もし『存在と時間』において名づけられた『企投』が、表象的な定立のひとつとして理解されているならば、その場合『企投』は主観性のなす作業とみなされている[.....]。[だが]主観性を放棄していくこの別の思索を、後から共に遂行することは当然『存在と時間』の公刊に際して、第1部第3篇『時間と存在』が差し控えられたことによって困難にされている。[.....]ここで全体が反転する。第3篇が差し控えられたのは思索がこの転回にとっての十分な言[Sagen]においては言いえなかったからであり、形而上学の助けをもってしては切り抜けられなかったためである。1930年に思索されて伝えられ、1943年に初めて印刷された講演『真理の本質について』は、『存在と時間』から『時間と存在』への転回の思索の確かな洞察を与えている」(BH:327-328)。

ここで触れられている講演『真理の本質について』(以下『真理の本質』)は、1930年以後各地で何度か繰り返された。1943年に出版された際には、「公開講演の本文を幾重にも検討したものを内容としている」(WM:483)と指摘されているように、かなりの推敲が重ねられたものと推測される。さらにハイデッガーの「検討」はそれだけではおさまらず、1949年の第2版では新たに終節(9節)を設けるといって「注」が付加されている。この「注」においてもまた、転回は次のように触れられている。

「真理の本質への問いはその答えを次の命題のうちに見出す。すなわち、真理の本質は本質の真理である。[.....]真理の本質への問いに対する答えは、存在それ自身[Seyn]の歴史の内部でのひとつの転回の言である。[.....]講演『真理の本質について』は、すでに[bereits; 準備的に]もともとの構想では第2の講演『本質の真理について』によって補完されるはずであった。第2の講演は失敗し、その理由は今では『ヒューマニズムについて』の書簡のうちで暗示されている」(VW:201)。

ここで転回は、「真理の本質から本質の真理へ」という形で捉えなおされている。だが構想された第2の講演『本質の真理について』(以下『本質の真理』)は「失敗し」、その理由は『ヒューマニズム』において

「暗示されている」と言われる。つまり、転回に関して『真理の本質』を指示していた当の『ヒューマニズム』が、今度は逆に2つの講演の間に構想されていたとされる転回の失敗を示すものとして指示し返されているのである。

ところで、『真理の本質について』というこの標題は、この講演がはじめてなされた翌年、つまり1931/32年にフライブルク大学でおこなわれた冬学期講義のそれと同じものである。しかしこの講義の副題は「プラトンの洞窟の比喻とテアイテトス」であり、そのことから推察されるように、この講義は講演『真理の本質』とはまったく異なる内容であった<sup>1</sup>。その後、講義の前半部分である「プラトンの洞窟の比喻」は、1940年にまとめられて、ある雑誌（『精神的伝統』）においてはじめて『真理についてのプラトンの教説』（以下『教説』）と題して発表されることになる。「まとめられて」と言ったが、しかしその内容は公刊された講義録と比べてみると「非常に改作され短縮されている」<sup>2</sup>ことがわかる。このことは、ハイデッガーが『教説』の発表に際してかなり手を加えたことを意味している。後にこの『教説』は『ヒューマニズム』とひとつにされる形で1947年に単行書として公刊されることになるが、この事実はまた『教説』が『ヒューマニズム』とも内密な関係にあることを示唆している。

そして最終的にこれら3つの論考は、彼の思索の「一筋の歩み」を示したと言われる『道標』（1967）においてともに収録されるにいたる。

『ヒューマニズム』、『真理の本質』、『教説』という3つの論考をめぐる以上のような相互に込み入った関係はいったい何を意味しているのか。それは、『ヒューマニズム』において転回がはじめて言及されたことに端を発していた。そうすると、いわゆる転回問題と何か関係があるのだろうか。一般に、ハイデッガーの思索における年代記な転回とは、1930年代初頭から30年代の終わりにかけてのいわゆる「潜伏期」に遂行されたとされる、「思索の本質的な変容」と考えられている。『真理の本質』と『教説』はまさしくこの時代をくぐり抜けてようやく日の目を見たのであり、また転回についてはじめて言及がなされた『ヒューマニズム』は、主著公刊以来の20年の沈黙を破る記念碑的な著作でもあった<sup>3</sup>。それゆえこれら3つの論考には、長い年月をかけて徐々に遂行された転回が、まだその余韻とともに残っていると考えられる。だが忘れてはならないのは、ハイデッガー自身にとっての転回とはあくまでも、上の引用からもうかがえるように、『存在と時間』を執筆した時点ですでに第1部第3篇とのかかわりの中で構想されていた問題にほかならないということである。同時にそれはまた、彼の唯一の主著を中断にまで追いこんだ当の原因（Ur-sache）でもあった。それが30年代後半までずっと思索し続けられ、ようやくひとつの決着を見るにいたったにすぎない。それゆえ転回とは、なにかあるとき突然（あるいは偶然）ハイデッガーの頭にひらめいたようなものでは決してなく、『存在と時間』を構想して以来の彼の歩みを一貫して決定的に導き続けた「思索の事柄」に属するものと言える。

以上のような洞察に基づき、本稿は転回を本来的に問うための予備的な輪郭づけを試みている<sup>4</sup>。その内実は、3つの論考それぞれにおいて描かれている事柄を、あるひとつの問いに基づいて考察することにある。それを通じて、行きつ戻りつしながらも、それらそれぞれを貫きやがてひとつの転回へと至りうるような「一筋の道」を明るみにもたらそうと思う。さしあたり暫定的に言えば、それらに共通して思索されている事柄とは、「人間」と「真理」、そして両者の「かかわり」とその「本質の変容」である。ここから、本稿を導く唯一の問いが次のようなものとして決定される。

いかにして人間は真理と本質的にかかわりうるのか。

この問いを通底的な手引きにして、以下では3つの論考が『教説』、『真理の本質』、『ヒューマニズム』の順に論じられていく。この順序は問いと同様、問われるべき事柄からあらかじめ定められたものであるが、それはまたこれらの論考が公にされた順をも意味している。

しかしながら、これら3つの論考において語られた事柄をただ順次語りなおすというだけでは、本稿の企ては到底完遂しえない。なぜなら、われわれが問いたずねようとしている転回とは、ハイデッガー自身が終生問い続けたような、人間と存在それ自身との出会いの場でのみ生起しうる出来事に属しており、そもそもこの出会いそのものが、いまだこれらの論考においても十分明らかにされているとは言いがたいからである。したがって、われわれに求められるのは、何よりもまず、ハイデッガーと共にこの出会いの現場へと飛び込み、そしてその深淵な場面に立ち会うことを通じて、いわば彼の「教説」をわれわれ自身の言葉のうちへもたらそうと決意すること、つまりは「哲学すること」にほかならない。本稿の試金石は終始、この「哲学出来るかどうか」という思索の可能性に置かれているのである<sup>5</sup>。

## 教育と哲学

### 1. 洞窟の比喩

上述したようにハイデッガーは『教説』において、プラトンの「洞窟の比喩」(以下「比喩」)を扱っている。周知のようにプラトンは、この「比喩」において「人間の心[魂]の全的転向」あるいは「人間全体の本質転向」を物語っている。それは、教育(パイデア)の本質規定にほかならない(vgl.PL:216f.)。しかしながら、ハイデッガーはこの同じ「比喩」を真理論として読解していく。それを通じて「教育と真理の本質連関」を明らかにしようというのである(vgl.PL:218)。そうはいっても、教育とは「真なる知識」のつめこみであるなどと主張しているわけではない(vgl.PL:217)。そうではなく、教育の本質、つまり教育が「そもそも何であるか」ということに、真理の本質が深くかかわっていると言うのである。ハイデッガーはこれを検討することを通じて、プラトンの「比喩」においては決して語られることのない「教説」、すなわち「真理の本質変容」が語られようになると述べる(vgl.PL:203)。

しかし、いかにしてハイデッガーは教育論を真理論として読解していくのか。そもそも教育と真理の間にはいかなる本質連関が存するのか。それを明瞭な仕方でも描き出すためには、まず「比喩」において語られている教育の本質を明らかにしておく必要がある。

「比喩」において教育の本質をなすとされる「人間本質の全体的転向」とは、「目的」もなくむやみに行われるものではない。それは「人間の本質を、それがそのつどさしむけられた領域のうちへと変容しつつ慣らしていくこと」(PL:217)である。ここには人間が「日常住み慣れているある滞在領域」(PL:213)から別の「居場所[Aufenthalt]」への「移行[Übergang]」が見受けられる(vgl.PL:219)。ハイデッガーはこうした移行を本質的に含んでいる「パイデア」という語を、本来的には翻訳不可能であると言いつつも、最も適切に表現しうるドイツ語としてBildungという言葉を採用している。しかしこの言葉の使用には注意が必要であり、「われわれはこの語に名のもと根源的な力を与え返さねばならず、19世紀後半において帰せられた誤解を忘れなければならぬ」(PL:217)と言われる。そのために彼はBildungという言葉が根源的にあらず二重の事柄を指摘している。一つ目は、「鑄造」という意味での「形成[Bilden]」である。しかし鑄造的な形成を正しく遂行するためには、同時にあらかじめ「基準付与的な姿」、つまり「範型[Vorbild]」が見やられていなければならない。鑄造的な形成は、範型との「先取的な適合」を通じてはじめてその方向性を獲得し、そこから目指すべき領域へと人間を導くのである。「『Bildung』は鑄造であると同時にひとつの像を通じた導きである」(PL:217)。こうしてBildungの二つ目の意味は「導き」として規定される。ところで、日本ではこの「Bildung」という言葉は、もっぱらハイデッガーが言うところの「19

