

ハイデッガーと言語の問題

魚崎 角

一

ハイデッガーの思想は、しばしば端的に「存在思想」と呼ばれる。もちろん代表作である『存在と時間』（一九二七年）においては、実質的に現存在、すなわち人間の実存論的分析が中心となっていたのであるが、とくに後期ハイデッガーにおいては、思考の中心は実存論を離れ、いよいよ「存在」そのものへと移っていく。いわゆるハイデッガーにおける転回である。しかしハイデッガー自身は、転回は思想的立場の変更ではなく、ただ『存在と時間』ではうまく書けなかったものの、もともと予定されていた論理的転回なのだと言っている。すなわち、『存在と時間』における「企投」は、「なにかを眼前に見据えて表象しつつ定立する働き」ではなく、「存在へと身を開きそこへと没入するありさまで、存在の開けた明るみへと関わること」という意味だったのだが、しかし「この転回を十分に言い述べようとしてもうまくゆかず、また、形而上学の言葉の助けによっては切り抜けられなかった」のだと。（二）

たしかに『存在と時間』は未完に終わった書であり、その冒頭で存在の意味への問いという目的が告げられていることからしても、書かれなかった後半部分が、そのままハイデッガー後期思想と重なる内容であってもおかしくはない。しかし、実存論的分析において優れた成果を上げていた『存在と時間』とは異なり、ハ

イデッガーの後期思想は存在を神秘的、かつ実体的に捉え、それが現存在の「現」の構造をも可能にしている、という指摘に終始しており、思想上大きく後退しているように見える。これはちょうど転回を機に、現象学とは全く手を切ってしまったかのような逆転ぶりであって、ハイデッガーが言う、転回は思想的立場の変更ではないという主張も、後期「存在」概念の内実を考えるとそのまま受け取ることにはできない。というのも、ハイデッガーの主張はともかくとして、その「存在」概念の超越的性質は、『存在と時間』の実存論的分析と真つ向から対立するような部分があるからである。『存在と時間』における優れた現象学の使い手が、このような変節を示す必然性を、「存在」概念そのものから理解することは難しい。

しかし、もしハイデッガー後期思想の本質が「存在」概念自体には無いのだとしたら、どうだろうか。むしろ、ハイデッガー自身がそう企図していたかどうかにかかわらず、転回以前以後を貫いているハイデッガーの思索の核が、それとは別のところにあるのだとすれば。

このことを確かめるためには、われわれはハイデッガーの「存在」概念を、あるいは、同じことであるが、ハイデッガーの後期思想の本質が「存在思想」にあるというわれわれの信憑を、いったん括弧にいれる必要がある。

ハイデッガーはその「存在」概念を表す語について、*Sein* という綴りを *Sein* と変えてみたり、文字に×印をつけてみたり、あるいはその本質としての *Ereignis*（呼び求める促し）と呼んでみたりと、いろいろな試行錯誤を繰り返しながら、より適切な語にしようとしている。しかしこの間の後期ハイデッガーの論旨自体は

ほとんど変わっていない印象を読み手に与える。なぜこのようなことが起きるのかと言えば、むしろこれらの最上位の概念は、ただ何らかの要求、あるいは論理的必要性に迫られて措定されるものに過ぎず、ハイデッガーの思想を動機付けている不動の部分は、むしろ別のところにあるからである。そしてこの動機の部分が揺るぎないからこそ、ハイデッガーの存在思想には、ある一貫性が見られるのだと言つてよい。

ハイデッガーの「存在」概念は「真理」や「超越」といった絶対項に容易に結びつけられ、またこの超越性こそが、ハイデッガーの「存在」概念の特質なのであるが、しかしそうである以上、現存在と「存在」について、卵が先か鶏が先かという事実学的な探求を行うことは全く無益なのである。そうではなく、ハイデッガーがなぜそれを必要としたかということこそが問われるべき問いであり、同様に、ハイデッガーの思索の歩みを貫いている根本的な動機は何であるのかという観点から、その思想全体が検証されるべきである。

本稿ではその核が言語論としての形而上学批判にあるのではないか、という観点から、ハイデッガーにおける言語の問題を考察してみたい。

二

超越項としての存在概念、すなわち存在が現存在を可能にしているという考えを括弧に入れた場合に、われわれは後期ハイデッガー思想を理解するための「取っ掛かり」をどこかに求めることができるだろうか。それはすなわち、われわれが現象学的態度によつて、内在的に追認することのできるようなものが、ハイデッ

ガーの存在をめぐる一連の思考の核心的な部分に含まれているかどうか、ということであるが、もしそのような通路が開かれているのであれば、われわれはその思想体系の内側に入り込むことができるであろう。

われわれにとつて幸いなことに、先にも触れた、後期ハイデッガーの思想を知る上で最適なテクストの一つである、ジャン・ボーフレ宛ての書簡という形態をとつた『「ヒューマニズム」について』（一九四七年）は、次のような「行為」を巡る記述から始まっている。

私たちは、行為するということの本質を、まだとても十分明確に考え抜いているとは言えない状態にある。世間のひとは、行為することを、ただ、ある結果を惹き起こすこととしてしか、知っていない。結果の現実性は、その結果が生み出す効果いかなによつて評価される。けれども、行為することの本質は、実らせ達成することなのである。実らせ達成するとは、何かを、その本質の充実のなかへと展開してやり、充実に至るようにと大切に見守りながら導いてやり、プロードウーケレ〔前へト連レテ行クコト〕にほかならない。それゆえに、本来的にはただ、すでに存在しているもののみが、実らせ達成されうるものなのである。ところで、あらゆるものに先立つて「存在している」ものは、存在である。思索というものは、その存在の、人間の本質に対する関わりを、実らせ達成するのである。思索は、この関わりを、作り出したり、惹き起こしたりするのではない。思索は、この関わりを、ただ、存在から思索自身へ

