

Title	超越論的思惟と場所的思惟
Author(s)	戸島, 貴代志
Citation	メタフュシカ. 31 P.113-P.123
Issue Date	2000-12-25
Text Version	publisher
URL	https://doi.org/10.18910/66636
DOI	10.18910/66636
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/>

超越論的思惟と場所的思惟

戸 島 貴代志

はじめに

「差し当たり大抵はまさに自身を示さないもの、つまり自身を差し当たり大抵示すものとは対照的な仕方では隠蔽されているもの、しかし同時に、差し当たり大抵自身を示すものに本質的に属しており、しかもそうしたものの意味と根拠を成すという仕方では属している或るもの」(SZ35)、この「或るもの」が、ハイデガーの言う、最も卓抜なる意味での「現象学的現象」である。こうした仕方では現象が現象学的に思惟されていること自体、すなわち「差し当たり大抵はまさに自身を示さないもの」として現象が思惟されていること自体、当の思惟つまり現象学的思惟が、「自身を示すようにせしめる」思惟として、既にこの現象の側から呼び出された思惟であることを前提する。「思惟することは思惟されているものに拠って本質的に捉えられている」からである。つまり、「差し当たり隠れるものとしての

現象」と「隠れたものを」隠れることから取り出す思惟」とは同根である。

『存在と時間』においては、「差し当たり隠れるもの」としてのこの現象は、「存在者の存在」(及び「その存在の意味」と「その存在の派生態」)である。思惟することは思惟されているものに拠って本質的に捉えられているという先の性格が、ここ「存在の思惟」において最も顕著になるとするならば、かかる存在の思惟においては、端的に存在は思惟によって「呼び出された」存在であり、同時に思惟は存在の側から「呼び出された」思惟となる。いわばここでの「事象」*Sache* (つまり存在)は思惟に〈おいてあり〉、その思惟は事象に〈おいてある〉。

本論では、前者の〈おいてある〉が優位を持つとき思惟は〈超越論的〉であり、後者の〈おいてある〉が優位を持つとき思惟は〈場所的〉である、と差し当たり呼んでおこう¹⁾。現象学的思惟がこの意味で超越論的にして場所的でもあることを示す

はずであった『存在と時間』は、周知の如く超越論的な方向に傾いたまま途絶した。超越論的な方向に傾くとは、そこからして現存在が存在を非表明的に理解し解釈する存在の意味、つまり「時間」が、先行構造を持つ現存在の存在理解の地平とされたことに起因する。存在は地平先与的思惟 (vgl. WEM 478) — すなわち「存在理解」——の「地平としての時間」に〈おいてある〉。

思惟によって「先与される地平」は、先与されたものたる限りで、当の思惟にとつての可能的経験の全て——経験の量的側面ではなくその質的側面の全て——を初めから尽くしてしまっている。これを裏側から言うなら、自身の地平を先与する思惟はいわば初めから〈閉じた〉思惟だということである。ここでは思惟は自身を起点にしかつ自身を終点とすることにおいて閉じている。したがってこの思惟は、陰に陽に、当の思惟によって思惟されているものに対して、つまりかかる思惟に〈おいてあるもの〉に対して、常にいわば完了の様態を強いるであろう。先にも述べたように、思惟と思惟の事象 (すなわち現象) とは同根だからである。

しかしそもそも思惟の地平とは、当の思惟がそこから生い立って来たがゆえに思惟自身には汲み尽くし得ない、その意味では、かかる思惟の背景的次元 (あるいは開示性の次元) でもあったはずである。先与されているのは地平ではなくむしろ当の

思惟の方だということだ。したがって、ここでもしこの思惟が時間地平を「先与する」思惟であると同時に、いやむしろそれに先立って、「地平としての時間」そのものが思惟にとつての本来のかかる背景的次元 (開示性の次元) でもあったなら、同書『存在と時間』での思惟は超越論的方向への一面的偏向から免れ得たはずである。

