出来事の解釈学――ハイデガーにおける渦動の思考

齋藤元紀（高千穂大学）

「しかし、われわれが深刻な問題にかかわり合っているということは、
好意的な読者であれ悪意ある読者であれ、驚きをもって明らかになるに違いない。
天国と地獄がそれを説明する上でどう動かされねばならないか、
そして結局のところ、われわれがその問題を「存在の渦」として、
まさしく世界の中心に置かざるを得ないことを目の当たりにするのならば」[1]。

はじめに

「解釈学が注目を向けられるのはいつも、個性的で歴史的な現存在が学問上の喫緊の要件となるようなある大きな歴史的運動においてでしかなく、その後は再び闇に消え去ることになる」[2]。1900 年にディルタイが解釈学の盛衰についてこのように述べたとき、その念頭にあったのはルターであり、またシュライエルマッハーやベックらによる解釈学の一般化の試みであったが、しかしもちろん当のディルタイ自身もそうした歴史的な学問運動の新たな発端に立っていると自負していたに違いない。「しかし、かつて解釈学において影響力を及ぼしていた問題は、今日、新しい包括的な形式において再びわれわれの前に現れている」[3]。この予感が誤っていなかったことは、ディルタイを先達として、ハイデガー、ガダマー、リクールらがその後の現代哲学において解釈学という一大潮流を形作っていったことからも、概ね誰もが認めるところに違いない。それゆえ 1972 年に「解釈学の歴史と現在」という題名でペゲラーは次のように述べることができた。「今日、ディルタイの論文が出てからゆうに 70 年を経て言えることは、解釈学の意義についてのディルタイの言及は、いかなる終わり――そのあとには解釈学にとって直ちにまた暗闇への消失が来るような終わり――でもなく、むしろある始まりである」[4]。

しかしそれからさらに 50 年以上が経過した現在、解釈学は果たしてなおも「始まり」であり続けていると言えるだろうか。なるほど 70 年代以降も、文学、政治、文化、美学といった新たな方面にわたって解釈学研究は発展してきた。とはいえこうした解釈学の拡大は手放しで受け入れたわけでもない。1964 年のソンタグの「反解釈」を皮切りに、70 年代から 90 年代にかけては、周知のとおりガダマーとハーバーマス、デリダ、アーペルらの間で解釈学をめぐって激しい論争が巻き起こった[5]。さらにこれと前後してフーコーやキットラーらが展開した「考古学」

---

[1] F. Nietzsche, Nachlass 1871, 11[1], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 7 (Nachgelassene Fragmente 1869-1874), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 351.

[2] W. Dilthey, Entstehung der Hermeneutik, in: *Gesammelte Schriften*, Band V, B, G, Teubner Verlagsgesellschaft GmbH., Stuttgart 1957, S. 333.

[3] W. Dilthey, Entstehung der Hermeneutik, in: *Gesammelte Schriften*, Band V, S. 333.

[4] O. Pöggeler, Einführung, in: O. Pöggeler (Hrsg.), *Hermeneutische Philosophie. Zehn Aufsätze*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1972, S. 11.

[5] S. Sontag, Against interpretation, in: *Against interpretation and other essays*, Noonday Press, New York 1966, pp. 3-14;

や「メディア論」は、ニーチェの系譜学の着想を引き継ぎつつ、ポスト・ヒューマニズム的な「反解釈学」の立場を鮮明にしたものであった[6]。近年の「非解釈学」、「ポスト解釈学」、「解釈学的実在論」、果ては「ポスト・アンチ・解釈学」に至るまで、解釈学の抜本的な再編成を企てるという点ではそれらの見解は一致している[7]。繰り返し論争や批判の標的となること自体が、現代哲学における解釈学の確固たる立場を証立てているとも言えるが、しかし当の解釈学の内実は十分に掘り下げられてきただろうか。相対主義という皮相な批判は措くとしても、解釈学は「対話」という理念のもとに普遍性へとその理解の地平を押し広げる一方で、その名称に過度なインフレーションを引き起こし、解釈の営みを極端に平板化してしまったのではないか。「神学」という由来が十分に顧みられず、言語に対する「技法」としての役割すら見失われ、諸思潮との離散融合を繰り返すばかりの解釈学に残された仕事など、せいぜい過去の思想を「読み解く」だけの訓詁学ではないか。今にも闇に消える寸前、最後の光芒を放つ星屑が、目下の解釈学の姿なのではないか。

