OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	存在の経験と翻訳 : ハイデガーについての解釈学的考察
Author(s)	ギュンター, フィガール
Citation	メタフュシカ. 1999, 30, p. 1-13
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66614
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

存在の経験と翻訳

――ハイデガーについての解釈学的考察――

ギュンター・フィガール
佐々木　正　寿　訳

一

経験ではないのではないかと疑われているような経験がある。そのような経験については、こう言われている。それらは経験されるのではなくて、ただ呪術的に呼び出されるだけである。それも、疑似宗教的な野心から、あるいはそれどころか、問われることのない権威のために秘密の領域を確保するという戦略的な意図からである。そうした経験によりどころを求める者は、概念を用いて論証する証明の要求を拒み、記述や分析の代わりにもっぱら、空虚な概念やなかば詩的な暗号、高い音調、あるいはまたたんに、呪術的に呼び出す語りの技術を提供するだけである。

このような憶測や非難は、ハイデガーの名前と執拗に幾度も結びつけられていて、ひとはそれらをもうほとんど疑おうとは思わないか、あるいは、そうした憶測や非難自体を呪術的な追い払いと考えようとするほどである。たとえそうだとしても、もちろんそうした憶測や非難を周縁に追いやることは早計であろう。ともかくも疑いをいれないのは、ハイデガーの思惟がひとつの証明しがたい経験をめぐって遂行されているということである。つまり、それはさしあたり、いかにして人間の生とそれが営まれている世界とが、個々の局面や動因が問題にされることなく有効な意味をもつことになるのか、という問いをめぐっているのである。生は、特定の観点においてではなくて、端的にただそのものとして経験されるべきであり、他方世界は、特定の態度のもつパースペクティヴからではなくて、もっぱらそれが本来あるものとして経験されるべきである。すなわち、相互帰属性のうちにあるこの両者、そして最終的により徹底的に言うならば、そこで根本動向として明らかにされるもの、つまり現存在と存在が経験されるべきなのである。

このようなものを言葉へともたらすことの困難さを、ハイデガー自身がおそらく最もよく、はっきりと認識していた。さもなければ、彼のテキストならびに講義のもっている特有な性格やマニエリスムはうまく説明されないし、伝統的な術語の拒絶、造語や反概念もまた説明されないのである。再三再四ハイデガーは新たに始め、テーマが不変であるにもかかわらず、言葉による固定に抵抗し、方向づけの枠組みと基準点を変更している。その際に展開されているのは、哲学的な分節の幅広いスペクトルである。それは、一九二〇年代の表現主義的な性格を担った現象学から、背後に意味があってしばしばまた手に余るほど簡素な後期の講演や論文にまで及んでいる。そして、ここで進行している生産的な動揺は、人間、補足して言えばこの哲学する者はとくに、「言語の限界に立ち向かおうとする衝動」[1]をもっているのだ、というウィトゲンシュタインの言葉によって最もよく捉えられるのである。

この定式はまた、言語は決定的なものを捉えていないという経験と結びついたディレンマを、とくによく捉えている。このような経験は、どうしようもなく言語のうちに閉じ込められたままである。言語の可能性を広げようとどんなに試みても、出発点となる問題が再び生じてくるのである。それにもかかわらず、ハイデガーがつねに新たに言語の限界へと赴くとき、彼はおそらく、こうしたディレンマを知らずにこのことを行っているのではない。むしろ彼は、言語の限界に即して、あるいはそれと共に、まさに彼にとって重要である経験がなされるという期待をもって、このことを行っているのである。現存在と存在の経験は、どうしてその経験がそれを記述しようとする試みのうちへと実際には入ってゆかないのか、ということを明らかにすることによって、告知されるようにみえる。

