慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ハイデガーにおける「詩作Dichtung」への展開をめぐる一考察：『形而上学入門』を手引きにして
Sub Title	An inquiry into Heidegger inclining to "Dichtung": along the line of discussion in "An introduction to metaphysics"
Author	響田, 大介(Honda, Daisuke)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2009
Jtitle	哲學 No.122 (2009. 3) ,p.17- 44
JaLC DOI	
Abstract	This paper aims to elucidate at least a part, if not all, of the reasons why Heidegger started to incline to poeticizing (Dichtung) when, in 1930s, he tried to reformulate and radicalize his metaphysical thinking (Denken) toward "being" (Sein) as it is. The lecture in 1935 entitled "An Introduction to Metaphysics", along the line of whose discussion we will compose our following argument, deals almost exclusively with the traditionally long-prevailing metaphysical question, "Why are there essents rather than nothing?", but what interests us in the first place is that, in the course of the lecture, he regarded it as inevitable to attend to Nietzsche's defying words, that is, "being" as "a vaguely remaining mist of evaporating reality". Going through such a devastating charge against traditional metaphysics and its terms, Heidegger made his narrow way out to the significance of language for the metaphysical thinking. Although, in this lecture, he didn't seem to have a strong intention of pushing this reconfirmed problem of language through to its end, we have a good reason to assume that, especially when he presented a concept of "being" as "Vielfalt", which means literally "multi-plication", he was at the same time considering a poeticizing language of vital importance for the enduring quest for a whereabouts of "being"as it is.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000122-0017

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守し

てご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

投稿論文

ハイデガーにおける「詩作 Dichtung」への展開をめぐる一考察

――『形而上学入門』を手引きにして――

響　田　大　介*

An Inquiry into Heidegger inclining to “Dichtung” —Along the line of discussion in “An Introduction to Metaphysics”—

Daisuke Honda

This paper aims to elucidate at least a part, if not all, of the reasons why Heidegger started to incline to poeticizing (Dichtung) when, in 1930s, he tried to reformulate and radicalize his metaphysical thinking (Denken) toward “being” (Sein) as it is. The lecture in 1935 entitled “An Introduction to Metaphysics”, along the line of whose discussion we will compose our following argument, deals almost exclusively with the traditionally long-prevailing metaphysical question, “Why are there essents rather than nothing?”, but what interests us in the first place is that, in the course of the lecture, he regarded it as inevitable to attend to Nietzsche’s defying words, that is, “being” as “a vaguely remaining mist of evaporating reality”.

Going through such a devastating charge against traditional metaphysics and its terms, Heidegger made his narrow way out to the significance of language for the metaphysical thinking. Although, in this lecture, he didn’t seem to have a strong intention of pushing this reconfirmed problem of language through to its end, we have a good reason to assume that, especially when he presented a concept of “being” as “Vielfalt”, which means literally “multi-plication”, he was at the same time considering a poeticizing language of vital importance for the enduring quest for a whereabouts of “being”as it is.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程（哲学）

序

1935 年夏学期，フライブルグ大学で『形而上学入門』[1]（以下，『入門』）を講じたハイデガーは，なぜこの講義の三つの章を割いてまで，「〈存在〉という語が空虚であり，浮遊する意味を持つという事実」(Bd40, S79) にこだわったのだろうか．この講義の主題は，「なぜ一体，存在者があるのか，そしてむしろ無があるのではないのか」と定式化される根拠律を問い直す可能性，つまり形而上学の可能性を改めて探求し直すことである．その過程において，上の事実の考察は，「蒸発する実在の最後の煙 der letzte Rauch der verdunstenden Realität」(Bd40, S39) としての「存在」という，『偶像の黄昏』[2]（以下，略号は GD）でのニーチェの言葉に触発されつつ開始される．ハイデガーは，存在をめぐる理性的思惟としての形而上学に対するニーチェの告発に一定の正当性を認めた上で，何らかの仕方で対処しようとするのである．彼は，「我々はこの事実がどの程度まで真に事実であるのかを明らかにし，その事実性の及ぶ範囲を見渡そうと試みなければならない」(Bd40, S42f) と述べつつ，この事実の考察へと舵を切る．しかし，1935 年におけるこの講義に至るまでの彼の哲学的営みを知る我々からしてみれば，彼はニーチェの言葉に対してまともに取り合う必要はなかったのであり，それを単にポエジーあふれる独断に過ぎないとして一蹴することもできたはずだとも思える．しかし，彼はニーチェが提起した問題，つまりは，存在への問いを問うにあたっての「存在」という「言葉」をめぐる問題を真剣に引き受ける．そして第三章までの議論は，終始ニーチェの告発の言葉への対応として展開されていると言ってよい[3]．

ハイデガーは上述の根拠律の問いを「根本の問い Grundfrage」と呼ぶ．彼にあっても，その問いが哲学史における最も由緒正しい問いの一つであることが疑われているわけではない．しかしこの「根本の問い」が存

在者と無という二者択一に縛られている限りで，彼にとって見れば，そこにはやはり彼の思索の根本モチーフである存在への問いの忘却が兆しているのである．彼は「根本の問い」の尊厳を極めて高く評価している．そしてその上でなお彼は「根本の問い」をさらに研ぎ澄まそうと試みる．つまりこの「根本の問い」に潜んでいる「先行する–問い Vor-frage」，つまり「存在はどうなっているのか？　Wie steht es um das Sein?」(Bd 40, S36) と彼が定式化する問いを明るみにもたらそうと試みるのである．この「先行する–問い」は「根本の問い」と相即不離な仕方で問われてなくてはならない．しかしこの問いを問い始めるや否や，彼は「存在を捉えようとすると，いつでもまるで雲をつかむようになる」(Bd40, S39) という事態に直面するのである．そして事態がこのような困窮に見舞われたときに，この「先行する–問い」の真摯さを揺るがす強力な説得力をもって押し迫ってくるのが，「蒸発する実在の最後の煙」としての「存在」というニーチェが残した苛烈な箴言なのである．

さて，以上のような経緯を踏まえて，本稿は以下のような課題を掲げる．1930 年代中盤以降，ハイデガーはとりわけヘルダーリンの「詩作 Dichtung」へと聴き入ることによって自らの存在への思索を展開させようとする基本姿勢を形成してゆく．しかし彼が残した一連のヘルダーリン解釈の意義を再検討する作業に着手する以前に，そもそもこのような詩作への傾倒が，存在への思索の展開におけるどのような必然性に由来しているのかを明確にする作業が求められる．さもなければ我々は，詩作への傾倒をハイデガー個人の趣味の問題として片付けようとする安上がりな議論に対して抗弁するすべを持たないままに留まることになるであろう．そして我々の見るところ，『入門』第三章までの議論から，上記の求められる作業への手がかりを引き出すことができるのである．