解釈学はなおも存続しているのか、それともすでに終わりを迎えているのか。終わりを迎えて久しいとすれば、解釈学は新たな始まりとなりうるのか。現代の「解釈学的状況」をめぐるこの問いに対して、しかし性急な回答は禁物である。ディルタイの洞察が正しいとすれば、解釈学の盛衰への問いを解く鍵は「個性的で歴史的な現存在」にある。解釈学の歴史を振り返るとき、この問いを問いかけるにふさわしい人物は一人しかいない。その主著で存在の問いを問うために解釈学を正面に掲げながら、その直後にあっさり捨て去った人物、ハイデガーその人である。周知のとおり、ハイデガーは神学研究に勤しんだ修学時代より親しんでいた解釈学を「事実性の解釈学」へと改鋳し、それをさらには『存在と時間』において「現存在の解釈学」へと彫琢することによって基礎存在論を展開したものの、その後は解釈学という名称を著作や講義でも用いることがなかった。その理由はさまざま考えられるが、いまだそれに対する決定

Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971; Ph. Forget (Hrsg.) *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984; M. Calle-Gruber (textes réunis, présentés et annotés), *Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, La conférence de Heidelberg. Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, Lignes, 2014; K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band I. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994; K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

[6] M. Foucoult, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; F. A. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800・1900*, 3., vollst. überarb. Aufl. Fink München 1995(1985/1987).

[7] H. U. Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford University Press, Stanford 2004 (H. U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik: Über die Produktion von Präsenz*, übersetzt von J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004); D. Mersch, *Posthermeneutik*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2010; A. F. Koch, *Hermeneutischer Realismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016; J. Fornäs, Post-Anti-Hermeneutics: Reclaiming Culture, Meaning and Interpretation, in: J. F. Hovden og K. Knapskog (Redigert av), *Hunting high and low. Skriftfest til Jostein Gripsrud på 60-årsdagen*, Scandinavian Academic Press, Oslo 2012, pp. 490-518.

的な答えが得られていないということ自体、解釈学の存亡にかかわる重大な「学問上の喫緊の要件」であろう。

もちろんこの問題を解く手がかりがないわけではない。ハイデガーが公に解釈学に立ち返ったのは、『存在と時間』から約四半世紀を経た「言葉についての対話」（1953/54 年）においてであったが、そこでは回顧的ながら、『存在と時間』は「解釈の本質をまずは解釈学的というところから規定しようとする試み」であったとした上で、「以前の立場」は「途上における一つの滞在地」にすぎなかったとされている(GA12, 93, 94)。思考の歩みのなかで変わらずにとどまるのは思考の「道」そのものであるが、しかしその「思考の道は、われわれがそれを前方にも後方にも進んでいくことができ、さらにはその道を戻ることで初めて前に進むことができるという謎」を孕んでいる(GA12, 94)。形を変えてはいるものの、ここには『存在と時間』の解釈学的循環にある種通じる発想が示されている。そうであるとすれば、『存在と時間』以降のハイデガーは、表立たないながらもこの謎めいた解釈学的循環の道を歩んでいったのだと推定できよう。じっさい 1930 年代以降のハイデガーは、哲学者たちとの「対決」と自身が呼ぶ存在史的《解釈》をとおして存在の問いを問い進め、循環の根拠を「原存在(Seyn)」の「出来事(Ereignis)」のうちに見定めてゆく。しかしこの「出来事」はまた「転回」として、解釈学に決定的な変転と解体を迫ると同時に、思考そのものへの歩みを先鋭化させてゆくことにもなる。

そこで本発表では、主として 1930 年代以降に焦点をあて、ハイデガーが「出来事」をめぐって歩んだ解釈学的思考の帰趨を究明することにしたい。ただし、すでに見たとおりこの時期には解釈学という呼称が抹消されているため、解釈(Auslegung)の実質的な遂行そのものへの着目が必要となる。そこで本発表はひとまず『存在と時間』の解釈学を準拠枠としつつも、西洋形而上学の諸思想に対する存在史的解釈だけでなく、必要に応じて『存在と時間』およびそれ以前の思想との間を往還しながら考察を進めることとする。あえてこのような往還の道を進むのは、「循環」すらをも巻き込みながら、原存在の出来事に発する「渦動」のうちで変転するハイデガーの解釈学的思考の軌跡を見定めるためである。それによって本発表は、後期ハイデガーが最終的に逢着した〈脱解釈学〉とも呼ぶべき滞在地までの道のりとその意義を浮き彫りにしたい。またそれとあわせて、ハイデガーにおける解釈学の盛衰の理由を明確化すると同時に、ひいては現代における解釈学の存亡のゆくえについても見通しを得たいと思う。

