

ハイデッガーに於ける自然の問題 (3)

—40年代以降の撰 - 立 (Ge-Stell) と四方 (Geviert) —

Das Problem der Natur bei M. Heidegger (3)
—Ge-Stell und Geviert seit den 40er Jahren—

中 敬夫

NAKA Yukio

Die vorliegende Abhandlung, die auf unsere vorletzte Abhandlung über die Verhältnis zwischen Welt und Natur in den 20er Jahren und unsere letzte über den Streit von Welt und Erde in den 30er Jahren folgt, behandelt die Natur im Ge-Stell und Geviert bei M. Heidegger seit den 40er Jahren. Wir betrachten dies Problem insbesondere in seinem Bremer Vortragszyklus »Einblick in das was ist« (1949) und fragen, ob dabei die Natur (oder Himmel und Erde) von sich selbst aufgehen kann oder nicht. Unsere Antwort ist negativ ; denn diese Natur ist nicht das Schickende wie das Ereignis, das ungeschichtlich und geschicklos sein kann, sondern das Geschickte, d. h. das, was *sich* geschichtlich und geschicklich erscheinen *lassen* muß. Kann das Seinsdenken M. Heideggers, das das Entsprechen zum Sein selbst *eigens* vollziehen will, überhaupt das *unscheinbar* Scheinende, zu dem die Natur selbst gehört, hervorgehen lassen?

第一章：はじめに——40年代以降のハイデッガーと「自然」

本稿までに我々は、1920年代および30年代のハイデッガーに於ける「自然」の問題を、批判的に考察してきた¹。『有と時』を中心とした20年代後半のハイデッガーは、「自然」に関して大略三つの意味を区別していたが、それらはいずれも、現有の企投する超越論的地平としての世界によって顕わならしめられる「内世界的な」「有るもの」として、自ずから立ち現れることはできなかった。『芸術作品の根源』等に見られる30年代のハイデッガーの思索に於いても、没歴史的な「自然」より一層根源的なものとして「大地」が考えられていたが、大地が「歴史と関連している」のは、大地がそのつど「世界」との「闘い」の内に突入しなければならないからであり、大地が世界と闘わなければならないのは、大地がそれ自身によっては立ち現れることができないから、つまりは大地が自ずからなるものではなかったからである。このように、20年代の「自然」にしても30年代の「大地」にしても、そ

れらが「自ずから立ち現れるもの」としての真の「自然」として捉えられていないことに、変わりはない。

40年代以降のハイデッガーの場合は、どうだろうか。まず確認しておきたいのは、自ずから立ち現れ、それとともに自らを隠す自然としての「ピュシス」という定義に関しては、晩年に至るまで変化がない、ということである。例えば40年代にはピュシスは、「自ず - から - 立ち現れ、自らを閉鎖すること」(GA55, S.201)、あるいは「立ち現れつつ自らの - 内に帰 - 行すること」(EHD, S.56)とされている。「ピュシス [自然] とゾーエー [生] の根本動向は、自ずから出で来りつつ立ち現れることだが、それは同時に、自らを閉鎖しつつ自らの - 内に帰 - 行することである」(GA55, S.298)。ピュシスは50年代にも「自ず - から - 立ち現れること」(SG, S.153, 175)、「同時に自らを覆蔵することとして現成する自ず - から - 立ち現れること」(SG, S.187)と、60年代にも「自ずからそのつどのその限界の内へ立ち現れ、その内に逗留するもの」(DE, S.138)と言われ、70年代の或るテキストの中でも、「ギリシア的思惟にとって対象は存在せず、あるのは自ずから現前するものである」(VS, S.124)という言葉が残されている。

しかし、30年代の根本語であった「第一の始源」や「別の始源」は、40年代前半を境にして殆ど見られなくなるし、「主導的問い」「根本の問い」に至っては、見出されることがさらに稀である²。このことが30年代以降のハイデッガーの「性起」や「真有の歴史」という考えに根本的な変化をもたらしたとは筆者は考えないが、しかし「大地」の場合は、事情が異なる。なぜなら、単に「世界と大地の闘い」という表現の痕跡が40年代初頭を境にして消失してしまうだけでなく³、「大地」はむしろ、「天空」と対をなして用いられるようになるからである。

その最初の徴候を示している注目すべき表現は、43年に書かれたヘルダーリンに関する或るテキストの中にある、「天空と大地の応答」(GA75, S.54)ではないかと思われる。なぜなら「応答(Entgegnung)」は任意の表現ではなく、それは30年代には「世界と大地の闘い」と並んで、「神々と人間の応答」という形でターム化されていた、一つの根本語だからである。従ってこのような表現の変化は、「大地」と「世界」の関係について何らかの考え方の変更があり、そしてその変化をもたらしたのが「大地」に対する「天空」の関係だということを、示唆しているのではないだろうか。

当然のことながらこのことは、40年代以降のハイデッガーに於ける「自然」へのアプローチの変化を予告する。例えば57年の『ヘーベル——家の友』を見てみよう。そこでは「自然の自然性」が「ピュシス」との連関のうちで、「近世自然科学の対象という意味での自然」に対置されている(GA13, S.144-5)。「自然の自然的なもの」とは、例えば「太陽、月、星々の昇り沈み」(GA13, S.145)であり、このような「自然的な自然」と「科学の技術的に統治しうる自然」とは、「二つの疎遠な区域」のようにして、相互から離れ合っている(GA13, S.146)。そして「[家の友]たる詩人の」「言葉」は、「人間が大地の上、天空の下で、世界という家に居住する境域」を開けたままにしておくのだという(GA13, S.150)——以下本稿で確認するように、このような考えは、40年代以降のハイデッガーの「自然」に関する考えを、典型的な形で示しているのだが、差し当たりそのことは、次の二点に於いて指摘することができる。まず、「自然的な自然」が「技術的に統治しうる自然」との対比の内に

捉えられていること。第二に、そのような「自然的な自然」は、「大地」と「天空」の対という形で、「世界」との連関の内に置かれているということ。

ところで、このような特徴の最もよく現れているのが、『物』『撰・立』『危険』『転回』の四部から成る、49年ブレーメンでの連続講演『有ると言えるものの内への観入』である。ここでは「技術の本質」とみなされた「撰・立」によって、「自然」のみならず有るもの的一切が用立てられ・徴発されて、「危険」へと追いつて立られている。他方、「大地」と「天空」は、「死すべき者たち」「神秘的な者たち」と共に、「世界」の「四方」を形成する「四者」として考察されている。そして我々の知る限り、「四方」という語は少なくとも49年から62年までは用いられ、しかもその考えの萌芽は40年代半ばには既に見られる。また「撰・立」という表現の方も、少なくとも41年から73年までは使われ続けている。それゆえ40年代以降70年代に至るまで、ハイデッガーに於ける「自然」の問題を一括して「撰・立」と「四方」との対比の内に捉えることも、あながち不当なことではないだろう。

49年の『ブレーメン講演』を中心に、40年代以降の後期ハイデッガーに於ける「自然」の問題を「撰・立」と「四方」との対比の下に捉え、とりわけ「四方」に見られる「大地」と「天空」が、真に「自ずから立ち現れるもの」としての「自然」たりえているか否かを批判的に検討すること、それが本稿の課題となる。従って、以下本稿は、第二章から第四章までにおいて『ブレーメン講演』を中心とした「四方」「撰・立」「危険」「転回」についてのハイデッガーの考えを検討し、第五章ではその問題構制を「有る歴史」の連関の中で捉え直し、そして最後に第六章において、40年代以降のハイデッガーの「自然」についての考えを、総括的に批判してゆくことにしたい。

第二章：「四方」と自然

講演『有ると言えるものの内への観入』は、「近さ」と「遠さ」についての考察から始まっている。今日、交通機関や放送機関の発達に伴って、時間空間上のあらゆる距離が短縮されている。しかし、短距離がそのまま「近さ」というわけではないし、長距離が「遠さ」というわけでもない。むしろ距離の除去によっては「近さ」も「遠さ」も失われ、全ては一律に「間隔無きもの」の内へ押し流されてしまう。「恐るべきもの [das Entsetzende : 脱し置くもの]」とは、「有ると言える全てのものを、かつてのその本質の外に置くもの」のことである [我々は後に、ハイデッガーにとって大切なのは、「かつてのその本質」を取り戻すのではないことを、確認するであろう]。あらゆる距離の超克にもかかわらず、「有ると言えるものの近さ」が欠在していることが、恐るべきことなのである。(GA79, S. 3-4)

しかし「近さ」というようなものは、目前に直接見出されるわけではないように思われるので、第一講演『物』は、「近くに有るもの」について問うことから始めようとする。それが「物」である。物、例えば「瓶」は、自立したものである。自立したものである限り、それは「対象」として我々の前に立てられ、表象されるものではない。たとえそれが——プラトン、アリストテレス等に於いてのように——「制作 (Herstellen)」の対象、「成象 (Herstand)」として捉えられていたとしても。(S. 5-7)

瓶に於ける物的なものは、それが容器であることの内に存している。我々は瓶に、葡萄酒を注ぐ。しかし我々は、瓶の外壁や底に葡萄酒を注ぐわけではない。注がれたものを収容するのは、瓶に於ける空所である。この「空」、この「無」こそが、瓶をして「収容する容器」たらしめているものである。陶工が形造するの、実はこの「空」である⁴。(S.7-8)

瓶は〔真〕空ではない、瓶は空気で満たされているのではないかと、物理学は反論するかもしれない。しかし、「葡萄酒で満たされた瓶」を「液体の広がった空洞」に置き換えることによって、科学は瓶という「物」を犠牲にしてしまったのではないか。原子爆弾が爆発するはるか以前に、科学は物としての物を否定してしまったのである。だが、空気で満たされた空洞は、瓶に固有の空ではない。我々は瓶が何をいかに収容するのかを、熟考しなければならない。(S.8-10)