我々はこの作業が次のような三つの段階的議論を通して遂行されるべきであると考えている．第一に，そもそもハイデガーが，形而上学の「根本

の問い」を先鋭化するに際して，「言葉」がどのように問題になるのかをめぐる議論，第二に，彼がとりわけ「詩作」の「言葉」に特権的な優越を与えた理由をめぐる議論，そして第三に，形而上学の「根本の問い」がこのように「詩作」の側から問い直されることが，形而上学にとってどのような本質的事態を意味するのかをめぐる議論である．『入門』第三章までのハイデガーの議論[4]は，主に第一の議論に関わっており，第二の議論については，その議論の展開の方向性が示されている．第三の議論に関しては，ヘルダーリンの詩作をめぐる思索の実際の過程に踏み込まなければ議論を構成することが困難である．したがって『入門』での議論に限定する本稿は，第一の議論および第二の議論への糸口のみを検討することが可能である．本稿の課題は，以上のような事情を踏まえつつ，『入門』での議論を通して，詩作への傾倒をめぐる上記の問題に関して一定の見通しを与えることである．

以上のことから本稿は以下の三つの節に区分される．まず我々は「根本の問い」から「先行する–問い」が引き出される過程とその動機を概観する．ここでは「根本の問い」に兆している「存在忘却」が問題となる (I). 次に我々は前述の過程においてハイデガーが出会ったニーチェの告発に対して，ハイデガーがどのような態度を示しているかを明確化する．ここではニーチェの告発がある一定の正当性を持つとはいえ，ハイデガーにとっては形而上学の問いが「言葉」の問題に留まりうるという点が指摘される (II). これらの過程を経た後，ハイデガーが形而上学の問いを言葉をめぐる問いへと収斂させていき，その先で「多重的襞 Vielfalt」(Bd40, S97) という概念を提示することで，形而上学の言葉に対する彼自身の積極的な見解を示している点を検討し，存在への思索が詩作の言葉へと展開していく必然性について，本稿における総括的な議論を提示する (III).

I:「根本の問い」と「先行する–問い」

ハイデガーは「根本の問い」，つまり「なぜ一体存在者があるのか，そしてむしろ無があるのではないのか」という形而上学的問いを，あらゆる問いの中で「最も広い，最も深い問いとして，最後に最も根源的な問い」(Bd40, S5) と呼ぶ．この「根本の問い」に潜む「先行する–問い」を明るみにもたらそうとするハイデガーの企ての背景には，「存在の問い」と「形而上学」ないしはその「根本の問い」との関係についてハイデガーが見て取っているやや複雑な事情がある．

「なぜ一体存在者があるのか，そしてむしろ無があるのではないのか」という問いは，「存在の問い」として二様に理解しうる．それは「存在者そのもの das Seiende als solches」についての問いとして理解しうる一方で，また「存在そのもの das Sein als solches」についての問いとしても理解しうる (Bd40, S21)．ハイデガーは形而上学の「根本の問い」が従来，前者の意味で理解されてきたと論定した上で，その問いと不可分の形で，しかも先行して問われるべき問いを「先行する–問い」として明るみにもたらそうとするのである．というのも，後者の意味での問いが問われない限り，存在の思索において「存在そのもの」を問うというハイデガーの根本態度に照らせば，「根本の問い」にはやはり存在忘却の疑いが向けられうるからである．したがって彼自身の言葉を用いれば，『形而上学入門』という表題には自覚的に「二義的 zweideutig」な意味がこめられていることになる (Bd40, S21).

しかしハイデガーの言葉とは裏腹に，テクストを読む限りでは，ここで「二義的」という言い方が適切であるか否かということさえ，実のところ簡単には決められそうもない．「二義的」であると言われるとき，二義的である何かとは「形而上学」の理解のされ方である．そしてこの二義的な理解のされ方は上で述べた「根本の問い」の二様の理解のされ方に起因し

ている．とすればこの場合，ハイデガーは前者と後者のそれぞれの問いが形而上学に属しているという見方を取っていることになる．しかし他方でハイデガーは，前者の意味での問いを「形而上学」に属するものと見なし，後者に関しては形而上学とは「別な本質と別な由来」(Bd40, S20) を持っているともはっきり述べている．この場合，二様に理解しうる「根本の問い」は，「存在者そのもの」について問う形而上学とそれとは「別の本質と別の由来」を持つある別の思索との緊張関係を孕んだ問いであると理解されなければならないだろう．そしてこの場合，「形而上学」に属する問いは「存在者そのもの」についての問いであると確定できるわけであるから，「形而上学」の理解のされ方に二義性が生じているというよりもむしろ，「形而上学」に対してそれとは本質的に異なる仕方での思索が区別されていることになる．つまり，『入門』のテクストは，第一に「存在者そのもの」と「存在そのもの」の存在論的差異，そして第二に「形而上学」とそれとは「別の本質と別の由来」を持つ思索の差異ないしは前者から後者への「移行 Zuspiel」[5] という二重の差異の内に置かれているのである．

このような緊張を含んだ議論において，ハイデガーは「存在そのもの」についての問い，つまり彼が「先行する-問い」と呼び，「存在はどうなっているのか？」と定式化する問いを取り出そうと試みる．そしてハイデガーは，この問いを問うためには「根本の問い」の後半の部分，つまり「そしてむしろ，無があるのではないのか」という部分が真摯に引き受けられなければならないという点を強調するのである．というのも「この部分があるおかげで，我々が問いつつ，あらかじめ目の前に与えられている存在者のみから直接的に問いを着手し，問い始めるや否や，それ自身また存在者であるような根拠を求めて深入りするということがなくなる」(Bd40, S30) のであり，「その代わり，この存在者は問うという形で非存在の可能性へと引き止められる」(ebd.) からである．こうしてハイデガー

は以下,「無」について何かを語るということの原理的困難にどう対処するかの決定に迫られることになる.

ところで「無」をめぐる問題は，すでに 1929 年の講演である『形而上学とは何か？』(以下，略号は WM)[6] においても論じられていた.『入門』においてハイデガーは「無について何かを話すことは非論理的である．非論理的に話し，考える人は，非学問的な人である」(Bd40, S25) ことをきっぱりと認めているが，この点に関して『形而上学とは何か？』では二つの論点において異なる態度が取られていた．第一にそれは「無」への問いと学問的思考の関係をめぐる論点であり，第二にこの問いと「言葉」をめぐる論点である.

