

ハイデガーの眼と耳

——観ること、聴くこと、思索すること¹⁾——

「事象は、眼があるところ[・]_・[・]にのみある」(23, 5)

黒岡 佳柁*

第1章 はじめに

——問題設定——

近代的主体の破壊と認識論への批判は、『存在と時間』の主要なモチーフを形成している²⁾。主体が外的対象を見ることで、対象を知るという態度は、解釈学的現象学にとって代われ、主体は「世界-内-存在」という統一的な構造のもと、自己、道具、他者に開かれた現存在に座を譲ることになるのである³⁾。世界の内にすでに存在し、多用な連関のなかで存在する現存在の存在論は、解釈を通じて、その存在構造を炙り出し、実存の理念に導かれながら、自己の非本来性から本来性へと展開されるのであり、主体の内外、外的世界の問題を仮象問題として退けるというラディカルな方向を保ちながら、テオリアを真理への道とみなす哲学の伝統との対決を繰り返す。かくして、解釈学的現象学による現存在の分析論は、主体による対象の認識、真理へ向かうテオリアという態度を、後方に退けながら歩まれることになるのである。

なるほど、ハイデガーは解釈学的現象学によって、確かに従来の認識論にまつわる問題群を退ける視座を獲得した。しかし、従来の認識論における視覚モデルを採用しないとしても、そこには何らかの視覚的モチーフが紛れ込んでいられる。解釈を遂行する現存在の了解作用とほぼ同義である

*中国福建省福州大学教員

「視」や、現存在の本来的存在を暴く「透視性」などの語には、外的対象を主体が見る眼ではないにせよ、それとは別の眼が働いていると思われるのである。かつまた、後期ハイデガーの大きな特色として流布している存在の呼び声の聴取においても、ハイデガーは器官としての視覚ではない意味での眼を、その存在の思索に含意させている点を考慮すれば、この特有な眼は、呼び声を聴き取る耳と同程度の負荷を担わされているかもしれないのである。こうした文脈から、問いに値するものとして浮上するのは、まさにハイデガーの眼である。

以上の問題設定を堅持しつつ、本稿では解釈学的現象学と後年の存在の思索におけるハイデガーの眼に問いの照準を絞り、彼の哲学における視覚的モチーフを際立たせることを企てる。そしてその作業のなかで、思索の眼を逃れる異他的なものをハイデガーはどのように考えていたのかを問うてみたい。

議論の構成は、以下のようなになる。

まず、ハイデガーのフッサールとアリストテレス解釈を介しつつ、彼の解釈学的現象学の背景を開陳する（第2章）。ついで、解釈学的現象学における視覚的モチーフを明らかにし（第3章）、デリダのハイデガー論を経由しながら、ハイデガーの眼の所在とその問題圏を提示する（第4章）。そして後期ハイデガーにおける存在の思索に、眼と耳との協働ともいべき事態があることを明らかにし（第5章）、この眼と耳の協働が、異他的なものの歓待に接続可能であることを提示する（第6章）。

第2章 本来の実存への道

——フッサールとアリストテレスを介して——

感性と悟性、受容性と自発性、そして直観と思索という区分において、一方による他方の機能の代行不可能性を主張したのはカントだが⁴⁾、フッサー

ルは『論理学研究』において、このカント的な区分を失効させる。存在と非存在などの範疇が、カント的な感性的直観では与えられないことを理由に、フッサールはカントに抗って「直観概念の拡張」(Hua, XIX / II, 694)を提唱する⁵⁾。ここで新たな装いをもって生まれた直観概念こそ、後にハイデガーに多大な影響を与えることとなる「範疇的直観、拡張された意味での直観」(Hua, XIX / II, 731)である。フッサールによれば、「私は色を見ることはできるが、色・であることを見ることはできない」がゆえに、「存在は、対象の内には存在しない」のであり、それは知覚可能なものではない(vgl., Hua, XIX / II, 666)。しかしフッサールは、例えば「色・である」などの存在者に関する判断において、それに対応する知覚などを介することで、存在という非感性的なものも充実可能であると考え。簡単にいえば、フッサールは非感性的なものもまた、直観のなかで与えられると考え、その直観を「範疇的直観」と呼ぶのである。そしてこの「範疇的直観」の発見を非常に重く受け止め、存在を問うための突破口とした者が、ハイデガーである⁶⁾。

人間の具体的状況や生の連関の分析を進めていた当時のハイデガーにとって、「範疇的直観」は存在を問うための有効な方途として映っていた。しかしハイデガーは、「範疇的直観」の意義を認めつつも、その問題点を炙り出してゆく。1925年の講義『時間概念の歴史への序説』(以下、『序説』と略記)では、「範疇的直観」に対する苛烈な批判が展開される。なるほど、「範疇的直観」によって、「哲学研究は[...]その存在の意味の特徴づけを準備することができる地位を与えられた」(20, 99)ことは確かである。しかし、現象学的還元という方法を念頭におくばあい、「範疇的直観」は、存在を問うための十分な方法ではない。ハイデガーは、超越論的還元と形相的還元という現象学的還元の二重性に注目し、ここで「体験流のさしあたり与えられた個々の個別層」から、「意識の純粋な、つまりもはや具体的で個々のものではない純粋な領野」が確保されると指摘する(vgl., 20, 137)。そして、ここで確保される「意識の存在」の領域を、他の何ものにも依存せずに存立可

能な「絶対的な存在」と、ハイデガーはみなすのである (vgl., 20, 140)。となれば、絶対的な純粹意識への還元は、個別的なものから一般的なものへの道となり、個々の具体的な存在は「還元を通じて、まさに失われる」ことになろう (vgl., 20, 151f.)。この点で、ハイデガーは「範疇的直観」から離反する。つまり「範疇的直観」は、個々の体験流の喪失となる点で、具体的で個別的な状況で存在する人間存在への問いを遮断するものとして批判されるのである。