世紀的な誤解」に基づいて、通常「教養」と翻訳されている。だがここでは鑄造的形成と導きというハイデッガーの解釈をかながみて、この二つの意味を同時にあわせもつと考えられる「陶冶」という言葉をBildungの訳語として用いることにする<sup>6</sup>。

さて、さきほど教育とは「人間全体の転向」を本質とする「場所の移行」と言われていた。形式的な導きである陶冶はこの移行をなしとげるための手段にすぎない。そしてこの移行こそ「比喩」においてプラトンが物語っている「唯一の出来事[eine Geschichte]」であるとハイデッガーは見ている（vgl.PL:219）。それゆえ「比喩」を分析し解明するために、彼はそこで語られている場所の移動を手がかりにして、物語を以下の四つの場面に区切ることから着手している（vgl.PL:219-224）。場面の变化は陶冶の進展過程を意味するから、ハイデッガーのなすこの区別は、結果的にプラトンの描く「教育過程論」を段階的に浮かび上がらせることに成功している。

第一の場面では、人間たちは洞窟の中で拘束されている。そこでは人工的な火が灯されているだけで、人間たちは壁に映る影を真の存在者だと思いこんでいる。

第二の場面では、人間たちは拘束を解かれている。そのため、ある程度自由ではあるがまだ洞窟の中での監禁状態は続いている。以前に本物と見なしていたものが、実は単なる影に過ぎないということを彼らはなかなか理解できない。というのは、物を照らし出す火の光に、彼らの目がまだ十分慣れていないからである。彼らはそこでたしかに以前とは違う物と出会っているのであるが、火のまぶしさのために混乱におちいつている。これに比べれば日常的に親しみのある影の方が、彼らにとっては輪郭がはっきりしている分より真なるものに見えるのである。

第三の場面では、人間たちは洞窟から引きずり出され、晴れて「自由」になっている。ここでは太陽の光によってすべての物があらかじめ白日のもとに曝し出されている。光に目が慣れていくにつれて、彼らはいよいよ存在者をいささかの陰りもなく真に直接的に目に見ることができるようになる。それはまた、彼らが本物（真）と影（偽）とを「正しく見極める」能力を獲得したことをも意味している。

ここまでの物語は一貫して上昇的なものである。場面の变化は、人間たちのいる場所（居場所）の移行につれて次第にその明るさの度合いを増していき、最終的には最高に明るい場所へと開かれていく。第一の場面は火の光が照らし出す壁の薄暗い明るさ、第二の場面は火の明るさそのもの、第三の場面は太陽の明るさ、というように場面の違いは明るさの違いでもある。だがそれとともに変容しているのは、物の「見え方[Aussehen;イデア]」<sup>7</sup>である。物の影、火に照らされた物、そして太陽の光のもとで見られる物そのものへと、場面が進展するにつれて次第に物が「よりよく」見えるようになっていく。ハイデッガーは、このことと連関づけるような仕方でも、プラトンが各場面において漏らしている「真」という言葉を読み取る。たしかにプラトンはこれら三つの場面とともに、物の見え方の明瞭になる様子を指して「より真（本物）に」と言っている。第一の場面では影が、第二の場面でも影が、第三の場面では物そのものがそれぞれより真なるものと見なされている。ハイデッガーはこの「アレーテア（真理）」という言葉の本質を、分析に先だつてすでに「隠れなさ」と翻訳しているのであるが（vgl.PL:218）。そうすると場面の進展は、物の見え方の真理の本質変容、すなわちハイデッガーの言うところの隠れなさの変容過程として解釈することができる（vgl.PL:219）。真理の本質変容は場所の移行、つまりは陶冶の進展にしたがって生じているから、「比喩」において物語られている教育（陶冶）とは、物を真に隠れない仕方で見ることへと人間を形式的に導くことと言えよう。この場合、鑄造的形成に方向を与えつつそれを導いている範型とは、最終的には太陽の下で見られる物の真に隠れなき像である。したがって教育つまり陶冶とは本質的に、真理の本質である隠れなさを通じてあらかじめ導かれていると言える。ハイデッガーはこのことを指して、「『陶

治』の本質は『真理』の本質に基づく」(WM:222)と述べている。

だが、「比喩」で物語られている「出来事」はここで終わらない。第四の場面として、洞窟から出て自由にされた者が再び洞窟のうちに帰還する光景が描かれている。それは太陽の明るみから洞窟の暗がりへと移行する下降の物語である。自由になった者は洞窟の中でいまだ拘束されている者たちを解放し、薄暗い影の世界から自由で明るい外の世界へと連れだす使命を帯びているのである。だが、洞窟の中は外に比べるとあまりに暗いため、太陽の光に目が慣れた者にとっては勝手が分からず、ふたたび混乱におちいることになる。しかし、彼の苦悩はそれだけではない。暗闇で過ごすことにはおのずと慣れていくが、それにつれて、今度は影を唯一の真なるものと思いついでいる者たち、つまり解放されるべき当の人間たちとの闘いが始まるのである。この闘いは「真理」をめぐる以上必然、死闘となる。「解放者にはプラトンの師であるソクラテスのように殺害される可能性が迫っているのである」(PL:223)。ハイデッガーはここに、隠れなさとしての真理は、本質的に、隠されることからそのつど「闘い取られるべきもの」である、というギリシャ人たちの始源的な真理観を見ている。そしてこの闘争の渦中にこそ、「比喩」が物語る教育の本質もまた存しているのである (vgl.PL:223)。

## 2. 真理の本質変容

「比喩」の各場面を通じて、陶冶としての教育が隠れなさとしての真理を範型とすることで、そのつど別の段階へと導かれていた<sup>8</sup>。陶冶の進展つまり場所の移行は真理の本質変容と本質的な連関を持っているのである。これがさしあたり、ハイデッガーが見るところの「プラトンが語らなかった」とされる「教説」である。だが、目立たない仕方であるとはいえ、ハイデッガー自身の解釈を可能にしたように、「比喩」においても「真」という言葉はたしかに語られている。それゆえ場所の移行に伴う真理の本質変容は、決して語られなかったとされる「真理についての教説」の要件を厳密には満たしていないと思われる。では、厳密な意味での「教説」とは何であり、またハイデッガーはそれをいかにして語りうるのであろうか。それはまた、真理と本質連関をもつと言われた教育にとっては、いったいいかなる意味をもつのであろうか。物語分析の最後になされたハイデッガーの次のような指摘は、これらの問いに答えるための手がかりを与えてくれる。

「しかしそれでも、真理が『洞窟の比喩』においてことさらに経験されていようと、隠れなさのかわりに真理の別の本質が優位をもって迫ってきている」(PL:224)。

ここで言われている「真理の別の本質」を解明することこそ、われわれの求める厳密な意味での「真理についての教説」の開示を可能にしてくれるはずである。だがその前に、それは「『洞窟の比喩』において[.....]迫ってきている」と言われている以上、まずは「比喩」全体を貫いてプラトンがそもそも何を指示していたのかを確認しておく必要がある。

影、火の輝き、太陽の光、これらはすべて「現われるものの輝きとその可視性を可能にすること」(PL:225)へと向けられている。たしかにハイデッガーは「比喩」を真理論として解釈しえたが、プラトン自身の本来のねらいは別のところにあった。

「[プラトンにおいて]熟思されていることは、いかにして隠れなさは現われるものをその見え方(エイダス)において接近可能にし、この現象するもの(イデア)を見えるようにするのかということである。[...][プラトン自身の]本来の省察は、輝きの明るさにおいて授けられる見え方の現象へと向かっていく。見え方はそのつどの存在者が何として現前するののかの見通し[Aussicht]を与える。本来の省察はイデアに向け

られている。『イデア』は現前物のうちへ見通しを貸し与えている見え方である。[.....] イデアは輝きうるものである。イデアの本質は輝きうることと見えうることのうちに存している。これらは現前化、つまりそのつどの存在者が何であるかの現前化を遂行する。存在者が何であるか[Was-sein]において存在者はそのつど現前する。[.....]こうして隠れなきものはあらかじめ唯一的にイデアを認取[Vernehmen]することのうちで認取されるものとして、すなわち認識（ギグノースケイン）のうちで認識されるもの（ギグノースコメノン）として概念把握されている」（PL:225）

プラトン自身の省察において、隠れなさとしての真理は物それ自身の性格ではなく、その物が「何として見えるか」、つまりその物の現前する見え方（イデア）の性格として把握されている。ハイデッガーはここに真理の本質の「転向」を見ている（vgl.PL:226）。真理は今や、見ることに對してのみ与えられうる物の見え方の隠れなさへと制限されたのである。この事態は陶冶とともに生じていた真理の本質変容とは決定的に異なるものと言える。逆に言えばこの転向に基づいてのみ、陶冶は物の見え方の隠れなさの変容としてはじめて語られうるのである。この決定的な本質変容こそ、プラトンが決して語らなかった、いや原理的に語りえなかった、厳密な意味での「真理についての教説」にはほかならない（vgl.PL:230）。そしてここからはじめて、人間は諸物の本質をそれが「何であるか（イデア）」に向けて「正しく[richtig]」見抜く力、後には理解力ないしは認識力と呼ばれる能力を手にしうるのである。というのは、物の見え方に「向くこと[Sichrichtung]」だけが一切の「正しさ[Richtigkeit]」としての真理を保証しうるからである（vgl.PL:226）。逆に言えば、「正しく見向かれた物」だけが、その物自身の見え方をその本質として人間に授けうるのである。