と委ねられた事柄として、存在に対して、捧げ提供するだけなのである。この差し出し提出する働きの大切な点は、思索において、存在が言葉となってくる、ということのうちに存している。言葉は、存在の家である。言葉による住まいのうちに、人間は住むのである。思索する者たちと詩作する者たちが、この住まいの番人たちである。これらの者たちは、存在の開示性を、自分たちの発語によって、言葉へともたらし、言葉のうちで保存するわけであるから、そのかぎりにおいて、彼らの見張りは、存在の開示性を実らせ達成することである。思索は、そこからなんらかの結果が出てくるとか、あるいは思索が適用されるとかいうことよって初めて、行動になるのではない。思索は、みずからが思索することよって、行為しているのである。この行為は、おそらく、最も単純でありながら同時に最高のものである。なぜなら、それは、存在の人間への関わりに関係するからである。ところが、結果を生み出そうとするすべての作用は、存在のうちにもとづきながらも、存在者を目指すことになる。これに反して、思索は、みずからを放棄して存在によつて語りかけられ要求されるままの状態にして、まさに存在の真理を発語しようとするのである。思索は、この放棄を、実らせ達成するのである。(二)

ここでは存在と行為とが密接に関係づけられており、このことは、ハイデッガーの思想において、存在が決して現存在とは切り離されないことのひとつの表れであると言えるが、ともかくわれわれは、存在概念そのものを直接考察するのではない以上、最終

的に、ここで語られる行為の現実妥当性を検証することが課題となる。しかしその前提として、ハイデッガーの言わんとすることを、ひとまず理解することから始めなくてはならない。

ここでハイデッガーが最高の行為として挙げているものは、思索である。そしてその本質は「みずからを放棄して存在によつて語りかけられ要求されるままの状態にして、まさに存在の真理を発語しようとする」こととして捉えられている。ハイデッガーがこういうとき、思索は「存在のうちにもとづきながらも、存在者を目指す」作用とは区別されているのだが、後に見るようにハイデッガーにとつて後者は形而上学Ⅱ哲学のことである。この形而上学よりも上位に置かれている思索とはどのようなものなのかを調べるべきであるが、これが一筋縄ではいかない。

明らかなのは、こうした思索が言語との関係において捉えられていることである。とはいえ、引用中の「言葉は、存在の家である」という一節はよく知られたものではあるが、存在概念と同様、こうしたフレーズに単刀直入に切り込んでいっても、やはりわけの分からないことになってしまう。問題はわれわれが内在的に確かめられるような部分を探すことであり、そうである以上、引用の箇所について言えば、ハイデッガーの言う「発語」という行為を、われわれの現実を引き付けることができるかどうかを確かめるべきなのである。しかしそれでも、右のような持って回った言い回しからは「存在の真理の発語Ⅱ思索」という公式を、形式的に抜き出し、復唱するだけに終わる危険が多分にある。

では、『「ヒューマニズム」について』において、ハイデッガーの議論はどのように展開されるのか。同書の終わり近くには、比較的平易にこう書かれている。すなわち「思索は、みずからの発

語において、ただ、存在の言われたことのない語を、言葉へともたらずにすぎない」^(三)と。しかしその言わんとすることはやはり漠然としており、それほど議論が進展したようには見えない。

問題となるのは、発語という概念の内実である。われわれはむしろ、右の引用で「思索する者たちと詩作する者たち」が存在の家の「番人」であると言われていることに着目しよう。すなわち、思索に限らず、詩作においても、本質的に同じ「発語」が求められるということである。実際、後期ハイデッガーにおいては思索と詩作が、たびたび特権的な同質の行為として位置づけられている。たとえば「言葉への道」(一九五九年)においては、端的に次のように述べられる。

やりようによつては、言葉に対する我々の関連の仕方 (Benzig) を変革させる若干の準備ぐらいはできるかも知れませんが、それは次のような経験をすることができると目覚めた場合がそうでしょう。すなわち…深く思いめぐらす思索はすべて詩作であり、また、詩作はすべて思索である、と。^(四)

ハイデッガーは、ヘルダーリンのほか、トラークルやゲオルグの詩を分析することで自らの思想を語るという方法をしばしばとっている。その分析の妥当性ともかくとして、一九三五年から翌年にかけての講演をまとめた『芸術作品の根源』においても「すべての芸術はその本質において詩作である」と言われるなど、ハイデッガーにおいて詩は全ての芸術の中の特権的な地位を占めている。そして、思索と詩作は本質的に同じ行為として捉えられて

いる。また同じ「言葉への道」において、思索と詩作の発語が、それ以外のものといかに異なるのかを指摘している次の二箇所の記述を見てみよう。

本当に言うことと語ること (Sagen und Sprechen) とは同じではありません。誰でもしゃべることはできますし、止めどもなくしゃべり続けることもできますが、そうしたからといって、本当のことを何ひとつ言っていないこともあります。また、誰かが黙っていて何もしゃべらなくても、それでいて、この何もしゃべらないことで多くのものを言っている場合もあります。

では、この本当に言う (sagen) とはどういうことでしょうか。(略)「言う・言として働く」(sagen) とは…示す、現れさせる、見えたり聞こえたりするようにさせる、という意味です。(傍点原文のまま、以下同様)^(五)