「範疇的直観」から離れながら、ハイデガーはアリストテレスのソフィアとプロネーシスに独自の解釈を加えてゆく。1924～25年の講義『ソピステス』では、ソフィアとプロネーシスが、現存在のヌースの可能性であることがまず確認される。そこからハイデガーが重要視するのは、「プロネーシスとしてのヌース」であり、それは「唯一的なものを眼差すこと *Erblicken*」ないし「瞬間的な状況の具体的な唯一性を眼差すこと」と解釈される (vgl., 19, 163f.)。このプロネーシスにおける眼差しは、「眼の閃光 *Blick des Auges*」とも表現され、「その都度の具体的なものへの瞬間的な眼差し *Augen-blick*」として解釈される (vgl., 19, 164)。他方、ソフィアは、「暴露することの最も高次の様式」(19, 130) とされながらも、「つねに自同性のなかで現在化するものを観察すること」(19, 164) として解釈される。こうした解釈において、ハイデガーは、アリストテレスに抗って、ソフィアに対するプロネーシスの優位を強調し、そのプロネーシスが具体的な人間存在の在り方を開示するものであることを示してゆくのである⁷⁾。そしてこのプロネーシスこそが、『存在と時間』における本来の実存に接続されてゆく。ここですでに眼の問題が浮上するが、それは後述する。目下押さえておくべき事柄は、人間の個々の具体的な存在の仕方、そして後の本来の実存のモチーフは、観想的な態度ではなく、プロネーシスというひとつの実践的な態度において暴露されるということ、そしてその次元において眼が問題になるということ、この2点である⁸⁾。

第3章 ハイデガーの眼

——解釈学的現象学における視覚的モチーフ——

ハイデガーは、人間存在の具体的状況を分析する方法として解釈学的現象学を採用する。ここで注目したいのは、この方法論における「見ること」の独自の性格である。周知の通り、ハイデガーは、現象学を現象と学に分け、ギリシア語の語源に遡りつつその意味を確定する。現象は、「おのれをおのれ自身に即して示すもの *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*」であり、同時に「おのれ自身に即して、それではないものとしておのれを示す」という意味での「仮象 *Schein*」に転じる可能性をもつ (vgl., SZ, 28)。そして、この「おのれを示すもの」は、ロゴスとしての学によって、われわれによって暴露される。ハイデガーは現象を、ロゴスによって——とりわけ語りうる者と共に、かつそのために——「見させる *sehen lassen*」という機能に注目するよう促し、すぐさま彼の真理概念へと議論を移行する。真正に語ることは、存在者を「その隠蔽性から取り出し」かつ「隠れなきもの (アレーテース) として見させること」である (vgl., SZ, 33) ⁹⁾。この点で、こちら側の関与なくとも、おのれをおのれ自身で露わにする——ないし隠蔽する——現象の自己贈与を、隠蔽に抗って語りだし、「見させる」こと、これこそが哲学の方法概念たる現象学の使命となるのである ¹⁰⁾。そしてこの方法論の適用先は、さしあたり理性的動物や被造物などの既成解釈によって覆われている現存在の存在であり、この存在を「その固有な隠蔽傾向に抗って略奪する」という「暴力性」でもって「見させる」ことが、現存在の現象学の目標である (vgl., SZ, 311)。

こうした現存在の現象学は、循環構造をもつ「解釈 *Auslegung*」による「解釈学 *Hermeneutik*」として遂行される (vgl., SZ, 37) ¹¹⁾。解釈は、おのれを示す現存在の存在を、既成解釈に抗いながら、解釈の遂行者に暫時「見させる」ものであり、その現象をその都度「了解 *Verstehen*」する発展的な歩み

である(vgl., SZ, 148)。この意味で、「解釈学とは解体」である(vgl., 63, 105)。そしてわれわれは、この「解釈学的状況」(SZ, 232)に、すでに身を置いており、道具への「配視 Umsicht」、他者への「顧視 Rücksicht」、そして自らの存在への「実存に関わる視」といった、「了解」を構成する「視」のなかですでに存在している(vgl., SZ, 146)¹²⁾。有意義性としての世界への没頭は、まさにこの「視」なくしてはありえず、「視」があるからこそ、殊更に道具や他者を注視することがなくとも、その用途や意図をあらかじめ見抜き、何らかの目的に向かって邁進できるのである¹³⁾。加えて現存在の現象学は、この「了解」としての「視」を、道具や他者ではなく、おのれの存在に集中化することを要請する。つまりそれは、「おのれを示すもの」としての現存在の存在を、ありのままに「視する sichten」ことを要求するのであり、現存在の既成解釈という障害を退けた在り様である「透視性 *Durchsichtigkeit*」(SZ, 146)を、「まさにその見ることの特有性 *die Eigentümlichkeit des Sehens*」(SZ, 147)を要求するのである。この現存在がおのれ自身の存在を見通すことが、本来的実存に繋がるのであり、この意味で本来性とは、まさにおのれの存在への「透視性」を確保する格別な「見ること」によって牽引される解釈によって到達されるのである。

このような解釈学における視覚的モチーフは、肉眼による知覚、非感性的な認知、純粋なテオリア、認識等々を「透視性」の欠如態もしくは派生態として退けるほどである。それは『存在と時間』第69節(b)での「理論的態度の存在論的生成」(SZ, 357)のなかで、認識的態度の発生を問う場面で顕著に表明されている。存在者を観察し考察する認識は、日常的な「配視」や、本来性へと導く「見ることの特有性」「透視性」から派生するものであるかぎり、その伝統的な優位を失効させられる(vgl., SZ, 357-363)。それは、アリストテレスやアウグスティヌスを例にとって展開される、「見ること」への日常性の特有な存在傾向である「好奇心 *Neugier*」に連なるものである(vgl., SZ, 170)¹⁴⁾。「透視性」は、こうした諸々の欠如態のなかで獲得されて

きた現存在の存在を、死、良心、不安といった本来性を構成する諸契機へ向かって解体しつつ、「おのれを示す」現存在の存在を——恒常的現前性としての存在理解を退けながら¹⁵⁾——まさに曇りなく「見させる」ようにすることで確保されるものなのである。

