

# ハイデッガーと真理の問題(1)

——『存在と時間』における——

田 中 末 男

## はじめに

ハイデッガーが『存在と時間』において真理論を扱っているのは、公刊された限りでの前半の最後第44節においてである。現存在の事象的な分析を目的とする第一部において、この真理論だけを主題的に問題にしているこの節はいささか異質であるといってもよい。だから前半の最後でこれまでを振り返り、後半を展望するつもりで書かれたようにも思える。しかしこれから論述するように『存在と時間』は、ある意味では全編真理論といってもよいくらいである。真理を論ずることは、全体を論ずることになるし、またこの真理論のなかに全体が凝縮されているとも考えられるのである。そしてハイデッガーの思惟のいわゆる「転回」とその後の方向性の問題もこの真理問題に絡んでくるのである。

この小論の意図は、『存在と時間』においてハイデッガーのいう真理の特質を明らかにし、それのもつ思想的射程を測定しつつ、その限界を見定めることにある。

## 1 方法としての「現象学」

ハイデッガーはその真理論を展開するに先立って「哲学は古来、真理と存在とを一緒に置いてきた」(212)<sup>(1)</sup>と述べている。かれはアリストテレスの『形而上学』を引用しつつ「存在者の存在を最初に発見した」(212)パルメニーデスが、「事象そのものに導かれ」あるいは「真理そのものに強いられて」研究したことを確認する。そしてアリストテレスにとって哲学とは「存在者を存在者として、すなわちその存在に関して考察する学」であると同時に「〈真理〉についての学」(Wissenschaft von der <Wahrheit>)であった(213)。「ある(Sein)」ということと「真に一ある(Wahr-sein)」との根源的結びつきの直覚のようなものがギリシア人たちにはあったのである<sup>(2)</sup>。それは同時にここでのハイデッガー自身の立場でもある。ただこの場合の「真理」とは、一般的諸科学や認識論ないし論理学などが問題にする真理ではない。それらは真理をすでに「前提」しており、また前提せざるをえない。一般に知的営為は「真理は存在する(es gibt Wahrheit)」(214)ことを前提にせずしてはそもそも成り立ちえないのである。それに対して「〈真理〉についての学」は、その本質からしてそのような「前提」に依拠できない。この前提そのものを問題にせねばならないのである。

(1)

ここでハイデッガーはパルメニーデスたちの探究に従って「真理とは〈事象〉、〈自己自身を示すもの (Sich-selbst-zeigendes)〉と同じものを意味する」(213)とさしあたり規定する。これこそハイデッガー的現象学における〈現象〉概念に他ならない。「現象 (Phänomen)」概念をハイデッガーはフッサール現象学からではなく、その語源からすなわちギリシア語の〈φαινόμενον〉から説明する。それは「自己を自己自身に即して示すもの、顕わなるもの (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare)」(28)を意味する。これにはだが「仮象 (Schein)」も属している。仮象とは「存在者がそれ自身に即していないところのものとして自己を示す」(28)こと、すなわち「そのようにみえる (so aus wie... sehen)」(28f.) ことである。これは根源的現象に基づけられており、その「欠如の変様 (privative Modifikation)」(29)である。しかしこれら二つ (現象と仮象) と「現出 (Erscheinung)」や「たんなる (bloß) 現出」とを混同してはならない。「現出とは自己を示さないこと (Sich-nicht-zeigen) である」(29)。仮象は自己を示すが、自己自身とは別様の仕方である。それに対して現出はそもそも自己を示さず、自己を示すものの助けを借りての「自己通知 (Sichmelden)」(29) するだけである。たとえば病気の時の症候 (Krankheitserscheinungen)」(29) という言い方にみられるものである。熱自身は自己示現者すなわち現象であるが、しかしそのはたらきは自己示現しない者、たとえば病原体としてのウイルスを「指示する (indizieren)」(29) ことにある。とはいえ現出がこのような機能を果たしうるのも現象の自己示現性に基づいてのことである。さらにこの自己非示現者がカントの物自体のように決して現われないものと捉えられたとき、その現出は「たんなる現出」と化す。現象、仮象、現出それにたんなる現出の四つの概念の錯綜は、ハイデッガーによれば「自己を自己自身に即して示すもの」という現象概念をしっかりと押さえておかないことからくる混乱である。いづれにせよハイデッガーはここですでに仮象のもつ積極的意義に着目していることは指摘されねばならない。

この現象を他の非真正な仮象や現出から際立たせ、まさに現象せしめる働きがロゴス (λόγος) の役目であり、その課題を担うのが「現象一学 (Phänomeno-logie)」である。ただハイデッガーはロゴスについても独自の捉え方をする。「ロゴスの根本意義は語り (Rede) である」(32)。そして語りとは「明らかにすること (offenbar machen)」であり、アリストテレスはこれをさらにはっきりと「提示的に見せしめる (aufweisendes Sehenlassen) =〈ἀποφαίνεσθαι〉」すなわち「語りがそれについての語りであるそのこと自身から (απο) 見せしめる (sehen lassen) こと」(32)である。ここからさらにロゴスは「真を語る (ἀληθεύειν)」という意味をもってくる。語りにおいて問題になっているものを、その隠蔽性から取り出して、それを隠れなきもの (Unverborgenes = ἀληθές) として見せしめること、発見する場合、そのロゴスすなわち語り が真と呼ばれるのである (33)<sup>(3)</sup>。このようにハイデッガーにおいて、現象、語りそれに真理がギリシア的意味で理解され、密接な繋がりをもったものとして捉えられているのである。ハイデッガーの「現象一学」概念はしたがって「自己を示すものを、それが