こうして真理は、人間の見方と物の見え方との「関係[Relation]」のうちにもみ制限された「相対的[relativ]」なものとなる（vgl.PL:226）。そうすると次にプラトンが問うべきことは当然、「見ることと見られるものがそれらのかかわりのうちにあるのは何によってであるのか」（PL:226）という認識論的なものとなる。だが「比喩」においてこの問いは、後の觀念論のような複雑な相貌を呈することはなく、端的に「太陽が光源として見られるものに可視性を与えるから」（PL:226）と答えられる。しかし比喩ではなく実際のところ認識とは、物の見方がその物の本質把握である場合に成立する人間の能力と言える。そのためには陶冶によって「見る目」培われ、太陽のように輝き、物事の本質を照らし出すと同時に、それを見取る力をも身につけていなければならない（vgl.PL:226）。「見るものと見られるもののかかわり」の本質解明は、この「目の輝き」のもつ意味を問うことへと向けられるのである。

だが太陽を直視することが困難なように、自らの目をその輝きとともに見取ることはさらに難しい。それでもハイデッガーが指摘するように、プラトン自身はそれを不可能とは言っていない。ただそれは、「大きな労力を払ってのみかろうじて見られうるもの」なのである（vgl.PL:226）。それではハイデッガー自身はいったい、この困難をいかにして乗り越えたと言うのだろうか。

### 3. 善のイデア

ハイデッガーはまず、「比喩」における太陽とは、プラトンにとって善のイデアを象徴する像であるということを確認している（vgl.PL:226）。そして、プラトンの言う善（アガトン）を「人倫上の善」と見なすことを、「ギリシャ的思索の誤解」として退けている（vgl.PL:227）。ハイデッガーによると人倫上の善とは、善を「道徳法則」に適ったひとつの「価値」と見なすことを意味しており、それは結局のところ、真理を「認識（言明;表象）と事柄との一致」と見なす『真理』の近代的把握の内的帰結に過ぎない（vgl.PL:227）。こう指摘するハイデッガー自身は、「アガトン」という語をよりギリシャ的に思索するために、この語の

ともとの意味である「なにかのために有用であり[taugen]、なにかのために有用にする [tauglich machen] もの」(PL:227)と翻訳し次のように述べている<sup>9</sup>。

「各々のアイデア、[つまり]なにかの見え方はそのつど存在者が何であるかへの見え[Sicht]を与える。ゆえにギリシャ的に思索されるならば『諸アイデア』は、なにかがそれが何であるかの何において現われることができ、そうしてその何のもつ存続的なもの[Beständiges]において現前しうるために[そのなにかを]有用にするのである。諸アイデアとは各々の存在者の存在者である。各々のアイデアをひとつのアイデアのために有用にしているものは、プラトンのように表現すると、すべてのアイデアのアイデアはすべての現前物が現われることをその可視性のすべてにおいて可能にすることのうちに存している。したがって各々のアイデアの本質は、見え方のひとつの見えを受ける輝きへと[なにかを]可能にすることと有用にすることのうちにすでに存しているのである。それゆえアイデアのアイデアは端的に有用にするもの、[すなわち]善なのである」(PL:227-228)。

「善のアイデア」の本質が「端的に有用にすること」のうちに存するのであれば、それによって可能にされ有用にされた諸アイデアは「端的に」ではなく「なにかを何であるかのために有用にするもの」と見なされうる。この場合の「なにか[etwas]」とは物つまり存在者であり、「何であるか[Was-sein]」とは物の立続けに現前する見え方(アイデア)である。ところで、「有用」ということそのものは本質的に、人間の物とのかかわり(ふるまい)に関するものである。それゆえ、それ自身だけで「端的に有用にするもの」としての「最高のアイデア」は、「[人間の]かかわりに対して現われ、しかもそれがその見え方の輝きを現象にもたらしめているもの[諸アイデア]の原因である」(PL:229)と言われる。先ほど、善のアイデアにその能力をあずかっているのは人間の「見る目」であり、その輝きは、諸物を「何か」として照らし出すと言われていた。今このことを考え合わせるならば、諸物は人間のその時々のかかわりにとって「用があるかないか」という観点からあらかじめ「何であるか」に向けて見やられ、ついで「何か」として認識されていると言えよう。このとき目にうつるものは現在有用なものに限られている。というのは、諸物は諸アイデアを通じてのみ、立続けの実体として人間に相対し現前することをゆるされるからである。諸物は、いつもすでに有用な所有(実体・善き物)として「物にされ」、見る目をもつ人間に対してのみプレゼントされるのである。

ハイデッガーは人間のもつこうした物の見方を「見まわし[Umsicht]」と呼ぶ(vgl. PL:229)。人間は、そのつど目的を実現するために(um-zu)有用なものを見まわしている。この見まわしに基づいて諸物はいつも「何か」として認識されているのである。人間と物とのこうした実践的なかかわりはまた「配慮」とも呼ばれている(vgl. PL:229)。だが配慮的な見まわしを通じてそのつどの行為を有意義なものにするためには、すべてに先だって「端的に有用にしている」と言われる善のアイデアをいつもすでに視界のどこかにおさめておく必要がある(vgl. PL:229)。それはまた、教育における陶冶の実践をも規定している(vgl. PL:229f.)。「比喩」にしたがえば、教育とは物の本質(何性)をはっきりと見取りうる領域に向けて人間を形成し導くことであった。それが暗い洞窟から明るい太陽の下への解放の物語として描かれている。太陽とは善のアイデアを象徴しており、今やその輝きは万物を人間にとって有用なものとして照らし出している。この光のもとでは、無用なものや役に立たないものは、せいぜいのところ、有用なものの影や出来そこないでしかない。結局「比喩」において語られている人間の「解放」や「自由」が意味することは、現前する諸物を何かのために有用なものとして「自由(意のまま)に」使用できるという人間の能力へと結実していく。この「世界」では、諸物を用具として「使える者」こそが「善き者」「有能な者」なのであり、陶冶が範型とする理想像なのである<sup>10</sup>。

#### 4. 哲学の可能性

今や真理は物の見え方（アイデア）の支配下に入る。隠れなさは物の見え方に従属することになる。そうしてアイデアが真理の主人となる。

「プラトンはアイデアが隠れなさを許す主人であるということにおいて、あるひとつの言われていないことのうちへと入っていくように指示している。それは、真理の本質はそれ以後ずっと隠れなさの本質としてのそれ独自の本質を満たすことから展開されず、アイデアの本質へと移されるということである。真理の本質は隠れなさという根本動向を放棄するのである」(PL:230)

ところで西洋において、人間と真理との本質的なかわりは、昔から哲学と呼ばれていた。それではこの局面においていったい哲学はどうなっているのか。だがこの問いに向かう前にまず、「そもそも哲学とは何であるか」を明らかにしておく必要がある。参照されるべきハイデッガーの手法は、ここでもやはり語源学である。

『教説』においてハイデッガーは「哲学 (philosophia)」という語を根源的に解釈している。この言葉は通常、「知恵への愛」を意味すると考えられているが、この翻訳はギリシャ的思索の誤解に基づいているとハイデッガーはここでも指摘する。philosophiaとはプラトン以前にも普通に使われていた言葉であり、それはphiliaとsophiaからなるが、philiaとはもともと「好み」とか「友情」ということを意味し、sophiaとは「なにかに精通（熟練）していること」あるいは「なにかを会得していること」を意味する。したがってphilosophiaとは、本来は「なにかに精通していることを好むこと」というほどの意味であったとハイデッガーは解釈する (vgl.PL:234f.)<sup>11</sup>。だが、まさしくプラトンにおいて、人間と諸物とのこうした哲学的なかわりが、「存在者に精通していることと同時に存在者の存在をアイデアとして規定すること」(PL:235)として新たに把握されたのである。このことをハイデッガーは、「比喩」における「sophiaの変容」を手がかりにして追証している。洞窟内で人々は影としての物に精通しているが、洞窟の外ではそうした態度は乗り越えられ、アイデアの内にその物の本質を見て取ろうとする。このとき「sophiaとはそれ自身、隠れなきものを授ける『諸アイデア』への好みにして友情 (philia)」(PL:235)とされる。つまり洞窟の外での精通 (sophia) には、すでに諸アイデアへの好みが含まれており、それ自身がphilosophiaなのである。好まれる諸アイデアとは、諸物の「何であるか」をあらかじめ満たしてくれるその物の真の姿と見られている。それは超感性的な仕方ではしか把握されえない存在者の存在（ウーシア）としていわば超越的なものである。それゆえプラトンにおいて新たに規定された哲学は、後に形而上学ないしは超越論とも言われるようになる (vgl.PL:235)。ところで、こうした超越的な諸アイデアをもあらかじめ可能にしている善のアイデアとは、諸アイデアのアイデアとしてより根源的な「原因[Ur-sache]」である。

「この最高にして最初の原因はプラトンと同様アリストテレスによっても神的なものと呼ばれている。存在をアイデアとして解釈すること以来、存在者の存在の思索は形而上学であり、形而上学は神学である」(PL:235)

ハイデッガーによれば、形而上学の存在 神学体制はまさにプラトンのアイデア論から始まっている。この体制における「存在」とは存在者の存在（存在者性）であり、それを「可能にする」より高次の存在（あるいは存在者）は万物の原因である「神」を意味する。存在と神は善のアイデアのもつ内的可能性の中で、互いに共属しつつ結びついているのである。上述したように、ハイデッガーは善のアイデアのことを「端的に有用にするもの」として解釈しているが、プラトンにおける「神的なもの」とはまた製作者をも意味するから<sup>12</sup>、この「das Tauglich-machende」というドイツ語訳はより強く「有用に 作るもの」と訳しうるであろう。もしこうした解釈が許されるのであれば、諸物は「有用に作られたもの」という見え方（イデ