Ⅰ　存在史における解釈学的根本態度

1930 年代に始まる存在史的解釈は、ハイデガーの『存在と時間』およびそこでの現存在の解釈学に対する再考と軌を一にしている。その軌跡を辿る前に、そうした再考がいかなる態度によって担われるものとして考えられていたのかを究明することから始めよう。

さしあたりその手がかりとなるのは、「黒ノート」である。「黒ノート」では、ハイデガー自身の断片的ながら率直な思考が吐露されているが、公には秘匿することを旨としてきただけに、同時代の哲学者のみならず、政治や文化などの多方面にわたる無遠慮な批判や、ときに口汚い

までの罵倒までもが溢れかえっている。そのため『黒ノート』に「顕著な気分」は「意地悪さ」だと揶揄されるほどである[8]。その点は否定しがたいが、しかしそう単純に割り切ってしまうなら、ハイデガーの思考に潜む複合的な解釈学的態度を見誤ることになる。

ハイデガーは最初の「黒ノート」となる「目配せ×考察（II）と指示」の扉に「何でもやってみなければならないのだから（πάντα γὰρ τολμητέον）」というプラトン『テアイテトス』からの引用を掲げている(GA94, 3)[9]。この『テアイテトス』からの引用が、『存在と時間』冒頭での『ソフィステス』からの引用と呼応するかようにして置かれていることに、まずは注意する必要がある。『存在と時間』における『ソフィステス』からの文言は、存在の問いに対する古代ギリシアにおける当惑を示すとともに、そこでの漠然とした存在了解を起点として、存在の問いを再び目覚めさせることを目指していた(GA2, 1)[10]。それとは異なり、『テアイテトス』からの引用が焦点をあてているのは「偽」ないし「非真理」の問題である。

ソクラテスはテアイテトスとの問答をとおして、偽（ペウドス）を生み出す「取り違え」がどこから生じるのかを問いかける。そこでソクラテスは「偽の思いなしが存在しないか、それとも自分の知っているものをひとは知らないでいることができるのか」という二者択一の問いを挙げ、その選択の困難さに当惑するテアイテトスに「何でもやってみなければならないのだから」と述べて、偽へのさらなる果敢な探究を促す。この問答をハイデガーは 1931/32 年冬学期講義『真理の本質について』のなかで取り上げている。そこでは、「われわれはあるものについて熟知しているか、していないか」という偽をめぐる問いそのものに対するソクラテスの転倒は、「有るものは有り、有らぬものは有らぬ」というパルメニデスの存在の根本命題の転倒、哲学そのものの転倒を引き起こしているとされる。「パルメニデスの「有るものは有り、有らぬものは有らぬ」という命題、「今すべての存在のこの根本命題が撤回され、その結果としてさらには認識することの根本命題が撤回されるなら、これまでの哲学することの基礎全体が動揺に陥る」(GA34, 287)。

ソクラテスがこのようにして従来の存在論を転倒させるべく企てるトルマ(τόλμα)――すなわち「敢行（Wagnis)」――について、ハイデガーはこう述べている。「ここからわれわれは、ソクラテス／プラトンがここでいかなる冒険［敢行］(Wagnis)を企てているのかを推し量る。ペウドス（非真理）という現象がこれまでの哲学することすべての根本命題を疑うという歩みを強いたのであれば、ペウドス（非真理）という現象が不可思議で不安にさせるもののいかなる力を示すのかをわれわれは同時に予感できる。われわれは同時に、のちの時代がいかなる貧困さへと堕落するかを推し量ることができる。のちの時代にとって、非真理は無害な自明性、

---

[8] R. Polt, Inception, Downfall, and the Broken World: Heidegger Above the Sea of Fog, in: A. J. Mitchell and P. Trawny (ed.), *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism*, Columbia University Press, New York 2017, p. 76.

[9] Plato, *Theaetetus*, 196d2.