瓶の空は、「受け取り」「保持する」という二重の仕方で収容するが、これら二つの仕方はいずれも「注ぎ出すこと」から規定され、統一化されている。瓶から注ぎ出すことは「贈ること」であり、収容する空の本質は、贈ることの内に集摂されている。このような集摂を、ハイデッガーは「贈り物」と呼ぶ。贈り物とは、水や葡萄酒である。(S.10-1)

贈り物の水の中には、水源が滞留 (weilen) している。水源の内には、「天空」の雨露を受け取る「大地」の暗きまどろみが滞留している。「天空と大地の婚礼」は、大地の養分と天空の太陽を相互に信頼させ合った葡萄の果実が与える葡萄酒の内にも滞留している。そして注がれたものという贈り物は、「死すべき者たち」のための飲み物である。それは彼らの渇きを癒し、活気づける。しかしまた瓶の贈り物は、「神々」に奉納されることもある。それこそが、本来の贈り物である。(S.11-2)

注がれたものという贈り物の内には、同時に「大地」と「天空」、「神的な者たち」と「死すべき者たち」が滞留している。これら「四者」は互いに共属し合い、全ての現前者に先行しつつ、唯一なる「四方」の内へと「一重變化」されているのである⁵。(S.12)

注がれたものという贈り物は、「四者の四方の一重變」を逗留 (verweilen) せしめる。この贈り物のうちで、瓶は瓶として現成する。贈り物は、二重の収容、収容するもの、空、注ぎ出しを集摂し、このように集摂されたものはそれ自身、「四方」を逗留せしめることの内にも集められている。この「多變的に単純な集摂」が、瓶の現成するものである。かくして「物は物成する (Das Ding dingt)。(S.12-3) [以下、ハイデッガーは「物」についての語源的な究明に乗り出すが、古高ドイツ語で「物」を表す thing が「集摂する」を意味するという以外、さしたる成果はない。(S.13-6)]

物は物成しつつ、大地と天空、神的な者たちと死すべき者たちを逗留せしめる。逗留せしめつつ、物は四者を相互の遠さに於いて相互に近づける。「近づけること」が「近さの本質」であり、近さは遠さを守っている。近さは「物が物成すること」として、近づけることのうちで統べている。(S.17)

ところで——我々がいま問題にしているのは「自然」なのだから——「大地」と「天空」は『ブレーメン講演』の「四方」に於いても、確かに「自然的な自然」を指し示しているのだろうか。第一章で我々が触れた『ヘーベル——家の友』には、「大地」を「感性的なもの」と、「天空」を「非・感性的なもの、意味、精神」とみなすような考えが示されている (GA13, S.150)。しかし、このような考えを「四方」について直接語っている諸テキストの内に見出すのは困難であり、『ブレーメン講演』

に於いても、次のように言われている。「大地とは、水域と岩、植物と動物を育みつつ、建て担うもの、養い結実するものである。」「天空とは、太陽の運行、月の走行、星辰の煌めき、一年の諸時節、昼の光と薄明、夜の暗闇と明るみ、天候の恵みと苛酷、雲の流れと蒼天の青みがかかった深さである」(GA79, S.17)。このように規定された「大地」や「天空」は、まさに「自然」そのものではないか。

続けよう。「神的な者たち」とは神性の使者、目配せを与える使者たちのことであり、「死すべき者たち」とは死を死として能くする者、つまり人間たちのことである。「大地」「天空」「神的な者たち」「死すべき者たち」の各々は、それぞれの仕方、残りのものの本質を再び映す。そのさい各々は、それぞれの仕方、四者の一重襲の内部で「自らの自性的なもの」の内に映し返されるのだという。映すことが性起することによって、「四者の各々」が「その自性的なもの」の内へと解放されるのだが、解放されて自由になったものは、一重襲の相互関係の内へと束縛される。自由なもの内へと束縛する、このような「映すこと」が、「遊戯」である。四者の各々は、四者の「自性化」の内部で、「自性的なもの」へと「脱自性化 (enteignen)」される。このような「脱自性化しつつ自性化すること」を、ハイデッガーは「四方の鏡映 - 遊戯 (Spiegel-Spiel)」と呼んでいる。(S.17-8)

四者の一重襲の、性起する「鏡映 - 遊戯」が、「世界」と呼ばれる。世界は「世界する (welten)」と言われるが、それは「世界の世界することが、他のものによって説明されも、他のものから根拠づけられもしえない」からである。四方の統一は、「四者化」と呼ばれる。四者化は、「性起する鏡映 - 遊戯」として、また「世界の世界すること」として現成するが、「世界の鏡映 - 遊戯」を、ハイデッガーは「性起することの輪舞 (Reigen)」と呼ぶ。輪舞とは「映すこととして遊戯することによって巻きつく輪 (Ring)」なのだという。(S.19)

巻きつきの「環輪 (Gering)」の鏡映 - 遊戯から、「物が物成すること」が性起する。物は四方を逗留させ、世界を「物成する」。もし我々が「世界する世界」から「物をその物成することに於いて」現成させるなら⁶、我々は物としての物を回って思索し、物としての物に襲われていることになる。我々は語の厳密な意味に於いて「制 - 約された者たち (Be-Dingen)」であり、無制約者という僭越を、乗り越えたのである。そして我々が物を物として思索するとき、我々は物がそこから現成する境域に於いて、物の本質を「いたわって」いることになる。物成とは世界の近づきであり、近づけることが近さの本質である。我々は、物を物としていたわっている限り、近さに居住しているのである。(S.20)

「近さ」が欠在し、「間隔無きもの」が支配する今日、物はいつ、どのようにして到来するのか。物は「人間の作為」によって到来するのではないが、死すべき者たちの心配りなしに到来するわけでもない。このような心配りの第一歩は、表象し説明する思惟から回想する思索への「遡行 (Schritt zurück)」なのだという。遡行とはもちろん、「単なる態度の変化」ではない。遡行とはむしろ、世界現成に於いて世界現成によって語り掛けられて、世界現成の内部で世界現成に答えるような、呼応である。そして——このことは後に検討されなければならないが——ハイデッガーは、物が物として到来するのは、「恐らくかつて物となる途上にあり、そのうえ物として現前する途上にあった、以前の古い諸対象」を想起することによってでもないのだと言う。(S.20-1)

『有ると言えるもの内への観入』第二部『撰・立』へ移行する前に、「四方」に関して他の諸テクストから、以下の二点を補足しておくことにしたい。第一は、「四方」は特に『建てる、住まう、思索する』に於いて、「住むこと」に関係づけられているということである。「死すべき者たちは、住むことによって四方の内^に有^る」(VA, S.144)、「住むことは、四方の現成を物の内にもたらすことによって、四方をいたわる」(VA, S.145)、「四方をいたわること、[即ち]大地を救うこと、天空を迎え入れること、神的な者たちを予期すること、死すべき者たちに随行すること、これら四重のいたわることが、住むことの単純な本質である」(VA, S.153)。そしてもし『「ヒューマニズム」に関する書簡』の中で述べられているように、「住むこと」が『有と時』の意味での「世界・内・有」の「本質」(WM, S.355)であるとするなら、それならばあらゆる現有一般が、既に世界の内に住み、四方の内^に有^ると言っているのではないか。しかし『建てる…』は述べる。「住むことの本来的な窮境は、死すべき者たちが住むことの本質を常に初めて再び求め、住むことを初めて学ばなければならぬという点に存する」(VA, S.156)。

そのことと関連して第二に、「四方」は「言葉」に、とりわけ「詩的な」言葉に関係づけられている。なぜなら『ヘーベル——家の友』でも述べられているように、「住むこと」とはなるほど「人々が大地の上、天空の下で、誕生から死に至るまでの遍歴を全うする仕方」(GA13, S.138-9)を名指してはいるが、しかしひとの「単なる生きること」はまだ「住むこと」ではなく、人間は、ヘルダーリンの言うように、「詩的に…この地上に」住まうからである(GA13, S.147)。「詩作しつつ言うことが初めて、四方の顔を輝き現れることの内へと産出する。詩的な言うことが初めて、死すべき者たちを大地の上、天空の下、神的な者たちの前に住まわせる」(DE, S.112)。従って、「言葉」は「世界四方の言」(US, S.215)なのである——しかし「言葉」の問題に関しては、最終章で検討し直すことにしよう。

第三章：「撰・立」と自然

第二講演も、「近さ」と「遠さ」への言及から始まっている。物が物成せず、近さが近づけないところ、近さと同時に遠さも欠在し、間隔無きものが支配している。しかし、「間隔無きもの」にもそれ固有の「存立(Stand)」というものがあって、ハイデッガーはそれを「用象(Bestand)」と呼んでいる。用象は、独特の「立てること」によって存立しているが、このような立てることが、「用立てること(Be-Stellen)」である。(GA79, S.24-6)

「立てる」はここでは、何を意味しているのだろうか。例えば人々は勤勞奉仕へと用立てられ、徴発され、応召(Gestellung)される。石炭や鉱石も徴発され、応召され、用立てられる。石炭は熱に向けて徴発され、熱は蒸気を立て、蒸気の圧力が工場のギアを駆り立て、工場は機械を立て、機械は道具を制作[herstellen:こちらに立てる]し、道具によって再び機械が存立の内へと立てられる。「用立てることの連鎖」の中で、全ては自ら現前するためではなく、他を立てることに向けて立てられるためにある。用象的なものは、このような応召の内部で、汎通的な用立て可能性の内^に存立する。ここで統べている途方もないものの重さを測るためには、発電所へと建て塞がれたライン河と、同名

のヘルダーリンの讃歌との対比に留意すればよい。用象の用立てに於いて立てることが有しているのは、「徴発する (Herausfordern)」という性格であり、それゆえにこそまたそれは、「徴発を促進すること (Herausfördern)」となるのである。(S.26-9)