否定的に用いられる Hinsehen、文脈によって積極的にも消極的にも使用される Sehen、日常性を意義づける多用な Sicht、これらに対して現存在がおのれの存在を durchsichtig に見ることは、現存在の存在を、その唯一性のもとに、解釈者たる現存在自身に「見させる」ことであり、この意味で本来の実存とは、おのれの存在を見通す格別な眼を確保することとして、顕在化されることになろう。なるほど、ここでハイデガーは、主体が客体を認識する際の視覚モデルを採用していない。しかし、現存在がおのれの存在を、その「透視性」において了解するというばあい、そこには特有の視覚モデルが登場していることは否定できない。この点で、ハイデガーは「そこで主体と対象との関係が、対象ではない光と対象との関係に従属させられるような視覚 vision の仕組み」を描写しているというレヴィナスの指摘も、間違いではなからう¹⁶⁾。では、こうした解釈学的現象学における視覚的モチーフを抽出する作業において、さらに問いを進めるとすれば、それはおのれの存在を透視する眼の内実と所在ではなからうか。これまでの議論から、ハイデガーには、一方でおのれの存在を透視する眼があると同時に、おのれの存在を見通さない眼、対象を認識する眼があることになる。そして、現存在の非本来性と本来性の両動向を考慮すれば、眼はつねにおのれの存在から離れ、かつ不透明に〔＝曇る・見通しがきかない〕 undurchsichtig なることを回避できず、デリダの言う「眼の頹落 une decheance de l'œil」(OH, 414) に墮するがゆえに、眼はそうした傾向から存在へと向け変えを遂行しなければならない。こうした点で次に問題となるのは、頹落しない眼、存在に対して不透明ではない眼、つまりは本来的な眼であり、かつ、この眼の所在である。

第4章 思索の眼、思索の耳、思索の手 ——デリダのハイデガー論を手がかりに——

さて、本来的な眼の問題に移行する前に、補助線として、解釈学的現象学における視や了解と等根源的であり、「聴くこと *Hören* と沈黙すること *Schweigen*」を可能にする「語り *Rede*」の問題圏から出発し (vgl., SZ, 161)、そこにおける耳の問題を提示しておこう。「語り」は、了解された事柄の「分与 *Teilung*」として、共に存在する現存在との「伝達 *Mitteilung*」の可能性の条件でもある (vgl., SZ, 162)¹⁷⁾。そしてこの「語り」において現存在は、発声も内容もない良心の「呼び声 *Ruf*」を「本来的に聴くこと」(SZ, 294)、それも「沈黙 *Verschwiegenheit*」(SZ, 296) の内で聴くことが可能となるのであり、その声によって本来の実存の確証もできるわけである。問題は、この「語り」の議論において登場する「おのおのの現存在がおのれの傍らにたずさえている *tragen* 友の声を聴くこと *Hören der Stimme des Freundes*」(SZ, 163) という一節である。デリダは、「ハイデガーの耳」のなかで、この一節に着目し、詳細な議論を展開する。デリダは、現存在と独特の位置関係にある「友の声」が、現存在を本来化させることを指摘し、さらに *tragen* を *austragen* [= 懐胎すること・調停すること]、*gönnen* [= 恵みを与えること]、*walten* [= 支配すること]、そしてポレモスという語に接続するハイデガーの身振りから、「友の声」の聴取が、民族や共同体における闘争に矛盾なく接続できる点を炙り出す。そしてデリダは、この「友」が「異質な民 *peuple étranger* の言語」を話す「異邦人でもありうる」可能性を排除できないと述べつつも、ひとつの民族に内包されてしまう可能性も否定できないという両義的な結論を導き出すのである (cf., OH, 365)。

このデリダの「友の声」を聴取する耳への問いは、「われわれが友の声に貸す耳」、「固有な意味での耳」の所在への問いでもある (cf., OH, 344)。この耳が本来の意味での耳であり、デリダにならって「存在の耳 *l'oreille de*

l'être]「存在のための耳 l'oreille pour l'être」であれば、それは「器官的な意味における「内」耳や「外」耳」を意味しない (cf., OH, 355-356)。確かにこの耳は、一方で共に存在する現存在や世界との存在連関を遮断する「世間話 Gerede」(SZ, 169)を聴く耳でもあり、聴覚器官としての耳でもある。しかし他方で、それは存在者を統治する存在の呼び声を聴取する耳でもあるのである¹⁸⁾。この点で、「ハイデガーの耳は、二つに分割される」(cf., OH, 374)。前者の耳は、「聴く耳をもたない sourd ひとつの耳」であり、後者の耳は、「途方もないことを極度に - 聴く sur-entendre」耳である (cf., OH, 374-375)。特に後者の耳は、存在の声を聴く耳であり、器官的な意味をもたない以上、身体をその外部から観察し、場所の指示が可能な耳ではない。それは確かに現存在がもつ耳であるが、世界内の尺度では位置を特定できないような耳であろう。したがってこの耳は、ハイデガーの友が、超越でも内在でもない位置にあり、「友のこの声に場所を指定することは難しい」(OH, 347)のと同程度に、その所在を確定することは困難である。

さて、こうした問題圏から、ハイデガーの眼の問題が浮上する。というのも、視や了解が、「語り」や「聴くこと」と等根源的であるならば、かつ前者に眼と視覚のモチーフが含意されているならば、デリダが指摘したハイデガーの耳の問題は、ハイデガーの眼の問題でもあるだろう。テオリアや「好奇心」の眼ではない、存在を透視的に見通す眼は、「友の声」を聴く耳と同じく、器官ではない。こうした存在を見通す眼は——デリダの言葉にならって——存在のための眼、存在の眼、とも表現可能であろうし、それは現存在の存在を、その唯一性のもとに眼差す眼として、まさに現存在にとって固有な眼でもある。そしてこの眼もまた、存在者を眼前に見出し、一方的に観察する眼でもあれば、不可避的に現れてくる存在に対して眼差しを開く眼でもあるという意味で、引き裂かれる。デリダは、1952年の「戦争捕虜は語る」のなかでハイデガーが述べる「声なき声 lautlose Stimme を聴く」「内なる耳 inneres Ohr」(8, 161)を引き合いにだし、この存在の声を聴く耳を、感

覚的な外的音響を必要としないという意味で、「内的耳」と解釈するが (cf., OH, 376)、これにならって、存在に透視的になるハイデガーの眼を、内的眼と名づけることも可能であろう。現存在を、その最も固有な存在可能性に開く契機となるこの内的眼の所在は、場所の特定が困難であるがゆえに、ハイデガーの耳と同じ問題圏を動いているのである。