このことが意味していることを、ハイデガーはすでに、体系的に見て意義のある彼の最初の講義、すなわち一九一九年の講義において発展させた。[2] それによれば、世界のうちにあって、この世界を意味作用の接合体として経験するという経験ないし「体験」は、記述しようと試みると色褪せてしまうのであり、しかもそれは、この記述の試みが、個々の対象や関係を強調することでしかありえず、そうして全体としての経験をわきへそらせてしまうからである。しかしハイデガーの考えによると、世界における現存在の「体験」は喚起されうる。つまり、注意を個々のものや、固定する記述からそらせ、記述は不適当で偽るものだと示すことがうまく行き、その結果、経験することの全体と直接性に対してひとが自由になるならば、そのような体験が開かれるのである。

後にもなおハイデガーは、このような意味で哲学の「根本課題」を規定した。一九二九／三〇年冬学期の「形而上学の根本概念」に関する計画上重要な講義[3]において彼は、「根本気分」

を呼び覚ますことが重要であると述べている。その際、気分のもとで理解されるのは、現存在の或る特定のあり方であり、初期の術語で言えば、体験することの或る特定のあり方である。気分のうちで示されるのは、現存在という語で告知されているものなのである。したがって、「実際に生き生きと哲学すること」（GA29/30, 87）において重要であるのは、体験すること、ないし経験すること、および喚起という目標をもってそれを伝達することである。あるいはもう一度初期の講義の定式によれば、哲学において問題であるのは「学的な意識という生の連関を呼び覚まして高めること」であり、このような意識は、「理論的な叙述の対象ではなくて、模範となる生き方をすることにとっての対象であるし、それはまた、実践的な規則付与の対象ではなくて、根源的に動機づけられた個人的―非個人的な存在の働き」（GA56/57, 5）なのである。

ハイデガーの哲学が呪術的に呼び出すものであるのではないかと疑われているところでは、たしかにこうした定式を引き合いに出すことができる。もっとも、見知らぬものとなってしまった言語の印象のもとでは、哲学の課題がここでは根本的に、ほかでもなく伝統的な仕方で規定されているのであって、哲学は生活形式として、そして哲学的な思惟と語りはその現れとして規定されている、ということが容易に忘れ去られるだろう。ハイデガーは、ソクラテスの生と思惟という決定的な事例をほのめかしているのである。そこには呼び覚ましのメタファーが属している。それはつまり、哲学的に表明的になりうるのはただ、すでに置かれているもの、すなわち意識化における再認識としての表明的な経験のみであるという思想なのである。

しかしながら、ひとつの本質的な違いが残っている。つまり、プラトンの描くソクラテスは、言語に対する幻想を抱かずに言語を信頼しており、しかもそのうえ思惟の経験は、言語に向けられる場合には、世界の事物に向けられる場合とちょうど同じようにうまく、有効に働くと信じている（『パイドン』100a参照）のに対して、ハイデガーの哲学的思惟は、それとは反対の確信によって規定されているのである。それは、ハイデガーがプラトンのうちに自らの確信にとってのいかなる支持も見出さないであろう、ということではない。『国家』のなかで洞窟の比喩として語られているような哲学的思惟の形成史は、ここではただ、具体的なよりどころを与えてくれるにすぎない。それは、ハイデガーによって集中的に解釈された。この場合、プラトンの真理論に関する論文よりも、それに先立つ講義のほうが、もっととらわれなしに、プラトンへの近さを認識させてくれる。[4] しかし、ソクラテス―プラトン的な思惟が、言語のもつたてふさぎ覆い隠す可能性への洞察によって、どれほど強く影響を与えられようとも、そこには決して、思惟は根本的に言語と戦っており、それにとって本質的なものを言語から奪い取らねばな

らない、などという考えはなかった。そしてそれゆえ、そこにはまた決して、本来的で本質的なものは気分として呼び覚まされたり、喚起されたりすることができるにちがいない、という確信もなかったのである。つねに重要であったのは、哲学的な経験を言語によって果たすことである。