言ことというものは、生起が口をきく流儀 (die Weise) なのです。ここに流儀と云ったのは、方法とかやり方 (modus und Art) というよりは、むしろ、メロスすなわち、歌とか旋律という意味で、この歌こそ歌いながら語るものなのです。何故かといえば、生起してくる言は、現前しているものをその独自の性質に基づいて、すなわち、現に存在しているものとして帰属しているものに則つて、輝かせて眼に映するようことにしてくれ「てそれが歌にな」るからでありますし、また、言は現にあるものを褒め讃える、すなわち、現にあるものをその本来の本質に立ち帰ることを許すからでもあります。

ます。(6)

この「本当に言うこと」(発語)と「おしゃべり」との区分には、『存在と時間』における、本来性—非本来性の図式、すなわち類落の図式を容易に見て取ることができる。こうした発語の概念は、二つ目の引用においては、現前しているものを「輝かせて眼に映ずるように」する、「言」(Sage)という術語として、より際立たせられている。ここではひとまず、こうした「発語」や「言」が「おしゃべり」のような日常的な言葉との対比において捉えられているということを確認しておく必要がある。

先に見たように、ハイデッガーにとってこうした発語は、思索と詩作に共通するものであるが、いまそれが歌や旋律として言われていることからしても、ひとまず詩作についてのほうが、われわれにとってイメージが掴みやすい。それゆえここでは詩作に焦点を当てて分析を始めるべきであろう。

ところで、右に見たようなハイデッガーの詩概念を、現代文学理論の系譜と照らし合わせてみると、いわゆるロシア・フォルマリズムにおける「異化」の概念との類似性が、直ちに見て取られる。たとえばテリー・イーグルトンは『文学とは何か』(一九八三年)において、ハイデッガーの『存在と時間』における道具連関の概念、及び『芸術作品の根源』における有名なゴッホの絵を論じた箇所を念頭に置きながら、次のように述べている。

壊れたハンマーは、壊れていないハンマーにくらべると、はるかにハンマーらしさが強い。ハイデッガーはフォルマリストたちと同じように、芸術とはそのような異化作用だと

信じていた。ヴァン・ゴッホが農夫の靴を描いてみせるとき、ゴッホは靴を異化し、靴のもつ真正なる靴らしさが輝き出るようにしているのである。(7)

イーグルトンの言葉を少し補うと、ハンマーとは日常的に「道具」として見られている対象であるが、壊れたハンマーはその道具という日常的な意味を失い、ハンマーそのものとして見えるようになる、ということである。ロシア・フォルマリズムは、二十世紀前半のロシアにおいて展開された、現代文芸理論の先鞭をつけたといえる運動であるが、こうした非日常化の作用を、文学作品の持つ異化作用として提示した。具体的に二つほどフォルマリストの言葉を引いてみよう。まず、トウイニャーノフによる、「自動化した詩」に対する「新しい詩」についての以下の記述である。

プーシキンは自動化した詩を「ソファ」と呼び、動態性を与えられた新しい詩をでこぼこ道を揺られながら疾駆する荷馬車に譬えた。「新しい詩」がすぐれているのは、それが「より音楽的」で「より完成されている」からではなく、諸要因の関係の動態性を復活させたからである。このようにして、形式の弁証法的な発展は、構成原理とそれに従属するものとの相互関係を変化させ、構成原理の役割を再び活性化するのである。(8)

トウイニャーノフは、同じ論文でプーシキンの「四脚弱強格にわたしは飽きてしまった」という発言を引いているが、つまり詩の自動化とは、初めて現れた際には革新的に感じられた表現方法

が、次第に受け入れられ、模倣され、見慣れたものとされて行く中で、詩的言語としての力を失っていくことである。こうした見慣れた表現は「ソファ」としての心地よさを持つてはいるのだが、対する新しい詩は、いわば目を覚まさせるような効果、動態性を持つことになる。この指摘は芸術作品に「新しさ」を求めるわれわれにとつては、特に困難無く理解される場所である。もつとも、新しい詩とは単に新規のものであれば、でたらめでも何でもよいというわけではなく、詩的言語の本質がより明確にされる必要がある。それが、「非日常化」（異化）の概念であり、その概念を提示したことで有名なのは、同じくフォルマリストであるシクロフスキーの「方法としての芸術」における以下の記述である。

生の感覚を回復し、事物を意識せんがために、石を石らしくするために、芸術と名づけられるものが存在するので。知ることでではなく、見ることで事物に感覚を与えることが芸術の目的であり、日常的に見慣れた事物を奇異なものとして表現する《非日常化》の方法が芸術の方法であり、そして知覚過程が芸術そのものの目的であるからには、その過程をできるかぎり長びかせねばならぬがゆえに、知覚の困難さと、時間的な長さとを増大する難解な形式の方法が芸術の方法であり、芸術は事物の行動を体験する仕方であつて、芸術のなかにつくりだされたものが重要なのではないということになるのである。(五)

この「石を石らしくする」という「非日常化」（異化）の手法と、ハイデッガーの、存在を「輝かせて眼に映ずるようにしてくれる」

ものとしての「言」^{こと}は詩作の概念が本質的に重なっているのは明らかであろう。われわれが、より適切にはわれわれの身体が、見慣れたものとしてことさらに意識していないものを、「見えるようにさせる」ことが、シクロフスキー^二ハイデッガー^一的な、異化^三の作用である。