「無」がまさに「無」であり何ものでもない以上,「無」について問うことに困難が付きまとうことは明らかである.「この問いにおいて我々はあらかじめ無をこれこれで〈ある〉ものとして，つまり存在者として考えている．しかし無はまさに存在者とは反対のものなのである」(WM, S25). そもそも「無」について問うという態度は思考の本質に反しているのである．しかしそのことは「無」が拒否されるべき余計な空想であり,「言葉上の空虚な口論」(WM, S24) を招くに過ぎないことを意味するだろうか. しかしやはり「学問はそれに固有の本質を表明しようとする際，無の助けを求める」(WM, S24). ハイデガーによればこの「固有の本質」は,「探求されるべきものは，ただ存在者であって，その他の sonst 何ものでもない nichts」と表明されるのである．彼はここで多分にレトリカルなやり方で sonst-nichts の二重の意味を作動させる．つまり sonst-nichts は，一方で「その他の何ものでもない」と読めるが，他方でまた,「その他さらに無である」とも読めることを踏まえて，学問に固有の本質が存在者全体を問題にすることにある限りで，すでに学問はあらゆる意味で存在者ではないもの,「無」を承認しているとするのである．すなわち学問的思考の「固有の本質」における展開にはすでに「無」へと問いかける可能性が

織り込まれていると彼は主張する．これが『形而上学とは何か？』における，学問的思考と「無」を問う可能性をめぐる第一の論点である．

しかし仮に，諸学問が「無」の助けを求めるとしても，そもそも「無」について語ることは思考の本質に反しているとすれば，「無」などという言葉を使う権利はどこにあるのか．ハイデガーが『存在と時間』での実存論的分析論を踏まえつつ，「不安 Angst」を引き合いに出すのはこの地点においてである．「無は不安において自らを顕す sich enthüllen—が，存在者としてではない」(WM, S30)．そして「存在者としてではない」としても，「無」は「存在者」とは切り離されて自らを顕すのでもない．「無」は「不安」において「全体としての存在者と一緒に in eins mit 生じる」(WM, S30) のである．すなわち，「無」の本質とは全体としての存在者の「無化 Nichtung」(WM, S31) に他ならない．我々現存在は常にこの無化の可能性のうちに保たれており，そのことが我々に対して存在者がそのものとして現れることを可能にしているのである．つまり「不安」において自らを顕す無化において全体としての存在者が動揺する．そしてその動揺こそが，形而上学の「根本の問い」を我々に強いるのである．しかし『形而上学とは何か？』におけるハイデガーは，この「不安」における「無」の開示を「沈黙」の経験へと導いており，そこで語られうる「言葉」の問題からは距離を取ろうとする．そのことは，「不安は我々に言葉を拒む」(WM, S30) と述べる彼の態度においてはっきりと示されている．これが第二の論点である．

『入門』において以上二つの論点は，それぞれ逆転する．つまりそこでは「無」への問いははっきりと学問的問いかけ—より厳密に言えば，論理学を超えた問いであるとみなされた上で，しかもその問いには「言葉」への問いが密接に結びついているとされるのである．つまり『入門』では，無矛盾律を原理とする論理学のロゴスに対して，根拠律を問う可能性に関わる思索のロゴスの可能性が積極的に模索される[7]．ハイデガー自身も認

めているように，確かに「無」について問うことは「非論理的」である．「非論理的」であるとは，ほぼ「非学問的」であるに等しい．仮に哲学が「学問」であろうとし続けるなら，やはり「無」について問うことは断念せざるを得ないだろう．しかし形而上学の問いを論理的に問わなければならないという制約は何に由来しているのであろうか．『入門』でのハイデガーは，この点に疑いのまなざしを向ける．「無について考えたり話したりすることがすべて矛盾的であり，したがってまた無意味であるということを証明するために，無矛盾律に訴え，もっと一般的には論理学に訴えても，そこには，ほんとうのところはただ厳密らしさと学問らしさとの見せかけしかない」(Bd40, S28)．つまり，「無」を形而上学の問いに引き入れる唯一の可能性は，論理学に訴えずに思索する可能性に由来する．しかし「論理学に訴えずに」ということが，矛盾を許容するという意味ならば，そのような思索の可能性はそもそも空虚である．しかし，ここで「論理学に訴えずに」とは，本来服するべき無矛盾律にあえて服さないという意味ではない．そもそも無矛盾律が適用される客観的意味が成立する思考圏域とは異なる圏域で思索を展開させるという意味である．このような思索が無効となることなくそもそも可能であるかどうかについては即断できない．いずれにせよ，この可能性に賭けることは，哲学が学問であることを否定するに等しい．しかし彼はそれでもこの可能性を，存在への思索にとって問うに値するものと見なす道を選択するのである．こうして「先行する–問い」の可能性への探求は途絶えることなく続行されることになる．

ところで，この「先行する–問い」と「根本の問い」の関係について彼は次のように述べている．

> 「先行する–問いはここでは決して根本の問いの外にあるのではなく，それはいわば根本の問いを問うことの中で燃えている炉の火 Herdfeuer であり，すべての問うことの炉 Herd[8] である．というこ

とは，根本の問いを問うことができるようになるためには，何よりもまず我々がそれの先行する–問いを問うことによって決定的な根本的な立場へ赴き，ここで本質的な態度を獲得し，それを確保することが肝要だということである」(Bd40, S45)

「先行する–問い」が問いうるものになることによって，「根本の問い」に「無」について問いかける後半部が組み込まれることも可能となる．その意味でそれは「根本の問い」に対して「先行する–問い」である．ただしそれは，両者が独立で相互に分離した問いであることを意味してはいない．「根本の問い」は，「存在者があるのであり，むしろ無があるのではない」ということの根拠を問う問いかけであり，そのような仕方でそれは「存在者をそれの存在に関して問いかける」(Bd40, S35)．哲学的思索は「なぜ一体存在者があるのか，そしてむしろ無があるのではないのか」という「根本の問い」において，「本来はすでに存在をその根拠に関して*先んじ*て問うている *vor*fragen」(ebd.) のである．

しかし，「存在はどうなっているのか？」と定式化された「先行する–問い」が，「根本の問い」における「無」への問いかけの可能性を与えるとすれば，ここで「存在」はほぼ「無」に等しいものとして考えられていることにならないだろうか．ハイデガー自身このことを認めている．つまり「依然として存在は，ほとんど無と同じくらいに，いや，結局は無と全く同じく，見つけ出しがたい」(Bd40, S39)．そしてここで彼はニーチェの「蒸発する実在の最後の煙」としての「存在」という告発に言及するのである．彼はこの告発について「結局のところ至当と言わなければならない」(Bd40, S39) と述べつつ，その正当性を十分に認めている．その上で，「我々の課題というのは，ニーチェを正しく攻め立ててみて，ニーチェによって成し遂げられたものを，まずあますところなく展開させてみることである」(Bd40, S39) という指針を立てる．つまり彼はニーチェの