哲学的な言語についてソクラテスのもとであらかじめ形作られたプラトンの考え方は、とりわけこの場合には話すということが対話として理解されているために、ハイデガーの考え方とは異なっている。哲学は対話的である。それは、事柄に即した必然性にもとづいてのことであって、哲学があらかじめ伝えられた教説の想起であったり、哲学の学派の宣伝をするという機能をよりよく果たすことができるから、というばかりではない。つまり哲学的な「話すこと」は、反射され、屈折していなければならないのである。すなわち、それは、それが自分自身に絡み取られるという危険に対して抵抗できるためには、はっきりとした同意のうちに、また疑いや問い返し、反論のうちに、反映していなければならないのである。言表されたことが危険にさらされ、試されて、それ自身からでも、直接的、あるがままにでもなく、説得力があるようになった場合にのみ、事柄の確実性への要求が果たされるのであろう。

素描であるにもかかわらず、以上のことが納得のゆくものでありうるとすれば、ハイデガーとの対決のためのよりどころもまた見出されている。現存在と存在の経験を呪術的な呼び出し以外の何ものでもないと見なす代わりに、いまや次のことが問われるのである。すなわち、この経験が屈折した話すことのうちで分節されうるのかどうか、つまり、言語と経験とのしばしば硬直した対置がそのような仕方で解消されて、それによってハイデガーの哲学的なプログラムがあまり劇的でない実行形態を見出し、その結果、その中心となっている経験が平坦にされ、減じられ、その徹底性の点で反論されざるをえなくなるということもなく、より理解できるものとなるのかどうか、ということである。

これらの問いに対して積極的な答えを得るためには、ハイデガーの哲学に外部から何も持ち込む必要はない。外部から持ち込まれるような類の修正は、結局のところ、めったに説得力をもつことはない。というのも、ある哲学の別の形式や変容は、その哲学自体から展開されねばならないからである。さもないと、どのようにしてそれらの別様な形式や変容は、その哲学の根本思想のもつ特有の布置となおも一致しうるであろうか。ハイデガーにおいて存在の経験と言語との関係の変容が問題である場合、私たちは、彼が一九四〇年代のはじめに展開した考察へと遡ることになる。そこには、言語による分節に従わない「経験すること」に対応しうるような、屈折した言語という考え方への萌芽がある。ハイデガーの意味での屈折した言語の本

質とは、翻訳である。

二

それに該当する考察は、一九四二／四三年冬学期の『パルメニデス』という講義[5]のうちに見出されるが、この講義は、そのなかではエレア学派の思惟についてほとんど述べられていないという点で、その表題を掲げているのは不適切である。むしろ問題になっているのは、もっとひろく、アレーテイア（alétheia）への問いであって、このアレーテイアをハイデガーは初めに、パルメニデスならびにギリシアの思惟一般の根本思想として取り出している。その場合ハイデガーが翻訳に関して述べていることは、さしあたりアレーテイアを「非隠蔽性（Unverborgenheit）」という語でもって再現するという彼の決定の正当化として考えられている。しかしこのことは、文献学的な研究や反省の意味で考えられているわけではない。或る特定の翻訳がどのようにして正当化されうるのかということは、ハイデガーの確信によると、何を翻訳として根本的に理解しているかに懸かっている。

この点に関して、ハイデガーにとってさしあたり重要なのは、翻訳がたんに「或る言語から別の言語への、つまり外国語から母国語への、あるいはまたその逆の、書き換え」として、したがって、通例の理解にしたがう翻訳として捉えられるべきではない、ということである。むしろ、「私たちは絶えずまたすでに、私たちの固有の言語、すなわち母国語を、母国語に固有の語へと翻訳している」（GA54, 17）ようにみえる。そして解明するためにハイデガーは、次のように付け加えている。

