

KANSAI GAIDAI UNIVERSITY

ハイデッガー後期の思想における「転換」について

| | |
|-------|--|
| メタデータ | 言語: Japanese 出版者: 関西外国語大学・関西外国語大学短期大学部 公開日: 2016-09-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山本, 誠作 メールアドレス: 所属: 関西外国語大学 |
| URL | https://doi.org/10.18956/00006345 |

ハイデッガー後期の思想における「転換」について

山本 誠 作

1. いわゆる「転換」(Kehre) について

ハイデッガーの著 *Sein und Zeit* とその後彼が時折発表した諸々の小冊子との間には、考え方の転換があることが、しばしばハイデッガー研究者たちによって指摘されてきた。こうした指摘に対して、ハイデッガー自身、両者のあいだに本質的な相違がないことを明確にしようとしているにもかかわらず、私もまた、両者の間に思想の相違ないし転換があることは、疑いえないと思う。では、識者によって指摘される差異は、いったい何処にあるのであろうか。

確かに、*Sein und Zeit* には人間本位主義的考え方が認められる。そこでは、人間は現有の概念の下で捉えられ、現有の有は実存だといわれた。実存 (Existenz) はラテン語の *eksistere* から由来し、「……から外に立つ」という意味である。つまりそれは、不安において露になる無へとたつ人間のあり方であった。こうした無への脱自的超越が、言い換えると、「無へと指しかけられた有るもの」と呼ばれている現有のあり方が、被投的企投という言い回しで捉えられている。それは、人間がそこへと投げられている運命的な状況を先駆的覚悟を通して自らに引き受けるところに成立するあり方といってもよい。こうして仕組み合わされた人間の構造全体性が関心 (Sorge) と呼ばれ、関心を下支えする脱自的な時性——つまり無の自覚において成立するその都度の実存を通して時が時として時熟するという——が、話題になった。そして根源的時性のその都度の時熟が有る有として露ならしめたのである。こうした点を考慮すれば、彼の著は『有と時』というよりも、むしろ「時すなわち有」という意味で、『時と有』というほうがよりふさわしいであろう。彼は実際、こうしたタイトルの下で、不発に終わったとはいえ、『有と時』の続編を執筆しようと計画していたといわれる。人間の無への脱自的超越が有るを露ならしめるという点に、人本主義的考えへの傾斜が看取されるのである。ハイデッガー自身、こうした問題を意識していて、*Über den Humanismus* のなかで『有と時』に言及しながら、そこで言われている「現有が有るかぎりにおいてのみ、有る有る」(es gibt Sein) という命題を引用している。

しかし彼は更に語を継いで、よしんば『有と時』でそう言われているからといって、それは決して現有が近代的な ego cogito の主体として思考されているのでもなければ、有がこうした主体によって構成されるものという意味でもないことを断っている (Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, s. 24)。彼はここではっきりと人本主義的思考方を拒否している。なぜなら、そこで言われているのは、現有が無へと脱自的に超越する限りにおいてのみ、「有がある」(Es gibt Sein) のであつて、これは決して「有があらしめられる」ということではないからである。ドイツ語の Es gibt.... という表現は、「……が有る」という意味であるが、それはまた、「それが……を与える」という意味でもあることが、特に銘記されなければならない。したがって、ここでいわれていることはむしろ、有は自らをそこへと与えることによって有る、ということである。「それ、つまり有は自らを与えることによって、歴運 (Geschick) へと到る」(ibid, s. 23) のである。「有の歴運」はまた、「有の明るみ」(Lichtung des Seins) とも言い換えられている (ibid. 25)。Lichtung というのは、森の空地のことであり、つまりは、「有が自らを露ならしめる」場所のことである。Geschick についていうと、それは Shicksal(運命) と同根の言葉である。現有の無への脱自的超越は、先に「被投的企投」と呼ばれた。それは人間が運命的にそこへと投げられたあり方——Schicksal——へと自らを投げ、先駆的覚悟を通してそれを受容することであつた。この場合、特に注意すべきことは、企投といっても、それが被投的であることである。企投において「投げる」のは、人間ではなく、有そのものである (ibid, s. 25)。人間はむしろ有によってそこへと「投げられるもの」というべきであらう。言い換えると、人間は有によって投げられるという仕方、そこへと自らを投げるのである。有は人間をその本質である Ek-sistenz へと「送る」(schicken) のである。ここでは、人間が自らを投げるという行為よりも、有によって投げられるという有の働きに重点が移しかえられている。こうして *Über den Humanismus* においては、『有と時』において話題になった「被投的企投」という言い回しが、有に重点を移すような仕方、再解釈がなされているのである。このように考えてくると、ハイデッガーも指摘しているように、「Ek-sistenz としての人間の人間性を規定するにあたって、問題になるのは人間が本質的なものだということではなく、Ek-sistenz の脱自的なものの次元としての有こそが本質的なものだ」(ibid, s. 23) ということである。彼はこうした観点から、『有と時』における実存の人本主義的な構造分析を再考しようとしているのである。