しかし、用立ては開発という性格を帯びた、「一つの人間的な作為」に過ぎないというわけではない⁷。用立てることの遂行には人間が属してはいるが、しかし、用立てることは決して「単に人間的な行為」なのではない。人々は、現前者へのその関わり合いに於いて、至る所あらかじめ立て続けに現前者を用立てうるものとして表象すべく、既に徴発されている。人間も、用立てることの内へと用立てられているのである。(S.29-30)

用立てることは全ての現前者に関わり、現前者の全体を用象として立てようとする。用立てることはそれ自身に於いて普遍的であり、用象としての全ての現前者の用立て可能性を汎通的に存立確保することへと、既に自らを集めてしまっている。そこでハイデッガーは、山々の集撰がGebirge [山脈]と、我々がしかじかの気持ち (zumute) である仕方の集撰がGemüt [心性] と呼ばれるように、「そこに於いて全ての用立てうるものがその用象存立 (Bestand) に於いて現成するような、立てることの自ずから集められた集撰」を、「撰・立 (Ge-Stell)」と呼ぶのである⁸。(S.31-2)

撰・立は全ての現前者を、用立て可能性の内へと引きさらう。撰・立は「拉致」である。撰・立は自らのうちで循環する用立ての駆り立てを集撰する。撰・立は「伝動装置」である。撰・立は「完全なる用象の立て続けの用立て可能性を用立てる、伝動装置の拉致」として現成する。(S.32-3)

そのように思惟された撰・立が、「技術の本質」である。「技術」とハイデッガーが言うとき、意味されているのは「近代技術」である。近代技術は機械によって特徴づけられるのではなく、むしろ機械の方が技術の本質に基づいている。機械の回転は循環することへと徴発されているが、循環は、撰・立の本質性格たる伝動装置に依拠しているのである。十八世紀末英国で発動機が発明されるはるか以前に、技術の本質たる撰・立が、覆蔵された仕方で既に活動していた。そこでハイデッガーは、「技術の本質はそれ自身、決して技術的なものではない」と言い切るのである。(S.33-4)

機械の部品は、「用象 [存立] - 部品 (Bestand-Stück)」である。「部品」は「部分」ではない。部分は他の諸部分と共に全体に参与するが、部品はむしろ他の諸部品から隔離され、全体の内に参入もしない。用象 - 部品は互いに等しいからこそ、互いに隔離され、取り換えられ合うのである。部品は部品として既に、「置換可能性」の方へと立てられている。技術が支配する時代には、人間も撰・立によって、撰・立の内へと用立てられている。人間もそれなりの仕方で「用象 - 部品」であり、用象の用立ての内部で「交換可能な」者、「用立ての役員」である。今日では森番も、森林利用産業 [製紙業] の用象 - 部品であり、放送関係者や視聴者でさえ、公開性を徴発する用立ての用象 - 部品に過ぎない。(S.36-8)

しかし、ここで一つの疑念が告げられる。つまり、もし技術の本質が撰・立であり、技術が「自然の諸力と諸原料」を徴発することをめざしているとするなら、まさしく技術の本質から、技術が普遍的でないことが示されるのではないか。「自然の諸力と諸原料」が技術に決定的な限界を設け、「自然」が「技術的用象の源泉かつ後ろ盾」として指定され続けるのではないか。そこで次にハイデッガーは

——そしてこれは本稿のテーマの一つでもあったが——「技術と自然との間の関わり合い」という問題に着手する。(S.40-1)

まず、技術の内に立てられる自然諸力とは何か。物理学的には自然力は、その作用に於いてのみ近づける。なぜなら力はその作用に於いてのみ、その量という計算可能なものを示すからである。計算に於いて力は対象となるが、自然科学に於いて問題となるのは、計算の対象のみである。自然は尺度と数の内に立てられた現実的なものとして、しかも作用によって引き起こされたものとして对象的に現前する現実的なものとして、表象される。そして作用によって引き起こされたものが現前するとみなされるのは、それ自身が作用し、作用能力を有するものとして自らを証する限りに於いてのみである。自然の現前者とは「現実的なもの」のことであり、そして現実的なものとは「実効的なもの」のことである。自然の現前は「実効性」の内に存し、実効性に於いて自然は、結果を生起させるものたりうる。力とは、そこから他の何かが見渡し可能な仕方結果として生起するように、何かを立てるものことであり、物理学は、それによって撰・立が現前者を立てるような「立てること」という意味に於いて、自然諸力を表象している。つまり自然は、「立てられた実効的なものから結果として生起することを用立てることの一つの体系」として、存立しているのである。自然という現実的なものの実効性は、結果の生起へと用立てる能力を有することに他ならない。要するに自然は、あらかじめ、「撰・立の内部で用立て可能なものの用象的存立 (Bestand)」に属しているのである。(S.41-2)

自然原料の場合はどうだろうか。科学は自然の原料を、「物質」として表象している。物質の物理学の根本動向は「慣性」であり、物理学は慣性を、静止をも含めた運動状態の不変として表象する。慣性とは運動変化に対する抵抗であり、加速に逆らう反作用である。つまり原料は「物質」として、「運動」の視圏のうちで、「実効的なもの」を顧慮して、即ち「力」の方から表象されているのであって、この力は、そのつど運動状態を変化させるために、つまり他の運動状態を「用立てる」ために、「立てられる」のでなければならない。物理学にとって「自然」とは、「エネルギーと物質との存立 (Bestand)」のことなのだが、物質もまたエネルギーから規定されているのである。エネルギーとは実効的なものことであり、結果としての生起を立てることによって用立て能力を有するものことである。力自身、エネルギーの用立て可能性をめざした諸性格——保存・変化・蓄積の能力——へと用立て可能なものである。つまり、自然諸力も自然原料も、物理・化学的には、「用立てつつ・用立て可能な用象」として、表象されているのである。(S.42-3)

一見すると技術と対立するように思える自然は、実は既に技術の本質から、撰・立の用象の内に、根本用象として納められている。近代技術の本質は、歴史的には近世自然諸科学の開始と共に統べ始めるのだが、このことが意味するのは、近代技術の本質たる撰・立が、あらかじめ自然を根本・用象として確立する限りで、用立てという本質的な根本行為を行いつつ開始した、ということである。そこでハイデッガーは、近代技術は「応用自然科学」ではなく、むしろ近世自然科学こそが「技術の本質の応用」とであると主張する。技術の時代に於いて、自然は決して技術の限界ではなく、むしろ自然は「技術的用象の根本用象部品」なのである。(S.43)

自然はもはや「対・象」でさえない、とハイデッガーは述べる。自然は撰・立に於ける用象の根本

部品として、用象的なものである。自然を含め全ての現前者が、撰 - 立の用立てる用象的なものという仕方で現前している。「撰 - 立は、その立てるということに於いて、普遍的」なのである。(S.44)

用象部品の用象的なものは、「同様なもの」によって特徴づけられる。撰 - 立に於いては全てが、等しきものによる等しきものの「置換可能性」へと立てられているのである。立て続けに交換可能な等しきものとは、「どうでも - よいもの」である。全ての現実的なものが、用象の用立てる「同様に間隔無きもの」の内へと寄せ集められ、近さと遠さが欠在する。技術の産み出した機械が距離を短縮しつつも「近さ」をもたらすことができないのは、ひとえに「技術の本質があらかじめ近さと遠さを許可しない」からなのである。(S.44-5)

第四章：危険と転回

「撰 - 立」によってもたらされる「危険」からの「転回」に関しては、『プレーメン講演』と並んで『技術への問い』が詳しいのだが、とりわけ危険から「救う者」の解釈に関しては、両テキストの間には若干のニュアンスの相違が見出されるように思われる。それゆえ本章では節を三つに分け、まず『プレーメン講演』に於ける『危険』と『転回』とを順に見た後で、『技術への問い』を検討するという手順を踏むことにしたい。

(1) 『危険』

第三講演は最初の三頁の内に「世界はしかし、天空と大地、死すべき者たちと神的な者たちの四方の、未だ覆蔵された鏡映 - 遊戯である」(GA79, S.46-7) という表現を二度、「大地と天空、神的な者たちと死すべき者たちの四方に於ける、未だ覆蔵された鏡映 - 遊戯は、世界として世界する」(S.48) という、極めて類似した表現を一度、繰り返している。四方の鏡映 - 遊戯は、「未だ覆蔵されているのである。物が物として守られていないのは、「撰 - 立」が現成しているからであり、そして物が物成しないとき、世界は世界としては拒絶されたままである。「物の非保管」に於いて、「世界の拒絶」が性起するのである。(S.46-7)

「世界」とは、言わば「有の本質の真性」である。そのように表象するなら、世界が有に従属しているように思われるかもしれない。しかし実は、「有の本質」は「世界の覆蔵された世界すること」から現成するのだという。そしてもし世界が初めてことさらに性起するのなら、有や、有と共に無は、世界することの内に消失し、ニヒリズムが超克されるのだという [後に最終章で立ち返るが、このように思惟された「世界」は、殆ど「性起」そのものである] ——しかし世界としての世界は、未だ拒絶されている。(S.48-9)

「物の非保管としての世界の拒絶」は、「撰 - 立」の現成という仕方で性起する。撰 - 立は、全ての現前者を用象的なものとして用立て、間隔無きもの内へと立てる。このようにして撰 - 立は、その本質に於いて、「有るもの有」である。世界は有の本質の真性を保管しつつ、「有自身」⁹ なのだが、撰 - 立も「有自身」である。世界と撰 - 立は、それゆえ、「同じもの (das Selbe)」である。しかし「同じもの」は、「等しきもの (das Gleiche)」ではない。「同じもの」とはむしろ、「相違の関わり合い」である。世界と撰 - 立とは、同じものでありつつ、極度に対立し合っている。(S.51-2)