ア)をつねに持っていることになる。このとき製作物は有用なものという意味で、「意味あるもの」「根拠(目的)があるもの」として、その存在意義を満たされうると言えよう。存在 神学体制を本質とする有用性の形而上学は、万物に存在の意味とその根拠を与えうる可能性を秘めているのである。この体制の内部では、「それは何のため(何ゆえ)に存在するのか」という存在根拠への問いは、「それは何にとって有用であるのか」という有用性の問題へとつねにすでに引き戻されうる。こうした根本動向が、プラトン以後支配的な原理として君臨し、一切の哲学と諸学とを決定的に貫き導いていると考えられる。そして、その現代における末裔こそ科学技術と言えらるう。

「科学技術」の本質は、諸物(物質)をいかに「有効に用いるか」についての知識、つまり「技術知」にある。その前提には、諸物を人間にとって「有用なもの」「自由になるもの」と見なす形而上学的な態度がある。ここに見られるのは、存在者の全体である「自然」(あるいは「世界」「歴史」)の中心に、その使用者・支配者として自らを位置づけ、そこに立ち続けようとする人間のたゆまぬ努力である。それをハイデッガーは、「最広義」<sup>13</sup>でのヒューマニズムと呼ぶ(vgl.PL:236)。プラトンにおいて生起した転向としての真理の本質変容は、存在 神学としての形而上学の発端であると同時に、ヒューマニズムの誕生をもあわせもつ一大事件(歴史)なのである。だが、このことはすでにプラトン自身においてさえ、決して語られることはなかった。いやそれは、忘却されたということすらすでに忘却されているほど深く隠されたままである。ゆえにこの隠れの覆いを剥ぎ、かつて生起したものをもう一度想起させ、ふたたび根源的な経験を取り戻すためには、辛苦に満ちた闘いが求められるのである。

それでは、ハイデッガー自身が闘い取った真理とは何であるのか。それは『教説』の最後から2段落目の冒頭において、あまりにもあっさりと答えられている。

「そうこうするうちに、真理の始源的な本質が想起された。この想起には隠れなさが存在者それ自身の根本動向として露呈されている」(PL:237)

ここで言われている「真理の始源的な本質」とは言うまでもなく、物の見え方(イデア)へと転向する以前に経験されていた真理の本質、つまり物それ自身の隠れなさにほかならない。それが始源的と言われているのは、決して歴史学的な意味での「過去の事象」であるからではなく、思索の事柄としてより以前であるからである。注意すべきは、この「より以前」という言葉と共になにか見ることすべてが否定されようとしているのではない、ということである。そうではなく、存在者を人間にとって善いもの、つまり有用なものを見なすことが、はたして隠れなき存在者をそれ自身として見ていると言えるのかどうか、換言すれば、物の見え方(何性;イデア)に支配された真理が人間の見方と相対的關係を結ぶこと、そのことが本当に人間と物との最初のかかわりと言えるのかどうか、それがここで問われているのである<sup>14</sup>。むしろ、求められている始源的なかわりとは、そこからはじめてイデアとそれを語る思索とがともに発源しうるようなより根源的な経験を意味しうる。ゆえに、この経験を通じて形而上学が基礎づけられることはあったとしても、決して否定されたり破棄される必然性はない。

ここで今一度想起すべきことは、プラトンにおいて形而上学へと変容した人間のあり方、すなわち「なにかに精通することを好む」と翻訳された、あの哲学の立場である。形而上学が立ち現われてくる以前の別のかかわりが模索されている以上、その可能性のひとつはプラトン自身が新たに形而上学的に位置づけたこの哲学のうちにあると考えられる。形而上学とは個々の存在者全体を超越した事柄を語る立場でもあるから、ここで問われている哲学にはまた、個々の存在者との偶然的なかわりだけでなく、そもそも「全体としての存在者それ自身」との必然的なかわりをも担いうるような、よりラディカルな立場であることが求められる。

しかしながら現代において、そういった立場が明け開かれうる余地はまだ残っているだろうか。かりにそれが許されたとして、われわれはそこで立続けることに耐えられるだろうか。『教説』におけるハイデッガーは、この問いかけに対し何も答えてくれない。だが論考の最後に、次のような指示を残してくれている。

「真理の始源的本質を想起することはこの本質をより始源的に思索しなければならない。それゆえその想起は決してプラトンの意味での、つまりイデアの压制[Unterjochung]における隠れなさを引き受けてはならないのである。[.....]隠れなさの本質を、『理性』や『精神』や『思惟』や『ロゴス』のうちで、[つまり]何らかの仕方での『主観性』のうちで根拠づけようとするいかなる試みも、かつて隠れなさの本質を[その放棄から]救出しえたことはないのである」(PL:237f.)

「真理の始源的本質の想起」へのこの指示は、われわれを『真理の本質』へと向かわせる。なぜならハイデッガーはそこで、「イデアの压制」に「反対」しその軛(Joch)を断つことによってのみ垣間見られるような、人間と真理との始源的なかわりをたしかに語っているからである。それは、「Seinlassen」と呼ばれている。

## 哲学と転回

### 5. あるがままにすること

それをより明瞭に描き出すために、今一度「比喩」において物の見え方(イデア)がはっきりとしてくる場面を思い返してみる。拘束され監禁されていた暗い洞窟を出て見ると、外には太陽の輝きがすべてを照らし出す明るい場所が開けている。そこは自由の野である。だがここでの自由とは、たんに行動範囲に制限がないということの意味しているだけではない。そうではなく自由とは、最高の明るみのもとで「諸物はその独自の見え方の適格さと拘束性において現にそれ自身で立っている」(PL:221)ことであり、それは何よりもまず「明るみが限界づける拘束を意味している」(PL:221)。つまり自由とは、明るみの中で諸物が他の何かにはではなく、それ自身に拘束され限界づけられているというあり方を意味しているのである。だがまさしくこの同じ場面において、プラトンは善のイデアを見ているのであり、諸物は人間にとって有用な見え方のうちへと拘束され限界づけられてしまうのであった。そうして自由は、諸物それ自身のあり方ではなく、諸物を意のままに用いることへと解放された人間の「自由になる」。

だが善の光に目が慣れ、諸物が有用な「何か」として認識される以前に、諸物はそれ自身に拘束され限界づけられていなければならない。そうでなければ、諸物の本質を有用なものに見なすことすら、いやそれどころかそもそも本質ということすらわれわれには言えないであろう。なぜなら、なにかの本質とは、その物を何よりも先ずそれ自身としてあらかじめ内的に可能にしている存在根拠を意味するからである(vgl.VW:186)。そしてそれこそが、ここで自由の明るみと言われる場所の正体にほかならない。ゆえにここでは、「何が見ることと見られるものとのかわりを可能にするのか」というプラトンと同じ問いは、物の見え方(プラトン)や物の見方(カント)にはではなく、物がそれ自身として本来的に現われうるほどに明るいこの自由の場へと向けられる必要がある。

ところで自由の問題はまた、『真理の本質』においても展開されている。『真理の本質』において自由は、まず「言明の正しさ」としての「一致真理」を可能にする「根拠」として登場する(vgl.VW:185f.)。言明とは表象作用であり、その場合の真理とは言明において表象されたものと事柄それ自身との一致と見なさ

れている。だがそれが可能であるためには、あらかじめ表象されたものが事柄それ自身に対し「正しく向いている[Sichrichten]」必要がある(vgl.VW:184)。しかしそれは、事柄それ自身がなんらかの仕方、他のすべてのかかわりに先だって、すでにわれわれに対し現われ出ていることに基づいている。そしてハイデッガーはこうした現われがそもそも可能である領野のことを「開け[das Offene]」と呼び、そこでの人間のあり方を「開立性(Offenständigkeit:開けに立続けるあり方)」<sup>15</sup>と名づけている。

「すべてのかかわりは開けのうちに立っており、[その開けのうちに]開かれうるものそれ自身に[als ein solches]即してそのつどかかわることをその卓抜さとしている。[.....]かかわりは存在者に対して開立的である。開立的な連関はすべてかかわりである。存在者のあり方とかかわり方とにしたがって人間の開立性は様々である。いかなる働くことも実行することも、行為や計算のすべてもひとつの開けの領域のうちで保たれて立っている。開けの領域の内部で、存在者は存在するものとして存在するように明確に立てられうるのであり、また言われうるのである。だがそのようになるのはただ、表象的な言明において存在者それ自身が表象的になるからであり、その結果表象的な言明は存在者が存在するように[so-wie]存在者について言うという指示にしたがうのである」(VW:184)。

人間のかかわりはすべて、存在者それ自身が現われうるようなこうした開けに立つことにおいてなされている。それが存在者のあり方とかかわり方に応じて多様になるのである。「表象的な言明」といっても、存在者それ自身との開立性に基づいてはじめて「存在者が存在するように」語りうる。だが人間がこの開けのうちに立ち続けうるのは、開けそれ自身を開きつつそこへと立て続けに「自らを解き放つこと[Sich-freigeben]」を通じてである(vgl.VW:185)<sup>16</sup>。そして、この「自己解放」のことをハイデッガーはここで、「開けにおいて開かれうるものとの自由な存在」(VW:185f.)と呼んでいる。