この後者の意味での地平性格を徹底したものを、我々は、思惟がそこにおいてある〈思惟の場所〉と呼んでいるわけである。したがってこれに〈おいてある〉思惟を、先の意味での超越論的思惟との対比で言うなら、上記の意味における先与 (あるいは先取) の断念を伴う思惟だということになる。つまり、将来的な面における一切の先与 (先取) 的理解を控える思惟である。さらにかかる思惟は、自分自身を基点 (起点) にした仕方での過去面への回顧をも控えるだろう (これも一種の先与・先取である)。この思惟は、それ自身が常に自らの現在にあって、ただ現在のみをそれとして引受ける思惟である。

したがってこれは、当の思惟がその思惟であるところのものの中に、最も本質的な意味における現在の様態を——あるいは言葉の本来の意味における「途上」の相を——見るであろう。見方を変えるならば、当の思惟がその思惟であるところのものの中で、かかる思惟自体がみずからを「現在の」(途上の) として限定している、ということでもある。この限りでそれは

いわば常に〈開いた〉思惟だともいえる。すなわちこの思惟は、自らがそこにおいてある場所——今の場合これは当の思惟の現在——へと向けて開いている、あるいは〈底が抜けている〉とでもいえるだろうか。

こうして、これら二つの思惟——〈完了の様態を強いる思惟〉つまり超越論的思惟と、〈現在の様態を見る思惟〉つまり場所的思惟——は、当の思惟の地平に対する自己関係の仕方に関して二分されることになる。これに逆に辿るならば、思惟によって先与される〈と同時に〉思惟がそこに〈おいてある場所〉でもある「地平としての時間」は、当の思惟に対しては、〈先与における完結性〉と〈場所への開放性〉とを同時に課すべきはずのものであったことになる。しかし『存在と時間』における存在理解では、この「地平としての時間」は、前者つまり〈先与における完結性〉にのみ傾いたのである。

一 図式時間、地平時間、事象時間

では、『存在と時間』に可能的に内在していた——したがって、後のハイデガーの思惟が改めてそれへと向き直ることになる——思惟の場所性の徴表はどうなっているだろうか。我々はこれに関して、同時に時間の場所性の徴表として、そのひとつの糸口を同書『存在と時間』での彼のカント理解に垣間見るこ

とが出来ると考える。

もともとハイデガーは、カントを、「現象Phänomenそれ自身に強いられて時間性の次元へと衝き動かされた最初にして唯一の人」(SZ 28)と見ていた。そのカントに対して彼は次の問いを提起している。「いったいなぜカントにとってこの〈超越論的図式の領域〉はそれの持つ諸々の本来的次元とそれの持つ中心的な存在論的機能とに関して閉ざされたままに留まらざるを得なかったか」(SZ 23)。

そこでハイデガーは、カント自身をして「人間の魂の奥底に隠されたある一つの術」(Kritik der reinen Vernunft, PflB, B 180f)と言わしめた図式産出能力を、自らの「現存在の時間性」から基礎づけようと試みて⁽²⁾いる。子細は省くが、彼は図式産出能力を現存在の時間性に〈おいてある〉能力だと考えるわけである。つまり、ハイデガーの言う「時間性」は図式時間の〈おいてある場所〉だということだ。これは、ここでの、時間を巡るハイデガーのカントに対する批判的思惟が、まさに批判的である限りにおいて同時に場所的であることを意味する。

『純粹理性(の)批判』における〈の〉は、周知の如く目的格属格であると同時に主格属格でもある。言い換えるなら、カントによって語られる(理論)理性はもちろん、これを語るカント自身の理性自身もともと超越論的だということである。『批判』においては、理性が総合統一という自らの使命を極限

まで遂行すべきであることと、その理性が抜き差しならぬ自己矛盾に陥る傾向を持つことが同一の理性構造から解明される。かかる構造を持つ理性はカント自身の理性に〈おいてある〉理性であり、同時に自らを制限し・根拠づけ得る権能を持つ理性である。