告発を更に展開してみることが可能であると捉えていることになる．そして彼はこの課題を，「〈存在〉という語が空虚であり，浮遊する意味を持つという事実」を考察するという方向で遂行する．ここで「先行する–問い」は，それが「無理にも提出させねばおかない」問い，つまり「〈存在〉という〈語〉はどうなっているのか」(Bd40, S78) という問いへと彼を送り返すのである．ここで「先行する–問い」を問い始めるためにあたって，彼はニーチェの告発を素通りするわけにはいかない．仮に「存在」という語が，ニーチェが言うとおり「蒸発する実在の最後の煙」に過ぎないとすれば，「存在はどうなっているのか？」と問う「先行する–問い」を問う思索も，ニーチェが焚きつけたおぼろげな煙の中を漂うに過ぎないことになろう．以下では，『入門』でのハイデガーが，ニーチェの告発に潜む誤解を指摘することによって，『形而上学とは何か？』においては言及されることがなかった形而上学の「根本の問い」と「言葉」という問題の尊厳を保持する過程を見てみる．

II: ニーチェの告発に対するハイデガーの態度

ハイデガーがとりわけ注目している「蒸発する実在の最後の煙」という言葉は，『偶像の黄昏』における「哲学における理性」と題された三つめのセクションの四からの引用である．そこでニーチェは，彼が危険な「特異体質 Idiosynkrasie」と呼ぶ哲学者の性向について次のように述べている．

> 「それは最後のものと最初のものとを取り違えることにある．彼らは，最後に来るものを—悲しいかな！ なぜなら，それは全く現れてくるはずのないものであるから！—〈最高の概念〉を，言い換えれば，最も普遍的な，最も空虚な概念を，蒸発する実在の最後の煙を，初めとして初めに定立する．これもまた彼らの畏敬するやり方の表現に過ぎ

ない」(GD, S26)

ニーチェにとって，「蒸発する実在の最後の煙」とは「最高の概念」，つまり，最も普遍的で，最も空虚な概念である．ニーチェがこの「最後のもの」に対する「最初のもの」として想定しているのは，我々の「感官」，すなわち「身体」によって感受される「生成，消滅，変移」(GD, S25) であり，それらが証言する「現実性 die Wirklichkeit」(GD, S26) である．彼の見方によれば，「理性」はこのような意味での「現実性」を虚偽の源泉と見なし，そのような「現実性」を蒸発させ，それによって「存在」という「概念のミイラ」(GD, S24) を取り出すのである．そしてハイデガーは以上のような指摘を，「〈存在〉という語が空虚であり，浮遊する意味を持つという事実」の指摘として理解しているのである．

上の引用個所に限って言えば，ニーチェは「存在」への信仰に基づいて哲学的理性が犯す愚行をとりわけ「存在」という「言葉」の問題に帰しているようには見えない．しかし同じセクションの五においてニーチェは，「言語形而上学 die Sprach-Metaphysik」を「理性」と言い換えている (GD, S27).「言語形而上学」という言い方で「言語」と「形而上学」のどのような関係が想定されているのかについて，ニーチェはこの該当箇所で明言しているわけではない．しかし同じセクションでの彼の論述を踏まえれば，「言語」が，「存在」という「概念のミイラ」を呼び起こし，「形而上学」という虚妄を醸成する主犯格の審級として名指されているとする解釈は十分に成り立つ．だとすれば，ハイデガーが「蒸発する実在の最後の煙」というニーチェの告発を「〈存在〉という言葉」への告発として受け止めていることは，むしろ真正面からニーチェの挑発に応じようとする態度だと言いうる．彼の側からすれば，何らかの理路を通してニーチェを乗り越えることなしには，自らの存在の思索を続行することはもはや不可能なのである．

ところで，ハイデガーは既に『存在と時間』[9]（以下，略号はSZ）の第一節において，ニーチェの言う「実在の最後の煙」である「存在」という概念の伝統的理解が有する三つの予断について論及している．第一に彼は，アリストテレスを引用しつつ「存在」という概念が最も普遍的な概念であるとする理解を確認した上で，しかしその概念の普遍性がアリストテレスにおいても「類」の普遍性ではなく，すべての類的普遍性を超えた「超越者 Transcendens」の普遍性であることを強調する (SZ, S3)．第二に彼は，「存在」という概念の「定義不可能性」について論及する (SZ, S4)．これはニーチェの言葉でいえば「存在」が「最も空虚な概念」であるという指摘に対応する．「存在」という概念が最も普遍的な外延を持つとすれば，その内包は空虚である．ハイデガーはこのような「存在」概念の捉え方に対して，それは「定義不可能性」を意味しているのではなく，そもそも「存在」が「存在者」とは異なるという存在論的差異を意味しているに過ぎないという点を強調する．そして第三に彼は，「存在」は自明の概念であるという点に論及する (SZ, S4)．日常的な言語的振る舞いにおいて，例えば「空が青い Der Himmel ist blau」あるいは「私はうれしい Ich bin froh」という文を用いる際にその意味をわけもなく理解している．すなわち，この理解において「存在」もまたわけもなく理解されているのである．しかしこれは「存在」という概念が自明であるということを意味しているのではなく，むしろそのわかりにくさを証拠立てているという点を彼は強調するのである．我々がそのような存在了解の中で生きているという事実は，むしろ一つの謎であり，そこに「存在」への問いを反復する必然性が示されているのである．『存在と時間』におけるこれらの論及は，前二者が伝統的な意味での論理学，とりわけ概念論における「存在」概念への予断を指摘しており，最後のものは我々の言語実践における存在了解に関する予断を指摘しているものと解することができよう．

さて上のような論及は『入門』において再びその一部が反復される．そ

してこの論及は，ニーチェによる「存在」という語に向けられた指弾へのハイデガー側からの反論および彼自身の見解への導入として読みうる．第一の点，つまり「存在」が類概念ではないという点についてはほぼ同じ趣旨の言及が繰り返されている．第二の点について，つまり「存在」という概念の「定義不可能性」については，『入門』においては言及されていない．その代わり『入門』において第二になされているのは，「存在」という語が「一般的名称」であるという理解に対する批判である．彼はこのような理解を，伝統的形而上学それ自身に巣食っている誤解として取り上げる．「存在」という語は，「木」という語と同じ水準で語られるべき存在者の一般的名称ではない．彼のこの批判における意図は，「存在」という空虚な概念を去って，個々の存在者（個物）に向かうべきであるとする見解を退けることである．つまり「一般的名称」ということで彼の念頭にあるのは，個物から「抽象」された概念であるということであり，第二の点においてこの抽象説が批判されているのである．仮に「存在」が「木」とおなじ水準にある一般的名称であるとすれば，その意味の見かけの空虚さを払拭するために，その意味の実質的機能を明確化するにあたって，その名称が指示する個々の存在者― 一般的名称がそこから抽象された諸々の個物を挙げるという方法も考えうる．しかし，そもそも両者は同じ水準にあるわけではない．なぜなら「存在」という言葉が予め理解されていなければ，「木」とは何かをそもそも理解し得ないからである．すなわち彼はここで「存在」という概念が個物からの抽象概念であるという説を退けつつ，再び存在論的差異について論じている．結局のところ，『存在と時間』における「定義不可能性」をめぐる第二の批判点は，『入門』における第一の批判と第二の批判にまたがる形で論及されているということになる．