「話すことと言うことはそれ自身において、翻訳であり、その本質は決して翻訳する語と翻訳される語とが異なった言語に所属しているということのうちに、埋没しうるものではない。どんな対話や独り言のうちでも、根源的な翻訳が支配している。この際私たちが考えているのは、私たちが或る言い回しを、同じ言語の別の言い回しで補ったり、『書き換え』を用いたりする、という出来事ではない。語の選択における交換はすでに、言われるべきことが別の真理や明晰さ、あるいはまた疑わしさのうちへと、置き移された［向こうへ置かれた］（*Übergesetzt*）ということの結果である。このような置き移し［向こうへ置くこと］（*Übersetzen*）は、言語による表現が変化することなしに、生起しうる。」（GA54, 17f.）

ここで問題となっていることをあとづけることは難しくない。言葉の上で明白な翻訳が存在しうるためには、非表明的にとどまりうる何ものかが、理解の領域のうちで遂行されるか、あるいは生起するのでなければならない――ちょうど、図像的なものの経験が、素描や絵画あるいは写真のうちでなされる必

要はなくて、逆に、図像の制作のほうが図像的なものの経験に依存しているのと同じように。図像、すなわち、いつも均等な現在における、それ自身において整合的で際立った、或るものの布置は、容易に見ることができて、ただそれゆえに図像的な描写になりうるのである。しかもそれは、根源的な印象の模写としてではなくて、そのつど特殊な条件のもとにおけるその分節として。

このことと類似して、翻訳の際に分節され、同時にこの分節に意味を与えるものは、ハイデガーにしたがうと、或る運動の意味で捉えられねばならない。このことは、引用された文中では、「置き移し［向こうへ置くこと］」についての話によって理解させられる。ここで思い起こさねばならないのは理解における変化であり、その結果、語は一度に別の意義を得るか、あるいはその意義がまた別様に強調されて、その語が見えさせている事柄が別様に現れるようになる。理解がそのような仕方で変化するところでは、新しいパースペクティヴが獲得されて、そのために古いものが放棄されねばならなかったのである。別様の意義の強調、ならびに新しい視点は、それ以前のものからはあたかも裂け目によってであるかのように隔てられている。つまり、いかなる移行も、いかなる漸次の移動も存在せず、ただ跳躍が存在するだけである。あるいは、まさにハイデガーの表現を用いれば、川の一方の岸から向こう岸へというように「置き移さ［向こうへ置か］」なければならないのである。

それにもかかわらず、ここで支配している不連続性は、しばしばほとんど、あるいはまったく気づかれていない。というのも、その不連続性は、意義の新しい別形が、熟知された同じ言語領野に属している場合には、ごくわずかであるからだ。「置き移さ［向こうへ置か］」なければならないという事態は、対話において自分を理解させようとして語を探す場合に、すでによりはっきりと現れている。この場合、それまでに言われたことが不十分だと判明したのであり、問題になっている事柄は、それ自身からはいかなる分節の可能性も差し出さないからである。このようなとき、新しい定式、つまり新しく見出された定式は、新しくて吟味されていないがゆえに、ひとつの冒険である。それが事柄についてのより鮮明な像を得させるかどうかは、これから示されねばならないのである。

新しい言語に掛かり合うやいなや明白になるのは、理解の領域における裂け目である。それは外国語である必要はない。というのもすでに、自分自身の言語で書かれた文学作品ないし哲学作品は、そのような仕方で経験されうるからである。この場合、それらの作品への通路を見出すためには、おそらく特別な努力が要ると考えられるだろう。しかしながら、このような類の努力は、しばしば奇妙なことに見当はずれである。なぜなら、それは固有のものから出発しているからである。そして、この

ような意味で、知っていると思っているものにこだわっているかぎり、作品に正当に対応できなくなるということも、ありそうなことである。すなわち、例えば、知っていると思っている表現の変化した意義に気づかないために、その作品の特性を見過ごしてしまうのである。このような変化した意義はそもそも、そういうことがあるとすれば、知らない作品に独自のものからのみ、したがって最も見知らぬものから開示される。そして、このようなものへは、いかなる移行も存在せず、置き移さ［向こうへ置か］なければならないのである。