こうした観点から、ハイデガーはかかるカントの思惟を「反省の反省」と表現している。ハイデガーにとっては、反省の反省としてのカント自身の思惟の地平は、こと時間に関して、当の地平がそこから生い立って来た「事象としての時間」へと思惟を放つ方向（開放性）よりも、むしろ思惟をして時間を図式化せしめる方向（完結性）へと則をとった、と見えたのである。ここで、〈図式としての時間〉は、〈地平としての時間〉を介して〈事象としての時間〉へと帰る方途を失い、地平先与的思惟のプラグマとしてのの——したがって地平先与的思惟に〈おいてある〉ところの——それ自身超越論的時間となる。これが同書『存在と時間』での、当初のハイデガーにおけるカント批判の先視であった。

ならば、今こうしてカントを批判するハイデガーの思惟がそこにおいてある〈事象としての時間〉とは、「事象そのもの」へと向かうハイデガーの思惟がもとよりそこに〈おいてあり〉そこから思惟する思惟の場所であるのもちろん、同時に、時間地平を開く超越論的思惟がそこに〈おいてあり〉そこから時

間を図式化する、超越論的思惟の場所でもなければならぬ。ハイデガーは、時間の超越論性（カント）をみずからの時間の場所性から辿り直そうとしたのである。

しかし、ハイデガーの思惟がそこにおいてあるはずの〈現象としての時間〉そのものが、当の思惟のプラグマとしての超越論的時間へと逆に吸収されてしまいう限り、時間概念を巡るこの〈巡り直し〉すなわち「破壊」Destructionは、この時点で同書の視野から外れることになる。『存在と時間』第二部第一編に置かれるはずであったこの課題が後に別の立場から取り戻され（反復され）ねばならなくなつた所以である。因みに、そこでの思惟のおいてある場所は「歴史としての存在」になる。このいわゆる「ケーレ」については後述しよう。

さて、『存在と時間』の時期と前後して構想されたカント書でこう言われている。根源的に時間それ自身であるところのものを時間に由来する所産によって規定することはできない、と。かかる仕方ではハイデガーは、純粹統覚としての自我に時間性格を拒むカントの立場を、逆に、自我は「時間それ自身」あるいは「根源的時間」であるが故に「時間的なもの」ではない、と捉え返す。カントにおける純粹統覚としての自我が一切の時間形式に与からないのは、自我が根源的に時間それ自身だからである（vgl. KP 186, 187, 194）。

かかる「根源的時間」は、先に〈事象としての時間〉と述べ

たものと事柄においては同じものになる。根源的時間は超越論的構想力が根ざす先であり、この意味での「根の根ざす先」(KP 187)は超越論的思惟にはどこまでも隠れるものとならざるをえない。みずからを起点としてみずからを終点とする超越論的思惟では、かかる次元の存在には原理的に追いつけないのである。

ただそれでも、ハイデガー自身による「現存在」の定義からして、「ハイデガーという」現存在が(も)存在を自ずと時間へと企投する」限りで、かかる現存在の企投の内に時間はおのれ自身を既に示している、とも考えられるだろう。こうして示された時間は、もはやハイデガーの規定する時間ではなく、現存在ハイデガーの生きている時間、あるいは彼の存在している時間である。

こうして彼は、自分がそれを生き、自分の存在している時間の内から、カントの時間を批判的・否定的に見たわけである。これは、根源的時間に対するこのあくまでネガティブな仕方でのハイデガーの思惟が、ネガティブである限りにおいて、むしろ却って自らの根源的時間に〈おいてある〉、ということを意味するであろう。これは、先の『存在と時間』でのカントに対するネガティブな仕方での批判的思惟において見られた事情と同一の事情である。すなわちこの時点では、ハイデガーの言う根源的時間は場所性を持つ。