むしろ、それ以外のハイデッガーとフォルマリストの言語論の全てが一致しているわけではない。しかしながら、先のトウニヤ^一ノフが指摘している、ある詩的言語の共時態が、そのつどの「新しい詩」によって新鮮味を与えられ、その後またその革新的な詩的表現が自動化していく、というサイクルを不断に繰り返すことになるという考え方については、ハイデッガーの立場はやはり共通している。そのことは、ハイデッガーが「言語への道」の最後を、言語学者フンボルトの次の言葉を用いることで締めくくったことから見て取れるだろう。

「言語の音声を変化させることなく、ましてや、言語の形式やさまざまな規則を変えることもせず、時が、理念を展開させ、思考能力を昂め、さらに、感受の能力を深めていって、その言語がかつて所持していなかったものをその言語にもたらし、それが往々にしてあるものである。そのときには、同じ器であっても新しい意味が盛られ、同じ徴しであつても今までは異なつたものが与えられ、同一の語の結合の規則に従つてはいても、従来とは違つた段階での理念の歩みが見られることになる。これこそ、ある民族の文筆活動（Literatur）の不断の成果であり、このような活動のなかでも、とりわけ著しい影響を与えるのは、文芸と

哲学 (Dichtung und Philosophie) である。(110)

こうしてロシア・フォルマリズムにおける異化の概念と照らし合わせてみると、ハイデッガーにおける詩作が、日常的な、自動化した言葉によって意識されないものを、「言」によって「示す」こととして捉えられていることが明確に理解される。逆に、そのような意識されないものをハイデッガーが「存在」と呼んでいることも見えてくる。ここには、乗り越えられるべきものとしての「日常性」脱落」という、『存在と時間』以来、後期思想まで変わらない図式が見取られ、ハイデッガーの転回について考察するのであれば、問題はこの「言」と、『存在と時間』における「先駆的決意性」という、それぞれの核となる方法を考察することが必要であるが、ここではその余裕はない。いまはただ、ハイデッガーの詩作概念についての明瞭なイメージを持ち得たことに満足し、もう一方の最高の行為、すなわち思索についても、この「言」の視点から検討することとしよう。ハイデッガー思想を理解する上では、その自己言及的な性質から言っても、こちらが難所となるのである。

三

後期ハイデッガーにおいて「思索」(Denken)という語は、通常の哲学とは異なる意味を与えられている。ハイデッガーが、プラトン以来ニーチェにいたるまでのヨーロッパ思想を形而上学として批判したことはよく知られているが、『ヒューマニズム』について『にも「形而上学」という名称は、哲学と等しいもの』のことを言っている⁽¹¹¹⁾とあるように、後期ハイデッガーにおいては、

哲学と形而上学は同一視されている。しかし批判の対象となるとき、ハイデッガーがもっぱら用いているのは、形而上学の語であるので、ひとまずその形而上学批判がどのようなものかを見ていくことにしよう。

最初に確認しておくべき重要な点は、ハイデッガーの存在論の基本とも言うべき、「存在者」と「存在」との区分と、形而上学との関係である。

形而上学は、なるほど、存在者をその存在において、眼前に見据えつつ表象し、こうして、存在者の存在を思索しはする。けれども、形而上学は、存在者と存在という二つのものの差異を、思索しはしない(略)。形而上学は、存在そのものの真理を問わないのである。⁽¹¹²⁾

すなわち形而上学はあくまでも存在者に対する思考に留まっておき、「存在そのものの真理」を問うことができない。ハイデッガーは、ソクラテス以前のヘラクレイトスやパルメニデスといった思想家が存在し本来的な自然(ピュシス)を思索していたのに対し、プラトンのイデア論、すなわちプラトニズムによって開始された形而上学は、存在を現前(立てられたもの、制作されたもの)としてしか捉え得ない、という批判をたびたび行っている。その形而上学観を、一連のニーチェ講義をテキストにしてもう少し詳細に見ていこう。形而上学的な真理概念についての批判は次のようである。

認識は、西欧の歴史においては、真なるものを把握し、こ

れを所有として保管する表象 (Vorstellen) という、独特の行動と態度のことだと見なされている。(略)簡単に言えば、真であると承認されていることという意味での真理 (Wahrheit) ーが、認識の本質をなしている。(三)

西欧的な形而上学、すなわち存在者そのものの全体に向けられる省察は、存在者を初めから、そしてその歴史全体を通じて、理性と思惟の観点からして把握され画定されるものとして規定している。すべての日常的思考がいつも何らかの形而上学の形態に基づいているかぎり、日常的思考と形而上学的思惟とは、この関係への《信頼》に依存しており、すなわち理性の思惟とそのカテゴリーとのうちで存在者が存在者としておのれを示すという関係、すなわち真なるものと真理性とは理性のうちで把握され確定されるという関係への信頼に依存していることになる。西欧的形而上学はこのような理性の優位にもとづいている。理性を解明し規定することが正当に且つ必然的に《論理学》と呼ばれるかぎり、西欧的《形而上学》は《論理学》であるとも言える。存在者たるかぎりの存在者の本質は、思惟の視圏のなかで決定されるのである。(二四)

西、欧、哲、学、の、歴、史、は、プ、ラ、ト、ン、以、来、ニ、ー、チ、ェ、に、い、た、る、ま、で、形、而、上、学、の、歴、史、で、あ、る。そ、し、て、形、而、上、学、は、存、在、を、《、イ、デ、ア、》、な、り、と、す、る、解、釈、か、ら、開、始、さ、れ、こ、の、解、釈、は、基、準、的、の、地、位、を、保、ち、つ、づ、け、て、い、る、の、で、あ、る、か、ら、プ、ラ、ト、ン、以、来、の、全、て、の、哲、学、は、存、在、を、イ、デ、ア、の、な、か、に、ー、イ、デ、ア、的、な、も、の、と、理、想、的、な