ハイデガーの眼が、その透視性を発揮し、本来の実存に至るその瞬間に、現存在には他の存在者を「行為的に出会うさせること *das handelnde Begegnenlassen*」(SZ, 326) が可能となる。転回以後の『ヒューマニズム書簡』(以下、『書簡』と略記)において詳論されるこの行為概念は、ハイデガーの思索のなかでも重要な意味をもつ。なぜなら、この行為は、本来の実存に接続される、理論と実践の区別に先行する本来的行為であり、それは、哲学、現象学、存在への問いの遂行と軌道を接するからである¹⁹⁾。そしてこの行為は、「存在に耳を傾ける *hören auf das Sein*」思索であり、かつ「あらゆる実践を凌駕する営み」となるのであり²⁰⁾、この延長線上で、後年のハイデガーは、思索を傑出した「手・仕事 *Hand-Werk*」とまで述べるのである (vgl., 8, 18f.)。耳に次いで、デリダはまたしても、思索におけるハイデガーの手の特権視を指摘していた (cf., MH, 190)。『思索とは何の謂いか』のなかで手と思考、手と言葉を結びつけ、思索という手仕事、もしくは思索の手を、現存在に固有なものとみなすハイデガーの手は、動物の手ではなく、器官としての手でもない。思索という行為の手は、手許存在 *Zuhandensein* や手前存在 *Vorhandensein* への関わりにおける手ではないし、「有機体的な身体の一部ではなく」(MH, 191)、対象として表象される手の手前に位置する手であり、それが思索と連動するかぎりにおいて「ひとつの思考、思考そのもの」(MH, 190) を形成する手である。そしてデリダは、このハイデガーの手のモチーフに、動物と人間とのあいだの「絶対的な対立的境界 *une limite oppositionnelle absolue*」(MH, 193) を刻み込むヒューマニズムを嗅ぎ取り、そして手と言葉の連動性から、ハイデガーの「ロゴス中心主義と音声中心主

義」(MH, 203)を告発するのである。こうした点で、ハイデガーの思索の耳、眼、そして手は、同じ次元で問いに値するものとなるのである。

以上から、現存在を本来化させ、他の存在者をその存在において出会わせる思索は、現存在と存在との関わりにおける固有な耳、眼そして手を巡って展開される。神や動物が存在への耳を持たないのと同様に、手も持たないのであれば、それらは恐らく眼も持たないことだろう。存在に開かれる本来の意味での耳、眼、手を持つのは、ひとえに現存在だけである。この点で、「本来的な手・仕事」(8, 19)たる思索には、固有な意味での耳と手、そして眼が不可欠なものとして含意されており、それらは身体的な器官という意味を後方に置きざりにしつつ、その所在が確定できぬまま、存在の思索を担うのである。

第5章 観られること、観ること、観逃すこと

——転回における眼と耳——

初期ハイデガーは、人間の問いの怠慢を存在の隠蔽要因としており、解釈学的循環に正しく飛び込むことでそれが克服されると考えていた。しかし、現存在の本来的存在と存在一般の意味が存在了解に告知され、了解されるのであれば (vgl., SZ, 37)、存在は現存在の理解能力の内部に回収されるものとなるだろう²¹⁾。「現存在が […] 存在する²²⁾かぎりでのみ、存在は「与えられている es gibt」(SZ, 212) という有名な一節は、存在への問いの主導権が人間にあることを明瞭に物語っている。しかし存在が自らを隠蔽するのであれば、それは解釈学によって現存在の存在了解に完全に回収できないものである。ここでハイデガーは転回を強いられる²²⁾。それは存在の思索として、循環の隠された根拠であるエアアイグニスへの問いである (vgl., 65, 407)²³⁾。この点で、解釈学の能動的遂行によって本来化する現存在というモチーフは、エアアイグニスの先行的かつ受動的な経験に、現存在が次いで応答し、

相互が固有化するという事態へ展開される²⁴⁾。となれば、この転回は、これまで述べてきたハイデガーの眼にも、何らかの仕方で転回を強いることになるのではなからうか。そしてもし、この眼の転回があるとするならば、存在への聴従という一語でもって、後期ハイデガーの思索を特徴づけることは、非常に疑わしいものとなってくるだろう。

エアアイグニスとは、存在を与える運動であり、「存在そのものとしてのエアアイグニス」(14, 26) と呼ばれる。それは「明るくする差し出しにおいて、おのれを隠すエアアイグニス」(14, 24) と述べられるように、存在者を存在させると同時に、存在者から身を引く、それ以上遡行不可能な運動であり、おのれを隠す動向は「脱去 Entzug」(14, 27) とも呼ばれる。エアアイグニスのこの二つにして一つの運動は——ペゲラーの言葉を借りれば——「現前 Anwesen であり、脱現前 Abwesen、自己退去」である²⁵⁾。この点で、「エアアイグニスそのものには、剥奪 Enteignis が属している」(14, 28)。となれば、存在の思索は、現前しつつも現前しないもの、自らでわれわれのもとから逃れ去る存在そのものへと向かうことになろう。ゆえに、存在の思索は、われわれに独特な眼を要求する。そもそもハイデガーは、エアアイグニスを、「見出すこと er-äugen」「観て - 取ること er-blicken」とし、「[われわれを] 眼差しつつ、[われわれを] おのれの方へ呼び、わがものとする an-eignen」ことだと述べている (vgl., 11, 45)。となれば、存在を思索こととは、眼差し、呼びかけてくる存在への応答ということになるだろう。それは、こちらから眼を向けて、存在に応答するのではなく、存在がわれわれに向けた眼差しに対して、われわれが改めて眼差すことで成就されるものである。『根拠律』で指摘されるように、思索とは「見られたものを殊更に観て - 取ること」である (vgl., 10, 68)。「観て - 取ること」とは、「われわれを観てくる anblicken ものへと、観入ること einblicken」であるかぎり、或るものをこちらから見ることで知るという構図は転倒される (vgl., 10, 68)。われわれが能動的に何かを見る以前に、われわれはすでに観られており、この観られた経験を通じ

て、観てくるものを改めて観ること、これは恐らく思索における眼の転回ともいうべき事態であろう。このように、観ること *blicken* は、*an-*、*ein-*、*er-*といった接頭辞の意味のなかで往還し、眼をその本来の眼たらしめ、解釈学における問いの怠慢を是正する眼を超えていくのである。

こうした思索のなかで、ハイデガーは眼だけでなく、独特の耳をも発揮させることを要求する。思索とは「聴かれうるものを観て取るべき」であり、かつ「その聴き取りが観て取る」ことである以上、そこで眼と耳は互いに協働し、それぞれの固有性を発揮する (vgl., 10, 69)。『思索とは何の謂いか』では、パルメニデスの箴言を引き合いに出しつつ、「われわれの問いの道が開く見通しによってのみ規定される特別な視」が要請される (vgl., 8, 180)。そうした試みは、一方で、箴言を「ギリシア的に聴く」ことでありながら、他方で感性的な眼からの「唯一的な眼差しの跳躍」でもある (vgl., 8, 236)。そしてこの眼が跳躍しないとき、「現前するものの現前への根本関係」は、「見ること」と「知ること」にとどまる (vgl., 8, 236)。こうした耳や眼が、通常の意味での身体の器官ではないことは明白である。「思索のなかで聴き取られたもの、観て取られたもの」は、「われわれの耳によって聴かれないし、われわれの眼によって見られない」(vgl., 10, 70)。となれば、器官としての能力が失われても、思索の眼と耳は恐らく機能する。ハイデガーは事実上の聾や盲を例に出すのだが、思索しない眼と耳こそ、本来の意味での盲であり聾であろう。解釈学的循環からの転回においては、現存在の意のままにならない観られるという受動的な経験に、能動的に応答しつつ観る眼が要請され、それは呼びかけを聴く耳と共に、思索を織りなすのである。