自身から自己を示すとおりに、それ自身から見せしめること」(34)となる。現象学は方法概念すなわちこの名は研究対象(Was)を指しているわけではなく、その取り扱い方(Wie)をいつているにすぎない。ハイデッガーは、「現象学の理解はもっぱらそれを可能性として把握することに存する」(38)として、現象学を意識的にフッサールから切り離しできるだけ形式化してしまっている。

そこで現象学が形式的にしか規定できない「現象」とは一体なにかが問題となる。それは「さしあたりたいてい自己を示さないもので、さしあたりたいてい自己を示すものに対して隠されているもの、しかし同時にさしあたりたいてい自己を示すものに本質的に属しているなにかであり、しかもその意味と根拠をなしているところのもの」(35)である。これがハイデッガーのいう存在である。「存在とはそのつど存在者の存在」(37)であり、存在者を通して現われると同時にそれを通して隠れるものである。「内容的にいて、現象学は存在者の存在についての学——存在論である」(37)。現象は先に仮象や現出として規定された現象の欠如態や第二次的様態と絡み合っており、ある意味ではそれらを通してしか現われることができない。したがって「現象はさしあたりたいてい与えられていないゆえにこそ、現象学が必要なのである」(36)。現象学は現象すなわち自己示現するものがまさにそのようなものとして現われてくるように障害物を取り除いて道を切り拓いてやることであるといつてよいであろう。しかしその障害物は偶然立ち現われてくるのではない。「純粹に見せしめるという遂行形式」をもたず、証示の際そのつど他のものに遡及することにより「あるものとしてのあるもの(etwas als etwas)」という仕方で見せしめることができない現存在にとって、仮象や現出は避けられないものである。仮象や現出のなかから現象を腑分けしてそれを文字通り現象せしめる必要がある。「現存在の現象学は解釈学である」(37)。しかし現象と仮象や現出とが不可分であることは、たんに否定的なことばかりとはいえない。むしろハイデッガーはここにこそ探究を始設する。「仮象があるだけ、〈存在〉がある(Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«)」(36)。仮象それ自体まったくの空無ではない。現象を偽装しまた隠蔽したりすることによってかえって現象を指し示すことがある。いわば現象をいちばんよく知っているのである。またハイデッガーの存在はカントの物自体のように現出の背後に潜み決して現われないようなものではなかった。現出はそのつど現象の現出に他ならない。現出を辿っていくことにより現象に近づきうるのであり、またそれ以外に途はないであろう。この場合存在者を通してしか存在に近づけないのである。それゆえ現象学的直観といったものは、最初にあるものでなくながい解釈の果てにはじめて到達——といつても完全にではなく可能な限り近づくにすぎないが——しうるのである<sup>(4)</sup>。

こうしてハイデッガーとフッサールの立場の違いがその始設点においてすでに鮮明になる。両者においてはともに自然的態度ないし平均的日常性から出発する。フッサールの場合、自然的態度は還元によってすぐに括弧に入れらるべきものとして、それ自身現象学的な価値を認められなかった。それに対してハイデッガーが現象学を解釈学的なものへと向け換えたのは、現

存在が「さしあたりたいてい (zunächst und zumeist)」ある日常性は一定の解釈性 (Ausgelegt-heit) をもち、たしかにそれはうわべでしかないかもしれないが、現存在はそこから決して抜け出せないのである。「そのつど現存在はこのような解釈性によって干渉されも惑わされもせず、〈世界〉それ自体の自由な国のまえに置かれ、かれに出会うものをただ観想するというわけにはいかない」(169) のである。絶対者のような純粹にただ眺めやるだけの見地は決してハイデッガーが採るところのものではない。ハイデッガーが超越論的主観性 (意識) に代って、世界内存在として人間の現存在を捉えるのもこのためである<sup>(5)</sup>。「すべての真正な了解、解釈それに伝達、再発見それに新たに自分のものにするには、その (日常的解釈性) のなかで、そのなかからそしてそれに抗して (in ihr, aus ihr und gegen sie) 遂行される」(169)。そこから逃れられないとするならば、むしろそこに踏み留まって積極的にいわば不純物の真っ只中でそれを精練純化していこうとするのがハイデッガーの選んだ道である。フッサールのように一挙に自然的態度を飛び越してしまうのではなく、仮象的なものかもしれないがそれを手がかりにして事象そのものに接近しようとするのである。仮象、偽装、忘却など一般に隠蔽性に属する否定的諸現象の隠された存在論的意味が発掘されるのである。