しかしながら、「現存在は自ずと存在を時間へと企投する」ということ自体が、すなわち「現存在は根源的に時間それ自身であるが故に自ずと存在を時間へと企投する」ということ自体が、ハイデガー本人によってそれとして言明された場合はどうだろうか(実際言明されている)。この場合、〈現存在によって存在がそれへと企投される時間〉と〈存在を企投する現存在の時間性〉との間に、ある種の次元的分裂が生じることになる。加えて、こうして時間に対するネガティブな思惟からある意味でポジティブな思惟へと移行するハイデガーは、両者を「解釈学的循環」という一種の自己関係として更なる思惟の体系内に取り込むであろう。この時点で、〈存在を企投する現存在の時間性〉と〈現存在によって存在がそれへと企投される時間〉との全体が、いわば高次の思惟である解釈学的思惟に〈おいてある〉ことになる。

ここでは、前者〈存在を企投する現存在の時間性〉がその本来の場所的性格を失っている。同時に、これと後者〈現存在によって存在がそれへと企投される時間〉との先の次元的分裂が、後者の側へと吸収される形で解消されている。このことは、端的に、時間を巡って思惟が再び超越論性を回復した、と解することが出来る。

カント書におけるこの思惟の場所性と超越論性との入り組んだ状況は、あたかも先の『存在と時間』でのそれと並行するか

のようである。この点に関して我々は、皮肉にも当のハイデガー自身と同カント書を「存在と時間」の「入門書」だと——もちろん我々とは別の意味で——述べていることそのことを、いわば逆手に取ることが出来るかもしれない。場所性に微妙に超越論性に入り込むこうしたハイデガーの思惟の特徴は、彼ののちの立場においてもかたちを変えて引き継がれることになる。

二 「現象としての存在」と「歴史としての存在」

一九三〇年代以降、ハイデガーは存在の歴史性を重視するようになる。それも、現存在の歴史性（時間性）からの一種の構成としての歴史性ではなく、自らを初めから歴史的 *geschichtlich* に歴史を通じて「棄却」 *Verlassen* して、自分自身 *ichselbst* も身を引き隠れる「歴史としての存在」——「存在の自己棄却」 *Seinsverlassenheit*（これはいわゆる「存在の自己棄却」 *Seinsverlassenheit* の根源形態である。BP 109）——が、この思惟の「事象」 *Sache* である。

ハイデガーはこの歴史を形而上学の歴史に映して思惟している。そこでは存在は、個々の形而上学の歴史にその痕跡、つまり「エポック」を留めるものとされる。ただし、こうして残る存在の痕跡も、存在が「隠れたこと」の痕跡であって、隠れた存在それ自身の痕跡ではない。それはいわば痕跡の痕跡である。

あるいはむしろ「存在それ自身」 *Sein selbst* とは、この意味での「隠れることそれ自身」だと言えるかもしれない（Vgl. BP 174）。前節で述べた、課題的に残された思惟の場所性は、思惟がこの「歴史としての存在」に〈おいてある〉として取り戻される。ただし、初めに述べた「現象としての存在」が「差し当たり隠れるもの」であったのに対し、「歴史としての存在」は、上に述べたように「本質において隠れる」ものとなる。

三十年代（後半）以降のハイデガーは、かかる歴史の本質を、存在の「自己隠蔽の根本動向」 *Grundzug des Sichverbergens* たる「拒絶」 *Verweigerung*（BP 405, 406; Vgl. BP 112~244）として捉えている。歴史とは存在が隠れることを隠す過程だというわけである。先の存在の痕跡は、ここでは「存在の自己棄却の隠蔽」 *Verhüllung der Seinsverlassenheit*（BP 120, 121, 122）と表される。

場所的思惟は、その最も極まった意味で現在の真中から思惟する思惟でもあった。したがって今「歴史としての存在」の真中から思惟するハイデガーの場所的思惟は、上の過程——存在が隠れることを隠す過程——が極端な形を取ったものとしての「現代」の真中から思惟しているのだからならぬ。すなわち、ここでの思惟が徹底して場所的である限り、「歴史としての存在」という「事象」 *Sache* が思惟に〈おいてある〉より遙かに強い意味で、この思惟は既にかかる事象に〈おいて