しかし、そのようなことがどのように生じるのかを語ることはそれほど簡単ではない。実際のところ、だれも他者になることはできず、見知らぬ言語、別の思惟のうちへと飛び込んで、すっかりそのなかに埋没することなどできないのである。このような試みはたいてい、無益な自己否定の性格をもっており、テキストの解釈の場合にはしばしば、不毛の再構成、あるいは労多き言い替えに終わる。それゆえ、ここには、ただひとつの解決しかない。すなわち、別の言語のうちへと入ってゆく者は、その可能性のうちで自己を分節できるばかりではなく、自由な仕方で再び自分自身の言語のうちへと戻らなければならないのである。ハイデガーがアナクシマンドロスの箴言についての論文[6]のなかで定式化しているように、別の言語で言われたことを自分自身の言語のうちへと、「こちら側へ向かって置き移さ(herübersetzen)」(GA5, 329) なければならないのである。

それによって、見知らぬものを自分のものにすること、あるいはその完全な統合が考えられているということはありえない。というのも、問題になっていたのは、どのようにして見知らぬものに正当に対応しうるようになるのかという問いであったからである。そして、それに応じて見知らぬものは、それが自分自身のもののうちへと「こちら側へ向かって置き移さ」れる場合には、見知らぬものとして認識可能でありつづけねばならないのであり、実際そのようなものとしてはじめて、本来有効なものとして認められるようにならねばならない。このことは、ハイデガーが「こちら側へ向かって置き移すこと」と名づけているものにも、また実際に当てはまる。或る作品における見知らぬ言語への応答は、自分自身の仕方で見知らぬものを語ることによってなされる。例えば、見知らぬテキストを解釈したり、見知らぬ言語が外国語であるときにはそのテキストを固有の言語へと書き換える場合のように。解釈、翻訳――これは、自分自身のものにおける見知らぬものの現出である。つまり、それは自分自身の表出、自分自身の言語での表出であり、そのような表出が理解されるのは、それがどこか別のところに由来していて、それ自身のうちで理解されようとしているわけではない、ということを知っているときのみである。

したがって、翻訳は、二重の運動である。すなわち、それは、

固有でなじみのものから離れて、そして、このもののうちへと戻ってくるのである。しかもこの際もちろん、なおも以前のように、固有でなじみのものについて語ることはできないだろう。というのは、固有でなじみのものであったものは、実際、見知らぬものによって別様になってしまったからであり、それはちょうど、見知らぬものがその現れとともに、自分に対する他者のうちで変化してしまったのと同様である。翻訳は、それ自身において二重の他性によって性格づけられている、と言うことができるであろう。このような他性は、「置き移すこと［向こうへ置くこと］」および「こちら側へ向かって置き移すこと」として遂行されうるような運動のうちで、見知らぬものへの踏み越えがただ見知らぬものを自分のものにすることのうちで実現され、このことがただ異化のうちで実現されるということにおいて、表面化する。したがって、ここには、別様であることにおける自己認識も、自己にとって基準となる他者への方向づけも存在しない。ここで問題になっている運動は、この両者のあいだで、いわば捉えどころのない中心であって、その経験は、二重の他性において見知らぬものも自分自身のものも越えてゆく。なぜならば、そのうちではこの両者のいずれも、存続するもののようには保持されえないからである。

そうするとしかし、いま素描された運動の場合には、必ずしも欠損なく全体が分節されるわけではないような経験と関係することになる。翻訳がそこで機能しており、固有性や異他性といった特徴づけによって告知されているにすぎない領域は、確保することができない。この場合、見知らぬものは自分自身のものと同様に、ただその変化においてのみ言葉へともたらされうるが、しかしこの両者はそのようなものとして、翻訳の運動の存在を共に形成していて、その結果、翻訳あるいは解釈からは、その遂行のうちでつねに、それが本来それであるもののうちの何かが逃れてゆくのである。このような遂行は、それ自身では決して完結しておらず、つねにひとつの可能性である。そして、この可能性は、汲み尽くされざるものという開かれたもののうちで働いており、それは可能性にすぎないという点で、この開かれたものを有効で意味あるものにしている。翻訳という特有の経験はこのようにして、そのつど特定の出来事を越え出てゆき、このような出来事やそうした性格をもった出来事のうちでひとはどのように「在る」のかを開示する。したがって、翻訳や解釈の存在は、可能存在（Möglichsein）であって、翻訳や解釈それ自身は、このような存在のひとつの分節である。