先に自由は、「比喩」に即すかたちで、「諸物がそれ自身に拘束され限界づけられる」という意味でのいわば「諸物の自由」として把握されていた。一方『真理の本質』における自由とは、人間が開けのうちへと「それ自身を解き放つ」という意味で「人間の自由」である。この開けのうちで諸物は、ハイデッガーも強調しているように、「それ自身として」、つまりあるがままに存在しうるのである。それゆえ、「開かれうるものへの自由[人間の自由]は、存在者があるがままにすること[Seinlassen]<sup>17</sup>として露呈される」(VW:188)と言われる。ところで、この「それ自身としてあるがままに」とはまさしく諸物の自由のことであり、他方人間の自由が開きつつそこへと向かう開けとは、「比喩」に即して見られていた自由の明るみにほかならない。したがって、あるがままにするという人間の自由の本質は同時に、諸物の自由の本質をも担っていると言える。

だがそうは言っても、この「あるがままにする」というあり方は、決して「ほったらかし」「放任」「無関心」「無関係」といった類のいわゆる「無責任」な態度を意味しない(vgl.VW:188)。そうした態度はいまだ個々の存在者や集団との消極的なかかわりを意味しているが、人間の自由は本質的に、そもそもそうしたかかわりと存在者のすべてがそこにおいてはじめて成立しうるような自由な開けとの始源的で積極的なかかわりと言える。ハイデッガー自身は、この「あるがままにすること」がいまだ人間と存在者との「かかわり」であることを示すために、それを「存在者へとかかわり入ること[Sicheinlassen;飛び入り参加]」(VW:188)とも言い換えている<sup>18</sup>。

「あるがままにすること すなわち存在者をそれが存在する存在者として[あるがままにすること]が意味するのは、開けとその開けに[人間が]かかわり入ることである。この開けのうちにいずれの存在者も入り込んで立っており、いわばこの開けを持参するのである。この開けを西洋的思索はその始源において真理、すなわち隠れなきものとして把握したのである」(VW:188)。

ここで「真理」と言われているものは始源的な隠れなさ、つまりイデアへと転落する以前に経験されていた物それ自身のあるがままの姿を意味している。そして人間の自由の本質は、こうした隠れなきものすべてに、つまり存在者それ自身の全体に、あらかじめいつも「曝し出されつつ[sich aus-setzend]」、「脱存[Ek-sistenz;出で 立ち]」することのうちに存するとされている。

「あるがままにすることとしてのかかわり入ることは、存在者それ自身に曝し出され、すべてのかかわりを開けの内に置き入れる。あるがままにすること、すなわち自由はそれ自身において曝し出されつつ脱存するのである。真理の本質へと見取られた自由の本質は存在者を露現[Entborgenheit]のうちへと曝し出すこととして現われている」(VW:189)

だが「脱存」とは、人間が全体的な存在者の隠れなさのうちへとなにか没入的に「自己喪失」することではない。そうではなくそれに直面し、むしろそこから「退歩すること[Zurücktreten]」である(vgl.VW:188f.)、いわゆる「エクスタシー」や「トランス状態」からはほど遠いこうした冷静沈着なあり方・かかわり方はまた、「あるがままにする自制[Verhaltenheit]」(VW:190)とも言われている。自制とは要するに有用な見方をしばしの「間」控え、物を「手放す」ことで、自由な開けを開いたままにしておく態度である。そうした態度を通じて開かれる「開性」はまた、「現[Da]」とも呼ばれている(vgl.VW:189)。現とは、人間がそこにおいてはじめて全体としての存在者それ自身の露現の只中に曝し出され、脱存しうるような人間の自由の本質根拠を意味する(vgl.VW:189)。それゆえ「現存在[Da-sein]」とは、もはやここでは人間だけが独占しうるようなあり方ではなく(vgl.VW:189)、同様に脱存として把握された「実存[Existenz]」ということもまた「人間がその自己を獲得せんとする[.....]人倫的な尽力」(VW:189)を意味しない。逆に、「自由すなわち脱存的で露現的な現存在が人間を占有しているのであり、そうして自由だけが[.....]全体としての存在者それ自身との連関をはじめて[人間に]授けるのである」(VW:190)とさえ言われる。だが「自由が人間を占有する」とはいったい何を意味しているのか。それについてここでは十分に明らかにされていない。

ところで人間と真理との別のかかわりの可能性は哲学のうちに求められていた<sup>19</sup>。そして今やそれは、存在者それ自身の全体を隠れなくあるがままにするという人間の自由が本質的に担っている。したがって模索されている哲学の可能性、つまり「精通することを好む」という人間のあり方は、このあるがままにすることのうちにこそ見出されなければならないと言えよう。このことに関して、ハイデッガー自身は次のように述べている。

「哲学の本質は全体としての存在者それ自身との根源的な連関からのみ規定されうる。[.....]哲学の思索は全体としての存在者の隠れに拒絶されない柔和な放下[Gelassenheit der Milde]である。[.....]全体としての存在者それ自身をあるがままにする哲学の柔和な強さと強い柔和さにおいて哲学はひとつの問いになる」(VW:199)

ここで「哲学の思索」は「あるがままにすること」として「柔和な放下」と言われている。それは隠れなき物それ自身の全体との自由で始源的なかわりを意味している。しかしながら、それは人間のかわりである以上、たしかに形而上学やヒューマニズムとは別のものであるとしても、結局のところ、より極端な意味での「人間中心主義的立場」あるいは「超形而上学」というようなものへと帰結するのではないだろうか。というのは、このかわりはまた、人間がなにか「主観的/主体的」にその意志の有無にかかわらず自らの自由によって、存在者それ自身の全体をはじめて「あらしめている(Seinlassen)」とも言うからである。そこでは人間が、諸物全体に先立ち同時にその本質を可能ならしめるような「超越者」へと祭り上げられてはいないか。そうであるなら、それはたんに、いつかは「創造主」の地位に取

って代わるう願う人間の傲慢で不遜な妄想に過ぎないのではないか。

おそらくこうした批判こそが、この局面において最も先鋭的かつラディカルなものと言えよう。それはこれまで歩んできた道のすべてを、その根底から危険に曝すのに十分である。なぜならまさに問われている「主観性」の「放棄」こそが、われわれが最終的に問い求めている転回の指標のひとつとして、すでに冒頭の引用の中で語られていたからである（vgl. BH:327f.）。だが、危機とはすべて転機へと転ずる可能性をそれ自身のうちに秘めている。逆に言えば、この危うい問いの途上においてこそわれわれは、「主観性を放棄していくこの別の思索」を転回として経験しうると言える。というのは、真に徹底的な「批判」とはたんなる否定など意味せず、むしろそれだけがわれわれに対し別の領域を開示する「限界づけ」を引き受けてくれるからである。

要するに、ここで批判され問いただされている事柄とは、端的に言って、「あるがままにする」と言う場合の「する」ということ、つまり哲学の思索という「行為」のもつ本質的な意味である。まさしく「哲学出来るかどうか」ということが転回を問う際の試金石であると言われた以上<sup>20</sup>、われわれはこの問いかけを前にして素通りすることはゆるされないのである。

## 6. 本質の真理

この問いを追究する上でさしあたり手がかりとなるのは、冒頭において引用されていた転回についてのもうひとつの指摘である。それは『真理の本質』に後から付加された終節においてなされていた（vgl. VW:201）。そこで転回は「真理の本質から本質の真理へ」という仕方で把握されており、それに続く形でハイデッガーは、次のようなことを述べつつこの論考を終えている。

「この講演において試みられた思索が充実されるのは次のような本質的経験においてである。すなわちそれは、人間がそのうちへ入りいくことができる現存在からはじめて存在の真理への近さが歴史的人間にとって準備されるような経験である。[そこでは]いかなる種類の人間学も、主観としての人間のすべての主観性も、『存在と時間』でなされたように放棄されているばかりでなく[.....]講演の歩みはこの別の根拠（現存在）から思索することに取りかかろうとしている。問いの歩みはそれ自身において思索の道である。思索は[.....]存在とのかかわりの変容として経験され試みられる」（VW:202）

ここでもまた「主観性の放棄」が、「本質的経験」における「思索の充実」に向けて語られている。この経験はまた、「存在の真理への近さ」、「別の根拠（現存在）からの思索」、「存在とのかかわりの変容」とも言われている。これらはすべて『真理の本質』とともにあらかじめ準備されていた第2の講演『本質の真理』の内実をなすものと考えられる。だがその転回は「失敗」し、その理由は『ヒューマニズム』において「暗示されている」と言われていた（vgl. VW:201）。いったい本質の真理とは何であり、また転回はなぜ失敗しなければならなかったのか。ハイデッガー自身はそれについてあまり多くを語ってはいない。それでもたしかに、次のような指摘はなされている。

「真理の本質への問いは本質の真理への問いから発源する。前者は本質をさしあたって何性（quidditas）ないしは事柄性（realitas）という意味で理解しており、真理を認識のひとつの性格として理解している。本質の真理への問いは本質を動詞的に理解しており、この語でもなお形而上学の表象の内部に留まっているが、[それでも]存在と存在者の間を統べている存在それ自身[Seyn]が思索されている。[後者の]真理とは、存在それ自身の根本動向として明るみつつ匿うこと[lichtendes Bergen]を意味している」（VW:201）