ある」ということである。

換言するなら、「歴史としての存在」をこうして「本質において隠れるもの」として思惟している思惟自体が、既に「本質において自身を隠す歴史としての存在」の側から呼び出された思惟だということである。ではこの意味での思惟、つまり「本質において自身を隠す歴史としての存在」という事象に〈おいてあり〉、この事象をまさに「本質において隠れる存在」として思惟する思惟とは、どのような思惟となるべきか。

「歴史(Geschichte)としての存在」に〈おいてある〉ことから、この思惟はそれ自身歴史的である。すなわち、「史実」Historieを自ら構成し、構成することにおいてこれを要請する思惟ではなく、「歴史」Geschichteによって自ずから要請され、要請されることによって歴史によって自ずと構造化される思惟である。

「歴史としての存在」は、自身の最極端の形を、「存在の自己棄却の隠蔽」という意味における現代という時代において成就するのであった。つまりこの思惟は、「存在の自己棄却の隠蔽」たる現代という時代に〈おいてある〉。これを裏側から言うなら、この「現代」という時代が、しかも「存在の自己棄却そのものを棄却する」あるいは「存在の自己棄却という困窮そのものが棄却されているという困窮」(Vgl. BP 112f, 119, 125.)の時代としての「現代」が、「本質において隠れるものを隠れる」

とから取り出す思惟」を既に「必要」としていた、ということである。

この思惟は、思惟の事象の側から、つまり「本質において隠れるもの」の側から、既に要請され、必要とされている。すなわち、存在を「本質において隠れるもの」として思惟すること自身が、当のこの思惟が「本質において隠れるものを隠れること」から取り出す思惟」とならねばならないことを同時に表明しているわけである。「差し当たり大抵はまさに自身を示さないもの」として現象が思惟されていること自体、当の思惟つまり現象学的思惟が、「自身を示すようにせしめる」思惟として、既にこの現象の側から呼び出されている、と本論冒頭で述べた。今ここでの「本質において隠れるもの」も、「本質において隠れるものを隠れること」から取り出す思惟」をむしろ遙に強い意味で——あるいは全く別の意味で——要請し必要としている。

現象学的思惟における、思惟することは思惟されているものに拠つて本質的に捉えられているという性格が、学としての現象学的意識の薄れているはずのここ中・後期でのハイデガーの思惟——つまり場所的思惟——において、むしろ更に窮まって来ている。ただしここでの「本質において隠れるものを隠れること」から取り出す思惟」ということの中には、当の試み自体どこまでも原理的に果たされることがなく、果たされ得ないことそのものがこの思惟自身の存在根拠になる、ということが含ま

れている。この思惟はどこまでも完了することの原理的に不可能な思惟になるということだ。既に見たように、かかる「途上性」は、超越論的思惟とは異なる、本来の場所的思惟の基本的特徴であった。

先の『存在と時間』での、「現象としての存在」を思惟する「差し当たり隠れるものを隠れることから取り出す思惟」は、結果的に、権利上いわば原点に立ち終点を先取りし、こうして自ら質的に完結した思惟となるのであった。これに対して、上の「歴史としての存在」を思惟する「本質において隠れるものを隠れることから取り出す思惟」は、原理的に自らの始点と終点とを持ち得ない。前者の思惟つまり超越論的思惟の地平が先の完結性に傾いたのに対して、後者の思惟つまり場所的思惟の地平は、この完結性以上に自らの場所性による開放性にむしろ与かる所以である。

加えて、『存在と時間』での思惟が常に「終わり」へと向かったのに対して、「歴史としての存在」の思惟は常に「はじめ」へと向かうであろう。前者の「終わり」は思惟に〈おいてあり〉、後者では思惟が「元初」に〈おいてある〉（「第一の元初」を思惟する思惟は既に「第二の元初」に〈おいてある〉。BP 127, 128）。元初においてある思惟とは、いわばその都度自らの根源へと差し戻される思惟であろう。〈根源を思惟する〉のではなく、〈根源において思惟する〉のである。ハイデガー自身はこ