さて，『存在と時間』における第三の点，つまり我々の言語的振る舞いにおける予めの存在了解が，「存在」という概念の自明性を意味しているのではなく，むしろその謎を喚起しているという点について，『入門』に

おいては上で挙げた二つの論及と並列的に論じられているわけではない．しかし，それら二つの論述箇所より後の部分でハイデガーは『存在と時間』よりも豊富な例を挙げながら，やはり我々の言語的振る舞いと「存在」という言葉の関係について論及している．それらの例については後ほど改めて概観するとして，ここでは以下での議論に先立って次の点だけ確認しておく．『入門』でのハイデガーは，我々がそこで存在了解へと開かれる様々な言語的振る舞いを考察することを通して，「ある ist」がそれ自身の中に「多重的襞 Vielfalt」[10] (Bd40, S96) を持っており，この「多重的襞」が初めて存在者の「多様性 Mannigfaltigkeit」を可能にしているという形而上学的動向を取り出すのである．「多重的襞」について彼は次のような極めて示唆に富む説明を与えている．

> 「これら（様々な例：筆者補足）に共通している一つの意味を一般的類概念としてそれに従属させるということは，困難であるばかりか本質にもとることだから，恐らく不可能であるだろう．とはいえしかし，これらの意味のすべてを貫いて，統一的にはっきりした一本の動向 Zug が貫通している．この動向が〈ある sein〉についての我々の理解を一つのはっきりとした地平 Horizont へと向かわせ，この地平からして我々の理解が実現される．〈存在 Sein〉の意味 Sinn の地平は，現在性 Gegenwärtigkeit と現存性 Anwesenheit，成立 Bestehen と存続 Bestand，滞在 Aufenthalt と到来 vor-kommen の圏内において維持されているのである」(Bd40, S98)

もちろん，「多重的襞」のこのような説明はそれ自身さらなる説明を要するものである．ここでさしあたり以下の三つの点を確認しておく．第一に，「多重的襞」に関する上の引用部において，形而上学の「言葉」と「存在」の「意味の地平」である「時間性」の連関という問題が指し示さ

れている[11]．言い換えれば，「先行する–問い」の正体を明かそうとする論及がそこで動くような座標をなす問題系が示唆されているのである．このことから第二に，形而上学の「言葉」の問題は，「時間性」という問題との交差点において問われるべき問いであるという思索の方向性，また「先行する–問い」が「根本の問い」と相即不離な仕方で問われるのであり，また「根本の問い」が存在者の存在根拠への問いに他ならないとすれば，存在の「根拠」をめぐる問いもまた，「言葉」と「時間性」という問題系と不可分の仕方で問われるという方向性が見えてくる．そして第三に，我々としては，存在への思索が「詩作」へと展開したという経緯は，上述のような問題連関を背景にしてこそ理解しうるものとなるという見通しを立てることができる．前述のように「先行する–問い」を問うことによって「決定的な根本的な立場へ赴き，ここで本質的な態度を獲得し，それを確保することが肝要だ」と言われるとき，「決定的な根本的立場」とはこのような問題連関からの思索に沈潜する立場に他ならず，またそのような立場を通して初めて，形而上学とは「別な本質と別な由来」を思索する可能性を検討する場が開かれるのである．しかしこの点については，次節で本稿のまとめとして述べ直すとして，ひとまず『入門』におけるハイデガーのニーチェの告発に対する態度を次のように整理しておこう．

「蒸発する実在の最後の煙」としての「存在」というニーチェの理解は，「存在」という概念が「最も普遍的な，最も空虚な概念」であることを指摘する．彼はこのような「概念のミイラ」の来歴を「言語形而上学」，すなわち「理性」の愚行に見て取った上で，身体的感官において証言される「生成，消滅，変移」にこそ「現実性」の由来を汲み取るべきであると主張する．『入門』においてこのような批判を引き受けるハイデガーもまた，「蒸発する実在の最後の煙」という「存在」をめぐる問題を「存在」という「言葉」をめぐる問題のうちに配置する．しかし『存在と時間』の第一節および『入門』におけるハイデガーの理解によれば，「存在」という概

念が空虚だと思われるのは，その概念が最高の類概念であると見なされる限りにおいてであり，彼はまずこのような誤解を退けるところから始めるのである．すなわちハイデガーもニーチェ同様，「最も普遍的な，最も空虚な概念」としての「存在」という理解に異議を唱えようとしている点では変わりはない．ただしニーチェにとっては，「存在」という概念は「最も普遍的な，最も空虚な概念」であるがために拒絶すべきものであり，むしろ「大地」へと没落し行く身体による感受を身体自身に語らせることが重要だったのに対して，ハイデガーは，そもそも「存在」が「最も普遍的な，最も空虚な概念」であるということ，すなわちそれが最高の類概念であるという理解それ自身を誤解として退けるのである．ハイデガーからすれば，ニーチェの存在理解，そして「理性」すなわちここでは「言葉」への批判は，そもそも誤解に基づいている．そしてこの誤解が伝統的形而上学に由来する誤解であり，その誤解にニーチェ自身がどっぷりと浸かっているとすれば，ハイデガーにとってニーチェはやはり超克されるべき形而上学者の一人に列せられるのである．また，ニーチェが理性の愚行をほぼ「言葉」の愚行と見なしているとしても，そのようは批判自体が誤解に基づいているとすれば，ハイデガー自身は依然として，ニーチェの告発に対処するにあたって「言葉」の問題に留まる権利を失っていないということになる．ニーチェが誤解に基づいて身体の権能を前面に押し出したのに対して，ハイデガーはまず「言葉」の問題を伝統的論理学における概念論から引き離した地点から取り上げ直そうと試みるのである．

『入門』におけるハイデガーのニーチェに対する態度は，以上のようなものである．ハイデガーは，「存在」という言葉が最高の類概念を意味すると考えるのは誤解であると見なす．ここまでの議論を通して，ハイデガーが「形而上学」の本質的動向を照らし出すにあたって，「言葉」という問題に留まりうると考えているという点が示された．我々にとっての問題は，ハイデガーにとってその「言葉」がとりわけ「詩作」の言葉でなけ

ればならないのはどうしてかという点である.『入門』においてはこの点を根拠付ける詳細な議論がなされているわけではない. 恐らく,「詩作」への展開をめぐるこの論点についての議論を徹底させるためには, 一連のヘルダーリン講義におけるハイデガーの実際の思索過程に随行してみる他ないであろう. しかし少なくとも我々は,『入門』のとりわけ第三章での議論から導かれる洞察をいったんまとめておくことで,「詩作」へと向かう存在の思索を検討するにあたって, このテクストが持つ意義を示すことはできるし, それはまた必要な作業でもある.