撰・立は、用象を用立てつつ、非覆蔵性とその本質を完全に忘却させ、有からその真性を奪い去ってしまう。撰・立が現成する限り、有の本質の守護たる世界は、拒絶されたままである。それでもハイデッガーは、「有の本質の忘却の完成された歴史としての撰・立」の中で、「世界の遠い到来の一条の光」が、目立たぬ仕方で輝いているのだと言う。(S.52-3)

ともかくも撰・立は、世界が世界することの忘却の完成でもって世界に迫る (zusetzen)。撰・立は、忘却でもって有の本質の守護を追いかける (nachsetzen)。「追い立てること (Nachstellen)」が、撰・立に於ける「立てること」の最も内的な本質である。古高ドイツ語では、追い立てることを *fara* と言う。追い立てることとして集約される「立てること」とは、「危険 (Gefahr)」である。「有が撰・立として自己自身をその本質の忘却でもって追い立てる限りに於いて、真有 (Seyn) は真有として、それ固有の本質の危険である。」真有は真有として、端的に危険なのである。(S.53-4)

アイデアから始めてこれまで形而上学に於いて展開されてきた真有は、これまで覆蔵されてきたその本質によれば、いま危険として真有を支配し尽くしているものに属している。またこの危険性の地帯は、以前他の箇所では「迷い」と名づけられたものことなのだという¹⁰。迷いの本質は、危険としての真有の本質の内に存しているのである。(S.54)

しかし最大の危険は、危険が危険としては自らを覆蔵して、我々が危険を危険として経験しない、という点に存している。あたかも有それ自身は、危険ではないかのように。なぜなら「有」は、或る者にとっては「最も普遍的で最も空虚な概念」でしかないし、他の者にとっては「神」と同じものだから——しかし「真有それ自身」としてではないにしても、「最も有的なもの (das Seiendste)」として表象された神は、真有にとっては「危険そのもの (die Gefahr)」ではないか——である。窮境が窮境としては、経験されてはいない、このような「無窮境性」が、「本来の窮境」なのである。(S.54-6)

危険は撰・立によって偽装されることによって自らを覆蔵するのだが、撰・立自身が技術に於いて自らを包み隠し、技術の本質が撰・立であることを、さらには撰・立の本質が危険であることを、明るみに出させない。例えば人は、技術とは「単なる文明」であって「一層高度な文化にとっての悲運」であるとか、技術は「中立的な」手段に過ぎないとか主張することによって、技術を「技術的に」しか表象せず、技術の本質を思惟しようとしなない。「技術の本質暴力」は、まずもって「高周波機械の作用」の内ではなく、「技術が差し当たり大抵、単に技術的にのみ自らを人間の表象に呈示すること」の内には存している。技術の本質たる撰・立が、自らの偽装を駆り立てているのである。(S.57-61)

撰・立が危険なのは、技術としてではなく、真有としてである。危険に於いて現成しているのは、真有それ自身なのである。技術の本質が真有それ自身であるからこそ、技術の本質に「撰・立」という「奇異な名」がつけられたのだという。(S.62)

「立てる」という語はギリシア語の「テシス」に呼応するが、「テシス」の「立てる」には「ピュシス」が呼応していて、ピュシスそれ自身の内に或る「テシス - 性格」が覆蔵されていると、ハイデッガーは考える。ギリシアに於いてはピュシスとテシスの間に或る相違が言明され、この相違は現前者の現前性に、即ち有に関わっている。「テシス」「立てること」は、「有への連関」に於いて思惟され

ているのである。そしてピュシスが自ずから立ち現れることとして産出するからこそ、このような産出によってもたらされた現前者（例えば岩石）の上に、「人間的な立てること」たるテシスによって、別の現前者（例えば石段）が据えられうるのである。しかし、人間的制作によるのではなくても、ピュシスもまた「自ずから現前するもの」を非覆蔵性の内に立て置くという意味で、一箇の「立てること」である。この「立てること」は、まだ「撰・立」に於いて示されるような諸動向を有してこそいないが、それでも「撰・立」という仕方での「立てること」は、密かにピュシスの意味での「立てること」に由来し、これと本質親縁性を有しているのだという。(S.62-5)

「撰・立」という名称は、技術の本質が真有の一エポックを規定していることを述べている。なぜなら技術の本質たる「立てること」は、「真有の始源的歴運（＜ピュシス＞ - ＜テシス＞）」の内に存しているからである。そしてピュシスの本質の内に覆蔵されていたテシスは、近世、「絶対的措定」としての有というカントの言明のうちで、ことさらに発言されるに至る。(S.66)

(2) 『転回』

危険が危険としてあるのではなく、危険が自らを包み隠し・偽装することが、「最も危険なもの」であった。だがもし「撰・立」が「真有それ自身の一つの現成歴運」であるなら、我々は「撰・立」が真有の他の現成の諸仕方の内の一つとして「変遷する」であろうと、推測しなければならない。「歴運的なもの」はそのつど、「別の歴運の内にそれを遣わすような或る卓抜なる瞬間」に向かってゆくからである。(S.68)

技術の本質は有それ自身なのだから、それは決して人間によっては超克されない。たとえ技術の本質が、「人間本質の手助けなしには」その歴運の「変遷」の内に導かれることがないにしても、「或る有の歴運の克服」は、そのつど「他の歴運の到来」から性起するのである¹¹。では人間本質とは、何だろうか。「人間の大きい本質」とは、それが「有の本質に帰属」して、「有の本質をその真性の内へと守るべく、有によって用いられること」の内に存する。そして人間本質がそこに於いて有とその語り掛けとに「呼応する (entsprechen)」ような始源的次元とは、「言葉 (Sprache)」である。この始源的な呼応が「ことさらに」遂行されるなら、それが「思索」である。思索しつつ、我々は「撰・立の克服」がそこに於いて性起するような境域の内に住むことを、初めて学ぶであろう…。(S.69-71)

以下のハイデッガーの論の運びに、注目しよう。「撰・立の本質」は「危険」であり、有は危険として、有の本質を去って有の本質の忘却の内へと転回し、同時に有の本質の性起に背を向けて転回する。危険のうちでは、未だ熟考されていないこの「転回すること」が続べている。それゆえ「危険の本質」の内には、有の本質の忘却が転ぜられるような「転回 (Kehre)」の可能性が覆蔵されており、この転回と共に、「真有の本質の真性」が「有るもの」の内へと「ことさらに」「現入する (einkehren)」のだという。(S.71)

恐らくこの転回は、「その覆蔵された本質に於いて転回的な危険」が、「ことさらに」危険として初めて現前する場合にのみ、性起する。そして恐らくわれわれは、この転回の到来の前もって投げられた影の内に、既に立っているのだという。ただしいつ、いかにして転回が歴運的に性起するのかは、「誰も知らない」。人間は、「有の牧人」として真有の真性を「待つ (warten)」場合にのみ、「別の有

の「歴運の到来」を「予期する (erwarten)」ことができるであろう。(S.71-2)

「されど危険のあるところ、救う者もまた育つ」とヘルダーリンは詠う。「危険が危険としてあるところ、既に救う者はある」とハイデggerが応える。危険が危険としてあるとき、危険自身が「救う者」なのである。(S.72)

次の論にも注目されたい。もし危険が危険としてあるなら、その場合、真有自身が忘却でもって真有の真性を追い立てるような「追い立て」が「ことさらに」性起し、忘却が忘却として現入する。しかるにこのような「現入 (Einkehre)」によって「脱落 (Entfallen)」[忘却されていることすら忘却されていること]から強奪された忘却は、もはや忘却ではない。忘却は現入しつつ、真有の守りの内へと「転回する」のである。世界は世界として性起し、物が物成する——それが「真有それ自身の本質の遠い到来」である。かくして危険が危険としてあるところ、危険の本質の内に「守りへの転回」が、この「守りそれ自身」が、そしてまた「真有の救済者」が、あるのだということになる。(S.73)

真有に並ぶようなものは何もないのだから、危険の転回は「無媒介的にのみ」生起する、即ち「急激に」性起する。転回に於いては、「真有の本質の明け開け」が急激に自らを明け開く。急激に自らを明け開くことは、「閃くこと (Blitzen)」であり、閃くことは、語の上でも事柄の上でも、「観ること (blicken)」²²である。真有の真性の閃きの現入は、「観入 (Einblick)」なのである。今や『有ると言えるものの内への観入』という表題が名指すのは、「真有に於ける転回の性起」「真有の守りの性起の内への、真有の本質の拒絶の転回」であり、「真有の本質に於ける星位」なのであって、「有ると言えるもの」もまた「有るもの」のことではなく、「有」のことなのだという。(S.73-5)

観入が性起するとき、人間たちは「真有の閃光によって彼らの本質の内へとのめられた者たち」になる。彼らは「観入に於いて観取された者たち」なのである。そのようにしてのみ人間は、「観入の語り掛け」に「呼・応」し、「死すべき者」として「神的な者」に「観応 (entgegenblicken)」する。神も「一箇の有るもの」であり、真有とその本質との内に立っている。「神が神であるのかどうか」は、「真有の星位から、そして真有の星位の内部で」性起するのである。(S.75-7)

(3) 『技術への問い』

53年の講演『技術への問い』は、主題的には『ブレーメン講演』中の『物』を除く他の三講演と重複するので、内容の重複する箇所はその大筋のみを示し、相違する所、特に「危険」から「救う者」にかけての箇所を、重点的に見てゆくことにしよう。