現有 (Da-sein) の「現にそこ」(Da) というのは、「有の明るみ」にはかならない (ibid, s. 15)。現有の本質としての脱存 (Ek-sistenz) ——後期の段階では、「実存」は「脱存」と言い換えられている——は、人間が「有の明るみ」、つまり、有がそこで自らを露に示す非覆蔵としてのその真性へとたつあり方である。「有の開性」(Offenheit des Seins) へと脱自的にじつとたつ (ausstehen) ことである。「有の真性の光」へと脱自的にたつ有るものが脱存というこ

とである。しかも脱存こそが人間の本質である。人間の本質がそこに現成する (wesen) ののである。こうして、脱存において、有は人間の本質に関わりを持つに到るのである。ここでもまた力点は、人間が脱自的に無へと立つというよりも、有が自らを露現する働きに移されているのであり、そしてこうして有が自らを露現する場に人間が脱自的に立つ在り方が脱存だといわれているのである。人間が「有の明るみ」のうちに立ち、それと本質的な関わりを持つことは、すなわち有が人間の本質と関わりを持つことと一つに成立する。いなむしろ、人間は有によって「有の明るみ」へとたたしめられるのである (ibid, s. 14)。別言すれば、人間は有によって「投げられて」「有の明るみ」へとたつのである (ibid, s. 35)。「人間はそこ (da)、つまり有の明るみであるというような仕方では現成する」(ibid, s. 15) のである。関心 (Sorge) といっても「有への関心」(Sorge für das Sein) ということ、つまり「有の近傍に脱自的に住まう」(ekstatisches Wohnen in der Nähe des Seins) (ibid, s. 31) ことである。こうして、人間は「有の牧人」であり、「有の近傍に住まうその隣人」といわれている (ibid, s. 29)。このようにして、人間は有に所属 (gehören) しながら、有に聴取 (hören) している。これは別の言い方をすれば、人間は「有に所属しながらその真性を保護している」(ibid, s. 21-2) のである。人間が有によって「有の明るみ」へと投げられているかぎり、人間は有に所属しているのであるが、人間が同時にそこへと「越えてたつ」かぎり、有に聴取しているのである。Zur Seinsfrage のなかで、彼はこう述べている。「現前 (Anwesen)——有——は、それが人間の本質をそのつど呼び出す命令であるかぎり、現前としてそのつど人間の本質への現前である。人間の本質は、呼び出す命令へと、現前へと所属しているがゆえに、かかるものとして聴取している」(Wegmarken, s.236) と。

2. 有即無、無即有ということ

では、人間がそれを思考しそれに聴取しながら、そこへと所属している有とはいったい何であろうか。今まで、「有の歴運」とか「有の明るみ」とか「現前としての有」について触れてきた。ハイデッガーによれば、「有とは西洋の思考において、その端緒から思考されるべきものとしてあらわれながら、にもかかわらず、ずっと忘却されてきたその当のものである」(Was ist Metaphysik, s. 43)。Über den Humanismus のなかでは、有について彼はこう述べている。「『有』——それは神ではなく、世界根拠でもない。有はいっさいの有るものよりも遠い (weiter) ものであり、にもかかわらず、いっさいの有るもの——それが谷であれ、動物であれ、芸術作品であれ、機会であれ、天使であれ、ないし神であれ——よりも人間に近いものである。有は最も近いものである。でも、この近さは人間にとって依然としてもっとも遠くにある」(S. 19-20)。「有」は「有るもの」とは全く別のものである。したがって、通常われわれが「有るもの」を表象し把握する仕方——そこに近代的主観性にもとづく形而上学的思考がある