現存在の固有化にとって、観られること、呼びかけられることが先行し、存在が脱去として、われわれから不断に身を引くのであれば、眼と耳は、思索されるべき事柄を十全に把握できず、応答はつねに遅れ、観 - 逃し、聴き - 逃しに曝されることだろう。しかし、この不十全さは、観て取ること、聴き取ることすらしめない眼と耳以上に思索の本領に適っていることだろう。つ

ねに回収不可能にとどまる「思索されざるもの」こそが「思索が授けうる最も高次の贈り物 Geschenk」(8, 83)であり、そしてそれこそが思索されるべき事柄に向かって、「われわれを […] 思索へと呼ぶ」(8, 125)のであれば、なおさらである。この思索への要請は、「招待する呼びかけ」(8, 129)として、われわれに思索を促すのであり、眼と耳をその本来の意味で駆動させるよう要求するのである。したがって、エアアイグニスへと思索を起動させることは、その思索にとって固有な眼と耳の本領を発揮させることである以上、それは同時に感覚的な視覚や聴覚からそれらを差異化させ、後者を存在に閉ざされた眼と耳として規定しうのような事態なのである。

第6章 歓待としての思索

以上のように、未だ思索されざる思索されるべき事柄を思索することは、思索の眼と耳を起動させることである。しかし思索されるべき事柄は、脱去という運動に従って、完全に観て取られ、聴き取られることはない。この意味で、思索されるべき事柄は、眼と耳から不断に逃れ去り、その射程範囲から身を退ける。この事態の意味の究明に際して、ハイデガーは「客 Gast」のメタファーを引き合いに出す。客は、われわれにとっての「親しい到来者 Ankommling」であり、われわれはその客を「到来へ招待することとしての歓迎 - すること Willkommen-heißen als Einladen in die Ankunft」を求められる (vgl., 8, 129)。この迎え入れの遂行には、客の呼びかけが先行し、それは「快く招かれる客の呼び声 Ruf des gern gesehenen Gastes」とも表現される (vgl., 8, 129)。この「客の呼び声」は、存在の呼び声の言い換えだろうか。もしくは、かの共存在において出えられる他の現存在の語りかけだろうか。もしくは「良心の呼び声」や、デリダが指摘した「友の声」につらなる問題圏を指すものだろうか。以下、この客のモチーフの内実を追跡し、ハイデガーによる他なるものの歓待としての思索を開陳してみよう。

客のモチーフは、『ヘルダーリンへの讃歌『イスター』』（以下、『イスター』と略記）において、異郷を通じて故郷に住むことへの道のりという文脈のなかで頻出する。ハイデガーはまず、「存在が人間に対して開かれていること」、そして「開かれたものを「見る」」ことで、現存在が適切な仕方に住むと述べる（vgl., 53, 113）。しかし、この現存在に開かれた滞在地は、故郷と異郷のせめぎ合いともいうべき両義的な意味を帯びている。「開かれたものを見つつ、そのなかに立つ」ことは、一方で「存在において故郷的 heimisch であること」なのだが、それは同時に「非故郷性 Unheimlichkeit」をも含意するのである（vgl., 53, 113f.）。注目すべきは、この「非故郷性」の二つの様態である。それは一方で「存在の忘却」による「非故郷性」であり、他方で「存在への帰属性」に覚醒し、「故郷をえるようになること Heimischwerden」へ駆り立てられる際に際立つ「非故郷性」である（vgl., 53, 144 / 147）。前者は、ハイデガーが「地球の冒険者」（53, 59）と例えるように、別の世界へ赴き、その世界を支配するなかで経験されるものである。しかし後者は、そうした偶然的にして恣意的、そして解消可能な「非故郷性」ではなく、人間が存在との関係に呼応して住むことに、必然的かつ解消不可能なものとして付きまとう「非故郷性」である。この区別において、後者は特に重要である。なぜなら後者の「非故郷性」は、解消不可能なものであるかぎり、たとえ「存在への帰属性」に自覚的になったとしても——つまり存在そのものに開かれたとしても——故郷に完全な仕方であつて安住することの不可能性を意味するからである。つまり故郷的なものは、この意味での異郷的なものに接するなかでしか存立できない。それはわれわれの意図を超えて、「故郷的なものの拒絶 Verwehrung」（53, 111）として、存在が人間を存在させるその仕方、つまりは「存在の人間に対する対抗的關係 gegenwändiger Bezug」（53, 112）に起因するのである。したがって存在は、異郷を通じた故郷への回帰をわれわれに促しつつも、故郷への安住を拒絶する点で、異郷的なものを排除しないことになる。つまり存在に応答する思索は、存在と人間

との本質的な関わりに目覚めるときですら——というよりも、目覚めるがゆえにこそ——われわれに故郷と異郷の解消不可能な関係としての「対抗的滞在」(53, 126)を要請するのである。