『技術への問い』もまた、「技術の本質」が「技術的なもの」ではないことを指摘することから始まっている。とりわけ技術を「何か中立的なもの」と表象してはならないのだが、ここではハイデggerは、「技術は目的に対する手段である」「技術は人間の行為である」という共属し合う二つの規定を「技術についての器具的にして人間学的な規定」と呼んで、これを斥ける。以下、ハイデggerは「四原因」説を検討した後で、「ポイエーシス」についての考察に移行するのだが、このことは本講演結論部への、遠い伏線となっている。即ちポイエーシス——「ピュシス」もまた、職人や芸術家の仕事と同様、これに属している——とは、「産・出 (Her-vor-bringen)」、つまり「覆蔵性から非覆蔵性の内へ」もたらすことであり、要するに「開蔵すること」、「アレーテイア」である。(VA, S.9-15)

「技術」もまた開蔵することの一つの仕方である。「テクネー」という語は、手仕事の行為や能力だけではなく、芸術をも意味していた。テクネーもまた「産・出」、ポイエーシスに属している。さらにテクネーは、古来、エピステーメーと共に、広義の認識を意味していた。テクネーは「アレーテウエイン [真性を証すること]」の一つの仕方であり、技術は真性が性起する境域で、現成するのである。(S.16-7)

このように「開蔵」「真性」を強調することが、この講演の特徴の一つでもある——近代技術もまた開蔵することなのだが、この開蔵は「ポイエーシス」の意味での「産・出」ではない。近代技術に於いて統べている開蔵は、自然からエネルギーを引き渡すように要求する「徴発」なのである——ここでも具体例として「石炭」「鉾石」地域や「ライン河」が挙げられているが、ライン河が「風景」として捉えられるなら、依然としてそれは「休暇産業」が用立てた「旅行団」の訪問のための「用立て可能な客体」に過ぎないという補足は、『プレーメン講演』にはなかったものである。(S.18-20)

「用象」(S.20)、「撰・立」(S.23)についての説明があった後、この講演は再び、「撰・立」の内に含まれている「立てること」は「徴発」を意味するのみならず、「ポイエーシス」の産出的なHerstellen [制・作、こちらに・立てること]の余韻を見守っていると付け加える。たしかに両者は「根本的に異なって」はいるが、しかし「本質に於いて親近的」である。両者共に「開蔵」の、「アレーティア」の仕方なのである。(S.24)

近代技術と近世自然科学との関係に言及し(S.25-7)、「歴運」(S.28)について述べて「撰・立」を「開蔵の一つの歴運」(S.29)と規定した後、いよいよこの講演は「危険」について語り出す。「開蔵の歴運」は「危険そのもの(die Gefahr)」であり、歴運が「撰・立」という仕方で行われるとき、それは「最高の危険」なのだが、そのことは次の二点に於いて証される。第一に、人間は自ら「用象」とみなされるにもかかわらず、「地球の主」として威張り、今日ではどこでも「自らの本質」に出会わないのに、至る所「人間の作り物」にしか、「自分自身」にしか出会わないかのように思い込んでしまう。第二に、「用立てという仕方での開蔵」が支配する所、開蔵のその他の可能性が駆逐され、とりわけ「ポイエーシス」の意味での開蔵が覆蔵されてしまう。ついには「撰・立」が「開蔵としての開蔵」を覆蔵するなら、「用立ての内へと遣わす歴運」は、「最極端の危険」なのである。(S.30-1)

「されど危険のあるところ、救う者もまた育つ。」しかしここではハイデッガーは、「救う者の成長」を蔵すべき「技術の本質」を熟考するために、「本質(Wesen)」という語についての考察に着手し、動詞としてのWesen [現成する]の内にwähren [続く]を、währenの内にgewähren [認与する]を見る。技術の本質現成者(das Wesende)として、撰・立は「認与するもの」であり、だからこそ撰・立は、「歴運(Geschick)」という「遣わすこと(Schicken)」だったのである。そして開蔵の内へと遣わす「認与するもの」こそが、「救う者」である。なぜならそれは人間を、非覆蔵性ならびに覆蔵性を護るといふ、人間本質の最高の尊厳の内に現入させてくれるからである。それゆえ少なくとも我々は、「技術の本質現成者」が「救う者の可能的立ち現れ」を内に蔵していると、推測するわけである。(S.32-6)

かくして「技術の本質」は「両義的」であり、「止まることなき用立て」と「救う者の控え目」と

は、星辰の運行に於ける「二つの星」の行路のように、互いの側を通過し合う。「技術への問い」は、「星位への問い」なのである。(S.37)

ところで「テクネー」は、芸術の「ポイエーシス」をも意味していた。「されど危険のあるところ…」と詠った同じヘルダーリンが、「詩的に人は住まう、この地上に」とも詠っているのである。「芸術」が「最極端の危険」のただ中で「詩的な開蔵」の内に呼び出され、「救う者の成長」を「ことさらに育み」、「認与するもの内へのまなざしと信頼」を新たに喚起しうるか否かは、「誰も知ることができない」。しかし他の可能性といえ、技術の狂乱である。技術の本質は技術的なものではないのだから、「技術への本質的な省察」ならびに「技術との決定的な対決」は、「一方では技術の本質に親近的ではあるが、しかし他方では技術の本質とは根本的に異なっている境域」に於いて生起するのではない。そしてこのような境域が、「芸術」なのである¹⁹。(S.38-9)

第五章：性起と有の歴史

しかし「四方」「撰・立」「危険」「転回」そして「救う者」をめぐる以上のようなハイデッガーの議論に対しては、直ちにここで一つの疑念が浮かんでくる。即ち、もし「撰・立」が「有自身」であって「普遍的」であり、「世界」もまた「有自身」であって、かつ現代が技術の本質によって席卷された時代であるとするなら、いかにしてハイデッガーは「世界四方」について語りえたのだろうか。少なくともハイデッガー本人には「世界」が現成していたとするなら、「撰・立」は普遍的でも何でもないということになってしまう。逆に、もし既に「転回」が性起して、「世界」が「有自身」として「世界して」いるなら、いまさら「危険」や「救う者」について語ることに、どれほどの必要性があるというのだろうか。さらに、個人の「態度」次第で同じ「有自身」が或るときには「撰・立」として、別のときには「世界」として現成するなどということは、ハイデッガーの最も忌み嫌う考えであろう。それでは「四方」「世界」は、いつ性起する——した、するであろう——のか。

我々には釈然としないのだが、50年の講演『物』への「あとがき」(ブフナーへの書簡)の中では、ハイデッガーは「撰・立」と「世界」との事実上の共存を認めている。「有の歴運に於いては、今は撰・立、それから世界ならびに物というように、単なる先後関係があるのでは決してない。そうではなく、そのつど先のものとの後のものとの立ち寄りと同時にとがある」(VA, S.177)。そしてこのような主張は、スケールこそ落ちるが、「近世形而上学の開始[期]に於ける有の本質」が「多義的」であることに「真正の移行のしるし」(NII, S.428)を見た41年のテキストの主張とも、平仄が合う。

しかし、たとえ事実上の共存は認めたとしてさえ、理論上ないし権利上の「先後関係」を否定することは、「危険」から「転回」にかけてのハイデッガーの議論全体を無効化することになる。「四方の自己自身を偽装する性起」と言われる「撰・立」(EHD, S.153)は、「自性・性起と謂われるものの一つの前奏」(GA79, S. 125. Vgl. ID, S.25)であり、「性起の先行現出」(SD, S.35)「性起それ自身の一つの先行形式」(SD, S.57)「性起の準備」(VS, S.104)なのである。「有のエポック的な諸形態と性起の内への有の変貌との間には、撰・立が立っている。撰・立は言わば途中駅であって、二重の景観を呈し、ヤーヌスの頭——こう言えようが——なのである」(SD, S.56-7. Vgl. VS,

S.104)。「性起」は「撰・立」の後には、「撰・立」を克服することによってしか性起せず、輪舞しない。それでは「四方」は「有の歴史」の内に組み込まれ、30年代の「大地」と同様、40年代以降の「大地」と「天空」も歴史的なものになってしまうのだろうか。歴史を超えた「自然」¹⁴ などというものは、非根源的なものでしかないのだろうか。

30年代と同様、相変わらずハイデッガーは、ソクラテス以前のギリシアの「第一の始源」を「更新」することが問題なのではない、と主張し続ける¹⁵。かつて「物」となる途上にあった古い諸対象を想起することが肝要なのではないと、『ブレーメン講演』でも言われた。退路が断たれたからには、我々には「別の歴史」の始源を待つ以外、道はないのだろうか。

しかしながら、とりわけ60年代のハイデッガーには、「性起」の思索にとっては「有の歴史」が「終わっている」という考えが示されていて、話を複雑にする。例えば62年の講演『時と有』に関して為されたゼミナール（やはり62年）の「プロトコル」の中では、次のように述べられている。「もし性起が有の新しい一つの〈有の歴史〉的な刻印ではなく、逆に有が性起に属し、そこへと取り戻される（どのような仕方であれ）ならば、それならば性起に於ける思索にとって、即ち性起の内に現入する思索にとって——そのことによって、歴運に基づく有が、もはやことさらに思索すべきものではない限りで——有の歴史は終わっている。その場合思索は、次のような者の内に、そして次のような者の前に立っている。次のような者とは、エポック的な有の様々な諸形態を送り遣わした者のことである。しかるにこの者、性起としての遣わす者（das Schickende）は、それ自身非歴史的であり、一層正確に言うなら、没歴運的（geschicklos）なのである」（SD, S.44）。少し補足するなら、講演『時と有』はEs gibt Sein [有がある：それは有を与える]のGebenを「遣わす（Schicken）」と、Es gibt Zeit [時がある：それは時を与える]のGebenを「届ける（Reichen）」と解した上で、「与えるEs」を「性起」と呼び（SD, S.10, 16, 20）、さらに「プロトコル」では、「有は性起としてまなざしの内に入ることによって、有としては消滅する」（SD, S.46）と述べられているのである。先の長い引用の続きに戻るなら、「形而上学は有の諸刻印の歴史であり、即ち性起から見ると、遣わすことに於いて与えられた〈現前者をそのつど現前せしめることの遣わし〉のために、遣わす者が自らを脱去することの歴史である。形而上学とは有の忘却であり、つまりは有を与えるものの覆蔵および脱去の歴史である。性起の内への思索の現入は、それゆえ、この〈脱去の歴史〉の終焉と等義である。有の忘却は、成長して性起の内に入ることによって、自らを《止揚する》のである」（SD, S.44）。少し後では、「現入の後でなお有について、そのようにしてまた有の歴史について語られうるかどうか」は熟慮すべきであると述べられているし（SD, S.53-4）、69年の『ル・ツールでのゼミナール』でも、「性起を有と有の歴史との諸概念でもって思索することには、誰も成功しないだろう」（VS, S.104）と語られている。