れを「思いを馳せる」Andenkenと表現している。

三 ハイデガーの思惟の場所性と非場所性

ハイデガーは、この自らの場所的—歴史的思惟、つまり「歴史としての存在においてあるそれ自身歴史的な思惟」と、当の思惟を歴史的たらしめるところの「本質において隠れる存在」との連関を、「呼応」Entsprechungと表現する。この言葉に我々は、先程からの、思惟が存在においてある場所性への強い偏向はもちろん、さらにこれを超えて、存在が思惟においてある超越論性との、単なる弁証法的合成を超えた一種の宥和的關係をも見て取ることが出来るのではないだろうか。

存在に呼応する思惟、すなわち、「語りかける」zusprechen (TK 17) 存在に「応じて語る」entsprechen (TK 17) 思惟は、もはや単に存在に〈おいてある〉思惟ではない。ましてや思惟がそれへと呼応する存在は、思惟に〈おいてある〉存在ではあり得ないのである。ここでは思惟と存在とは、互いにその異質性を保ったまま、しかもある種の調和を保っている。我々は、この「呼応」における両者の宥和性の在り方こそ、上来の、前期・後期を通して見られたハイデガーの現象学的意識——思惟することは思惟されているものに拠って本質的に捉えられている、という意識——の本来の姿だと考えたい。

さらに、この宥和的在り方を達成した思惟のもう一つの特徴を忘れてはならない。それは、この思惟がもはや自らの場所を場所としては語らない、ということである。思惟の場所性は、これを語る思惟によって表示されるのではなく、みずからの固有性に徹した思惟の活動の内に〈おのずと示される〉ものでしかない。敢えて〈宥和的モデル〉で表現するならば、樹木がより良い果実を実らせることで自身の土壌の豊穡さを自ずと示すように、思惟の場所も当の思惟固有のある種の創造的活動においてこそその豊穡性が示される、とでもいえようか。我々は、超越論性と宥和した場所的思惟、したがってもはや場所を場所としては語らないこの思惟を、特にこの後者の性格に鑑みて〈非場所的思惟〉と呼びたい。「呼応」という現象学的思惟は、その本来の活動においては徹底して非場所的である。そして非場所的思惟は行為的、あるいは創造的である。

四 思惟の行為性と創造性

しかしながらここで問題がある。「存在」を語るも「歴史」を語るも、ハイデガーはむしろ場所を場所として積極的に語ったのではなかっただろうか。後のハイデガーは自らの思惟を「所在究明」Erörterungと呼び、存在（や時間）の「在り処」Ortをむしろこの所在究明の「事象」Sacheとしたのではなかった

ただろうか。

確かに、『道標』での彼の思惟はかかる意味での「存在の場所論」[Topologie des Seins (Seins)]であった。またこうした点を措くとしても、我々は、上の意味での〈非場所性〉をハイデガーの思惟の何処に見出せばよいだろうか。言い換えるならば、上に述べた〈行為性〉や〈創造性〉を、我々はハイデガーの思惟の何処に見出せばよいだろうか。また、かかる場所的・非場所的思惟が実らせるべき〈良き果実〉とは何か。すなわち、そこにおいて場所の豊穡さが自ずと示される当の思惟固有の〈創造的活動〉とは何だろうか。総じて、そもそもハイデガーの思惟にとつて、およそいかなる意味において〈行為的〉あるいは〈創造的〉ということがいわれ得るのであろうか。

場所を場所としては語らない場所的・非場所的思惟が、そこにおいて自らの場所性を最も際立った仕方ですべて時代の根本徴表、それはハイデガーにおいては「危機」[Gefahr]とされている。それは端的に、物が〈ものにならない〉ことや、人が〈ひとでなし〉となる窮境に対して、当の窮境が窮境とはならない現代の危険、すなわち「窮境を欠くという窮境」という「危険」である。

さらにこの「危険」がそこから思惟される思惟の場所は、「集一立」[Gestell]という「歴史としての存在」の表現におのずと示されている。「本質において隠れるものを隠れることから取