「本質の真理」を問う場合、つまり転回について思索する場合、「本質」とは「何性」ではなく「動詞的

に」理解されていると言われる。すでに何度か触れていることであるが、何性とはなにかが「何であるか」とか「何として存在するか」という場合の「何 存在」のことである。たとえば「真理の本質」と言う場合の何性とは、「真理とは何であるか(何として存在するか)」という問いに対して答えられうるものであり、それは「存在者の隠れなさ」と言われていた。こうした問いは通常、ハイデッガーも指摘するように、認識の問題あるいは本質把握の問題として論じられる。だがこれまでの考察を振り返るならば、われわれはすでに認識論やアイデア論(観念論)が成立する以前の場所に立っていると言える。そこはなにかが「何か」として有用性の光の下で規定される以前の自由の開けであり、それがここでは求められるべき哲学の立場、すなわち放下として把握されているのである。そして、われわれはまさしくこの場面において、すでに「本質」という言葉とも出会っていた<sup>21</sup>。しかしそれは、この場所の性格上、形而上学的 認識論的に把握された本質つまり何性(何 存在)よりも以前のものでなければならない。「それ」は、いわば「何」という衣装を身に纏う前の、あるいはそれを脱ぎ捨てた後の、赤裸々な本質にほかならず、もはやわれわれはそれについて「本質の本質(本質性)」、あるいは「本質それ自身」としか言いようのないものである<sup>22</sup>。同時にそれはまた、諸物をそれ自身として「何よりも先に」内的に可能にしている存在根拠でもあった。加えてハイデッガー自身も、「本質という概念のうちで哲学は存在を思索している」(VW:200)と述べている。ここから、われわれが今出会っている「本質」とは、本来的に「それ自身」ということが内属している「存在」と言えるだろう。「それ自身が内属している存在」とはまた、端的に「存在それ自身」とも言える。要するに、哲学の立場において、本質は存在それ自身として出会われうるものであり、その時思索は、存在の思索をも引き受けうるのである<sup>23</sup>。

ハイデッガーも上の引用において、「本質の真理」と言われる場合の「本質」ということで「存在それ自身を思索している」と述べている。一方、その場合の「真理」とは、「存在それ自身の根本動向として明るみつつ匿うことを意味する」と言われており、別の箇所では「露現すると同時に隠すこと」(VW:198)とも言い換えられている。したがって、何性や事柄性と区別され動詞的に理解された本質、つまりは本質すること(Wesung)は、それ自身においてすでにこうした「存在それ自身の根本動向」を意味しており、それがまた「存在の真理」とも呼ばれているのである。哲学の思索が柔らかな放下であり、そのようなもののみとして存在(本質)の真理とかかわりうる思索であるならば、この存在の思索には、こうした奇妙な性格を持つ存在それ自身の根本動向のすべてを「あるがままにすること」が求められる。言い換えれば、存在の思索は存在それ自身をその根本動向に「委ね渡すこと(Überlassen)」を本来的な使命としていなければならない。思索のもつこうした態度こそが、上の引用において「強さ」とも形容されていた放下の「柔和さ」なのである(vgl.VW:199)。ハイデッガーはそれをまた、次のように「決意性」とも呼んでいる。

「[.....]哲学の思索は、[存在の根本動向である]隠れを爆破せずに隠れの破損されない本質を把握する開けのうちへと強いる、つまり隠れに独自の真理のうちへと強いる強さの決意性である」(VW:199)。

だがわれわれは以前、この「隠れる」という同じ言葉でもって、始源的な真理が人間の見え方(アイデア)のうちへと転向(転落)することを思念していたのではなかったか。そのことと、今述べられた存在それ自身の根本動向とはいったいいかなる関係にあるのか。そもそも存在の思索とは、人間と存在の真理とのいかなるかわりを意味し、それはまた「主観性の放棄」をうたった転回問題とどうつながるのであろうか。これらの問いはすべて『ヒューマニズム』に向けられる。なぜならそこでは『真理の本質』において「取りかかろうとしている」と言われた「存在の思索」が、『本質の真理』での失敗を踏まえつつ、ようやく「転回の思索」へと仕上げられているからである。

## 7. 転回

それを明るみに出すために、われわれはまず『ヒューマニズム』において語られている「存在の思索の二重性」ということの解明からはじめたいと思う。

「思索は端的に言えば存在の思索である。この属格は二重のものである。思索が存在によって出来し[sich ereignet]、存在に属する限り思索は存在のものである。また同時に思索は存在に属しつつ存在を聞く限りにおいて存在の思索でもある。存在を聞きつつ存在に属しているものとして思索はその本質由来にしたがって存在するものである。思索が存在する　このことは存在がそのつど歴運的に[geschicklich]思索の本質を世話することである」(BH:316)。

ここでは「思索」と「存在」との奇妙なかかわり合いが語られている。それによると、「思索が存在する」とは「存在」が「思索の本質」を「世話すること[sich annehmen; 引き取ること]」と言われている。これはいったい何を意味するのか。ハイデッガーによれば、「なにかの本質を世話する」とは、「なにかを可愛がること」あるいは「なにかを可しとすること[mögen; 好むこと]」とされる(vgl. BH:316)。そして「この可しとすることが根源的に思索されるならば、それは本質を贈ること[schenken]を意味する」(BH:316)とも言われている<sup>24</sup>。これらの発言にしたがうと、「存在が思索の本質を世話する」とは、存在が思索を「可しとすること」で思索にその「本質を贈ること」と言える。これまでの考察に従えば、本質とは存在それ自身を意味するから、この事態はまた存在が思索にそれ自身を「与えること」とも言える(vgl. BH:334f.)。さらにハイデッガーは、この「可しとすること」を「能力[Vermögen; 能うこと]の本来的な本質」(BH:316)と見なしこう続けている。

「能力とは、たんにあれこれをなしうるというだけではなく、なにかをその由来のうちで『本質し』うること [-wesen< kann]であり、すなわちなにかをあるがままにしうること[sein lassen kann]である。可しとすることに属する能力は、その『力によって』なにかが本来的に存在しうるものなのである」(BH:316)。

この引用において存在の「能力」は「なにかを『本質し』うること」、「なにかをあるがままにしうること」、「その『力によって』なにかが本来的に存在しうるもの」と言われている。先にわれわれは本質それ自身のうちに、「なにかがそれ自身として存在することを可能にする」という意味において「内的可能性の存在根拠」を見ていたが、ハイデッガーもまたこの場面を指して、「後者[存在]は前者[思索]を可能にする[ermöglicht]」(BH:316)と述べている。そうするとここで「『本質し』うる」「あるがままにしうる」「存在しうる」という言い回しそれぞれに含まれている「しうる[kann]」という言葉は、なにかあとから付加された附帯的なものではなく、あらかじめ本質それ自身(存在)に内属する必然的な「可能性格」を表わしていると考えられる。存在の能力とは思索をそれ自身としてあるがままに「可能にする力」のことであり、その意味において存在それ自身は思索の本質根拠と言えよう(vgl. VW:202)。ハイデッガーもこのことを指して、「存在とは[思索を]能いつつ 可しとするもの[das Vermögende-Mögende]として『可 能的なもの[das >Mög-liche<]』である」(BH:316)と述べている。だがここで「本質根拠」とか「可 能的なもの」と言われているからといって、ただちに「存在」をなにか形而上学的な「超越者」ないしは「存在者の存在(存在者性)」と見なしてはならない。むしろ存在の可 能性とは、そこからはじめて存在の思索がなされうる「本質領域[Element]」(BH:316)のことであり、それがまた「可能的なものの静かな力としての存在それ自身」とも言われているのである(vgl. BH:316f.)。逆に言えば、存在が思索を本質すること(Wesung)を通じて、はじめて全体的な存在者それ自身の開けが開かれ、そこから諸物は有用な何かとして形而上学的に現前すること(Anwesung)もゆるされるのである<sup>25</sup>。

しかしながら、前章で述べたことにしたがえば、「あるがままにする」とは存在の思索として、人間の存

在の真理に対するかわりではなかったか。それがなぜここでは、「あるがままにする」という同じ言葉でもって、存在それ自身の思索に対する力のようなものが考えられているのか。おそらくこの間の事情は次のようなものであろう。まず、存在の思索はその根本動向に委ね渡すという仕方では存在それ自身をあるがままにする。あるがままにされた存在それ自身の根本動向、つまり本質することは、まさしくそれをあるがままにした存在の思索それ自身をあるがままにしかえす。そうしてふたたび存在それ自身はあるがままにされるのである。要するに、存在の思索が存在それ自身をあるがままにするという、その同じことがそのまま同時に、存在が存在の思索それ自身をあるがままにするということの意味するのである。まさしくこの場面において、思索と存在は共属的に同じものと言える<sup>26</sup>。そしてここにはたしかに、「あるがままにする」ということをめぐって存在の思索から思索の存在への転回が、同時的にして瞬間的な仕方では遂行されている。それは一見循環のようにも見える。だが注意すべきは、思索と存在の「かわり」は決して対等な「相対的關係」ではない、ということである。「存在が思索を可能にする」と言われている以上、思索は存在それ自身に基づいてはじめて、それ自身あるがままにありうるものであり、その逆ではない。

ところで、思索の「あるがままにする」とは、「それ自身を放ち入れること」として人間の「自由の本質」を意味していた。他方、存在の「あるがままにする」は、存在がそれ自身（本質）を思索に贈与するという形で「それ自身を放つこと」と考えられるから、それはまた「本質の自由」とも言えよう。したがって、「自由」に即して見られるならば、転回とは自由の本質から本質の自由への反転とも考えられる。この観点からすれば、「存在が思索を可能にする」ということは同時に、本質の自由（存在のあるがまま）が自由の本質（思索のあるがまま）を可能にすることでもある。それが以前、「自由すなわち現 存在が人間を占有する」と言われていたことの真相にほかならない（vgl.VW:190）。というのは、「自由すなわち現 存在」とは、人間の「脱 存」していく「開性」のことであったが、それがここではまさしく「存在それ自身の自由」が開かれる「現場」と考えられるからである。現 存在が人間的な現存在（存在者性）と区別される必要があったのも、それがこうした「存在の現場（Da des Seins）」あるいは「存在の自由の開け」を意味していたからであろう<sup>27</sup>。ハイデッガーはそれをまた、「存在の明るみ」とも呼んでいる。