ものなかにー求めるという明確な意味において《イデアリスムス》なのである。(二五)

ここで、ハイデッガーのプラトン批判が妥当かどうかは問題としない。また、ハイデッガーはプラトンのイデア概念と近世的なそれとが異なることにも注意を促しており、プラトン時点ではイデアが「見映えと臨在性」であり、認識や価値といったものではなかったが、やがてそれは「主体によって表象されていること」へと転化したという歴史的な経過について指摘している。ただいずれにしても、ハイデッガーの形而上学批判の要点は、プラトン以降、真に存在するということは、イデアという「本質存在」に合致するかどうかによって判断されてきたが、そうした場合の「存在」とは「イデア」を元に表象される「存在者」にしか過ぎず、本来の「存在」はそうしたものではあり得ない、という点にあることを確認しておけば良いであろう。

ハイデッガーはニーチェ講義以外の場でも、ソクラテス以前の思想家たちが存在をピュシスとしての自然という根源的な一者と見なしていたのに対し、プラトン以降の形而上学が、存在をイデアにもとづく表象、対象化、あるいは制作（眼前に立てられたもの）と見なすようになった、という批判を繰り返している。この形而上学批判は、ハイデッガーの思想の全時期を貫いているようにも思われ、実際に多くの論者がハイデッガーの存在思想が前期と後期で変わるものではないことを指摘している。

さて、こうした形而上学批判の構造はそれなりに理解できるのだが、これによって直ちに、ハイデッガーの存在思想なり、あるいは形而上学に対置される思索なりの確たるイメージ、ないしは

意義というものが内在的に明確になるかという点、ことはそう簡単ではない。というのもハイデッガーの議論からは、求められる思素は、「形而上学ではないもの」という消極的な定義や、あるいは「形而上学では捉えられない存在について考えること」という漠然としたイメージしか引き出せないようにも思えるのである。それが現実的妥当性を持つかどうかを検証する以前に、やはりこの形而上学批判を通して言わんとすること自体がまだ明瞭になっていない。そしてこの点の不鮮明さゆえに、後期ハイデッガーの思想は、否定的な読み手には全くの虚言として、好意的な読み手には何か途轍もない深みを持った言葉として受け止められているのである。

ところでわれわれは目下のところ、ハイデッガーの言語論を中心にその思想を整理しようとしているのであるから、ハイデッガーが先の引用で、日常的思考と形而上学的思考を並列させていることを踏まえつつ、もう一度われわれが、詩作について考察してきたことを思い出してみよう。というのも、ハイデッガーにおいては思素と詩作は同質の行為だったからである。

ハイデッガーにおける詩作とは、自動化した日常的な言語に対し、存在そのものを見えるようにさせるような、発語のことだった。それならば、本来的な思素もまた、同じ性質の発語でなければならぬ。実のところ、詩作において比較的容易にイメージできたように、言語的な視点を置くことで、思素についてもまた、ハイデッガーの謎めいた物言いは、ほとんど完全に明瞭になるのである。次のように直接的に語について語っている部分を参照してみよう。

われわれが存在者について——たとえば家とか馬とか人間とか、あるいは石とか神とかについて——ただそれは存在しているというこのみを言い現わすとき、それはもつとも普遍的なことを言明したことになる。したがって存在性は、このもつとも普遍的なものにおけるもつとも普遍的なもの(略)、もつとも一般的なもの(略)を名指している。この最大普遍者から区別してみると、すなわち存在から区別してみると、存在者はそれぞれ特殊なもの、しかしかの《種別》のものか、あるいは《個物》である。

ここでは、存在の存在者に対する区別は、まず存在者のあらゆる特殊相を度外視し(《捨象し》)た上で、もつとも《抽象的なもの》としてのもつとも普遍的なものを残しておくという手続きにもとづき、且つこの手続きに存しているように見える。このように、存在者に対して存在者を区別する際には、存在の実質的内容については、まだ何も述べられていない。ただ、存在がどのようにして存在者に対して区別されるのかという仕方、すなわち《抽象》の方法が知らされるだけである。(略)それで述べられたことは、たかだか、人々が存在をどのような仕方で——すなわち存在者の普遍化として——思惟しているかということにすぎず、《存在》が何を意味しているのかは言い現わされていないのである。(二六)

もう一度ハイデッガーの形而上学批判について確認しておく、その核は、イデアによって捉えられるのは存在者だけであって、本当の存在を捉えることはできないというものである。ところが

このアイデア、あるいは本質存在とは、一つの「概念」のことであり、これを言語の視点で見ると「語」の对象的意味のことになる。

こうした視点でいま引用した部分を見ると、ハイデッガーが言っているのは、「家」や「馬」といった個々の「語」（概念）によっては、存在者の存在性を言うことはできないが、それは個別の概念を一般化してみたところと同じである、ということである。これは、実際の存在は「語」の意味とは異なるということであり、それはまた、現実世界は、言葉によって対象化されえない部分がある、ということに過ぎない（付言すれば、このような部分を「存在」として実体的に措定しようとしたことがハイデッガーの躰きのもとである）。反対に、ハイデッガーにおける「存在者」の概念は、端的に言って「語によって対象化されたもの」、ということになる。ハイデッガーにおける存在と存在者の区別は、実はこうした言語上の問題に集約される。