こうしたハイデッガーの始設をかれは解釈学的状況として説明する。現存在は日常的解釈性のなかから生い育ち、そのなかで存在している。すでに解釈性の網の目のなかに取り込まれ、結局そこから脱出できない。しかしそのことは現存在には世界が属すること、かれは世界のなかですでに存在していること、むしろ世界であることを意味する。このことをハイデッガーは「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」と術語化する。世界は現存在に対するもの (Gegenüber) として、かれの「外」にあるのではない。また世界という入れ物のなかに現存在が置かれているわけでもない。現存在は地平的な在り方をした存在者である。そうした地平性をたんなる無限定な空間のようにではなく、一つの有意味な活動空間として取り纏めているのがさしあたり日常的解釈性である。ここに立ち現われる存在者はたんなる所与で、それを現存在があとから意味づけをするといったものではない。すでになんらかの有意味性のなかで立ち現われない。「無意味なもの」もそれ自身そうした有意味性をもたざるをえないのである。世界を有意味的に文節している構造を、ハイデッガーは「として構造 (Als-Struktur)」(149) と呼ぶ。つねにあるものはあるものとして現われざるをえないのである<sup>(6)</sup>。もちろん「として」は一義的に決まっているわけではない。それに関わる現存在の関心に従ってさまざまな方向づけをおこなう可塑性をもっている。いずれにせよこの「として構造」は現存在にとってアプリアリであり、「いわばとしてのない把握 (ein gleichsam als-freies Erfassen)」(149) なるものは、それは客観性を標榜する学問が自らそうしていると信じていようと、根源的な了解作用の欠如態 (Privation) にすぎない。ハイデッガーは欠如的な、それでも「として」から遁れてはいない様態を「命題的として (apophantisches Als)」、それに対し根源的な様態を「解釈学的として (hermeneutisches Als)」として区別する (158)。こうして少なくともハイデッガーの問題構

制においては、学的(対象化的)なロゴスより日常的なロゴスの方が存在論的には優位に立っているのである。

## 2 伝統的真理観批判

ハイデッガーは「知性とものとの一致 (adaequatio intellectus et rei)」(214)という伝統的真理観を一応認めたいうえで、それがよって来る処を提示することによりその派生性を明らかにする。むろん詳しく哲学史をみれば一致説といえども種々のバリエーションがあるであろう。しかしハイデッガーは伝統的哲学のいわば最大公約数的なものとして一致説を取り扱っている。一致説は哲学的理論である前に常識に深く根ざしており、その意味でこれを否定しようとするならば頑強な抵抗に出会うであろう。たとえば裁判において自白や証言の信憑性が問題となる時、それが真か偽かを最終的に決定するのは証拠とくに物的証拠であると考えられている。自白や証言が客観的事実と照合し一致しておれば、その自白は真と見做されるのである。しかしもっと詳細にみていくと、いったい何と何が「一致」しているのか、そもそも自白や証言つまり言表と客観的事実(物証)を「比べる」ことができるものか、さらに客観的事実とはいったい何か、といったことについて不分明なままである。単純な「この本は重い」という言表の真理性は、実際その本を手にとって確かめることによって決定される。ずっしりと重量感を感じれば、その言表は真といえる。「この本は重い」という言表とこの本の重さが対応しているから真であり、そうでない場合は偽とされるのである。では別の「この本は難しい」という言表の真理性はどうなるのであろうか。たしかにこれも先の「この本は重い」という言表と形式的には同じ構文であり、手でもって重さを測ったように実際に読んでその難しさを見定めることでその言表が真であるか、それとも偽すなわち平易であるかが判定されるように思えるであろう。だが重さの場合、それは本というものの属性の一つであり、言表はそのことについての客観的記述といえることができる。それに対して難しさの場合、それは重さのような意味でこの本に内属しているわけではない。そう考えるならばまさに物象化的錯視というべきであろう。ではどこが違うのか。難しさにおいては、それは当然読む主体の資質等の違いによってまったく異なった判定が下されうる。その意味で「この本は重い」という言表の客観的記述に対して、「この本は難しい」は主観的判断とさしあたり区別できよう<sup>(7)</sup>。

しかしさらに立ち入って考察してみるとたんなる記述と見做されていた「この本は重い」という言表も実は感覚的ながら一つの判断であり、その真理性(重いか否か)は客観的に——その極端の場合が秤による数値的測定——決められないことがわかる。これも手にとって測る主体の資質(体力とかそのときの肉体的状況など)によって異なってくる。何グラム以上ならば重いといった客観的基準が設定できるわけではない。その意味で日常性においておこなわれる言表は、程度の差こそあれ主観性を帯びた判断にならざるをえない。客観的記述といえるのはこの場合なら「この本は何グラムの重さをもつ」といった言表であろう。それが重いかどうか

かは主観的判断である。そこで客観的記述に基づいて、主観的判断が下されると考えられることになる。しかしこのように考えることは、本末転倒であって、重さにおいて測定報告をうけてから、重いという判断を下すのではなく、まず重いという判断がむしろ先にあってどれくらい重いかをあとで測定するのである。

判断する自己がそのなかに帰属している状況全体性のなかで行なわれる言表は、つねになんらかの判断として「主観的」である。しかし主観的といってもそれは恣意的ということではない。判断する主体とされる客体とが不可分の関係に立って、同一の状況を形づくっていることを意味するだけである。ハイデッガーはこれを「許での存在 (Sein bei)」と呼ぶ。その際たとえば「このハンマーは重い」という言表は、客観的な「このハンマーは重さという性質をもつ」といった記述ではなく、「重すぎる、別のハンマーを」という要求を含意している。「このハンマーは重い」という言表において、何が問題になるのかといえばハンマーそれ自体（「もの」）ではなく、ハンマーの重いことであり、その事態（「こと」）を通して判断者を巻き込む状況全体性がそこでは問題になっている。この言表がいわば波紋を拡げるのである。言表すなわちハイデッガーのいう語りないしロゴスは、こうした状況を波立たせる力をもっているのである。「このハンマーは重い」という言表は、ハンマーを中心にした状況全体性をそのようなものとして、つまりハンマーがあるが重すぎてもっと軽いものが必要であるという状況を開示している。「言表の発見的一存在 (Entdeckend-sein)」（218）がそこでは働いていることがまずおさえられねばならない。伝統的な一致説は、この語りを開示能力（エネルゲイア）において見ず、ただその結果（エルゴン）においてしか見なかった。結果でしかない命題的ロゴス（「として」）が、その「対象」とどう一致するのかといった問題の提起の仕方では、もともと両者を繋いでいる根源的な志向的紐帯すなわち「...についての発見性 (Entdecktheit von ...)」（225）が見えてこないのである。