われわれを故郷と異郷との対抗的關係において住まわせる存在の動向は、恐らく存在の贈与と脱去の運動に正確に対応していると思われる。存在がおのれを与えつつ隠すがゆえに、その贈与と隠蔽に応答することは、故郷に住む安らぎへの誘いであると同時に、故郷ではない不気味な異郷との出会いである。となれば、現存在の固有性もまたその存立を維持できず、固有でないものに接することになりはしないだろうか。ハイデガーが固有なものを見出すことが、最も困難であると述べるとき (vgl., 53, 179)、そこには故郷と異郷との対抗的關係と同様に、存在に応答する固有化を通じた、固有でないものとの相互対立の可能性をも看取していたと思われる。つまり、存在に応答する固有化は、同時に存在の自己隠蔽による、固有でないもの、現存在にとって他なるものとの邂逅である。ここで登場するモチーフが客である。それは「異他的なもの Fremde」であり、故郷に住まうものにとって他なるものである (vgl., 53, 175)。これまでの議論からいえば、この「異他的なもの」は、故郷に住む者に内在化されることはなく、「対抗的に迎え入れさせる entgegenkommen lassen」(53, 156) だけにとどまるものである。となれば思索とは、一方で故郷や固有なものを見出す道であるが、他方で、異郷や「異他的なもの」としての客を、はじめて客として発見する道でもある。ハイデガーはこの事態を「歓迎 Gastlichkeit」と呼び、その内実を「異他的なものとその異他性を承認する準備」と表現する (vgl., 53, 175)。そして現存在の固有化はといえば、それは「異他的なものとの対決 Auseinandersetzung」を通じてのみ可能だとされるのである (vgl., 53, 177)²⁶⁾。異郷と故郷との対抗性と同様に、固有なものに異他的なものを同化するのではなく、異他的なものの異他性を侵害せずして維持すること、これがわれわれに思索を促しながら、思索から逃れ去る客への応答である。この意味でハイデガーは、「歓

迎」を「固有なものとしての固有なものを、異他的なものとの融合するのではなく」、「異他的なものを、それがある通りに存在させること」としての「歓待 Gastfreundlichkeit」と表現するのである (vgl., 53, 177)。ハイデガーはここに、存在の贈与と脱去に応答する思索を、異他的なもの「歓待」として描出しているのではなからうか。もし存在の贈与と脱去が、現存在に故郷と異郷の解消不可能な関係のなかで住むことを促すのであれば、さらに存在が現存在に内在化されないのであれば、他なるものとしての存在の思索と異他的な者としての客の歓迎は、それほど遠くない位置にあると思われる。ハイデガーが客を「故郷的なもののなかにおける、故郷的でないものの現在化 Gegenwart」(53, 177) とみなすとき、そこにはわれわれに現れつつも隠れる存在のモチーフが流れ込んでいないだろうか。もしこの指摘が正鵠を射ているとすれば、存在の思索は、まさに客を迎え入れるように思索することであり、他なるものの歓待である。そしてこうした意味での思索は、われわれの眼と耳に、その一方的な能動性を発動させないよう自制させるものでもあるだろう。客は、まさに異他的なものであるかぎり、声を発するその瞬間に、また眼と耳によって観られ、聴き取られる時にはすでに、脱去として、われわれの眼と耳から身を引いていることだろう。存在の思索が、まるで客であるかのように存在を思索することであるならば、眼と耳は、つねに脱去する存在や客を取り逃し、それによって客の完全なる内在化の不可能性をまさに不可能性として維持するのである。こうした事態が、「異他的なものをそれがあつた通りに存在させること」ではなからうか。そしてわれわれが、存在者のみに関わり、一方的な表象的思考に墮するとき、固有なものとの異他的なものとの対抗性は弱体化され、客は追放されるか、我有化されることになるだろう。これに対して、存在の贈与と脱去、故郷と異郷、固有なものとの異他的なもの、これらの対抗的な関係性を維持すること、まさにこれこそが思索の眼と耳に課せられる使命なのではなからうか。

第7章 おわりに

——間文化性の問題圏へ²⁷⁾——

以上から本稿は、ハイデガーの眼の問題圏を、デリダの指摘を経由し、さらに解釈学や思索との関わりに沿って、明らかにした。この過程において浮上する最も問いに値する課題は、ハイデガーの耳、眼、手の所在究明であり、これにはハイデガーの身体問題が絡んでくる。また、眼、耳、手による思索と存在との関係、そして思索と異郷、客、異他的なものとの関係についても、さらなる研究が必要である。こうした点は、今後の研究課題とした上で、最後に間文化性の問題について簡単に触れておきたい。

ハイデガーは、「文化はつねにただ、そしてつねにすでに「住むこと Wohnen」の結果である」と述べている (vgl., 53, 171)。本論でもふれたが、ハイデガーは「地球の冒険者」による「世界支配という時・空的な拡張」を、近代的な人間の特徴として暴き出す。そうした意味での冒険者は、自文化から他文化へと流浪し、他文化を同化、摂取してゆくことだろう。それは異文化理解という安易な言葉で表現されるものと異ならず、『存在と時間』の「好奇心」の分析を援用すれば、「異他的な世界 fremde Welt」という新規なものを求める、落ち着きのない関心であり、アウグスティヌスの「眼の欲」の所産である (vgl., SZ, 172f.)。他方、文化が住むことから思考されねばならないとするならば、そして思索を通じて存在の帰属性のもとで住むことが、故郷と異郷の二元性を維持し、かつ異他的なものを内在化することなく、そのものとして存在させる「歓待」に繋がるのであれば、異他的なものを迎え入れつつ住むという点から、間文化の問題を思考することはできないだろうか。固有なものと同化的なものを融合なくして分化させ、かつ互いを対抗的な緊張関係に置く、存在の動向への思索の眼と耳の発動というモチーフは、文化の「あいだ」を巡る問題に何らかの仕方と貢献する可能性をひめていると思われる。

【凡例】

- ・ハイデガーからの引用は、Vittorio Klostermann 社の *Gesamtausgabe* を使用し、巻号と頁数とで表記し、フッサールからの引用は、Martinus Nijhoff 社の *Husserliana* を使用し、Hua の後に巻号と頁数とで表記する。その他の文献に関しては、下記の略号と頁数とで表記する。
- ・上記以外の文献に関しては、適宜註にて記す。
- ・訳出にあたって、ハイデガーに関しては、創文社から刊行中のハイデッガー全集を適宜参照させていただいた。その他の文献に関して邦訳のあるものは、適宜註にて記した。
- ・原文からの引用、および原文中の「」は、すべて「」にて表記する。
- ・原文のイタリックは、傍点にて表記する。
- ・論者の補足は〔 〕および [=]にて、途中省略は〔…〕にて表記する。

【略号】

SZ=Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001.

OH=Jacques Derrida, L'oreille de Heidegger, dans *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.

MH=Jacques Derrida, La main de Heidegger, dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autre essais*, Flammarion, 1990.