三

しかしハイデガーは、存在をつねに、可能存在として考えようとしていた。彼が「現存在」とよび、周知のように、人間の

存在の仕方として理解しているものは、それが可能的なものという開けをもっていて、それゆえにまた、決して特定の行為や態度のうちでは汲み尽くされない、ということによって、性格づけられている。「実存カテゴリーとしての可能性は……現存在の最も根源的で、究極的、積極的な存在論的規定性」であるとする命題が、『存在と時間』の思想上の中心である（GA2, 191; SZ, 143f.）[7]。

しかしながら彼は、この書物のうちで仕上げられたものを越えて、なおも同じことを指し示している。というのは、ハイデガーが、『存在と時間』がその準備にすぎないと思われるような問い、すなわち「存在一般の意味への問い」（GA2, 575; SZ, 436）を仕上げるところでも、彼は存在を可能存在として理解することに方向づけられたままであるからである。存在とは、このような連関においては、すべてのものが開かれていて近づきうることであり、そのことはさまざまな仕方で捉えられたり、あるいはハイデガーの言うように、「企投さ」れうるのである。『真理の本質について』という講義によれば、「存在を理解することは、存在者の本質法則性と本質構造をあらかじめ企投することを意味している」（GA34, 61）。存在を理解することは、徹底的な仕方での可能性の経験であって、それは、それが現れるところでは、普遍的な存在規定の構想のうちに取り入れられ、加工される。さらに、この可能性の経験は、本来在るといえるものの経験に対する特定の可能性の枠組みを分節している。存在者が、例えば科学的研究の対象になる場合には、それは「前もって」、研究可能なものとして理解されているか、あるいはハイデガーなら言うかもしれないように、企投されていなければならない。

このような思想をさらに追うことは、より正確に言うなら、ハイデガーの作品において「存在史（Seinsgeschichte）」という名称で、さらに「形而上学」という名称で告知されている連関へと掛かり合うことを意味するであろう[8]。しかしここでは、根本動機を確保し、そして次の点を付け加えることで十分である。すなわち、この根本動機によって、存在の経験の分節はこの存在をつねにたてふさいでいるとみなす、初めに解明されたハイデガーの確信に再び行き当たるということである。形而上学はハイデガーにとって、決して哲学史の一時期ではなくて、かの素描された、可能性の経験とそのつどの加工作用との相互帰属性であり、問い的性格とそのつどの解答との相互帰属性であった。その際、形而上学にとって本質的であるのは、そのなかでは解答がつねに、それに先立っている問い的性格の経験を支配しているということである。形而上学は、可能的なものを、そのつど特定のその体制のために忘却しているという意味で、「存在忘却（Seinsvergessenheit）」である。

この点から、形而上学に対するハイデガーの関係が、少なく

ともその端緒では理解される。ハイデガーが形而上学の「耐忍(Verwindung)」について、ときにはまた、その「超克（Überwindung）」について語るとき、それは、「形而上学後」の思惟という意味で考えられているのではなくて、形而上学的な思惟の内部における可能性の経験を明確にするという試みの告知として考えられているのである。形而上学の耐忍とは、その解明であり、忘却され、あるいはまた押し退けられたものを想起することである。