「存在の明るみに立つことを私は人間の脱 存と名づける。そうしたあり方は人間にだけ独自にそなわっている。そのように理解された脱 存は理性、ratioの根拠であるばかりか、そこにおいて人間の本質がその規定の由来を守っているところである。[...]脱 存はただ人間の本質についてのみ、つまり人間的なあり方についてのみ言われうる」（BH:323f.）

ここで「脱 存」は「人間の本質」であると明確に言われている<sup>28</sup>。人間に思索という本質を贈るのは存在であるから、脱 存もまた存在それ自身によって可能されていると言える。だが「脱 存」と言っても、それはなにか「存在からの離脱」ということではない。それはむしろ、人間が存在それ自身の明るみのうちへと出で 立ちつつ「内立すること[Innestehen;本質に立つこと]」（BH:325）を意味している<sup>29</sup>。このこともまた、「存在の放ち」によって可能となっていると考えられるから、脱 存とは、なんらかの「主体的主観的」なあり方である以前に、いやむしろそうしたあり方をそのまま可能にするという仕方では、存在がそれ自身の明るみのうちへと人間を「投げ放ち」入れることと言える（vgl.BH:330）。それを通じて人間の自由は本質しうるのであり、諸物の自由もまた可能となるのである。

ところで引用によれば、こうした存在の根本動向はすべて、人間の「本質由来」を「守るべく」なされているとされる。守るべき本質由来とは言うまでもなく、存在の明るみそれ自身にほかならない。そうすると、脱 存とは存在が人間にそれ自身の本質を守らせることを通じて、同時に存在がそれ自身を守ることであるとも言える。結局、思索と存在とが共属的に存在それ自身を守ること（wahren）こそが存在の真



理 (Wahrheit) なのであり、それがまた存在の根本動向、すなわち根拠の動性の本質なのである。ハイデッガーは、あまりに近く単純であるがゆえに、かえって見えづらいこうした事態を、いささか「比喩的」な仕方でも描き出している。

「言葉は存在の家であり、その中に住みつつ人間は、存在の真理を守りつつ、存在の真理に帰属するという仕方でも脱 存している。そして人間の人間性の規定に際し肝要なことは、本質的なものは人間ではなく、脱 存という脱自的なものの次元としての存在であるということである」(BH:333f.)

この引用からもうかがえるように、もはや人間の人間性の意味は「言葉」という「存在の家」を建て、その中で人間も住みつつ存在の真理を見守ることとされる (vgl. BH:358) 脱 存という人間にのみゆるされたあり方は今や、存在が人間の本質を可能的に「投げること[Wurf]」によって、思索をして存在それ自身の「呼び[Ruf]」ないし「呼び求め[Ansprung]」に「呼応[Entsprung]」させることを意味する。それを通じて存在が言葉へと「到来」し、その中に「住まい」、そうすることで存在はそれ自身を守り匿うのである (vgl. BH:326,342) この時、思索は端的に存在の思索としてのみ存在とかわりうる。だが、このかわりはもはや「存在それ自身がかわりである」(BH:332) とも言われるように、徹底して存在の側からの動向 (連関) に委ねられており、究極的には、「存在の真理がすべてのかわり[Verhalten]の支え[Halt]を贈っている」(BH:361) とさえ言われる。もはや人間は、この「支配的」な存在の真理の「守り[Wahmis]」をする「牧人」に過ぎず、またそういった形でしか「存在の隣人」にはなりえない (vgl. BH:342f.)。人間が存在する限り、その思索はいつも存在それ自身を見守り続けなければならないのである。

ここに至ってようやく、哲学的な思索の本質である「あるがままにする」という「行為」の真意が明らかになる。「する」とはもはやここでは「作ること」でも「用いること (使役)」でもなく、それ以前に、

存在それ自身の呼び求めに従って、存在の真理のあるが真々を「守ること」である。ハイデッガー自身、

「思索がこうしたそのままということ[Lassen]を完全にもたらす[vollbringen;完遂する]」(BH:313) と述べ、それを「最高の行為」と見なしている (vgl. BH:313,361) だが、思索がその本来的な使命を果たすのは「哲学として伝承されてきた表象にとってはきわめて困難である」(BH:343)<sup>30</sup> とされる。その困難さは、人間の退歩と自制のうちに存しており、それはまた始源的な「近さ」へと「歩み 帰ること[Schritt- zurück]」のうちに「隠れている」とも言われる (vgl. BH:343) われわれ人間は、始源的な隠れなさを立続けに飛び越えようとする、いわば「形而上学的本能」というものを「アプリアリ」な仕方でもっている。そのため諸物それ自身の全体はいつもすでに有用な製作物の影に覆われてしまっており<sup>31</sup>、いわんや存在それ自身などということは、問われたことすらない。だがこうした事態はすべて、なんら人間の怠慢や無能さを証明するものではなく、むしろハイデッガーにしたがえば、現われつつ隠れるという存在それ自身の根本動向のうちに淵源している。人間の「意のまま」ということ、あるいは「主観的/主体的」に「あらしめる」ということ、さらにはその「放棄[Verlassenheit]」さえもすべて、根源的には、「支配的」な「存在の 放ち[Sein-lassen]」に由来する出来事 (歴史) なのである。

以上をもってひとまず「主観性/主体性の放棄」という課題は遂行されたと言えよう。同時にそれはまた、転回と呼ばれた思索の事柄が完了したことをも意味する。それとともに、人間と真理との本質的なかわりである哲学が、存在の思索に徹しきることを通じて、転回の思索へと本質変容を遂げていることがわかる。『真理の本質』の最後に「別の根拠 (現 存在) からの思索」と言われていたのはまさしくこのことに

ほかならない(vgl.VW:202)。そしてそれは、「思索の本質を純粹に経験すること」(vgl.BH:314)に基づく「存在とのかかわりの変容の経験」(VW:202)を通じてのみ可能になることである。予定され準備されていた第2の講演『本質の真理』が失敗せざるをえなかった理由は、おそらく、そこでの言葉がこうした経験を語るにはいまだ熟しきれてなかったためであろう。そこでは存在を存在それ自身からではなく、なんらかの存在者(現存在ないし全体としての存在者)から語ろうとする「形而上学的」な態度が、なお色濃く残っていたはずである(vgl.VW:201)。『ヒューマニズム』においてなされている『存在と時間』についての多くの指摘は、そのことを十分暗示している<sup>32</sup>。

## 結びにかえて

ところで、『ヒューマニズム』においてハイデッガーは、思索の別の根拠である存在の真理のことを、ヘラクレイトスの言葉を引きつつ、人間の帰るべき「居場所[Aufenthalt; エートス]」と呼んでいる(vgl.BH:356,352)。この言葉はまた、『教説』においても「比喩」を分析する際に登場していたものでもある(vgl.PL:213)。そこでは教育の本質が、「暗やみから明るみへ」という居場所の移行のうちに見出されていた(vgl.PL:219)。だがそのためには、強い決意を抱いた者の孤独な闘いが求められる。『ヒューマニズム』において語られている次の一節は、この者がふたたび暗い洞窟のうちへと降りていく、あの第四の場面を今一度われわれに見させてくれる。

「思索が形而上学を克服するのは、[.....]思索が最も近いものの近さのうちへと帰り降りることにおいてである。[この]下降はとりわけ、人間が主観性のうちへと上りすぎて道に迷ったところでは、上昇よりもより困難であり危険である。下降は人間らしい人間の脱 存の貧しさのうちへと導いていく」(BH:352)。

1947年に『ヒューマニズム』が『教説』とひとつにされる形ではじめて公にされた理由の一端は、もしかしてこのあたりにあるのかもしれない。

ハイデッガーの著作からの引用は(略号:頁数)で示した。略号は以下の通りである。なお VW, PL, BH の頁数は、WM: *Wegmarken*, 3. Aufl., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996 (1. Aufl., 1967)のものである。

VW: *Von Wesen der Wahrheit*.

PL: *Platons Lehre von der Wahrheit*.

BH: *Brief über den >Humanismus<*.

SZ: *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 2001 (1. Aufl., 1927).

SG: *Der Satz vom Grund*, 8. Aufl., Stuttgart, Neske (1. Aufl., 1957).

GA: Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

GA27: *Einleitung in die Philosophie*, 2001.

GA34: *Von Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, 1997.

GA45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >Problem< der >Logik<*, 1992.