III: 形而上学と言葉—詩作への展開をめぐって

「存在」が「蒸発する実在の最後の煙」であるとするニーチェの誤解を解いたハイデガーは,「存在を言うこと ein Sagen des Seins」(Bd 40, S94) を考察するにあたって, 再び我々の日常的な言語使用の場面に立ち戻る.『存在と時間』でもすでに,「空が青い」あるいは「私はうれしい」という文を通して我々の存在了解の謎が指摘され, 存在了解と「言葉」という問題に関する言及があった. しかしこのように言及した後, 彼は『存在と時間』の前途を見据えつつ,「問いそのものが暗いままで方向を見失っている」(SZ, S4) という, 自らが陥っている困窮を指摘していた. もちろんこれは, 存在の問いを繰り返す根本的な動機を表明した積極的な言明であり,『存在と時間』は存在了解をめぐるこのような困窮から出発することに意義を見出しているのである[12].『入門』においてもまた存在への問いへの解答が用意されているわけではない. しかし他方において, 問いの方向性に関するはっきりとした方針が示されていると言いうる.『入門』においては, 存在への問いに他ならないような形而上学の「根本の問い」の存亡は, その問いにとっての「炉の火」であるような「先行する–問い」の可能性にかかっており, その「先行する–問い」が「存在」という「言葉」への問いを引き起こすと考えられている. つまり存在への問い

は，はっきりと「言葉」へと向けられているのである．

ハイデガーは『存在と時間』におけるよりも豊富な言語使用の例を引き合いに出しつつ，「言葉」へと問いかける．それらの例は，「神がある Gott ist」，「大地がある Die Erde ist」，「教室で講演がある Der Vortrage ist im Hörsaal」，「この人はシュヴァーベンの出身である Dieser Mann ist aus dem Schwäbischen」，「この杯は銀でできている Der Becher ist aus Silber」，「百姓は畑にいる Der Bauer ist aufs Feld」，「この本は私のものである Das Buch ist mir」，「彼は死んでいる Er ist des Todes」，「赤は左舷である Rot ist backbord」，「ロシアに飢饉がある In Russland ist Hungersnot」，「敵は退却中である Der Feind ist auf dem Rückzug」，「葡萄畑に葡萄瘤虫がいる In den Weinbergen ist die Reblaus」，「犬が庭にいる Der Hund ist im Garten」，「山々の頂に静けさがある Über allen Gipfeln / ist Ruh」である[13]．ハイデガーはこれらの言い方のそれぞれにおいて「ある ist」が異なる意味で言われているとした上で，次のように述べている．

> 「一つ一つの用例の解釈がどうであろうと，いま引用した〈ある〉の言い方から，〈ある〉の中には存在が我々に対して幾重もの仕方で in einer vielfaltigen Weise 自己を開示しているというこの一つのことだけははっきりわかる」(Bd40, S96)

ここで議論は，前述の「存在」の「多重的襞 Vielfalt」と「存在者」の「多様性 Mannigfaltigkeit」の区別をめぐって展開している．この連関は「幾重もの仕方で」を意味するドイツ語に，Vielfalt の形容詞形である vielfaltig が使われているということからも明らかである．実際，上述の例を列挙した後，彼は先ほど引用した「多重的襞」についての説明へと至る．これは『入門』における彼の「言葉」をめぐる思索が行き着いた積極

的な見解であり，「存在はどうなっているのか？」という「先行する–問い」に彼が与えた最終的決着であると見なしうるであろう．形而上学の「根本の問い」を問い直す可能性を目指しつつ，「先行する–問い」を導き出し，「〈存在〉という語が空虚であり，浮遊する意味を持つという事実」を「先行する–問い」にとっての危機として引き受けることから始まった議論は，「多重的襞」として自己を開示することを通して，存在者がその「多様性 Mannigfaltigkeit」において現出するという事態の洞察へと至ったのである．

しかしハイデガーは周到にも，議論のこの段階に至ってさらに上の洞察に対する次のような反論を想定する[14]．

> 「この〈ある ist〉は確かに幾重もの仕方で in einer vielfaltigen Weise で意味されている．しかしそのことは〈ある〉それ自身のゆえではなくて，そのつど内容的に異なる存在者，すなわち，神，大地，杯，百姓，本，飢饉，山々の静けさなどに関係する諸言表の多様な事象内実 der mannigfaltige Sachgehalt のためである．〈ある〉がそれ自身において無規定であり，その意義 Bedeutung において空虚なままであるがためにのみ，それはそのような幾重もの vielfaltig 使用に供されうるし，〈臨機応変に〉満たされ規定されうるのである」(Bd40, S97)

この想定された反論においても，ハイデガーは慎重に「多重的襞 Vielfalt」と「多様性 Mannigfaltigkeit」を使い分けていることに注意しよう．彼はこの反論を，これら両者の関係をめぐって，彼の洞察とはちょうど反対の理解を主張する議論として提示している．つまり，彼は「存在」の「多重的襞」が「存在者」の「多様性」を可能にしていると考えているのに対して，上の反論はその逆を主張しているのである．仮にこの反

論に再反論できないとすれば，彼は再び，そして今度は取り返しがつかない仕方で「〈存在〉という語が空虚であり，浮遊する意味を持つという事実」に追い戻されることになりかねない．この自ら想定した反論を退けるために，彼はどのような再反論を用意しているのか．この点を確認するためには，すでにこの反論が提示される以前に彼が為している，それ自身は比較的単純な言語分析の知見が有効である．

件の反論の提示に先立って，彼は「時計」という語の使用を例にとって，その使用を構成する部分を，①聞くことができる，見ることができる語形 Wortgestalt，②その意味 Bedeutung，③事象 Sache，つまり時計それ自身の3つに分析した上で，①を②の「記号 das Zeichen für」，②を③への「指示 der Hinweis auf」と呼ぶ (Bd40, S93)．そして，このような分析を踏まえて次のように述べる．

> 「我々は恐らく〈存在〉という語にも語形と語の意味と事象を区別することができるだろう．そして我々が語形と語の意味とにのみ留まっている限り，存在についての我々の問いにおいて，我々はいまだ事象に到達していないということがたやすく分かる．語と語の意味の単なる吟味だけで，既に事象と事象の本質 das Wesen とを，したがって今の場合，存在を把握するなどと考えようものなら，それは明白な誤りであろう」(Bd40, S93)