ここでもまた、ハイデガーの根本思想のひとつが働いている。すでに彼の初期の哲学上の計画は、これと比肩しうる動機によって規定されていた。『ナトルプ報告』として知られている一九二二年の計画書によると、重要であるのは、伝統的な哲学的構想に対して「その覆われた動機、非表明的な傾向や解釈方法」を問い、そうして「解体してゆく遡行のうちで、根源的な動機の源」に到達することである。[9] このような意味での「解体」は、特定の分節が根源的に属していて、その分節が外見上の独自性のうちで覆い隠しているような経験連関を、掘り起こして示すことである。

ここからハイデガーの確信までは、あとほんの一歩である。その確信とは、哲学することにおいて本来問題であるのは、根源的なものについての直接的でたてふさがれていない経験であるということ、つまりそれは、ハイデガーが喚起および覚醒という修辞的表現によって繰り返し繰り返しこれほど豊富に組み立てている彼の思惟の局面である、ということである。しかし、このような修辞的な身振りを、翻訳の本質からよく考えてみると、それは、曖昧さの結果でもあるとわかる。おそらくこの曖昧さは、ハイデガーの思惟全体のもっている強さと弱さの根拠である。

ハイデガーが翻訳の本質に関して述べていることは、準備されずに持ち出されているのではまったくなくて、それは、彼自身の思惟がつねに読むことや解釈することであったかぎりで、彼自身の思惟を規定しようとする試みである。このことはまた、哲学の根源的な経験を明白にしようとする試みにも当てはまる。というのも、このような試みはほとんどいつも、解釈の性格、つまりここで究明された意味での翻訳の性格をもっているからである。ハイデガーが「解体」とよんでいるものもまた、この点から理解されうる。「覆われた動機」、「非表明的な傾向」、「解釈方法」、こういったものは、解釈する読者としてテキストに掛かり合うことによってのみ、取り出される。そのような読みの巨匠であるとはどういうことであるかを、ハイデガーがじつによく実演してみせたことなど、強調する必要はない。

しかし他方で解体は、少なくともその要求によれば、たんなる解釈以上のものである。そのうちで指し示されるべきであるのは、テキストがそれ自身から述べていないこと、実際、ハイ

デガーの確信にしたがえば、根本的に述べることができないことであって、そうしてそれは、上に石が積まれ、土砂に埋まった古い建物の土台を掘り起こすように、やっとのことで掘り起こされねばならないのである。このようなことが、解体的な読みのうちでうまくいく場合には、そのような読み自体に対して、根源的なものについての直接的でたてふさがれていない経験が要求されねばならないであろう。ハイデガーの喚起ならびに根源性の修辞、徹底的な新しい始まりのパトス、哲学的革命家の身振りは、まさにこのことによっていきづいているのである。

もちろん、存在とその経験に関しては実際には何ものでもないのではないか、という疑いもまた、そのことにもとづいている。この疑念は、ハイデガーの修辞と身振りに固執して、それにとらわれつづけているが、その一方で、決定的なことにおける核心を逸している。少なくとも或る前提のもとで、そのような疑念が語られるのである。つまりそれは、ハイデガーが自らの思惟のために根源の直接的な接近可能性を要求する仕方が、彼の哲学にとって本質的なものではない、という場合である。

事柄から考えると、たんに微妙な差異があるにすぎない。というのも、解釈は解釈されるテキストよりも多くのことを言うことができるし、言うべきであるという点は、ほとんど反論されえないだろうし、同様にまた、その際解釈は、テキストが構想されるもとになっている経験をも表明的にすることができるという点も、争われないだろうからだ。しかしそうすると、このような経験を解釈者に対して要求することができるばかりではなく、この経験がテキストのうちで、あるいはテキストと共になんらかの仕方で有効に働くということをも、容認しなければならないだろう。さもなければ、精神分析的あるいは社会学的な解釈がその事例となっているような、免疫力のある優越的な態度をすばやくとるようになる。根源および原初へと関係づけられたハイデガーの思惟もまた、じつによくそのようになっている。