こうしてみるとたとえば、『形而上学とは何か』（一九二九年）における、ハイデッガーの「無」に関する以下のような記述もその意味がはつきりと見て取れる。

無の内へそれ自身を投げ込んで保ちつつ、現存在はその都度既に、全体としての存在者を越えている。存在者を越えているというこのことを、吾々は超越と名づける。(一七)

無は、対象でもなければ、総じて存在者でもない。無は、それ自身だけで現われて来るのでもなければ、無がいわば纏り着く存在者と並んで現われて来るのでもない。無は、人間の現存在にとって、存在者が存在者として開示され得

ることを可能にすることである。無は、存在者に対する反対概念を最初に交附するのではなくして、存在それ自身の本質に根源的に属している。(一八)

こうしたハイデッガーの言辞を、視覚的イメージとして捉えようとすると、深みにはまつてしまし、歴史性、時間性、「現」の構造といった術語と関連づけて捉えることも、たしかに重要なことではあるが、事態をいたずらに複雑にすることに異なる。しかし言語の視点から見ればその言わんとするところは明白である。

すなわち、ハイデッガーはここで、言葉に還元できない現実世界、すなわち語によって対象化されえない「存在」、それを無（存在者では無いもの）と呼んでいるのである。つまり無とは言葉からはこぼれ落ちるものであるが、それは単に語彙が足りないからといったようなことではなく、そもそも「語ではない」ということを無と呼んでいるから、本質的に異なるものだ、というのがハイデッガーにおける「存在者」と「存在」の区別である。これは何か神秘的な発想のようなものではなく、単に言語の一般的な性質によるものでしかない。ハイデッガーが同じ『形而上学とは何か』において「不安が無を露呈する」と言うのも、不安は恐怖とは異なり、対象（語）が無いからにはかならず、このことが『存在と時間』において、不安が根本的な情状性とされる議論とつながっている。同じくこの時期の著作にしばしば持ち出される「不気味さ」という概念も、言語により明確に対象化されないことに由来するものである。それに対置すべきものとしては、あのプーシキンの「ソファア」という自動化された言語の心地よさを思い返せば良いであろう。

また、ハイデッガーは存在がたやすく顕現しないものであるとして、「伏蔵」、「隠れ」、「否む働き」といった性質を口にするが、これらも何か謎めいた秘儀のようなものではなく、語による対象化を否む性質のこととして受け止められなくてはならない。したがってそれは言語の一般的な性質からすれば自明のこと、つまり現実の世界を全て言語化することはできないということを言っているのに過ぎない。同様に、ハイデッガーが形而上学に対置する形で、存在の思索の「貧しさ」を口にするこの理由も、言語的概念の乏しさという観点からすれば明瞭に理解されるはずである。こうして、ハイデッガー思想の核を「存在」概念では無く、形而上学批判、すなわち言語的対象化作用（立てること、表象すること）への批判と見れば、その全体（存在論、技術論、芸術論等々）が明白な一貫性を持つていることが確認できる。

さて、ここでようやく、われわれは『ヒューマニズム』について』における、思索の定義をその字句通りに理解できるだろう。すなわち「思索は、みずからの発語において、ただ、存在の言われたことのない語を、言葉へともたらずにすぎない」ということを。

四

これまでハイデッガーの詩作および思索の概念について、その言わんとすることを理解することにとめてきた。しかしここで、それが妥当と呼べるものかどうかを検討してみよう。

まず、詩作については、ハイデッガーが実際に取り上げたり、賞賛したりする実例が「詩作についての詩」に特化しているような面があることはともかくとして、その主旨は比較的容易にイメ

ージできたはずであり、なんとと言ってもわれわれは、すぐれた詩作の実践例を各人それぞれが思い浮かべることができるし、その際、フォルマリストの異化の概念がそうであるように、ハイデッガーの言葉に一定の妥当性を感じ取ることができる。しかしその思索、すなわち「存在の言われたことのない語を、言葉へともたらず」ような思索については、言っていることの理解はできても、それがどのような形で実現可能なことなのかどうかは、すぐには分からない。ハイデッガーはその思索について、その単純さ、あるいは困難さを口にしたりはするものの、具体的な方法や内容はほとんど示さないのである。

その意味で、ハイデッガーの一連の思想は、形而上学への批判に留まっておき、それに代わる新しい方法を提示しているとまでは言えない。それでは、その批判そのものの妥当性はどうだろうか。

「語り得ないもの」を持ち出しつつ形而上学を批判するハイデッガーの態度は、一見、ポストモダン思想と同質のものにも見える。しかし、すでに見たニーチェ講義からの引用において、ハイデッガーは、存在者の真理にもとづき理論を展開する形而上学は必然的に論理学であると言っていた。これはつまり、イデアという、本来の存在とは異なる存在者の概念を駆使して行う形而上学は、そもそも本来の存在を全く捉えていない以上、記号としての概念を操作するだけの、形式論理学に過ぎず、そこでの真理は、人間の理性形式を表現することではあっても、実際の真理、すなわち存在の真理とは無関係だということである。こうしたハイデッガーの論理構成は、むしろ一貫して記号論批判（を先取りしたもの）になっている。