先の反論において，「ある」が幾重もの仕方で意味されているのは，「そのつど内容的に異なる存在者，〔…〕に関係する諸言表の多様な事象内実のためである」という主張は，上の分析の言葉で言えば，語の「指示」が多様な存在者に関わりうることが「存在」の「多重的襞」という見方をかろうじて可能にしているという主張として理解しうる．「指示」とは「語」において，その語の「意味」が我々を「事象」へと差し向ける機能に他な

らない．しかしハイデガーは，このような「語の意味」の機能に留まっているだけでは，「事象と事象の本質」であるような「存在」，つまり「多重的襞」には到達しないと考えているのである．「語の意味は，意味である以上，存在の本質をなすものではない」(Bd40, S94)．つまり，「存在者」の「多様性」に基づいて「存在」の本質，すなわち「多重的襞」について語ることはできないし，いわんやそれを導き出すこともできない．このように想定された反論に対して再反論するという過程を経ることで，彼は「多重的襞」に関する先の引用部に至る．しかしもちろん，これだけで彼の再反論が貫徹されているというわけではない．なぜなら，彼が上のような再反論を構成しているとしても，彼には依然として，我々がいかなる言葉を持ってすれば，単に「語の意味」とその「指示」に留まっているのではなく，「語の意味」とは区別される「存在の本質」に到達できるのかについて語る責任があるからである．しかし『入門』第三章までの議論では，この膨大な責任を果たす意図は表明されていない．彼は「多重的襞」について述べた後，「この〔多重襞をめぐる：筆者補足〕問いは今のところただ提出するだけにとどめておこう．これをさらに展開するほどの準備が我々にはまだできていない」(Bd40, S98) ときっぱりと述べ，この問いのさらなる探求を保留するのである．

しかしここで我々は，「詩作」の言葉に関して次のように言うことができる．つまり「詩作」の言葉とはまさに「多重的襞」に他ならないような「言葉」である．そのことは，彼が先にあげた「存在を言うこと」の例において，とりわけ，「すべての山々の頂に静けさがある」というゲーテが書き残した詩句に最も注目しているという点からもうかがえる．そして「詩作」の言葉の本質的機能は，通常の言語使用に関して理論的に想定されるような「指示」，つまり「意味」から「事象」への送り返しとは区別される何かに存する．というのも，この「指示」を通して「存在者」の「多様性」が見出されるとしても「多重的襞」が諸存在者のなんらかの集

合として見出されることはないからである．また，ゲーテの詩句が単に「語の意味」に留まっているのみではないからこそ，彼は「この〈ある〉はどうしても書き換えられない，しかもこれはただの〈ある〉に過ぎない」(Bd40, S96) という困惑を招く事態にも遭遇しうる．この「ただの〈ある〉」が「書き換えられない」のは，それが書き換えを許容するような「意味 Bedeutung」を担った言葉を通して現れる諸存在者の多様性に先んじて，それらの諸存在者にその存在を送り込むような際立った意味での言葉だからである．ハイデガーが「詩作」を問題とするとき，「詩作」の「言葉」は諸存在者の多様性がそこからもたらされるような存在の次元，『入門』における彼が「多重的襞」と呼ぶ次元において捉えられているのである．

最後に「多重的襞」と「時間性」との問題連関に言及しつつ本論をまとめよう．

「多重的襞」としての言葉は「先行する-問い」の発祥地であり，またその問いがそこへと問い進める宛先でもある．ハイデガーにおいて，そのような言葉をめぐる問題は「時間性」をめぐる問題とどのように関わるのか．またそもそも，我々が試みに「多重的襞」と訳出した Vielfalt の「多重性」とは何を意味しているのか．この点を理解にもたらす手がかりは，1934/35 年冬学期講義である『ヘルダーリンの讃歌 〈ゲルマーニエン〉と〈ライン〉』での「根本気分 Grundstimmung」をめぐる思索に見出される．この講義でハイデガーは，ヘルダーリンが詩作する「神々の遁走」という出来事を，現存在がその「根拠」を喪失し「無根拠」の深淵にまみえるという根源的に形而上学的出来事として思索している．このような形而上学的出来事は，「聖なる悲しみに耽る，だが覚悟した窮迫」(GA5, S185) においてその本質の充実にいたる「根本気分」がそこに由来する場所である．このような「根本気分」には，すでに現存在の「被投性」(「聖なる悲しみに耽る」) と「企投性」(「だが覚悟した窮迫」) が折り込まれて

いる．ハイデガーが力説するのは，例えば「根本気分」における「悲しみ」とは，通俗的に理解される意味での単なる心理的出来事ではなく，詩作の言葉を言うという振る舞いそれ自身が根本気分としての「悲しみ」の振る舞いに他ならないという点である[15]．そしてヘルダーリンの詩作の言葉に肉迫する思索を遂行するハイデガーにとってみれば，形而上学の主題であるような存在者全体に属する諸存在者は詩作の言葉において，またそのような言葉を通してのみ，それらの存在を保たれているのである．つまりハイデガーは「詩作」に聴き入ることによって多重的に展開し「聖なる悲しみに耽る，だが覚悟した窮迫」においてその本質形態にいたる「根本気分」，つまりは詩作の言葉の「多重的襞」において諸存在者が「多様性」として現れるという形而上学的出来事を思索しているのである．そしてこのような展開を通して「根本気分」がその完成形態に至るという出来事を，ハイデガーは「時間性」の「時熟 Zeitigung」と呼んだ．前述の通り，「時熟」した「根本気分」においてヘルダーリン，あるいは彼の詩作に随行する思索者は「無根拠」の深淵にまみえる．そしてこの異様でさえある出来事にまみえつつその出来事に留まりつづけるところに詩作の言葉が生まれ，そのような言葉がかろうじて存在者全体の「根拠」と呼びうる何かを現存在に送り届けるのである．「時間性」の「時熟」とはそのような特異な出来事であり，「多重的襞」としての詩作の言葉と「時間性」という問題が交差するのもそのような出来事においてである．

さて本稿で論じうるのはここまでである．最後に，ハイデガーが『入門』での議論を次のようなヘルダーリンの詩句を引用することで閉じているということを付記しておこう．

> 「熟慮する神は / 時ならぬ成長を / 嫌いたもうから Denn es hasset / Der sinnende Gott / Unzeitiges Wachstum」（ヘルダーリン，「巨人たち」の主題圏から）．