したがってエルゴンよりエネルゲイアに真理を求めねばならない。前者は「第二義的〈真〉」（220）にすぎない。それより一層根源的なのは、言表（作用）を含めて現存在の発見しつつある存在（作用）である。前者の発見性は精確には被発見的一存在 (entdeckt-sein) であって、後者こそそれを可能にする能動的な「発見的一存在 (entdeckend-sein)」として「第一義的〈真〉」である（220）。真理はまた、作用であるがゆえに一旦獲得されたらそれでいつまでも通用しつづける知的体系としてあるのではない。「真理は現存在がある限り、またその間だけ存在する (es gibt)」（226）。それゆえ「ニュートンの法則は、かれによって発見される以前は〈真〉でなかった」（226）のである。もちろんそれ以前は偽であったという意味ではない。真理はそれを発見的に関わっている働きに支えられて、そしてそのかぎりにおいてのみ真理であるという意味である。それはたえず隠蔽性から奪取され、また再奪取されつづけられねばならない。さもないと再び隠蔽性に舞い戻ってしまうのである。ハイデッガーの真理観は永遠の真理を範型にするものでなく、むしろそのつどそのつどの (jeweils) 真理であり、隠蔽性の昏さのなかか

ら稲妻の閃光のように一瞬輝いては再び闇に消えるもののごとくである。したがってハイデッガーは「永遠の真理」なるものは、「現存在が永遠にわたって存在したし、存在するであろうこと」が立証されたあかつきにはじめて証明されるといい(227)、そのような主張は結局「哲学的問題構制の内部における、永いこと根元からは放逐されてはいないキリスト教神学の残滓に属す」(229)ものと断定する。

ハイデッガーは真理の場を陳述(判断)、すなわち「命題的ロゴス」からもっと広い「解釈学的ロゴス」に移す、というより降ろす。なぜならこちらの方が根源的だからである。しかしここは命題の次元におけるように、論理的諸法則によって規制されているわけではないので、きわめて多義的な次元である。だからこそ一義的明晰性を求めて命題的ロゴスが構築されたといつてよい。しかしこの次元へ降りてみてわかることは、言表やさらに沈黙を含めて現存在の諸々の所作がつねになんらかの仕方で状況を開示しているということである。虚偽や偽装や偽態ですら開示性の一つの在り方たらざるをえない。こうした開示性を超越論的開示性と呼ぶことができよう<sup>(8)</sup>。それは世界内存在の作用的側面である。内世界的存在者が発見されるのは、結局この世界内存在の開示性(それは情態性、了解それに語りによって構成される)に基づいている。内世界的存在者の発見性を可能にしている「現存在の開示性とともにはじめて真理の最も根源的な現象が達せられる」(220f.)。しかしこのことはツェンツェンハットが批判するような、必ずしも開示性が真理と同一視されたということではない<sup>(9)</sup>。そのことはこのいささか曖昧な言い回しからも窺うことができるが、真理の場の追究が伝統が考えていた命題から降りてきてようやくそのいわば脈脈に辿り着いたということの意味するにすぎない。

### 3 「本来的」真理

真理の場は世界内存在すなわち「開示性(Erschlossenheit)」に求められねばならない。開示性は現存在の存在そのものであるが<sup>(10)</sup>、既成的所与として属しているわけではない。また空虚な空間といったものでもない。現存在の在り方によって、すなわちその所作ごとにそのつど構えを変える流動的状況である。たしかにこれがなければ内世界的存在者が発見されることがないという意味では、開示性は根源的真理である<sup>(11)</sup>。現存在が世界内存在であることは、同時に真理内存在(In-der-Wahrheit-sein)であることを意味する。もともとだからといって現存在が決して誤ったり、迷ったりしないということではない。むしろ逆に「現存在の存在構えには、転落(Verfallen)が属している」(221)。すなわち現存在はさしあたりたい「ひと」として、世間に埋没して公共的自明性のなかで生きている。「存在者への存在は根絶やしにされてはいないが、根こぎにされている。存在者は完全に隠されてはいず、まさに発見されてはいるのだが同時に偽装されている」(222)。したがって「現存在は本質的に転落的であるがゆえに、その存在構えにしたがって「非真理」のうちにある」(222)。この「真理内存在」と「非真理内存在」の「等根源性」(223)から現存在は脱出できない。この等根源性は二つの相反する領域に

現存在がいわば両足をかけているといったことではない。「現存在が開示され(erschlossen)ている限りにおいてのみ、それは閉鎖され(verschlossen)もするのである」(222)<sup>(12)</sup>。したがって存在論的には開示性が優位に立っているのである。しかしさしあたりたいい現存在は転落しているのであるから、事実的には閉鎖性が優位に立っている。このような捻れた緊張関係のなかに現存在はつねに立たされている。そのようなとき真理すなわち発見性ないし開示性とは、閉鎖性からの「掠奪(Raub)」(222)に等しい。ハイデッガーは真理を語源から非隠蔽性とまず規定した。ギリシア人達が真理にあたる語を「アレーティア(ἀλήθεια)」と表現したのは偶然ではなく、そこに「最も基本的な語の力」(220)が潜んでいるのである。