実際このことは、「有の歴史」についてのハイデッガーの考えからも確証されよう。講義『根拠律』は、こう述べている。「有は自らを我々に送り遣わすが、しかしそれは、同時に既に自らをその本質に於いて脱去せしめる、というようにしてである。《有の歴史》という表題が意味しているのは、そのことである」（SG, S.114）。有が自らを送り遣わさなければ有るものもまたない筈なのだが、しか

し「有は、直接に近づきうる有るものと比較するなら、自制し・或る仕方ですらを覆蔵する、という性格を示す」(SG, S.111-2)。そして自らを覆蔵し・自制する仕方が時代時代によって異なるからこそ、「有の歴史」が生ずるわけである。「有の歴史とは、有の歴運のことを謂うが、その遣わしに於いては、遣わすことも遣わすそれ (Es) も、それら自身を告げつつ、自制する。自制することは、ギリシア語ではエポケーと謂う。それだから、有の歴史の諸エポックについて語られるのである」(SD, S.9)。他の諸テキストでも、こう言われている。「帰属する<形而上学の位相>に於いて自らを覆蔵する<脱去のそのつどの遠さからなる自制>が、有それ自身のエポケーとして、有の歴史の一エポックをそのつど規定する」(N II, S.383, GA67, S.244)。再び『根拠律』に戻るなら、「[...]《有》と《有》はそのつど、その歴運の様々なエポックに於いて、別のものを言う。それでも有の歴史の全体に於いて、何か自同的なものが統べているのだが、もちろんそれは、一般概念によっては表象されない [...]。有は、同時にその本質を脱去させ、その本質を脱去に於いて覆蔵することによって、自らを我々に送り遣わす」(SG, S.110)。有の歴史の諸エポックが実際にはどのようにして規定されてきたかに関しては、各所に言及があるが、一例だけ挙げておく。「有はただ、そのつどそのつど、あれやこれの歴運の刻印の内にもみある (Es gibt)。即ち<ピュシス>、<ロゴス>、<ヘン>、<イデア>、<エネルゲイア>、実体性、客観性、主観性、意志、力への意志、意志への意志」(ID, S.58)。

『アナクシマンドロスの箴言』(1946年)では、このような脱去が「迷い」と呼ばれている。「迷いがなければ、歴運から歴運への関わり合いはなく、歴史はないだろう。[...] 有のエポケーは、有それ自身に属している」(HW, S.333)。そして『プレーメン講演』では「迷い」が危険性の地帯と関係づけられていたことを思い返すなら、危険が極まって逆に「転回」が性起したあとには、「迷い」もまたなくなり、「脱去」や「自制」も消失して、つまりは有の「エポック」的な歴史が終焉すると考えることができるのではないか。そしてもしそうなら、今までは歴史の暗部に歪められていた「自然」もまたその「自性」を取り戻し、我々は歴史を超えた不変性の中で、一点の翳りもない「大地」と「天空」とを救い・迎え入れ・いたわることができるのではないか。

しかし、結論を急いではならない。先の「プロトコル」によれば、「性起の内への思索の現入」によっても、「覆蔵」や「脱去」がなくなるわけではなく、形而上学に於いては「有の忘却」という形で特徴づけられていた「脱去」が、今や「覆蔵それ自身の次元」として自らを示し、この「覆蔵」自身はもはや自らを覆蔵せず、むしろ思索の注意を惹くのだという。そしてこのような「性起に固有な仕方の覆蔵」が、「脱性起 (Enteignis)」と呼ばれる。それゆえ「性起の没歴運性」は、性起に「動性」が欠けていることを意味するのではない。ただ「性起に最も固有な仕方の動性」が「思索すべきもの」として思索に示されると、「性起の内に現入する思索にとっては、有の歴史は思索すべきものとしては終わっている」というだけなのである (SD, S.44)。

それゆえにこそ69年の『ル・ツールでのゼミナール』でも、「性起に於いては、有の歴史がその終焉に到達したというよりも、今や有の歴史として現出する。性起の歴史的なエポックは存在しない」(VS, S.105) と述べられるのである。「有の忘却」を伴うような「脱去」「自制」、その意味での「エ

ポケー」が抜け落ち、「エポック的」な「有の歴史」が終焉を迎えようとも、「脱性起」に由来する固有の「動性」は、やはり存続する。それこそが、30年代に多く語られていた「別の歴史」ではないだろうか。そして言うなればそれこそが、「性起」の観点から見られた「第一の始源」の歴史をも含めて、「有の歴史」としての「有の歴史」ではないだろうか。

いずれにせよ、遣わされるものは遣わすものではない。遣わすものの非歴史性・没歴運性は、遣わされるものの非歴史性・没歴運性を保証しはしない。そして「死すべき者たち」——それは「人間」である——や「神的な者たち」——神でさえ「一箇の有るもの」であると言われた——と並んで、「大地」や「天空」を「遣わすもの」それ自身とみなすことは、どうやら困難なようである。

第六章：批判——「自然」は自ずから立ち現れうるか？

「性起」と「有の歴史」についての問題構制を念頭に置きつつ、我々の問題に帰ることにしよう。40年代以降のハイデッガーに於ける「自然」は、自ずから立ち現れるものたりえているだろうか。まず「撰・立」に於ける自然が最初から問題になりえないことは、明らかだろう。それは20年代後半に考察された「自然」の三つの意味の内の一つ、＜道具と共に出会われ・それ自身道具的に発見される自然＞の^{ヴァリエーション}変形に他ならない。しかし、用象として用立てられ・用立ての連鎖の中でしか現れない「自然」は、真に「自ずから」立ち現れる自然ではない。

それでは「四方」の内の「大地」と「天空」は、どうだろうか。大地も天空も、「四者」の一つとして、「世界」を成している。20年代後半であれば、超越論的地平としての世界の下に置かれた内世界的な有るものとしてのそのような自然は、立ち現れさせられるものではあっても、決して「自ずから」立ち現れるものではないという結論が、簡単に引き出せただろう。しかし明らかに「超越論的哲学」の構想は、遅くとも30年代半ばには放棄されているし、40年代以降の「四方」に於いては四者の各々が——どのようにしてかは分からないが——「自性化」されるとされている。そこでまず我々としては、後期ハイデッガーに於いて、「世界」それ自身が自ずから立ち現れうるのか否かを検討することから始めることにしよう。もし世界が自ずから立ち現れる（世界する）ことができないなら、その下にある「大地」や「天空」が自ずから立ち現れなくなることは、理の必然なのだから。

ところで、第二章で我々は、「四方」は特に詩的な「言葉」と「住むこと」とに関係づけられていることを見た。「言葉」の問題から取り上げるなら、「詩人は言うことの内に世界を集撰し、その語は穏やかで・控え目な輝き現れに留まり、その輝き現れのうちで世界は、あたかも初めて観取されるかのように現出する」(GA13, S.143)と述べられている。世界の現出は、言葉に依存しているのだろうか。「世界は言葉があるところにのみ、即ち有の理解があるところにのみ、ある (es gibt)」(VS, S.60)。

「言葉」はこのように、「有の理解」と等置されている。「言葉は有の理解と同一である」(ZS, S.277)。それどころか「有は始源的には語の内へと与えられる」(GA54, S.113)のであり、それが有名な「有の家」としての「言葉」の定義の意味である。「有ると言える各々のもの有は、語の内に住む。それゆえに次の命題が妥当する。即ち、言葉は有の家である」(US, S.166)。しかし、有が

語の内に与えられるとは、どういうことか。「与えるもの」は「語」であり、「語が与える」のが「有」である¹⁶。では「与える」とは、この場合、何を意味しているのか。「語は […] その本質に従って、有を命名しつつ現出せしめることである」(GA54, S.165)。「与える」は現象学的には、「現出せしめること」を意味する。Gebenの内に含意されていることを我々が前章で見た「遣わすこと」や「届けること」の現象学的意味が、「現出せしめること」の内に存することも、ここから予想されるだろう。

言葉は有を現出せしめることによって、有を与える。従って「物」もまた、「言葉」なくしては「有り」えないことになろう。「語の欠けているところ、物は有らない」(US, S.163-5, 167, 191, etc.)。「名前の無いものは、存在しない」(GL, S.46)。「泉」へ行き「森」を通るときでさえ、我々は常に「《泉》という語」「《森》という語」を、既に通過しているのだという(HW, S.306)。「《物それ自身》もまた […] そのつど詩作される」(GA52, S.40)のである。ときとして主張される、他の諸芸術に対する「詩作」の優位も、この観点から理解されなければならない。「いかにして […] そのつど或る神殿や或る立像が、語なしに、それらがそれであるところのものとして現に立つなどということがあろうか。 […] これらの《作品》は、語という、即ち本質的な言う語という媒体の内にも、言の、《ミュトス》の境域の内にも、有る。／それゆえに、ここでは詩作と思索が優位を有しているのである」(GA54, S.172-3)。「『芸術と空間』の末部で語られているように、「有の非覆蔵性としての真性は、必ずしも物体化には指定されていない」(GA13, S.210)のであり、「フルート演奏」でさえ、「語の圏域」の内に住みついでいないなら、「無に留まる」のだという(GA55, S.82-3)。「住むこと」に関して言うなら、「或る住むことが非詩的でありうるのは、住むことが本質に於いて詩的だからということのみ」(VA, S.197)なのであり、しかも「詩人の詩作しつつ住むことが、人間の詩的な住むことに先行する」(EHD, S.91)のである。