註

- 1) 本稿は、2015年3月25日に立命館大学にて開催されたワークショップ「視覚と間文化性」(主催「間文化現象学研究センター」)における口頭発表原稿「眼と耳——解釈学的現象学と思索——」に加筆、修正を加えたものである。当日に有益なご指摘をくださった方々には、この場を借りて深く感謝申し上げたい。
- 2) ヴイトゲンシュタインは、主体と視覚の存立の危うさに敏感に反応した者の一人である。「君は、眼 Auge と視野との関係とまったく同じ関係が、ここになりたつという。しかし君は、自分の眼を現実的に見ているわけではない。そして視野のうちにあるものからも、それが眼によって見られていることは推論されない」(Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp, 1. Aufl., 1998, S. 138 (藤本隆志・坂井秀寿訳『論理哲学論考』、法政大学出版局、1968年、170頁))。「主体は世界に属さず、世界の限界である」(ibid., S. 137 (『論理哲学論考』、170頁))。
- 3) ハイデガーの解釈学を哲学的解釈学として継承したガダマーは、『真理と方法』のなかでハイデガーの解釈学の積極的な意味として、「ハイデガーが「実存論的なもの」としての了解に授けた存在論的転換」と「彼が現存在の存在の在り方に委ねるテンポラルな解釈」の二点を挙げている(vgl., Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, J.C.B. Mohr, 1986, S. 302 (饗田収他訳『真理と方法——哲学的解釈学の要綱Ⅱ』、

- 法政大学出版局、2008年、466頁)。
- 4) 例えば以下のカントの言及を参照のこと。「表象を受けとるわれわれの心 Gemüt の受容性 Receptivität は、何らかの仕方で触発されるかぎり、感性 Sinnlichkeit と名づけられる。それに対して、表象をみずから生み出す能力、すなわち認識の自発性 Spontaneität は、悟性 Verstand である。[...] 悟性は何も直観しえず、感性は何も思索しえない。それらが結合してのみ、認識が生じるのである。」(Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998, A51/B75f. (有福孝岳訳『純粹理性批判』、カント全集4、岩波書店、2001年、130頁))
 - 5) この点は、以下のフッサールの言及を参照のこと。「カントの思索においては、なるほど範疇的(論理的)機能は、大きな役割を果たしている。しかしカントは、知覚と直観の概念を範疇的な領域にまで根本的に拡張するには至っていない。」(Hua, XIX / II, 732 (立松弘孝訳『論理哲学論考4』、みすず書房、1976年、229頁))
 - 6) 1925年の『カッセル講演』では、この点に簡単ながら触れている。ハイデガーいわく、存在は、存在者のように感性的直観によって接近できないが、「私が「存在する」と述べるばあい、思念されているところのこの存在の意味は、何らかの仕方で証示可能」であり「その存在の意味への通路を開く作用が、範疇的直観」であるとして、フッサールの発見を高く評価している (vgl., Martin Heidegger, "Diltheys Forschungsarbeit und historische Weltanschauung", in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 8, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 161 (後藤嘉也訳『ハイデgger カッセル講演』、平凡社ライブラリー、2006年、81頁))。
 - 7) アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第6巻第3章において、魂が肯定と否定という仕方で真なるものを開示する在り方を、テクネー、エピステーメー、プロネーシス、ソフィア、ヌースの5つに分けて考察している (加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』、アリストテレス全集13、岩波書店、189頁以下)。そこでアリストテレスは、特にプロネーシスとソフィアの相違を重点的に論じつつも、最終的には第10巻において、ソフィアや観照を「最高の活動」であるとしている (上掲書、341頁以下)。
 - 8) このように、フッサールとアリストテレスによって鑄造されたハイデガーの解釈学的現象学に関して、中橋は「ハイデガーは、フッサールの範疇的直観とアリストテレスのノエインを、重なり合うものとして理解している」と評している (vgl., Makoto Nakahashi, "Die Rolle der sinnlichen Anschauung in der Seinsfrage Heideggers", in *Special Issue of the Annals of Ethics*, Japanese Society for Ethics, 2009, pp., 37-38)。
 - 9) 詳述できないが、ここでハイデガーはアイステーシスやノエインに言及している。アイステーシスは、「或るものを、率直に、感性的に覚知すること Vernehmen」(SZ, 33)であり、この覚知は、すぐさま純粋なノエインへ接続される (vgl., SZ, 33)。この意味でロゴスは、端的に「存在者を覚知させること」となる (vgl., SZ, 34)。
 - 10) ナンシーは、こうしたハイデガーの現象学の規定を「受容 réception、受け入れ (=迎

え入れ) accueil」と性格づけ、この点に現象学の「方向転換 *inflexion*」を看取する (cf., Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix*, Galilée, 1982, p. 30 (加藤恵介訳『声の分割』、松籟社、1999年、27頁))。「主体に対する世界の構成を提示することはもはや問題ではなく、一方で現れがあるということを見えるがままにすることが問題であり、他方ですでに存在の了解 *compréhension de l'être* であるところの了解に、このことを見えるがままにすることが問題なのである」(ibid., p. 30 (『声の分割』、27頁))。ナンシーはプラトンの『イオン』を経由し、ロゴスを「われわれの分有 *partage*」へと解釈しつつ、共同体の問題に接続していくのだが、この議論に関しては、別稿に譲りたい (ibid., pp. 84-90 (『声の分割』、77 - 82 頁))。

- 11) ハイデガーはこうした現存在の存在の現象学を、還元という表現のみをフッサールから継承すると断ったうえで、「現象学的還元」と名づける (vgl., 24, 29)。このハイデガーなりの還元とは、「存在者から存在者の存在へと、特定の仕方ですれ去られ、かつ連れ戻される」ことである (vgl., 24, 28f.)。なお内藤は、ハイデガーの解釈学を還元として理解する方向を打ち出している (内藤麻史「現象学的存在論の方法——還元から解釈学へ」、『現象学年報 30』、日本現象学会編、2014年、125 - 132頁)。
- 12) デルタイは、解釈学 *Interpretation* を「文字で書かれ、確定された生の諸表出 *Lebensäußerung* を技巧的に了解すること」と定義し、「了解」と「説明 *Erklärung*」を区別する (vgl., Wilhelm Dilthey, “Zusätze aus den Handschriften”, in *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften*, Bd. 5, B. G. Teubner, 1964, S. 332 / 336)。そしてこの生の諸表出の了解が、精神科学と、対象の認識や知覚によって成立する自然科学を区別するものとする (vgl., Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd. 7, B. G. Teubner, 1965, S. 86f.)。ハイデガーもデルタイと同じく「了解」という語を用いるが、それは——少なくとも彼自身にとっては——デルタイの「了解」以上に根源的である。ハイデガーは「説明」から区別された「了解」は、この「説明」とともに、現一般の存在を一緒に構成している、第一義的な了解の実存論的派生態として解釈されねばならない」と述べており、「説明」と「了解」の両者が由来する根としての「了解」を問題にしている (vgl., SZ, 143)。
- 13) 池田によれば、「配視」は「行為の非盲目性を特徴づける」ものであり、この「配視」が本領を発揮するには、行為の遂行において「熟慮的な意識作用は後退していなければならない」とする (池田喬『ハイデガー 存在と行為 『存在と時間』の解釈と展開』、創文社、2011年、70頁)。つまり「配視」は、道具との使用関係を結ぶとしても、それが実践なき理論に対する理論なき実践ではないということを主張できる概念である。
- 14) ナンシーは、この「好奇心」に対して積極的な意義を見出している。ナンシーにとって「好奇心」とは、「根源のつねに新たに更新される他性によって気を引かれる [=好