ところで、このようなハイデッガーの形而上学批判の構図にきわめて似たものを、われわれはすでに知っているのではないだろうか。

それは『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』におけるフッサールの危機批判、ガリレイ以来、数学的な基底を与えられた理念体の世界が、現実の生活世界にすり替えられてしまった、という、あの自然主義的態度への批判である。両者はともに、ある先だった理念に合致しているものこそ現実である、という思考の形態を批判しているのであって、フッサールの生活世界への回帰と、ハイデッガーの存在という故郷への回帰は、本質的に同種の発想に基づいていると言える。両者の違いは、ひとつはフッサールの批判が、数学的、自然科学的な理論を批判するものであったのに対し、ハイデッガーは、それを言語そのものの特性にまで拡張した点にある。それに伴って批判すべき「主義」の始祖も、ガリレイからプラトンへと、時代的に遡っている。それでも、フッサールにおいて見られる自然主義的態度／自然的態度／超越論的態度、という三つの区分に対応するように、たとえばハイデッガーの言語論においては、近代技術における情報言語／自然言語／言(Sage)、という三層が想定されている。^(一九)これは技術論的文脈での区分だが、ハイデッガーにおいて近代技術の本質(ゲシュテル)は立てることとしての対象化作用に基づいており、形而上学と同根のものである。したがって、この三つの層は「思考」については、形而上学(形式論理学)／日常的思考／思索となるのであるうし、「存在」の範疇について言えば、イデア／存在者／存在といった対応が可能なかも知れない。フッサール、ハイデッガーのいずれにおいても、上の二つが日常的に一体的となつて作

用しているのに対し、最後のものがそれに対置されるべき重要な方法的概念として提示されている。

しかし、フッサールとハイデッガーの違いとして重要なのは、フッサールにおいては、生活世界への回帰の先に、その信憑を成り立たせている構造を把握するため超越論的態度に立ち戻ることが必要だ、という論理が必然性を伴って展開されるとともに、還元という方法が具体的な内実を伴って示されているのに対し、ハイデッガーの場合、日常言語から、さらに語り得ないものの存在へと回帰するための「思索」という方法が、きわめてあやふやな、ないしは空虚なものに留まっていることである。

ハイデッガーの形而上学批判は言語への批判として本質的なものであり、後期ハイデッガーの思想の本領もまた、この点にあると言える。しかしハイデッガーの批判はやや行きすぎた面があり、概念の使用一般を否定するような構図を取ってしまったため、そのままでは積極的価値を生み出すことができない(この点は、フッサールの還元が信憑それ自体を否定するのではない点と対照的である)。そこでハイデッガーは「存在」を、思索を呼び促す真理として実体化することで、思想的にニヒリズムを乗り越えようとするのだが、ハイデッガーの言語批判から直接的に導き出されるべき「存在」概念とは、単に通常の言語体系(存在者の全体)には含まれていない(が、言語化されるべき)もの、を意味するものに過ぎず、それを究極的な真理や動因として実体化することには、思想的な飛躍がある。これはハイデッガーがある程度まで言語批判Ⅱ形而上学批判を適切に行いながらも、自身の思索において、その言語論の枠からうまく抜け出せず、かえって典型的な形而上学を持ち出してしまったことを意味している。

それでは、こうしたハイデッガーの思想的躰きは、どのように克服されるべきだったのだろうか。ハイデッガー自身の思索の中に、その糸口となるものは、本当に存在しないのだろうか。われわれはここで、ハイデッガーが思索をそのつどの「行為」として捉えていたことを思い出そう。その上で、もう一度だけ引用を試みたい。

存在の来着を、折あるごとにもいつもそのつど言葉へともたらずこと、これこそは、思索の唯一の問題事象である。それであるから、本質的な思索者たちは、つねに同じことを言い述べるのである。ということは、しかし、等しいことを言い述べるという意味ではない。ただし、そうはいっても、本質的な思索者たちが同じことを言い述べるのは、その思索者たちに熟慮をめぐらして思索を傾注しようと立ち向かった者に対してのみ、である。(10)

ここでは、思索、すなわち発語に対する受け手側の問題が述べられている。先に見た、ハイデッガーの形而上学概念が論理学と重ねられていた部分を再度思い起こしてみよう。われわれはどんな哲学者の思想体系についても、その術語の論理関係性を形式的に抜き出して操ることができる。だから例えばフッサールの現象学からも、還元、本質観取、内在、超越といった概念の関係を把握することができれば、「現象学」について正しく語ることができるし、事典を編纂することさえできるかもしれない。しかしその場合、極端な言い方をすれば、還元をA、本質観取をBという記号に置き換えてもかまわないし、その公理系内部の関係性のみ

における「正しさ」を主張しているのに過ぎない。したがって、フッサールに対してもハイデッガーに対しても、そのような、現実から切り離された形而上学的な理解というものはいつでも可能なのであって、まさしくこれまでもそうした言説は積み重ねられてきたのである。

それに対して、ハイデッガーが思索に立ち向かうと言うときには、自らの現実を引き付けて考える——すなわち自分の頭で考える、というそのつどの行為によって、形而上学的な思考から抜け出すことができるということが語られている。そうした「そのつど性」はすなわち現象学的還元という方法の本質なのであり、ハイデッガーの「言」もまた、同じことを意味している。われわれはいまや、ハイデッガーの思想全体を特徴付けているものが、日常的に自動化された、公理系的なものから身を引き剥がす、そのつどの「行為」にあったことを理解できる。そしてそれは『存在と時間』における死への先駆を本質とした先駆的決意性から、後期思想における「言」、あるいは「存在の明るみへと出で立つこと (Existenz)」に至るまで一貫しているのである。