「大地」や「天空」は「世界」の内であり、「世界」は「有」や「物」と共に、「言葉」なしには現れえない。そこから我々が、＜言葉は人間の語るものなのだから、世界は主観化され、自然は自ずから立ち現れることができない＞と結論するなら、我々は性急の誹りを免れまい。なぜなら——我々自身は納得しているわけではないのだが——ハイデッガーによれば、「言葉が語るのであって、人間が語るのではない。人間はただ、言葉に呼応する限りに於いてのみ、語る」(GA79, S.168-9)のだからである。

しかし、それでも確かなことがある。それは、言葉は歴史的なものだということである。「我々の言葉は歴史的に語る。 […] 人間はただ、歴運的に言葉に呼応することによってのみ、語る」(SG, S.161)。「《有》という語」でさえ、あるいはこれこそが、「そのつどただ歴史的にのみ語る」(SG, S.176)のである。「言葉そのもの (die Sprache) は存在しない。一層慎重に言うなら、普遍的に理解可能で、唯一拘束的な世界言葉という意味での言葉は、未だ存在しない」(DE, S.87)。ハイデッガーはこのような「世界言葉」の到来を、待望しているのだろうか。だがそれでは、「そのつど或る故郷の言葉である」(DE, S.88)という言葉の本質を無視して、むしろ「インフォメーション」という「撰・立の言葉」(US, S.263)を称揚することになってしまおう。

しかし言葉が歴史的なものであり、故郷的なものだということは、言葉が相対的に変化するという

ことである。或る日本人との対話の中で、ハイデッガーはこう述べている。「もし人間が、その言葉によって、有の語り掛けの内に住んでいるのであれば、それならば我々ヨーロッパ人は、恐らく東アジアの人間とは全く別の或る家の内に住んでいる」、「東アジアの諸民族とヨーロッパの諸民族とにとって、言葉本質は全く別のものに留まる」(US, S.90,113)。同じ西洋の言葉でさえ、一枚岩ではない。57年の『形而上学の有 - 神 - 論的体制』では「困難は言葉の内にある。我々の西洋の諸言葉は、そのつど異なる仕方、形而上学的思惟の言葉である」(ID, S.66)と述べていたハイデッガーが、73年の『ル・トールでのゼミナール』では、「形而上学的な言葉が表現の変更なしに非形而上学的な言葉になりうる可能性」(VS, S.88)について語っているのである。「彼 [ハイデッガー] はヘルダーリンによって、新語を造出することがいかに無益であるかを理解した」(VS, S.89)。しかしそのことは、「言葉そのもの」は存在しないということを、確証するだけである。

言葉が相対的に変化するということは、言葉によって与えられ、現出へともたらされる有が、相対的に変化するということである。このような考えからは、有自身としての世界の下にある大地や天空もまた言葉次第で変化する、つまりそれらの現出の仕方は言葉に依存するということになり、つまりはそれらが「自ずから」立ち現れるのではないということになってしまおう。

前章で途中まで行った議論に立ち返るなら、性起によってそのつど歴史的・歴運的に遣わされるものは、遣わすことが「与える」ことであり、与えることが「現出せしめる」ことである限り、決して自ずから立ち現れることはできない。性起それ自身は「遣わすもの」として、「非歴史的」「没歴運的」なのであろうとも、性起によって遣わされたものは、有であれ世界であれ、性起によって歴史的・歴運的に現出せしめられたものに過ぎない。

それとも『ブレーメン講演』の『危険』の中で示唆されていたように、「世界」を「有自身」とみなすことさえ便宜上のことに過ぎず、もしかして「世界」こそが「性起」なのだろうか。その場合には今度は、遣わすものとしての「世界」のみが自ずから立ち現れると仮定した上で、我々はまず「世界」と「四者」の区別を思惟しなければならないだろう。前章末部でも述べたように、「大地」「天空」「死すべき者たち」「神的な者たち」の四者を「遣わすもの」とみなすのは、困難なことなのである。次に我々は、「世界」と「物」との「相 - 違」⁷⁾を強調しなければならないだろう。そして『ブレーメン講演』の『物』の末部で「物」の実例として提示されているものの中から、はたして「樹木」や「池」や「小川」や「山」(GA79, S.21)が自然ではないのかどうかを、熟慮しなければならないだろう。

反対に、自ずからなる立ち現れを阻止しているのは、ひょっとして言葉や言葉のもつ歴史性の方ではないだろうか。なぜなら言葉は——詩作の言葉であれ哲学の言葉であれ——目立たぬものをことさらに現出せしめようとすることによって、もしくは目立たぬものから離れることによって、歴史的に相対的な現出を生起せしめると考えられるからである。例えばハイデッガーにとって、「西洋と西洋の歴史とであるものの本質」を規定するのは「哲学」なのだが (GA68, S.9. Vgl. GA55, S.3)——ちなみに西洋哲学以外の「哲学」は、存在しないとされている (Vgl. GA68, S.9, GA55, S.3, WD, S.136, WP, S.7)——その哲学については、次のように言われている。「有るものの有に呼応するこ

とが、哲学である。しかし哲学は、呼応することがことさらに自らを遂行し、そのことによって自らを展開し、この展開を仕上げる場合に初めて、そしてその場合にのみ、そのような呼応することなのである。[…] ピロソピアは、ことさらに遂行された呼応することである」(WP, S.23)。そして詩作についても、こう述べられている。「真の高い詩作は、常にただ次の一つのことのみを全うする。即ち、それは目立たぬもの (das Unscheinbare) を輝き現れること (Scheinen) にもたらず。[…] ただし目立たぬものが輝き現れることへと至り、我々のまなざしの前に来るのは、我々がそれから後退し、我々がそれに十分遠くある場合のみである」(DE, S.73)。「目立たぬものの現象学」(VS, S.137) を標榜し、「性起は目立たぬもののうちで最も目立たぬものである」(US, S.259) と主張するハイデッガーにとって、しかし、「ピュシス」もまた「目立たぬもの」(GA55, S.142) である。けれどもピュシスは「見えないもの」ではなく、反対にそれは、たとえ「決してことさらには観取されないもの」であったとしても、それでもまさしく「始源的に見られたもの」であり (GA55, S.143)、「目立たぬ輝き現れ」(GA55, S.144) なのである。たしかに講義『根拠律』の中では、ハイデッガーは「見ること」よりも「ことさらに観 - 取すること」の方を重んじているように見えはする。「何かを見ることと、見られたものをことさらに観 - 取することとは、等しきものではない。観 - 取することとはここでは、見られたものの方から本来的に、即ちその最も自性的なものとして、我々を眺めるものの内へと、観入することを意味する。我々は多くを見、僅かしか観取しない」(SG, S.85)。しかし、30年代のハイデッガーに於ける「大地」の現れの問題に関しても我々が指摘したように、ことさらなる現れは、ことさらならざる現れを前提し、これに取って代わることはできないというのが、道理ではないのか。

同じ『根拠律』では、「薔薇は何故無しに有る、それは咲くが故に咲く」(SG, S.68) というシレジウスの詩句に寄せて、「何故」「無しに」ということは、「根拠への関係」無しにということではないが、しかし薔薇は「問い・根拠をことさらに表象するような、根拠への関係」無しに留まっている、と述べられている (SG, S.78-9)。薔薇の「咲くこと」は、「単純な自ず - から - 立ち現れること」(SG, S.73) なのである。ところで、この同じ講義によれば、「《何故》無しに」と言われるのは「遊戯」(SG, S.188) であり、他のテキストによれば、「遊戯」と呼ばれるのは「ピュシス」(GA55, S.25, 139) である。だとすれば、ことさらなる現れに先立ち、これが前提する自ずからなる目立たぬ立ち現れこそが、ピュシスなのではないだろうか。

「我々は至る所から絶え間なく、本来我々が既に居る所へ帰還しなければならない」(GA77, S.176, 180) とハイデッガーは言う。なぜ我々は、「本来我々が既に居る所」に帰らなければならないのだろうか。なぜなら「我々はまだ本来我々が既に居る所に十分滞在していない」(ID, S.21) からであり、既に見たように、「死すべき者たち」は「住むことを初めて学ばなければならない」(VA, S.156) からである。しかし、それでも我々が帰るのは、「本来我々が既に居る所」なのである。それではもともと我々の居る所と、帰還して住まなければならない所との間に、どのような相違があるのだろうか。「我々は決して、会域の外には居ない。[…] そしてそれでも再び我々は、まだ会域としての会域それ自身に自らを放ち入れてしまっているのではない限りに於いて、会域の内には居ない」

(GA77, S.121)¹⁸。会域としての会域に自らを放ち入れるとは、既にそこに居る会域をことさらに見出すことでなくて、何だろうか。そして『言葉への本質』は「道」について、こう述べている。「それ [=道] はただ我々を、我々が既に居る所へ導くだけである。[...] 我々は、我々の本質に関わるものに自らはまだことさらに到達していない限りで、同時に我々がそこに居ないという仕方で、我々が既に居る所に居る」(US, S.199)。

ことさらなるものは、ことさらならざるものを前提し、そこへ立ち返ったからといって、本来何の変化があるわけでもない。それでもことさらなるものは、時としてことさらならざるものを覆い隠す。しかしそのような覆い隠しでさえ、ことさらならざるものの自ずからなる立ち現れを前提しなければ、覆い隠しとして気づかれることさえないだろう。