注

1. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1925–1944, Band 40, *Einführung in die Metaphysik.* 邦訳は，『形而上学入門』（川原永峰訳，平凡社，1994）を参照した．
2. Fiedrich Nietzsche, *Götzendämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Insel Verlag. 邦訳は，ニーチェ全集13「偶像の黄昏，反キリスト者」（原祐訳，理想社）を参照した．
3. ハイデガーは第三章も末尾に至って初めて，「存在は空虚な語であるという，最初はもっともらしく見えた主張は，さらにもう一度，そしてもっと徹底的に真でないものとして証明された」(Bd40, S96) と述べることによって，ニーチェとの対決に一応の決着をつけたことを示している．
4. 『入門』は四つの章から構成されているが，我々が扱うのは第三章までの議論である．第四章は「存在の限定」と題されており，ページ数にしてこの講義の半分以上を占めている．内容から言っても，第四章は「存在」という言葉をめぐる多岐にわたる議論において，ヘラクレイトス，プラトン，アリストテレスなどが議論の俎上に載せられ，ソフォクレスの「オイディプス王」や「アンティゴネー」の解釈なども試みられており，確かにその議論の射程は第三章までの議論と比べて格段と広い．その意味では，この講義での議論の中心はむしろこの第四章にあり，第三章までの議論はその準備的段階に過ぎないという見方もできよう．しかし我々の関心はさしあたり，ハイデガーの思索のどのような展開において「詩作」の言葉への道が開かれてきたかという点に関わるのであり，その限りで，まずは第三章までの議論に限定してこの問題に見通しを与えることができるし，そうすべきであると考えている．
5. ここで「移行」と訳したZuspielは，ハイデガーの第二の主著と目される『哲学への寄与論稿（性起について / から）Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)』(Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge–Gedachtes, Band65) において，存在への思索が「もう一つの原初 Anfang」(Bd65, S169) へと送り渡される本質動向として一章を割いて論じられている (Bd65, S169–S224)．本文で言及した『入門』の議論における緊張関係も，後期ハイデガーの「性起」をめぐる思索の困難を予示しているのである．また，形而上学とは「別の本質と由来」を持つ思索の可能性，およびその可能性への「詩作」の関わりについては，既に1934/35年

冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌〈ゲルマーニエン〉と〈ライン〉』においても言及されている．例えば彼は「存在 Seyn の根本経験」は，「ピュシスという語と概念において表明されているようなギリシャ人の根本経験よりもさらに根源的でなければならないだろう」(Bd39, S196, S255) と述べつつ「移行」について示唆している．

6. *Was ist Metaphysik?* Sechste durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage, Vittorio Klostermann Frankfurt A.M. 1951.
7. 『入門』においてハイデガーが「無」を問いに引き入れる議論を弁護するために最初に持ち出すのは，それまでの哲学的伝統において現に「無」について問われてきたという既成事実である．つまり，ここでの問いかけは「存在者」の「根拠」をこそ常に問うてきた哲学的伝統の内部でなされているとされる．「無」について問いかける後半部を単なる蛇足あるいは無意味な装飾として切り捨てることができないのは，「この根本の問いの意味の根源的な伝統に対する厳格な尊敬のゆえである」(S27)．哲学的問いかけは「なぜ存在者は非存在 Nichtsein の可能性からもぎ取られているのか．なぜ存在者は，無造作に，絶えず非存在の可能性へと崩れ去らないのか」(S31) と問うことによって，他の様々な学問分野における問いを凌駕する力と鋭さを得てきたとされる．しかしハイデガーのこの主張は明らかに弱い，あるいは少なくとも説明不足である．哲学の伝統において現に「無」が問われてきたという事実は，その事実がどれだけの威厳を持っているとしても，その問いが依然として有効であることの証左にはならないからである．したがって我々はこの主張だけから，「無」へと問う可能性について彼に同意するわけにはいかないのである．
8. 「炉の火 Herdfeuer」あるいは「炉 Herd」という言葉は，単なる思いつきで書き出された手軽な比喩ではない．というのも，1942 年夏学期のフライブルグ講義 (Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919–44, Band 53) においてハイデガーは，ソフォクレスの「アンティゴネー」からの一節 (*μήτ᾽ἐμοί παρέστιος γένοιτο*) を解釈しつつ，「炉とは休けき故郷に－あることの場所である．Π*αρέστιος*（*παρά* と *ἑστία* との結合）とあるが，ヘスチアとは家の竈であり，竈の神々のいる所である．炉の本質的なるものはしかし火であり，それもその本質の多様性における火である」(Bd53, S130) と述べ，さらにプラトンの対話編「ファイドロス」でのエロスに関する第二の話において魂の本質について語るソクラテスの言述を引き合いに出しつつ，「炉は故郷のものの故郷の場所として，存在自体なのである．この存在の光と輝き，炎と熱との中へと，一切の存在者はそれぞれすで

に集められているのである」(Bd53, S143) と述べている．つまりハイデガーにとって「炉 Herd / *ἑστία*」という言葉は，「存在」を比喩的に表現しているのではない．仮にそれが比喩であれば，「存在」という語と「炉」という語は，意味内実が異なっていなければならないが，むしろ「炉」は「存在」という語と意味的に交換可能であるような異名として理解されているのである．「ハイデガーは彼にとっては存在論がヘスティオロジー une hestiologie であることを断言するのをためらわなかった．というのも存在 l'etre は炉 le foyer として考えられなければならないからである．存在は炉なのである」(J. Greisch, *La Parole Heureuse Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne Paris, 1987, P 325).

9. *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993.
10. ハイデガーはソフォクレスの「アンチゴネー」解釈において，最初のコロスの歌の詩句である "*πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέρει*" (V. 330–335) を "Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt" と訳している (Bd 40, S155, Bd 53, S 134). このことから，ハイデガーにおいて「存在」の Vielfalt の問題は，存在への被投性の様態である Unheimlichkeit (*δεινόν*) をめぐる議論とも接続していることが理解される．
11. このことは第四章の終わり近くでハイデガーが『存在と時間』以来の「存在」と「時間性」という問題系に言及し，いまだ我々はアリストテレス以来の ousia tis を時間性というその本質において明け開くに至っていないという点を指摘していることからも明らかである (Bd40, S215).
12. しかし基礎的存在論の実際の分析過程において，「存在への問い」の探求の枠組みに「言葉」という問題がうまく定位しているのか否かは議論の余地が残る．ハイデガーは実存範疇を一方では，「企投性」，「情態性」，「頽落」としつつ，また他方では，「頽落」の代わりに「言葉」を実存範疇と見なす場面もある．「存在の問い」における「言葉」という問題は，『存在と時間』においては安定した位置付けを与えられていたわけではないと考えられる．
13. これらの例は，1940 年第二学期の講義「ニーチェ〈ヨーロッパのニヒリ der Reichtum」においても挙げられており，そこでは「多様性 Mannigfaltigkeit」は「多義性 Vieldeutigkeit」と「多重的襞 Vielfalt」は「豊穣 Reichtum」と重ねられつつ，後者が前者を可能にしているという議論が再度為されている (Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, 1998, S222).
14. cfr. *Nietzsche II*, S223.

15. この点については，拙稿「〈詩作 Dichtung〉の圏域―ハイデガーにおける〈存在〉への問いと〈芸術〉をめぐって」(『現象学年報』第 24 号，2008, P 77–84）でより詳しく論じた.