——で、それを捉えようとするかぎり、それはわれわれにとってもっとも遠くにある。そこでは有は無として自らを現してくる。無は有のヴェールだ、といわれているゆえんである (*Was ist Metaphysik*, s. 46)。けれども他方、人間は「有の明るみ」のなかへとたつことによって、人間がその本質において現成するといわれているのであるから、有は人間にとってもっとも近いものである。人間が「有の明るみ」へと立つことは、有が人間の本質に関わりを持ってくることであった。人間が人間自身になることであった。人間存在が現—有と呼ばれたとき、その「現にそこ」は「有の明るみ」を意味したことは、既に指摘した通りである。しかも、こうした「有の明るみ」は、それに基づいて初めて、個々の有るものがそれが何であり、何でありうるか、まさしくそういうものへと連れ戻されるその当のものである (*Was ist Metaphysik*, s. 43)。かくて、「有」は「有るもの」なしにはけって現成しないし、逆に、「有るもの」は「有」なしにはけって存在しないということが、「有の真性」に属している、といわれているのである (ibid, s. 41)。有は人間がその明るみに立つことによって真に人間になり、個々の有るものがそれがそれであるところのものとなる場——先に「無の場所」ともいわれた——である。

有は個々の有るものをしてそのものたらしめる場であった。有が自らを明るみにもたらすことは、個々の有るものをしてそのものたらしめる場を開くことであった。*Die Technik und Kehre* のなかで、有を思考するというのは、「有の本質において、それがそこにおいて自らを、そして自らの本質を言葉にもたらす場所を有るものただなかに準備すること」(ibid, s. 40) だといわれている。このことはもちろん、人間が言葉で語ることであろうけれども、ハイデッガーでは、人間が言葉を語ることは本質的には、有が自らを言葉にもたらすこととして成立するのである。言葉を通して、個々の有るものはまさしくそれ自身として語りだされてくるのであるが、そうしたことがそこにおいて成立する有の場所は、こうして有るものただなかにこそ開かれてくるのである。しかしだからといって、有を個々の有るものへと固定化することは出来ない。有は有るものとはまったく別のものである。有を有るものとして固定化しようとするれば、それは無としてあるよりほかにない。しかし無とは何もないと言うことではなくて、無として「有る」(Es gibt) ののである。こうしてわれわれは、有はすなわち無であり、無はすなわち有である、といえるのである。彼が *Was ist Metaphysik* のなかで語っているように、「無は全体としての、脱去するものとしての有るものと一つに、この有るものにおいて自らを告知する」という文章の意味も、こうした文脈から初めてよく理解されうるであろう。

われわれは同じような考え方を、別の角度から Schwan と共にこう言うことができよう。すなわち、有は現前である。それは有るものの現前性を開くことにおいてのみ現前である。そこで有の本質には、有るものを開示し現前せしめつつそれに対向することが属している。つまり有は現前として、有るものを露現しながら、有るものに差し向けられる。しかし有は有るものではないのだから、有るものに差し向けられることによって、有は自らを隠すのである。有が

有るものをしてそのものたらしめるという、有るものの露現 (Entbergung) には、有の覆蔽 (Verbergung) が本質的に属している。こうして有は露現として覆蔽であり、現前 (Anwesen) として不在 (Abwesen) である (Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, 1965, s. 31)。現-有の現は有が自らを明るみに持ち来す「有の開示性」であったが、その開示性において有は自らを告知すると共に隠し、与えるとともに引き下がると言われている (*Was ist Metaphysik*, s. 14) が、こうした考え方も同じような文脈において理解されなければならない。先に、有が無であり、無が有であると言われた所以である。

ハイデッガーは *Zur Seinsfrage* のなかで、有即無、無即有としての無底的な有を、有の十字抹殺という意味で ~~Sein~~ という形で表示している。それは有をあたかも自体的かつ即自的にあり、次いで人間に向かってくる対向存在者と考えようとする思考習慣を断ち切るためである (*Wegmarken*, s. 239)。それは何よりも無の無底性を端的に表している。