- 奇心をそそられる] *intrigué*」こととして他者への根源的な関心である (cf., Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p. 39 (加藤恵介訳『複数にして単数の存在』、松籟社、2005年、58頁))。ナンシーにとって、他者が「奇妙 *curieux*」であるがゆえの「好奇心 *curiosité*」は——その他者への好奇心が他者の我有化へと変移しないかぎり——他者への関心の原初的な層である (ibid., pp. 39-40 (『複数にして単数の存在』、58 - 59頁))。
- 15) 例えばハイデガーは、デカルトの「もの *res*」が、「思惟するもの *res cogitans*」と「延長するもの *res extensa*」に無差別的に割り当てられている点を指摘し、そこに生成消滅を逃れ、つねに同一にとどまる「つねなる存続 *ständiger Verbleib*」という意味を読み取る (vgl., SZ, 91f.)。こうした意味での存在理解は、ハイデガーにあっては「恒常的な眼前性 *beständige Vorhandenheit*」として、古代の存在論の存在理解であるウーシアの継承である (vgl., SZ, 98)。
- 16) Cf., Emmanuel Levinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?” , dans *Entre nous. Essais sur le penser - à - l’ature*, Bernard Grasset, p. 17 (合田正人他訳「存在論は根源的か」、『われわれのあいだで』所収、法政大学出版局、1993年、8頁)。
- 17) ガダマーは、解釈学における他者了解を、他者の立場に身を置くこととしての「自己転移 *Sichversetzen*」によって、互いが「より高次の普遍性に高められる」としたうえで、その向かう先を「地平 *Horizont*」と名づける (vgl., Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, S. 310 (『真理と方法 哲学的解釈学の要綱Ⅱ』、477頁))。
- 18) 『哲学とは何か』において、ハイデガーは存在の他動詞性を強調し、それを存在者の「集約 *Versammlung*」と規定する (vgl., 11, 14)。哲学とは、存在者を集約し、存在させることの「存在者の存在の声に調子を合わせる応答 *Entsprechen*」であり、それを通じて「発言すること *Sprechen*」である (vgl., 11, 25)。
- 19) 『哲学入門』では、哲学は有用性や学問的営みに還元されない「原行為 *Urhandlung*」であり (vgl., 27, 214)、それは存在者を存在するがままに存在させることとして、根源的な「営み *Tun*」である (vgl., 27, 103)。また、こうした行為論の萌芽は、アリストテレス解釈に由来する。『古代哲学の根本諸概念』では、『ニコマコス倫理学』のキネーシスにおけるポイエーシスとプラクシスが、*Hantierung* [=操作] と *Handeln* [=行為] と訳し分けられ、その区別が際立たせられる (vgl., 22, 312)。そこからハイデガーは、目的が行為の外部にある制作ではなく、目的をその内を含む行為を重視し、「行為すべては、カイロス、すなわち「実践的瞬間」の内部で遂行される」と述べる (vgl., 22, 312)。
- 20) Vgl., Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 2. Auf., 1978, S. 313f. / 357f. (渡邊二郎訳『「ヒューマニズム」について』、ちくま学芸文庫、1997年、23頁、138頁)。

- 21) この点を他者という観点から鋭く指摘したのは、レヴィナスである。レヴィナスは『全体性と無限』において、ハイデガーの他者が、「存在了解」に回収されることを批判している (cf., Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, 1961, p. 39 (合田正人訳『全体性と無限——外部性についての試論——』、国文社、1989年、89頁))。
- 22) ペゲラーは、『存在と時間』が「まずもって確保されるべき基礎としての主体性に由来するような、形而上学的・表象的な思考と近代的な傾向から、いまだ十分に逃れていない」がゆえに、「現存在の分析から時間性への移行は、存在そのものの意味である時間的性質 *Zeithaftigkeit* の展開に到達しない」と指摘している (vgl., Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, 2. Aufl., 1983, S. 180 (大橋良介・溝口宏平訳『ハイデッガーの根本問題 ハイデッガーの思惟の道』、晃洋書房、1979年、219頁))。
- 23) Ereignis は、非常に多義的な言葉であり、「性起」「呼び求める促し」などと訳されるが、本稿では、表記が必要な際にはエアアイグニスと表記し、それ以外では、ハイデガーがエアアイグニスを「存在そのもの」としている点から、「存在」「存在そのもの」と表記している。
- 24) 『同一性と差異』では、「人間と存在が互いに適うものとなる *ge-eignet* ところのこの特有化 *Eignen*」がエアアイグニスと呼ばれている (vgl., 11, 45)。
- 25) Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, 146f. (『ハイデッガーの根本問題 ハイデッガーの思惟の道』、176頁)。
- 26) 対立は「闘争 *Kampf*」でもあり、対立関係を宥和なくして維持するものである。「闘争の本質に関する知の最後の残滓は、対立 *Auseinander-setzung* として、対抗者 *Gegner* を根絶することではなく、対抗者をより高次の知の可能性へと救い出すのである。それによって闘争する者は、そのようにして知の本質的な凌駕の可能性を生み出し、存在 *Seyn* の真理への準備を成就する」(96, 227)。この闘争としての対立に、ハイデガーのボレモス解釈を通じて、調停不可能な二者間に開かれた在り方と解釈したのは、デリダである。「おのおのの共同体は、おのれの傍らに、みずからの耳のなかに、対抗者 *adversaire* の声を、一種の内的な抵抗を携えるのである。」(OH, 399)
- 27) 間文化性を巡る諸問題に関しては、谷徹編『間文化性の哲学』(文理閣、2014年)を参照のこと。