しかし他方ハイデッガーはギリシア人達のように「自明的」(219)にアレーティアとしての真理を前提してそこに安住することはもはやできない。真理そのものに非真理が内属していることの洞察がかれにはあった。ハイデッガーはそれをたんに蔽われていないという消極的状态としてでなく、もっと積極的に現存在の開示作用すなわち覆いを奪いとる働きとして捉えるのである。いわばアクセントを剝脱を意味する接頭語<α>に置くのである。「現存在の根源的な存在の展示(Freilegung)は、それからむしろ転落的な存在的一存在論的解釈傾向とは反対趨勢において(im Gegensatz)奪い取られねばならない」(311、傍点部分は原文がイタリック体)。その意味でハイデッガーは解釈の「暴力性(Gewaltsamkeit)」(311)を容認する。なぜなら日常的自明性(Selbstverständlichkeit)にまどろんでいる現存在を真正な自己了解(Sich-verstehen)にもたらそうとするそうした解釈は、平穩さを破るもの以外のなにものでもないからである。こうしてハイデッガーは仮象的な日常性から出発しその存在論的意味を投企的に解釈していくが、その際「ひと(das Man)」からの反発は意に介さない。こうした反論は、この解釈にとってむしろかえってその真正さの保証ともなりうる。「ひと」が強硬に否定すればするほど、実はそれを認めたくないからである場合が多いのである<sup>(13)</sup>。むろん仮象的な日常性といっても、現存在自身がその仮象性を自覚しているわけではない。それどころか真正なものと主張するであろう。そして自己の本来的在り方を忘却しているのみならず、その忘却していることすら忘却しているのである。こうして現存在の自明性の世界は完結するのである。

ハイデッガーはこの平均的日常性の世界にどのようにして楔を打ち込むのか。まずハイデッガーは真理を開示性と、しかもさらに開示作用と規定した。そして転落的現存在において、この開示性は閉鎖性に変質し、また開示作用は隠蔽作用に転化している。そしてそこでは「ひと」はたえず隠蔽工作をつづけなければならない。この世界は糊塗しつづけなければすぐ崩れ落ちてしまう世界である。ちょうど逆に開示性もたえず開示しつづけなければならないように。閉鎖性がいかに自己完結的に立ち現われようとも、その本質からして完了態たりえないのである<sup>(14)</sup>。開示性が本質的な危うさから逃れられないように、それと同根の閉鎖性も一見強固なものに見えるがこの危うさに浸透されている。そして閉鎖性は隠蔽作用としてたえず働きつづけなければならないことによって、自らがいったい何を隠蔽しようとしているかを証言しつづけ



ざるをえないのである。フッサールがいうように志向性はつねにあるものについての意識であり、現存在の作用は志向的作用としてつねにその志向的対象を開示している。それは逃避行動のように「そこから (Wovor)」(184f.) 逃げるといふしかたであれ、その「対象」を指し示してしまっているのである。隠蔽作用はその隠蔽するものを一番よく知っているがゆえに「知らぬ」と言い張るのである。ハイデッガーの実存論的解釈は、無から何かを引き出そうとするわけではなく、すでに「ひと」の解釈性に潜んでいるものをその意に反していささか無理やり取り出そうとするのである。

ハイデッガーの非本来性から本来性への「形相的」還元は、結局のところ一挙に起きる。これは内世界的存在者から世界内存在への「超越論的」還元が日常的な周界 (Umwelt) におけるさまざまな現象 (おしゃべり、好奇心、曖昧さなど) の分析を通して遂行されるのとは対照的である。これは非本来性と本来性との関係が「あれか—これか」の二者択一的関係になっていることに起因すると思われる。それゆえ一方の否定が他方の肯定になっている。ただし完全に解消されてしまうのではなく、地と図の関係のように背景に退くだけである<sup>(15)</sup>。それは根本情態性としての「不安」に現存在が襲われることによってである。この不安は「まれに (selten)」(190) にしか起こらない。そのことは日常性の「さしあたりたいてい」に逆接的に対応するものである。

ではこの不安においていったい何が開示されるのか。不安は恐怖と違って、その具体的な対象を持たない。不安の「そこから (Wovor=対象)」、 「それゆえ (Worum=原因)」、それに「不安がること (Sichhängen=作用)」のすべては、現存在そのものからやってくる。ハイデッガーはここに「開示することと開示されるものとの実存論的自同性」(188) があるという。自己喪失の日常的現存在の在り方、気散じやおしゃべりそれに好奇心は内世界的存在者に没頭していた。いいかえればそこに逃避していた。そうした自己喪失の傾向を逆に辿ると、それがそこからの逃避である「そこ」が指し示される。それは他ならぬ現存在そのもの、自己自身である。根本情態性 (Grundbefindlichkeit) としての不安において、現存在の開示性は、隠蔽性に<sup>16</sup>変質することなくまさに本来の開示性として立ち現われる。そこに開示性の最も根源的すなわち原初的有様が示されている。それはひとまず形式的な真理の場として根源的真理と規定された開示性のさらなる真理である。真理の真理といってもよい。それは開示性が開示性として、それ自身に即して、「そのままに (so-wie)」において現われている。ハイデッガーはそれゆえこの本来の開示性を「覚悟性 (Entschlossenheit)」と呼ぶ。それは「閉鎖性」を断ち切った (ent) ものである。「いまや覚悟性でもって、本来的であるゆえに最も根源的な現存在の真理が獲得された」(297) のである。したがってハイデッガーにおいても、真理における自同性として開示するものと開示されるものとのある意味での「一致」が語られている。ただこの一致は無媒介的結合ではない。現存在は「として構造」から離脱できない。ただこの場合「BとしてのA」でなく「AとしてのA」という形に極限化される。これが『存在と時間』における根源的真理