Die Technik und Kehre のなかで、有はそれ自身を露ならしめる「有の真性」が一閃パッと閃く雷光にたとえられている (s. 43-4)。そこで彼は「有の稲妻の光」を話題にしている。そしてこうした閃光としての有が生起する時、人間は有の稲妻によってその本質へと打たれたものとなる。このことは先に、有は人間の本質をそのつど呼び出す命令であるかぎり、現前として、人間の本質への現前だと語られたことと同じ意味において理解されなければならない。このように、有の開示はそのつどの瞬間において生起するのであるが、各瞬間における有の現前は、それ自身において脱去であり、覆蔽であり、秘密である。Schwan が指摘しているように、脱去を何か別の場所にでもあるかのように考えて、そこから現前がでてくるかのように考えてはならないのである。現前と脱去とはそのつど統一性において考えられなければならないのである。それは同一として、つまり一つの生起として考えられなければならない (Schwan, s. 36)。

ところで、ハイデッガーは *Über den Humanismus* のなかで、「無化するもの」(das Nichtende) は有自体のうちに現成する (wesen) と語っている (s. 44)。彼はまた、「現有は無化する」(Das Da-sein nichtet) ともいっている (ibid, s. 44)。このように、有の側での無化は現有の側での無化と一つに成立するのである。そこに無の自覚があるであろう。しかし現有が無化するといっても、それは ego cogito の主観として有るものを否定するという意味で無化を成就するかぎりにおいてではない。現有は人間が脱自的に実存する有るものとしてそれ自身有の本質に所属しているかぎりにおいて、有は無化するのである。「有は無化する——有として」(ibid,) と彼は語っている。こうした有の無化の意味は、有はすなわち無だということであろう。そして現有としての人間の本質存在は、無の自覚においてこそ成立するのである。

さて、無は「有るものの総体の完全な否定」(*Was ist Metaphysik*, s. 27) である。けれども、われわれ死すべき有限的に有るものにとって、有るものの総体の完全な否定は思考において以外には捉えることができないであろう。思考された全体を思考において否定してえられた無は、

本来的な無ではなく、空想された無にすぎない。このように、有るものの総体の現実的な把握は不可能だとはいえ、われわれは「全体としての有るものの直中に身を置く」(ibid, s. 28)ことはできる。現有というものは、そうした人間のあり方に他ならない。そしてこうした現有において、われわれは有るものの総体が脱去していく経験を持つことができる。ハイデッガーはこうした経験として退屈 (Langweile) とか不安 (Angst) という一種そこはかかない気分をあげている。

先ず退屈について、ハイデッガーの言うことを聞こう。「退屈は、何となしにあきあきしている時に発現する。深刻な退屈は、現有の無底において、物言わぬ霧のようにあちこちにたなびきながら、いっさいの事物、人びと、そしてそれらと一緒にひとを目立った無関心性へとおしつめる。こうした退屈が有るものを全体として露にする」(ibid, s. 28)。「何となく退屈だ」というとき、自分をも含めて一切のものが自分にとってどうでもよいもの (gleichgültig) になってくる。こうしたどうでもよいという根本的気分が、われわれをして有るものを全体としてその直中に置かしめるのであり、しかも有るものの総体のこうした露現は、同時に全体として有るものの脱去である。そこでわれわれは無に出会うのである。このことは、「何となく不気味だ」という場合の不安の気分においても、現有の根本的出来事として気分的に体験される。そこでは、何の前で、誰の前で不気味だとは何一つ確言できない。いっさいが何となしに不気味であり、不安なのである。こうした根本的気分において、いっさいがわれわれから脱去し引き下がっていく。そこでは何も (kein) 残らない。この kein が無なのである。