り出す」ハイデガーの思惟は、自らを隠し続ける存在の歴史的動向の切っ先に位置する、集中的な存在現成 *Wesens* の名としての「集立」という歴史的場所において、なおもかかる時代の場所的性格の全体を「危険」として抉り出そうとしているのである (vgl. TK 20, 23, 27, 28)。

見えない「危険」に食い下がりなおもそれを「窮境を欠く」という窮境」として〈見表し〉〈言い表そう〉とする思惟と、ゲシュテルとしてのザインに呼応する思惟との間に恐らくは残るであろう僅かな間隙は、場所的思惟と超越論的思惟との間に横たわる間隙と本質的には同一のそれであろう。我々は、かかる間隙に対する姿勢にこそ、ハイデガーの「存在の問い」固有の特徴が現れると考えたい。それは同時に、ザインという「事象」をそのものの特徴をも映している。ザインの本質、すなわち、「働く」ことなく「統べる」*walten* という、一切の〈場所〉となるデザインの本質に「呼応」するのは、やはり一切の〈場所〉となろうするハイデガーの思惟の本質でもある。

おわりに

思惟の超越論性と場所性の宥和、ハイデガーにおける当初の現象学の、これが達成すべき境地であった。両者、超越論性と場所性は、しかしながら二種類の異なった〈宥和〉を達成して

しまったようにみえる。ひとつは、ハイデガー自身が「呼応」と名付けた、思惟と事象(存在)とのあるべき宥和である。ここでは、思惟においてある事象、そしてその事象においてある思惟の双方が、各々の独自性を保ったまま一種の緊張関係にあった。しかしいまひとつは、場所性が一転して翻ることによる超越論性という、べきの高まった超越論性を生む、いわば弛緩した宥和である。そこでは、一切の場所になろうとする、その意味ではどこまでも支配的な意欲が最極端なかたちで現れている。しかもその支配的意志は、みずからは働くことのない支配として、自分はどこまでも無である仕方で一切を包み込もうとする僧侶的意志、あるいは、自分をなげうつ(放下する)と語る仕方で自分の印を残そうとする弱者の意志と、その本質を一にしている。こうした二つの〈宥和〉は、ハイデガーにおける現象学という、超越論性と場所性との〈結婚〉の、一方は正当な〈嫡子〉、一方はその〈鬼子〉であるといえるだろうか。

どこまでも「危険」を語り、さらには当の「危険」は「救うもの」でもあるというハイデガーの暗示に対して、もはや危険そのものを見ない思惟は現代では滑稽である。しかしながら、危険という場所のうちから語る本来の現象学的思惟、すなわち超越論的思惟と場所的思惟の宥和たる「呼応」は、迫り来る危険に気づかない思惟ではなく、危険をみずからが背負ったゆえに、むしろ危険の存在しない生の水準を(身をもって)示す思

惟になるはずだったのでないだろうか。かかる思惟はもはや危険そのものを語らないだろう。困窮にあつてこれを引き受ける行為そのものに語り出されるのはこうした思惟である。(おいてある場所)を語らぬまま(おいてあるもの)になりきり、なりきるることによって当の(場所)を開く行為的・創造的思惟、それはもはや世界を説明する思惟ではなく、世界に何かを付け加え、世界を前進させる思惟である。

注

(1) フッサールの言う「超越論的」という概念に関しては、『イデー』第三篇第二章第七六節、八十六節、第四章第九七節、『デカルト的省察』第十一節、『危機』第二十六節、および『フッセリアーナ』第九卷三百三十一頁、第六卷百頁を参照。また、西田の言う「場所的」の概念に関しては、『場所』西田幾太郎全集第四卷、二百二十六、二百八、二百九頁参照。

(2) ハイデガー『論理学』(全集二十一卷)二百一頁参照。

なお、本文中におけるハイデガーの著作の略号については以下の通り。

SZ: *Sein und Zeit*, 12. Aufl., Max Niemeyer Verlag Tübingen 1972.

TK: *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1962.

WenM: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.

BP: *Beiträge zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1989.

(こしほろよし) 福井工業高等専門学校校助教授