また、引用文中の強調はすべてハイデッガー自身によるものであり、[ ]内の表記は筆者によるものである。

- <sup>1</sup> この講義の「序論」において、講演『真理の本質』で論じられたものと同じ問題（真理の本質は言明の「正しさ」や「一致」にではなく「隠れなさ」にあること）が扱われている（Vgl.GA34: § 1., § 2.）
- <sup>2</sup> 辻村公一他訳『ハイデッガー全集第9巻 道標』創文社、2001年、603頁。とくに講義の後半部である「テアイテトス論」で扱った「認識・知識（エピステーメ）」「知覚」「非 真理」「偽」といった問題系はほぼ省かれている。
- <sup>3</sup> この辺りの事情は、渡辺二郎訳『「ヒューマニズム」について』ちくま学芸文庫、1999年、342頁以下、参照。
- <sup>4</sup> それゆえ、扱うテキストを絞った時点で、たとえば「ハイデッガー哲学における転回の全体像」のようなものはあらかじめ放棄されている。ちなみに、ここで言う「輪郭づけ（Umgrenzung）」とは、問われるべき事柄それ自身の「回り」を幾度も「廻り」つつ、しだいに「円環を狭めて」いき、やがて「近づく」ことを目指した探究方法を意味する（vgl.z.B.GA34:277）
- <sup>5</sup> とりわけ本稿「6. 本質の真理」、参照。
- <sup>6</sup> 木場深定訳『真理の本質について/プラトンの真理論 ハイデッガー選集 11』理想社、1975、54頁参照。
- <sup>7</sup> 「Aussehen」は辻村訳では「見相」（前掲書、263頁、参照）と、木場訳では「形相」（前掲書、51頁、参照）となっている。
- <sup>8</sup> 第四の場面はプラトンの本文には「真」という語は述べられていない。だがハイデッガーは、「『剥奪』つまり隠れなきものを闘い取りつつ獲得することが真理の本質に属するということ、『比喩』の第4の場面はこのことへの独自の合図を与えている。ゆえにそれは『洞窟の比喩』の先立つ3つのいずれの場面とも同様に真理について扱っている」（PL:224）と解釈している。
- <sup>9</sup> 辻村訳では「或ることをなすに耐えしめて或ることをなすに耐え得るようにするもの」（前掲書、279頁）となっている。また木場訳では「何かに役立つもの、また何かに役立つようにするもの」（前掲書、67頁）となっている。
- <sup>10</sup> ハイデッガーは『ヒューマニズム』において、ローマにおける「最初」の「ヒューマニズム（人間らしい人間性の探究）」の発生と後期ギリシャ人のパイデアとの本質連関について以下のように言及している。「野蛮な人間と区別された人間らしい人間とは、ここではローマ的な徳[virtus]をギリシャ人たちから引き継がれたパイデアを『撰取し同化すること』を通じて高めそして高貴にするローマ人たちのことである」（BH:320）。ここで言われている人間の「徳」とはまさしく「有能さ」を意味している（辻村訳、前掲書、405頁、参照）。
- <sup>11</sup> こうした「哲学」解釈は1928/29年の冬学期講義ですでになされているが（vgl.GA27: § 7）、最終的には次のように言われる。「哲学とは現に扱われているもの認識されるべきものを名指すのではなく、Wie[いかにして]をつまrikaかわりの根本的なあり方を名づけている。ゆえにわれわれは哲学とは哲学することであると言う」（GA27:25）
- <sup>12</sup> 種山恭子他訳『ティマイオス』、『プラトン全集 12』岩波書店、1975年、29頁以下、参照。
- <sup>13</sup> 「最広義」と言われているのは、もちろん「狭義」での「ヒューマニズム」がローマ人に由来するからである（vgl.BH:320）
- <sup>14</sup> この点について、「価値づけ」という別の観点からであるが次の指摘は参考になる。「すべて価値づけはそれが積極的なものであると、ひとつの主観化である。価値づけは存在者があるがままにはせず、存在者をひとえに行為の客観としてのみ 妥当させる」（BH:349）
- <sup>15</sup> 「Offenständigkeit」は辻村訳では「開けて立つこと」（前掲書、226頁）、木場訳では「開いた態勢」（前掲書、18頁）となっている。
- <sup>16</sup> 人間の自由が「開けを開く」というこの解釈は、辻村が「Offenständigkeit」を「開けて立つこと」と解釈したことを参考にしてしている。第3版（1954）の注（c）において、ハイデッガー自身はこれを「開性の内に立続けることとして [als inständig in der Offenheit]」（VW:184）と記している。だが、その後しばしば登場する「開きうるもの[Offenbares]」という言葉や、「存在者それ自身を露源する」という言い方（vgl.z.B.VW:189f.）などを見ると、やはりハイデッガー自身も「開けを開く」という「能動的」なあり方を「人間の自由の本質」のうちに見ていたと思われる。
- <sup>17</sup> 「Seinlassen」は辻村訳では「有らしめること」（前掲、230頁）と、木場訳でも「在らしめる」（前掲書、22頁）と使役的に解釈されている。だが本稿では、まさしく人間と物との「使役的」なかわりが問題にされており、それとは別のかかわりの可能性を「Seinlassen」という言葉のうちで模索している。そのため本稿の意図に限ってみれば、この「有らしめる」という翻訳は「不適切」であると判断し、代わりにドイツ語の日常的な用法である「あるがままにする」という訳語を用いた。ちなみにハイデッガー自身は、ある講義において「Seinlassen」を「überlassen sich selbst[それ自身に委ね渡すこと]」とも言い換えている（vgl.GA27:102f.）
- <sup>18</sup> ここで注意すべきは、この「Sichfreigeben」という言葉にはまた、人間が「自由な開け」のうちへと「それ自身を放ち入れること」、つまり「Sichfreigeben[自己解放]」、という意味も込められているということである。
- <sup>19</sup> 本稿「4. 哲学の可能性」、参照。
- <sup>20</sup> 本稿「はじめに」、参照。

<sup>21</sup> 本稿「5. あるがままにすること」、参照。

<sup>22</sup> Vgl. GA45:46f.

<sup>23</sup> この点に関して、『ヒューマニズム』においてなされた次の発言は参考になる。「人間はさしあたりつねにすでに存在者にのみ支えられている。思索が存在者を存在者として表象する場合には、思索はたしかに存在とかかわっている。だが本当のところ思索は存在者それ自身のみを絶えず思索しており、存在それ自身は決して思索されてはいない。『存在の問い』はつねに存在者への問いに留まっているのである」(BH:331)

<sup>24</sup> ここには「存在の歴史(Seinsgeschichte)」をめぐる問題系が垣間見られるが、本稿ではそれらについて論じることができない。

<sup>25</sup> この意味で存在の真理はたしかに形而上学の「根拠」ではあるが、しかしそれは存在論的 超越論的差異や超越に基づく形而上学の内部ではどこまでも「隠され」「秘密にされ」ており、むしろ「自明なこと」として不問にされ続けている。そのためそれは形而上学的な見方にとっては、「本来的には何でも/はない」という「不安」を伴った「支えのない」「不気味な「深淵[Abgrund;脱底]」にうつるのである(vgl. WM:111ff.,122,174f.,304)。そしてもちろん、存在それ自身が「深淵的な根拠」であるということはこれだけに尽きる問題ではない。ここでは触れることはできないが、それは例えば後期の「根拠律」をめぐる「Weil」や「währen」といった問題系からもうかがうことができる(vgl. SG:70ff.,107f.,184f.,207f.)

<sup>26</sup> この点に関して『ヒューマニズム』で語られている次の指摘は重要である。「それゆえ本質的な思索者は立続けに[stets]同じもの[das Selbe]を言う。だがそれは等しきもの[das Gleiche]を意味しない。[...]等しきもののうちへと逃げることは危険ではない。同じものを言うために相克[Zwietracht;闘争]のうちへと飛び込むことが危険である」(BH:363)

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Aufl., Tübingen, 1983 (1. Aufl., 1963), S. 144, 171f. またハイデッガー自身は、他に「現の『存在』>Sein< des Da」(BH:325)とか「自由な開け( das Freie )」とも呼んでいる(vgl. BH:344)

<sup>28</sup> ゆえにハイデッガーは、「人間の人間性の探究」である形而上学的なヒューマニズムに対し「批判的に」「反対」することで(否定ではない)「ヒューマニズム」という語に「より始源的な意味」(「存在の番人」として「存在の真理に仕えている人間性」という意味を与え返しよう」と述べている(vgl. BH:345ff.,352.)

<sup>29</sup> 脱 存とは存在の明るみの「うちに出で立つこと[hinausstehen]」であり、同時に「うちから出で立つこと[herausstehen]」である。存在の明るみとは人間にとって「そこへ[hin]」と「そこから[her]」という「脱存の内部的な彼岸」である(vgl. BH:350) こうしたあり方はまた、同じ時期の別の論考では「内立性[Inständigkeit]」とも「平常心」とも呼ばれている(vgl. WM:310f.)

<sup>30</sup> 『ヒューマニズム』の最後にハイデッガーは、「来るべき思索はもはや哲学ではない。なぜならその思索は形而上学よりも根源的に思索しており、哲学とは形而上学と等しいことを意味しているからである」(BH:364)と述べている。本稿では一貫して「哲学の思索」に形而上学とは「別のかかわり」の可能性を求めたが、実際のところ、とりわけ「転回以後」のハイデッガーにとって、「哲学」は『真理の本質』の引用(VW:199)にも示唆されているようにそれ自身「問いに値する事柄」に属している。

<sup>31</sup> この点に関してハイデッガーは次のようにも指摘している。「秘密[隠れ]が忘却のうちで忘却のために拒絶されることにおいて、秘密は歴史の人間をその慣行のものの中で彼の製作物の許に立たせるのである。そのように立たせられた人間は彼の『世界』をそのつど要求や意図に基づいて補完し、そうして彼の『世界』を彼の企画や計画でもって充実させるのである」(VW:195)

<sup>32</sup> 『真理の本質』がはじめて講演されたのは1930年であるが、ハイデッガーによるとその時すでに第2の講演『本質の真理』は準備されていた(VW:201) その前年である1929年は、いわゆる「形而上学三連作」が発表された年でもある。