退屈とか不安といった根本的気分において、われわれには無が露になる。そこでは無は有るものの全体と一つに出会われるのである。「無は脱去するものとしての、全体としての有るものと一つに、この有るものにおいて自らを告知する」(ibid, s. 31)、とハイデッガーは語っている。ここで留意すべきことは、「無は有のヴェール」であり、したがって、有は無として自らを露にしてくるということである。それ故、現有の根本的出来事として露になる無へと立つことによって、現有は初めて有るものを有るものとしてそれに関わることができるのである。彼はこう言っている。「不安の無の白夜において初めて、有るものが有るものとして根源的な開性が生ずる、つまりそれは有るものであって無ではない、ということが生ずる。……根源的に無化する無の本質は、それが現有を初めて有るものそのものの前にもたらす点にある」(ibid, s. 31) と。このように考えてくると、ハイデッガーの思考においては、無の自覚こそが有の真性であることが分かるのである。真性としての有の開性は、先に述べたように、雷光の閃きにも比せられる如く、瞬間において生起するのである。

先に、現有は「無へと差しかけられた有るものだ」と言われた。それは無へと超越する有るものであり、いわば無の自覚態である。けれども他方、現有の「今、そこ」は「有の明るみ」とも言われ、現有はこうした有の明るみの中へと脱自的に立つ人間の在り方だと語られた。無

は有の性起 (Ereignis) なのである。人間は無へと超越し、そこへと差しかけられることによって、無の場所の支え手となる。それは無の場所を開けておくことによって、こうした開性において、「有があり」(es gibt Sein) えんがためである (Wegmarken, s. 247)。先に、有が人間の本質へと関わりをもってくると同時に、人間が有の明るみへと立つことだと言われたのは、まさしくこうした事態を指している。しかも、有は現前であり、こうした有の現前は個々の有るものをしてそれを有るところのものたらしめる、そうした有るものの現前性に即して、それと一つに性起するのである。したがって、先に無の場所と言われたのは、人間がその本質においてあり、個々の有るものがそのもの自身として有るような有の開性 (Offenheit des Seins) に外ならない。

ハイデッガーは有がそれ自身を明るみに持ちきたし、その真性において経験される時、そこに「聖なるものの夜明け」が到来する、と語りつつこう述べている。「神性——それ自身また、神々とか神に対する次元を与えるのであるが——の本質空間である聖なるもの (das Heilige) が現れてくるのは、さしあたってまず、そして長い準備において有それ自身が自らを照明し、その真性において経験される時のみである。かくて今、人々のみならず、人間の本質がさまよい歩いている故郷喪失の克服が有に基づいて始まるのである」(Über den Humanismus, s. 26) と。また彼は、Die Technik und die Kehre のなかで、有の性起を雷光の閃きに譬えたことは先に述べたのであるが、こうした有の閃き (Einblitz) としてのその Einblick、つまり人間の本質へのきらめきにおいて、人間存在が自分の我意を断念し、自己から離れて、こうした「きらめき」へと自らを企投するとき、人間はその本質において、こうしたきらめきの要求に対応するのだと語り、更に、かく対応することによって、人間は死すべきものとして、この世的な要素において、神的なもの (das Göttliche) に向かってそれを見る (entgegenblicken) よう対応せしめられる、といっている (ibid, s. 45)。彼はこうした事態を別の箇所では、四方域 (Geviert) と呼んでいる。

ここで、四方域というのは地と天と神的なものと死すべきもののことである。地とは、養いながら実りをもたらすものであり、栽培しながら担うものであり、育みそだてる水であり、岩石であり、植物であり、動物である。天とは、太陽であり、月の運行であり、星晨の輝きであり、四季であり、昼の光と微光であり、夜の暗闇と明るさであり、天候の恵みと無愛想であり、雲のたなびきであり、天空の果てしない紺碧である。神的なものとは、言うまでもなく、神とか神々である。最後に、死すべきものとは、死を自らの死として死ぬことができる「死への有」としての人間のことである。有が人間の本質に関わりを持つことによって、有の明るみのなかへと脱自的に超越する人間は、有るものを有るものとして、つまりそれが本来有るところのものとしてそれと出会うのである。こうした有るものをハイデッガーは「もの」(Ding) と呼んでいる。そして「もの」は四方域を構成する四者の集中と統一として捉えられている。