そして我々がもともと居るような場所には、「物」もまた見出されるのではないか。我々はハイデッガーの次の言葉を引くことによって、本稿を閉じることにしよう。「必要となるのは、むしろ哲学からの遡行である。それは、明け開けという名で最初に告示された境域の内への現入なのだが、その境域の内には、我々人間は立て続けに既に滞在している。しかしこの境域の内には、それなりの仕方で、物もまた逗留しているのである」(FB, S.19-20)。

註

¹ 「ハイデッガーに於ける自然の問題(1)——1920年代の場合」『愛知県立芸術大学紀要』No.29参照。その続編「ハイデッガーに於ける自然の問題(2)——30年代の『世界と大地の闘い』」は、大部のため未刊。なお、今回利用したハイデッガーの著作のうち、Vittorio Klostermann社から公刊中の全集はGAと略記し、直後にアラビア数字で巻数を示す。全集版以外で用いた著作の略号は、以下の通り。

(DE) : *Denkerfahrten*, Vittorio Klostermann, 1983

(EHD) : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 1981⁵

(FB) : *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker, 1984

(GL) : *Gelassenheit*, Neske, 1979⁶

(HW) : *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1980⁸

(ID) : *Identität und Differenz*, Neske, 1982⁷

(NII) : *Nietzsche II*, Neske, 1961⁴

(SD) : *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, 1976²

(SG) : *Der Satz vom Grund*, Neske, 1978⁵

(US) : *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1982⁷

(VA) : *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1978⁴

(VS) : *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, 1977

(WD) : *Was heisst Denken ?*, Max Niemeyer, 1971

(WM) : *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1978²

(WP) : *Was ist das – die Philosophie ?*, Neske, 1981⁷

(ZS) : *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, 1994²

- ² 「第一の始源」「別の始源」という表現に関しては、少なくとも44年のテキスト(GA75, S.336)までは頻繁に用いられている。Vgl. GA49, S.189, GA51, S.88, 92, GA68, S.34, NII, S.471, 473, GA50, S.8, GA52, S.49, 101, GA54, S.113-4, 202, 207, 249。「主導的問い」「根本的問い」という表現は、38/39,41年に書かれたテキスト(GA68, S.56)の中に見られるが、それ以外で筆者が気づきえたのは、52年の「主導的問い」(WD, S.135)の箇所のみである。
- ³ これも筆者の気づきえた限りでの話となるが、38/9,41年のテキストに「世界と大地、闘い」(GA68, S.47)という表現が見られ、また41年の或るテキスト中の「闘いの法則」(*Das Streitgesetz*)と題された部分で、「大地」と「世界」の関係が詩的に述べられているだけである(DE, S.26)。
- ⁴ 「瓶」については、『野の道の対話』(GA77, S.126-38)を参照。44/5年のこのテキストは、既に「空」(S.130)や「大地」「天空」(S.135-6)について語り、「無用の用」(*die Notwendigkeit des Unnötigen*) (S.237-9)を説いて、『莊子』雑篇第二十六外物篇から引用している(S.239)。ちなみに「近さ」と「遠さ」の主題が顕著になってくるのも、このテキストからである(S.30, 37, 226 etc. Vgl. GL, S.66)。なお、それ以前では、43年に書かれた或るテキスト(GA75, S.43)が、『老子』上篇第十一章を引用している。
- ⁵ 「四方」に関しては、以下の九つのテキストを参照。『有ると言えるものの内への観入』(GA79, S.12-3, 17-20, 46-8, 57, 74, 77)、『物』(VA, S.166, 170, 172-3)、『言葉』(US, S.22-4, 28-9)、『建てる、住まう、思索する』(VA, S.144-8, 151-4)、『有の問いへ』(WM, S.405)、『言葉の本質』(US, S.211, 214-6)、『ヘルダーリンの大地と天空』(EHD, S.153)、『言葉と故郷』(DE, S.110, 112)、『時と有』(SD, S.45)。周知のように「有」という表記を用いた『有の問いへ』(WM, S.379, 405-6, 408-10, 416, 418)においては、「×」は「四方の四つの方面」を指し示すと述べられている(S.405)。なお、「方面」(*Gegend*)という言葉は至る所で用いられているが、例えばGA75, S.43, GA55, S.325, GA77, S.112, GL, S.38, WM, S.405, US, S.179, 181, GA13, S.207-8等を参照。また「四方」や「方面」と関係の深い「会域」(*Gegnet*)という表現に関しては、『野の道の対話』(passim)『放下の所在究明。思惟についての野の道の対話より』(passim)『芸術と空間』(GA13, S.207)等を参照。
- ⁶ 『言葉』は「物成する世界」「世界する物」(US, S.26)、「物・世界」「世界・物」(S.28)といった表現を用い、また世界と物との関係を「相・違」(*Unter-Schied*) (S.25ff.)という言葉で言い表している。
- ⁷ 周知のように「作為」は30年代ハイデッガーのキータームの一つだったが、41年の或るテキストには、「作為(撰・立)」(NII, S.471)という表現が見られる。恐らく事柄的には「作為」と「撰・立」は同じものを指していたのだろうが、しかし「作為」には人間的行為というニュアンスがつかまとうので、40年代以降のハイデッガーは、むしろ主として「撰・立」の方を用いるようになったのではないかと推測される。「技術の本質は、単に人間的な作為なのではない」(WD, S.155)。
- ⁸ 「撰・立」については、「四方」よりはるかに多くのテキストで言及されている。見落としても多いとは思いますが、筆者の気づきえた箇所としては、以下の諸テキストを参照。『形而上学としての有の歴史への諸企投』(NII, S.471)、『有ると言えるものの内への観入』(GA79, S.32-5, 37-47, 51-55, 57, 60-3, 65-6, 68-9, 71-2, 74-7)、『物』(VA, S.177)、『技術への問い』(VA, S.23-37)、『学と省察』(VA, S.57)、『有の問いへ』(WM, S.395)、『思惟の根本諸命題』(GA79, S.124-5, 127)、『同一律』(ID, S.23-5, 29)、『ヘルダーリンの大地と天空』(EHD, S.153)、『言葉への道』(US, S.263)、『仕事場からの手記』(DE, S.85)、『時と有』(SD, S.35, 57)、『滞在』(GA75, S.219)、『メダルト・ボスとの対話』(ZS, S.224)、『メダルト・ボス宛ての書簡より』(ZS, S.353)、『ル・ツールでのゼミナール』(VS, S.104-5, 107)、『ツェーリングゲンでのゼミナール』(VS, S.126, 129-30, 132)。
- ⁹ 「有それ自身(Sein selbst)」と「有自身(Sein selber)」との関係については、46-8年の『ニヒリズムの本質』のなかの以下の言葉を参照されたい。「以下の論攷に於いて《有それ自身について》の話は、つねに有としての有を言っている。有それ自身、即ち、1. 有としての有(『有と時』に於いて《時》として思惟された有、現前すること、現在、時遊空、性起としての有)。2. 有自身(同じもの、同一性、同一性の本質、性起)」(GA67, S.177)。この箇所と『ブレイメン講演』とを考え併せるなら、「有それ自身」は広義には「有としての有」(有の真性)と「有自身」(「撰・立」「世界」…のように、相違しつつも「同じもの」として歴運的に性起する有)の両方を、狭義には前者のみを意味しているということになる。
- ¹⁰ 「迷い」の遠い源は、30年の『真性の本質について』(WM, S.193ff.)にまで遡るであろうが、近い所では、例えば[第五章でも見るように]46年の『アナクシマンドロスの箴言』(HW, S.332-3)等を参照。

- ¹¹ 57年の諸テキストは、「自性 - 性起 (Er-eignis) からの撰 - 立の克服 (Verwindung)」(GA79, S.125)、「自性 - 性起からの自性 - 性起の内への撰 - 立の克服」(ID, S.25) について語っている。
- ¹² Ereignis [性起] もしくはEr-eignen [自性 - 性起] をer-äugnen, er-äugen [見つける・眼で知覚する] やerblicken [観取する]、er-blicken [観・取する] と関連づける考えについては、VA, S.95, GA79, S.125, ID, S.24-5, US, S.260等を参照。
- ¹³ 「芸術」についてのこのような捉え方に、われわれは若干の疑念を抱かざるをえない。なぜなら40年代のテキストの中ではハイデッガーは、「厳密な西洋的概念に於ける芸術は、形而上学的芸術としてのみ存在する」(GA53, S.30) とか、「いったい形而上学的でなくてすむような芸術が、そもそも存在するだろうか。[...] 明らかに存在しない。[...] それならば、今日なおも芸術のように見えているものは [...] 本当はもはや芸術ではない」(GA77, S.188) といった発言を、繰り返しているからである。
- ¹⁴ 42年の講義の中で、ハイデッガーは「非歴史的なもの (das Ungeschichtliche)」と「没歴史的なもの (das Geschichtslose)」を区別した上で、「没歴史的なのは自然である」(GA53, S.179) と述べている。
- ¹⁵ 「[...] 第一の始源をギリシアの更新という意味で反復し、今日に移植するという、不可能なこと [...]」(GA54, S.249)。「問題なのは、ソクラテス以前の思索の何らかのルネサンスではない、そのような目論見は空しく、矛盾していよう」(WM, S.365)。「そもそも性起については、もはやギリシア的には思惟されない」(VS, S.104)。Vgl. GA55, S.68, DE, S.147, VS, S.132.
- ¹⁶ 「語、即ち与えるもの。いったい何を。詩的経験に従うなら、また思索の最古の伝承に従うなら、語が与えるのは、有である」(US, S.193)。
- ¹⁷ 先の註6を参照。
- ¹⁸ 「会域」に関しては、先の註5を参照。