すなわち現存在の深層的真相である<sup>(16)</sup>。

#### 4 ハイデッガーの真理論

ハイデッガーは真理を現存在の開示性に見出す。かれがフッサールの志向性に代ってこれを持ち出したのは、これを志向性の本質と捉えたためである。志向性は開示性によって基づけられている。開示性は志向性のたんなる拡張であるばかりでなく、その深化である。存在論的に表現すれば、内世界的存在者への志向的関与を可能にしているのは、現存在の世界内存在である。真理問題に関していえば、伝統的真理観である認識と対象との一致という説は、判断が言表されて陳述というそれ自身手許存在者化したものと、その陳述の「対象 (Wortüber)」との間に成立する関係性にすぎず、その妥当性は開示的世界内存在に基づけられているという意味で、派生的なものである (219ff.)。根源的真理は現存在の開示性に求められねばならなかった (ハイデッガーの「超越論的還元」)。しかしその段階ではまだ開示性は形式的概念で内実を欠いていた。しかも現存在には転落が属するゆえに、フッサールにおけるようにエポケーによって現存在の存在に直ちに接近できるわけではない<sup>(17)</sup>。それどころか開示性とは名ばかりで、実態は反対の閉鎖性としてあった。そこで解釈は仮象的「ひと」との闘いのなかから、現存在自身の被覆傾向を打破して本来的開示性を奪取せねばならなかった。こうして獲得されたのが本来的開示性としての覚悟性であった (ハイデッガーの「形相的還元」)。これにより開示性としての真理という概念が充実されたのである<sup>(18)</sup>。こうしたハイデッガー流の「還元」的方法によって「根源的所与」に到達した。そしてそれが根源的真理と呼ばれるのである<sup>(19)</sup>。

ここからまずいえることは、ハイデッガーが真理という語でさしあたり考えているのは、真相としての真理——それは同時に深層でもあるのだが——であるといえよう。その深層的真相が、具体的にいえば現存在の覚悟性であった<sup>(20)</sup>。しかし開示性、さらに覚悟性も現存在の存在のたんなる固定した底辺ではない。存在作用そのものであり、語りによって分節された被投的投企の動性であった。開示性は開示作用としてそのつど生起して、その本領を發揮することもあれば (覚悟性)、また逆に自己の反対物 (日常的閉鎖性) に転化することもあった。ハイデッガーのいう真理はこのような開示作用として、たんなる認識の事後的メルクマールではなく、認識に先立って、認識がそこで可能となる場を開いている。そこは「開け (Lichtung)」(133)とも呼ばれるが、このようなそのつど生起する可動的、可変的な根源的な場としてハイデッガーは真理の本性を考えている。それゆえ「存在する (es gibt)」のは、そのつど生起する (jeweils geschehen) ものとして、歴史的 (geschichtlich) 真理でしかない。これはフッサールを含めて従来の伝統におけるように神的な永遠の真理や、あるいは数学的な無時間的真理を範型として真理を捉えてきた立場と真っ向から対立するものである<sup>(21)</sup>。

さらにハイデッガーの真理論を特徴づけるのは、真理と非真理との相克である。このことをかれはまずギリシア語のアーレティアのなかに見た。ちょうど影が本体に属しているように、

非真理は真理そのものに属しているといつてよい。もっと積極的にいえば本体を本体たらしめているものが影である。陰影を欠いたものなどは、手前存在的なもののようにリアリティが希薄な存在者にすぎない。現象すなわち自己示現者が非一隠蔽性のうちに立ち現われてくるということをギリシア人たちのようにそのまま信じることができなくなった現代の哲学者ハイデッガーは、むしろ剥脱の〈 $\alpha$ 〉に重心を置いて、積極的に現象の開示にのりだしたわけである。ハイデッガーがフッサールのように自然的態度のもつ存在論的意義を超略せず、あくまで内在的に仮象を通して現象に迫ろうとしたことは、かれの分析論に即事象的な(sachlich)性格を与え現象学的記述のなんたるかを教えてくれるものとなっている。ハイデッガーのこうしたいわゆる解釈学的現象学の方法は、結局のところフッサールの超越論的主観性でなく、世界内存在というたしかに一面においては超越論的性格をもっているが、根本的には「徹頭徹尾非性によって貫かれた」(285)存在性格を具有せざるをえない現存在の有限性に即した唯一可能な方法であると考えられる。なぜならそのような現存在はさしあたり与えられた所与から出発するしかないのである。それが仮象であろうとそこからしか真理には近づきえないのである。さらにいえば真理(現象)は仮象を通してしか自らを顕わさないかもしれない。

最後に、作用としての開示性ということから、真理は作用「主体」としての現存在に関係づけられることになる。「すべての真理はその本質的な現存在的な有り様にしたがって、現存在の存在と相対的である」(227)。その意味で『存在と時間』における真理は、「主体性が真理である」とするキルケゴールの思想を他の事柄とともに受け継いでいる。ハイデッガーは真理の現存在に対する相対性を主張するが、それが相対的主観主義に陥るものではない。かえってそうした主観主義的要素を剥ぎ取っていくことによって、はじめて現存在と真理との根源的紐帯を発見できるのである。これが世界内存在という根本構えをなす有限な現存在にとっての唯一可能な真理であつて、現存在から「独立した」真理それ自体なるものは、虚構の産物かまたはせいぜい派生的限界概念でしかない。こうしたハイデッガーの真理概念によってはじめて、真理が内在化され、その日常的次元や歴史的次元にまで及ぶ広範で多様かつ豊かな真理の地平が切り拓かれうることとなったのである。