Schwan の言葉をつかって言えば、それはその本質においてそのつど、諸方域を調停し、四者の統一であり、四者を指し示している (Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, s. 172-3)。ハイデッガーはこうした「もの」の例として、「神々の恵みの下で、そして天の時の運行の下で、河水を越えて、死すべき人間の道を、土地から土地へと張り渡している橋」とか、「水とか酒を注ぐにあたって、大地の滋養、天の太陽、神々の清め、死すべき者たちの交わりを注ぎ贈る壺」(ibid, s. 172) を挙げている。ここで留意すべきことは、「もの」ということで必ずしも現代の科学技術の産物が排除されているわけではないとしても、上述の橋とか壺とかのイメージは、やはり近代技術以前の、四方域の集中と統一において成立しているような、したがってそこで聖なるものが現前し、われわれ死すべきものがそれを見返ることができるような——そこではまた、「世界が世開する」のであり、こうして世開する世界がいちいちの「もの」に集中して現れている——、そのような「もの」こそが理解されているのである。Schwan はこう述べている。「地と天、神的なものと死すべきものの純朴な合奏を、ハイデッガーは今また、『世界』と呼んでいる。世界はそのつどの物において住みついてくる。さて、こうした世界の住みつきが事物の真性である。そして事物の本質は、世界のそのつど (Je-weilig-keit, この weilig が Verweilen, つまりそこに留まること) に事物化し、それと同時に、自らを世界の支配へと制限するところにある」(ibid, s. 173) と。ここで世界と言われているのは、ハイデッガーが *Über den Humanismus* において明言しているように、天的なものと同様に、自らを世界の支配へと制限するところにあるのではなく、また精神的なものと同様に、自らを世俗的なものへと制限するところにあるでもない。「『世界』は人間がその投げられた本質存在に基づいてそこへと立つ『有の明るみ』である」(ibid, s. 35)。

3. 結論—有の忘却としての現代

ところで先に、現有の本質としての実存は、「世界のうちに有ることだ」と言われた。ここで語られている世界は有るものの総体としての、宇宙的規模で広がりを持った時空的連鎖の領域ではないことは、言うまでもない。むしろそれは、人間がその実存的自覚——無への超越——において有の明るみへと立つその都度開かれてくる世界である。しかもこうした世界の自己開示において本質的なことは、人間ではなく、有でなければならない。それは有の歴運なのである。人間の实存的自覚がその都度、世界を開示するのではない。有が自らを露ならしめるそうした有の明るみへと人間が立たしめられて立つことによって、世界はその都度開示される。その上、こうした世界は、人間が人間としてあり、物 (Ding) がそれ自身において有る四方域として開かれた地平である。人間はその実存において、有の呼びかけに聴取しながらそれに所属している。人間的実存は有の牧人であり、その隣に住まいながら、つまり有によって使用されながら、有の真性を守護するのである (*Die Technik und die Kehre*, s. 39)。「人間の偉大な本

質をわれわれはこのように思考する。それは『有』の本質に所属し、『有』によって使用されて、『有』の本質をその真性へと保護することである」(ibid, s. 39)。ここにわれわれははっきりと『有と時』における、現有に即して有の意味を問おうとする立場から有そのもののへと重心を移しているハイデッガーの後期の思想における転換を垣間見ることができる。

人間的実存が有に聴取しながらそれに所属しているとか、また有の真性を保護しているとかと言うことは、一体どういう意味に理解すべきであろうか。それは有をその歴運において想起する (gedenken) ことであり、一般に有を思考するということである。この場合、「有の思考」という文言における「の」の意味は二重的である。つまり、有が思考することでもあり、有を思考することでもある。ハイデッガーはこう述べている。「思考は、それが有によって生起せしめられ、有に所属している限り、有のものである。と同時に、思考はそれが有に所属しながら有に聴取しているかぎり、有を思考することである」(*Über den Humanismus*, s. 5) と。また同じ書物の中で、思考の主要な事柄は有をその都度ことばへともたらずことだと語り、こう述べている。「こうして留まり (bleiben) その留まりにおいて人間を待望している有の到来を、その都度ことばへともたらずことが、思考の唯一の事柄である」(ibid, s. 46-7) と。また *Die Technik und Kehre* の中で、同様の内容を別の言葉でこう述べている。有の本質を思考するというのは、「有の真性に対して、有るものただなかでかの場所——有が自らを、そして自らの本質をことばへともたらず場所を準備する (打ち立てる) ことだ」(ibid, s. 40) と。こうした観点から、われわれは初めて「ことばは有の家だ」(*Über den Humanismus*, s. 5) というハイデッガーの言明の意味を理解することができる。「ことばは、そのうちで人間の本質存在が一般に有ならびにその要求に対応し、こうした対応において有に所属することができる原初的次元である。こうした原初的な対応が殊更完遂されると、それが思考である。」(*Die Technik und Kehre*, s. 40)。こうした諸々の引用から分かるように、有を思考するというのは、われわれが我意を棄て、自らを離れて、有の明るみへと投げられて自らを投げる——被投的企投——ことであり、有の要求に対応することである。別言すれば、有は自らへと脱去することがその到来であり、人間がこうした覆蔵という事態に即して、それに自らを放下して (Gelassenheit) 思考することである。そしてこうした思考 (Entgegendenken) が有をその覆蔵から非覆蔵へと入らしめるのである。ハイデッガーによれば、思考——別の箇所では *besinnliches Denken* と呼ばれている——は詩作 (Dichtung) において認められるという。彼の基礎的有論はこうした思考をこそ目指しているのである。詩作のみならず、芸術も哲学も宗教も、さては政治までも、それぞれがそれぞれの仕方、有の真性が自らを実行に移す——それは人間による真性の設立と一つに成立する——試みである。