そうであればハイデッガーは、その形而上学批判を、対象化作用という言語の性質そのものではなく、それが「現」の構造から切り離される事態に焦点化するべきであった。そのうえで、ハイデッガー自身が、過去の思想たちから本質的な言葉を受け取っていたように、あるいは文芸と同じく哲学が言語に「新しさ」をもたらすと指摘したフンボルトの言葉を引いていたように、言語の間主観的な特質を活かした思索の道を示すことができたのではないか。

こうした試みは、後期思想をも含めたハイデッガー思想の全体

を、もう一度現象学に引きつけてみることを意味している。すなわち、ハイデッガーの批判を経た上でなお、行為としての思索が、既存の言語を駆使しつつも、何か新しいものをもたらすことができるといふことの意味を考察しようとすれば、ハイデッガーの「言」の概念と、現象学的な本質観取の関係を考察することがいまだ課題として残されている。そして、こうした思索もまた現存在の行為である以上、後期のハイデッガーが形而上学批判を純粹に展開するために意図的にそぎ落とした『存在と時間』における実存論的分析も、考察の上でいま一度重要な意味を持つことになるだろう。

- (一) M・ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』、渡邊二郎訳、一九九七年、ちくま学芸文庫、四九―五〇頁。
- (二) 同、一七一―一八頁。
- (三) 同、一三八頁。
- (四) M・ハイデッガー『言葉への途上・ハイデッガー全集第1巻』、亀山健吉、ヘルムート・グロス訳、一九九六年、創文社、三三二―三三三頁。
- (五) 同、三一―三二二頁。
- (六) 同、三三一頁。
- (七) T・イーグルトン『文学とは何か——現代批評理論への招待(上)』、二〇一四年、岩波文庫、一六〇頁。同書は文学理論の入門書として広く読まれ、日本では筒井康隆がそれを下敷きに『文学部唯野教授』を書いたことも有名であるが、こゝと現象学に関しては「フッサールによる超越的自我の王位への格上げは、「人間」が尊大にも自己のイメージを世界に刻印

できると信ずる(啓蒙主義)哲学の最後のあがきにすぎない」(一五六頁)という典型的な俗流理解を示しており、それゆえ、文学研究の畑において現象学への誤解を広めるのに一役買った本である。同書ではまた次のような記述もある。「フッサールは、純粹に私的な、あるいは内的な経験領域のことを論ずるのだが、しかし、そのような領域は実際のところ虚構にすぎない。なぜなら、あらゆる経験は言語と関係し、言語はどこまでも社会的なものであるからだ。(略)フッサールにとつて意味とは言語に先立つて存在するものである。言語は、私がすでになんらかのかたちで所有している意味に名称を付与するしか能のない二次的活動にすぎない。だが、言語をまだもっていない状態でこの私がどうやって意味を所有できるようにするのか? この問題はフッサールの哲学体系では答えることができないのである。」(一五一―一五二頁) こうした、言語が意識に先行するという形での現象学批判については、すでに竹田青嗣『言語的思考』(二〇〇一年)等で完全に退けられているが、本稿で見ると、ハイデッガーの言語論もイーグルトンの見解に重なるように見えて、全く別の動機によるものである。イーグルトンはまた、ロシア・フォルマリズムの「異化」の概念を「ある言語の断片が『異化』されているとしても、そのことが即、どんな場合にも、どんな場所でも、それが異化作用を發揮するという保証にはならない。異化作用は、規範となる言語的背景との対比によつてはじめて機能するものであつて、規範が変われば、その作用も停止し文学と認められなくなるだろう。」(三四頁)と批判するが、これも本質を実体化しようとした誤解であり、このことが直ちに詩的言語の本質としての異化作用という概念を退けることにはならない。

(八) Y・トウイニャーノフ『詩的言語とは何か ロシア・フォ

ルマリズムの詩的理論』水野忠夫・大西祥子訳、一九八五年、せりか書房、一七頁。

(九) V・シクロフスキー、『散文の理論』、水野忠夫訳、一九七一年、せりか書房、一五—一六頁。こうしたロシア・フォルマリズムの異化の概念について、たとえば大江健三郎は『私という小説家の作り方』(新潮文庫、平成十三年)において、小説の書き手および読み手が誰でも「実感にみちた体験」として知っているものと言い、またそれが「ある単語、ある文章のもののような手ざわり」をいうのみにとどまらず、「人物の異化から、小説というジャンル全体の異化という規模にいたるまで、いづれもそれが有効であることをシクロフスキーは示している」と、芸術の原理として高く評価している。私見では、過ぎ去った一時代における芸術観念ではなく、一定の普遍性を持った原理であるように思われる。

(一〇) 『ハイデッガー全集第12巻』、三三四頁より。ハイデッガーが引いているのは、フンボルトによって一八三六年に書かれた「人間の言語構造の相違性と人類の精神的展開に及ぼすその影響について」の一節である。

(一一) 『ヒューマニズム』について、一四五頁。

(一二) 同、三七頁。

(一三) M・ハイデッガー『ニーチェII』、細谷貞雄監訳、加藤登之男、船橋弘訳、一九九七年、平凡社ライブラリー、四一頁。

(一四) 同、七八—七九頁。

(一五) 同、四九〇頁。

(一六) 同、四七八—四七九頁。

(一七) M・ハイデッガー『道標・ハイデッガー全集第9巻』、辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、一九八五年、創文社、一三八頁。

(一八) 同、一三九頁。

(一九) 『言葉への途上・ハイデッガー全集第12巻』、三二七頁。

また、「伝承された言語と技術的な言語」(一九六二年)参照。
(二〇) 『ヒューマニズム』について、一四三頁。