## 5 批判的展望 ——二つの隠蔽性——

ツェントハットはハイデッガーの真理論を詳細かつ組織的に問題にし、それがフッサールを超えるものであることを認めつつ、同時にそこに潜む危険性を指摘した。かれの批判の要点は、ハイデッガーが陳述の真理において確認した、「そのままに(so-wie)」という限定をいつの間にか(つまり説明もなく)欠落させてしまい、真理をただたんに発見的(entdeckend)であることとし(218)、結局現存在の「開示性と真理とを単純に等置した」こと、「この小さな、しかし決定的な歩み」<sup>(22)</sup>のなかに、開示性が無制約的に拡張され真理の真理性が失われ、新たな直接性へと舞い戻る事態を招いたというものである。それに比べればフッサールの方が「普通

的な批判的責任性のイデー」<sup>(23)</sup>を堅持しており、真理の基準を守っていると評価するのである。そのためにフッサールの提起した明証性を「統制的イデー」<sup>(24)</sup>として保持するよう提案するのである<sup>(25)</sup>。

たしかにこの批判は当たっているといえる。開示性一般が真理とされることによって、いわば歯止めが無くなり、真理と非真理との区別をつける判断基準が失われてしまった観がある。ハイデッガーにとって真理性を保証するものは、かれ自身がもっていた——その意味で存在的一実存的な——「実存のイデー」が前提されている。あるいは「あれか—これか」の二者択一の図式によって非本来性の否定から、そのまま本来性を導き出すしかないのである。たしかに明証性要求は、十分条件ではないにしても真理の必要条件として認められねばならないであろう。それによってこそ学問の共有ならびに蓄積が可能となるのである。ハイデッガーの真理は、そのつどそのつどの歴史的真理でしかない。だが、であればこそそれを守り確かめる (Bewährung) 明証性が要求されるのである。それはハイデッガーが危惧したような真理の硬直化とは必ずしもいえないのである。

このことはさらに根源的真理へ向けてのハイデッガーの姿勢とも関連してくる。もともとハイデッガーの方法すなわち解釈学的現象学は、現象の自己示現してくるのを己れを空しくして待ち、ただ記述するのみという諦観的態度が根本にある<sup>(26)</sup>。ハイデッガーの根本直覚というべきものは、現象そのものの自己示現ということ、そしてそのための現存在のなすべきことは、己れを無化してそれをいわば無心に受容し記述することであったと思われる。しかし実際の解釈はそれとは逆に性向をもっていた。そうした自己の無化は、自己の存在そのものに纏わりついている隠蔽性を剥ぎ取ることによってのみ可能になるものとされた。またそのめざすのは喪失した「(自己) 本来性 (Eigentlichkeit)」をもう一度「(自己) 領有化 (Zueignung)」(150, vgl., 42, 148, 231) せんとするものであった。さらに最終地点としての「覚悟性 (Entschlossenheit)」もキルケゴール的「決断 (Entschluß)」の余韻を引き摺っていた。要するに実際の解釈の姿勢そのものが主体主義的色彩が濃いものであった<sup>(27)</sup>。そこで最後に直面する問いは、徹頭徹尾有限な現存在が己れの決断によって己れを開き切る (ent-schlossen) ことが果たしてできるか否かである。強引な解釈によってかえって現象そのものがあと一步の地点で己れを隠してしまった感がある。こうなってしまったのは自己無化という解釈学的現象学の方法論的理念と、実際の「暴力的な」解釈の遂行形式との齟齬にあったと見ることができる。

「転回」の問題はここから起きてくる。「ひと」の隠蔽性とは根本的に位相を異にした隠蔽性すなわち「秘匿 (Geheimnis)」の所在が見えてきたのである。日常的隠蔽性を剥脱すること、それがすなわち開示作用 (*ἀληθεύειν* = 真を語ること) であったが、その作用の果てに開示尽くされえない根源的地盤に逢着したのである。無論これは覚悟性に達して初めて見えてきたことからである。しかしこの隠蔽性は世界内存在からは到達できない。すなわち超越論的問題構制では不可能である。なぜなら世界内存在の「外」など無意味であるからである。『存在と

時間』での真理とは隠蔽性を剥脱すること、積極的にいえば自己性を取り戻して我がものにするのであった。しかし剥脱は、どこまでいっても隠蔽性そのものを取り尽くすことはできない。現存在はいわば己れの影まで取り尽くすことはできない。こうして思惟の「転回」を余儀なくされる。いわばアクセントが剥脱の「非 ( $\alpha$ )」に置かれていたのが、「隠蔽性」そのものの方に移されるのである。それによって現存在の開示性もその本来の受動性において見られてくる。すなわち開くのではなく、開かれてあることの端的な受容である<sup>(28)</sup>。この根源的受動性において、はじめて能動的発見的存在としての開示性が可能となるのである。その意味においてハイデッガーの『存在と時間』における真理論の最も重要な意義は、逆説的であるが非真理の奥深さへの洞察の端緒をつけたことであるといえよう。