さて、こうしたさまざまの業において、有は自らを現前せしめる。しかしながら、有の現前は常に個々の有るものの現前に則して、それと一つに生起しながら、有は有るものとは全く別

のものとして「有る」(Es gibt) のであるから、有の現前は同時にまた、その不在なのである。そこで先に述べたように、有は無であり、無はすなわち有だといわれたのである。有は自らを無化するのである。こうした有の無化は、同時にまた、人間が有に所属しながらそれに聴取するという仕方でも有に関わるのではなく、主-客関係に基づいてそれを対象的に捉えようとする在り方、態度と決して無関係ではない。

そこに形而上学の問題がある。形而上学は自然的なもの——つまり、有るもの——を越えて、「有るものの有」を問おうとする。それは有的-神学的 (onto-theologisch) な性格を持っている。なぜならそれは「有るものそのものの全体をその最も普遍的な性質の意味において」立てようとし、同時に他方、「最高の、それゆえ神的存在者の意味において」立てようとするからである (*Was ist Metaphysik*, s. 18)。形而上学は有るものを有るものとして全体的に問う試みであり、その意味で有るものを全体として「越えてで問う」 hinausfragen (ibid, s. 35) のである。こうした点からいえば、それは既に「有の真性」のなかに立っている。有の真性が形而上学の根拠である。けれども、形而上学は自らの根拠としての有の真性を問おうとしない。それは形而上学に取って依然として隠されたままになっている (*Über den Humanismus*, s. 20)。有の人間への関わりが、この関わり自体の本質に基づいて、明るみへと到来し、人間を有へと所属せしめることを、形而上学はその根拠からの反転において妨げてしまうのである (*Was ist Metaphysik*, s. 10)。ハイデッガーは『有と時』において展開された実存論的思考を基礎的有論と名付けたけれども、それは有的-神学的な形而上学がもともとそこにに基づきながら、ずっと不問に付してきたその基礎を問うという意味合いを持っているのである。形而上学は既にその越えで問うにおいて有の光の中に立ちながら、にもかかわらず有はそこでは依然として隠されたままになっている。ということは、有が自らへと引退しているということである。有はそこでは無という形で自らを提示している。「有るもののみを知っている科学的な表象の視座においては、徹頭徹尾有るものではないもの(つまり有)は無としてのみ自らを提示することができる」(*Wegmarken*, s. 246)。そこにニヒリズムが形而上学の歴史の中から歴史的出来事として由来してくる理由がある。

先に述べたように、形而上学は常に既に有を前提にしている。にもかかわらず、有を有として問うことを怠っている。ハイデッガーは、人間が有の光のなかに「立たしめられて立つ」ことによって、根源的に有の意味を問おうとする実存の自覚——それは、有は無であり、無は有であるという有と無との転換において成立する西田幾多郎の絶対無の自覚にも匹敵する事柄である——を話題にしている。そしてこうした実存の自覚の立場が初めて、ニヒリズムとしての形而上学を克服する道を拓いてくるのである。