しかし、その曖昧さのうちでハイデガーの哲学はちょうどまた、その固有の修正の可能性を開いている。ハイデガーが繰り返し繰り返し伝統的なテキストのたてふさぐ性格を強調している劇的な身振りは、彼が彼自身にとって問題になっている経験を、それらのテキストから読み解こうとしていることに対して、独特の対照をなしている。ソクラテス以前の思索者のみならず、プラトンやアリストテレスもまた、生と思惟の根本経験をきわめて印象深い仕方で言葉へともたらしているので、解釈者にとっては、彼の意味での根本経験を、現存在と存在の経験と名づける可能性が生じてくることになる。

この点において、ハイデガーの解釈がもつ曖昧さが不可避なものではないということがわかる。喚起および呪術的な呼び出しへの傾向は出会われるし、しかもそれは、翻訳という変化す

る運動がそのものとしてより明白に現れれば現れるほど、いっそうよく出会われることになる。関係をもたず、異なったものを孤立させるものではなくて、一方から他方への変化を容認するような分節の多様性のうちでは、或る共通点が有効に働いているが、これはそのものとしてはつねにまた引き下がっている。いかなる分節においても、分節されたものがすべて現れているわけではない。ハイデガーはこのことを「非隠蔽性」とよんだのであり、翻訳もまたそのことを表している。

ここには次のような問いが接続しうる。それは、ハイデガーの独自の解釈、翻訳が、翻訳についての彼の構想に対して、どのような関係にあるのか、ということである。言い換えれば、ハイデガーの解釈、翻訳は、彼の構想に適合するのかどうか、またどの程度適合しているのか、あるいは、それは、解釈や翻訳のうちで考えられていることを、根源的なものの実体化をつうじて再び覆い隠しているのではないか、またどの程度覆い隠しているのか、ということである。ここで述べられた観察や考察が適切なものであるとすれば、その解答はおそらく、ほとんど一義的なものにはならないだろう。それにもかかわらず、翻訳についての理解のうちに反映しているハイデガーの解釈的な哲学的思惟は、ひとつの道を開いたのである。それを、たんなる再構成か、あるいは、事象の方向づけを得ようと努めているものの、伝統に対する関係のうちで地盤を失っている哲学的思惟という選択肢と比べてみれば、それは極めて魅力的なものであることだろう。

注

(1) Ludwig Wittgenstein, Schriften 3: *Wittgenstein und Wiener Kreis, von Friedrich Waismann*, Aus dem Nachlaß herausgegeben von B.F. McGuinness, Frankfurt am Main 1967, S. 68.

(2) Martin Heidegger, Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919, In: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 56/57, herausgegeben von Bernd Heimbüchel, Frankfurt am Main 1987.

(3) Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 29/30, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1983. 全集からの引用には、"GA" という略号ならびに巻数、ページ数が付してある。

(4) Vgl.: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 34, herausgegeben von Hermann Mörchen, Frankfurt am Main 1988. 次のも参照: Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, In: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976.

(5) Martin Heidegger, *Parmenides*, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 54, herausgegeben von Manfred S. Frings, Frankfurt am Main 1982.

(6) Martin Heidegger, Der Spruch des Anaximander, In: *Holzwege*, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 5, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977.

(7) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 2, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main

1977.

(8) 以下については、私の論文： Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken. In: Christoph Jamme (Hrsg.), *Grundlinien der Vernunftkritik in der Moderne*, Frankfurt am Main 1997 を参照のこと。

(9) Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), herausgegeben von Hans-Ulrich Lessing, In:*Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, herausgegeben von Fritjof Rodi, Band 6, Göttingen 1989. この箇所は S.249.

（ギュンター・フィガール　テュービンゲン大学教授）

訳者付記

本稿は、ギュンター・フィガール教授（Prof. Dr. Günter Figal）が一九九九年九月一八日、大阪大学文学部で行った講演（"Seinserfahrung und Übersetzung. Hermeneutische Überlegungen zu Heidegger"）の原稿の訳である。

（そえだまさとし　大学院博士後期課程単位取得満期退学）