## 註

- (1) Heidegger, M.; *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen, 1967. (なお、この書からの引用に限り、本文中にその頁数を記した。)
- (2) ハイデッガーは直接引用はしていないが、アリストテレスの「ものがあるとか云々であるとか言うとき、そのあるというのは真であるとの意をもち、あらぬと言うは真ではなくて偽であるとの意をもっている」という言葉がかれの念頭にあったと思われる。(Aristoteles; *Metaphysica*, 1017a), 出隆訳『形而上学』(アリストテレス全集第12巻) 岩波書店, 1977年, 152頁。
- (3) アリストテレスにおいてすでにロゴスの狭隘化が起こっている。語りとしてのロゴス(本来の)には、アリストテレス自身も気づいていたようにたとえば「願ひ」なども属している(32)。これらを修辭学の方へ追いやることによって、提示的すなわち命題的(apophantisch)なロゴスに特権的位置を与えたことがのちに、「特定の様相」(33)にすぎないこのロゴスが「真理の第一義的〈場〉」とされていく因となったのである。
- (4) 「現象の〈原的 (originär) かつ〈直観的 (intuitiv)〉な把握と解明は、〈直接的〉かつ無思慮に〈眺める〉ことの素朴さとは正反対である」(37)。
- (5) ただし『存在と時間』の立場が超越論的でないという意味ではない。むしろシュルツのいうようにその「最終作品」であるといってよい。つまりそれをのり超えようとしながら、結局できなかったのである。Schulz, W; *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, [in: Pöggeler, O., (hrsg) *Heidegger*, Köln, 1969, S.106.
- (6) だから純粋な「雑音」は人為的にしか聞けないといわれるのである(164)。
- (7) もとよりこの「主観—客観」という把握の構図はハイデッガーの採るところではない。ここでは説明の便宜上からのみ使用している。
- (8) これがフッサールの超越論的意識に相当するものである。しかしハイデッガーの場合そこが終着ではなく、むしろそこから本来の探究が始まる。「意識 (Bewußtsein)」に隠された「存在 (Sein)」を表明化することがかれのさしあたっての課題であった。ハイデッガーがフッサールを評価するのはここまで導いてくれたことに対してでしかない。
- (9) Tugendhat, E.; *Heideggers Idee von Wahrheit*, (in: *Heidegger*, S.294) ただ後述するように、開示作用に重心をかけすぎたために真理基準の問題が等閑視され、結果的に開示的であれば真と見做されている面は否定できない。

- (10) 「現存在はかれの開示性である」(133)。それは現存在を「現—存在 (Da-sein)」ないし「存在の現 (Da des Seins)」たらしめるものである。まさにその開示性は「生れつき (von Hause aus)」(133)なのである。
- (11) ここで注意しなければならないことは、内世界的存在者の発見性に対しては(対エルゴン)、開示性は根源的真理とという。しかしこのことは開示性がそのまま真理であることを意味しない。つまり伝統において真理の「場」が陳述(判断)に求められたのに対して、ハイデッガーはその「場」を現存在の開示性に求めるのである。
- (12) 「この閉鎖性は開示性の欠如態にすぎない」(184)ともいわれている。
- (13) たとえば近代形而上学における真理としての確実性は、不安において開示される根源的真理からの逃避形態を示すとともに、またそれを逆照射している。
- (14) Tugendhat; *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970, S.324.
- (15) 「本来性は非本来性の変様にすぎなく、なんら全面的抹消ではない。」Heidegger; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Gesamtausgabe, Bd. 24.) Frankfurt am Main, 1975, S.243, vgl. *Sein und Zeit*, S.317.しかしこのようなキルケゴール的「あれか—これか」は、ハイデッガーがもともと目指していた仮象を通して現象へと一歩一歩近づくという方法にそぐわないと思われる。
- (16) ハイデッガーはさらにこれを声なき「良心の呼び声 (Gewissensruf)」(310, 317)——これは「語り」の卓越した様態である——によって確証しようとしている。しかし良心の呼び声も不安も突然やってくるものである限り、傍証にはなっても基礎づけられえないように思われる。
- (17) Tugendhat; a.a.O., S.324.
- (18) このような「真理」概念をなお真理と呼べるのかという疑問をツェーグントハットは提出している (ebd., S.277, Anm.).
- (19) Vgl., Tugendhat; Heideggers Idee von Wahrheit, S.294.
- (20) なお中期ハイデッガーでは「実は (in Wahrheit=真理において)」という言い回しに特別の注意をはらっている。Heidegger; *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1972, S.22.
- (21) その意味でもともとハイデッガーにはディルタイが歴史科学に数学的自然科学と対等の学問性を賦与しようとした苦悩は起こりえない。
- (22) Tugendhat; *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S.332.
- (23) Ebd., S.405.
- (24) Tugendhat; Heideggers Idee von Wahrheit, (in: *Heidegger*, S.297.)
- (25) これを受けたほぼ同じ観点からの批判に次のものがある。Apel, K.-O.; *Transformation der Philosophie*, Bd.1, Frankfurt am Main, 1973, S.42f.
- (26) 辻村公一『ハイデッガー論攷』創文社, 1971年, 146頁, 註(9)参照。
- (27) ガダマーは道具的手許存在者の「真理」が「目だたなさ」にあることからこうした解釈のやり方が不適であることを指摘している。Gadamer, H.-G.; *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, (in: *Heidegger*, S.173)
- (28) 後期では「覚悟性 (Entschlossenheit)」に代って「放下 (Gelassenheit)」という境地に向うことになる。