[10] Plato, *Sophistes*, 244a5-8. ハイデガーは 1924/25 冬学期講義『ソフィステス』ですでに同箇所を翻訳しつつ、こう述べている「あなたがいま言っていることについて、あなたが一体本来何を言おうとしているのかを、つまりあなたがオンというこの語を発言するときにオンが何を意味しているのかをはっきり分かっているはずですが、「私は当惑しているのですから」。これが当該箇所およびこの対話篇全体の本来の中心的な関心事である」(GA19, 446f.)。

真理に対するたんなる反対物になったのである」(GA34, 287)。ハイデガーが問題視しているのは、非真理がそれとして問題化されることなく、またその破壊力に目が向けられることもなく、たんなる真理の反対物として、ただ自明なものとして日常的な思考のうちに流通している点にある。それゆえ「敢行」は、こうした非真理の打破を果敢に企投しようとする解釈的思考を徹底的に規定している根本態度なのである。

存在の問いを問うことのないまま非真理のうちに頽落した日常的な非本来性から、存在の問いをおのれの存在において問うような本来性へと立ち返ろうとする歩み点は、『存在と時間』と軌を一にしている。しかし「黒ノート」では、沈黙をとおした存在の言語化、駄弁の制圧、そして人間一般の存在への問いかけは、いっそう強い調子を帯びて宣言される。先の『テアイテトス』から引用されたトルマにかんして、ハイデガーはこう述べている。「哲学」の営みの本分は、「現存在を沈黙させ（積極的に)、存在を言葉にし（言語―真理)、人間にまつわる騒々しさを消し去ること――すなわち彼ら［人間］を危険に晒すこと（積極的に)」にある（GA94, 19)。これに対して「臆病さ（ἄτολμος)」が意味するのは――わけても「ドイツ人」の性格を名指すものとされているが――「存在の生起の遥かな指示の不可避性のうちへおのれをかかわり合わせるという内発性を欠くことであり、異他なるものや抗うものをも保持する偉大な懐の広さを欠いていることである」(GA94, 95)。基礎存在論のみならず、現存在の形而上学をも超えて存在の問いを問おうとする者は、おのれの思考に抗うものや、おのれとは全き異他なるものを排除するのではなく、むしろそれらをおのれの思考のうちに取り込み、おのれ自身のうちから発する存在の問いにしたがって思考するのでなければならない。したがって、哲学の敢行は非本来性と非真理のうちで問いを断念する「精神的無力さ」に抗い、むしろ非本来性と非真理をも問いのうちに引き込み、それらを開示する世界という場のありようを探らねばならない。哲学にとって「兎にも角にも重要なのは一つのこと、すなわち世界という場（Welt-ort）と問いかけるというその偉大な気分を明け開くこと――存在の力」なのである（GA94, 94)。

ただし、このトルマの由来はプラトンだけに尽きるわけではない。その背後にはすでに朧気ながらもニーチェの姿を認めることができる。『真理の本質について』では、ニーチェの価値についての思考や反イデア的な立場はプラトンならびにアリストテレスの影響圏内に位置づけられているが(GA34, 325, 332)、『形而上学の根本諸概念』講義ではすでに「退屈」という気分を提示するに先立って、シュペングラー、クラーゲス、シェーラー、ツィーグラーら四名の「生と精神」が挙げられ、彼らに共通の源泉が「アポロンとデュオニソス」というニーチェの対立図式にあることが指摘されていた(GA29/30, 103-107)。この対立図式はニーチェの哲学において継続的に維持されながらも変化していったことを指摘しつつ、ハイデガーは「変身する者のみが私と近しい」という言葉を取り上げている(GA29/30, 108)。ここに見られるのは、思考の絶えざる変容を試みるニーチェへの強い共感に他ならない。こうして「黒ノート」では「ニーチェ」が「恣意的に、思いがけず盗み取られた」ことに抗い、すでに「予感」され「掴み取」られていた「本質的なもの」「究極的なもの」としての「ニーチェ」を取り戻すことが宣言され

ることになる[11]。

存在史的解釈を牽引する「意地悪さ」の背後には、プラトンとニーチェに導かれつつ、日常性に充溢する「非真理」の破壊力に目を向け、非本来性に安住する「臆病さ」や「精神的無力さ」を打破し、未聞の存在の問いへと果敢に問いかけようとするこうした「敢行」の態度が控えている。それでは、この「敢行」の態度は、30 年代以降、非真理や非本来性批判を含めて、いかなる存在史的解釈を形作っていったのか。ここでいったん『存在と時間』に立ち返り、そこでの非本来性批判と解釈学的循環との関係を見極めておくことにしよう。

II　世人の渦と解釈学的循環

『存在と時間』における解釈学が目指したのは、現存在の自身の存在了解を起点としつつ、了解における「実存論的な先行構造」としての「循環」にしたがって現存在の存在を分節化することで、「現存在自身の存在の根本的な諸構造」とともに「存在の本来の意味」を現存在自身に告げ知らせることにあった(GA2, 203, 50)。現存在の解釈学にそなわるこうした自己再帰的な解釈の構造は、もとより現存在自身の自己再帰的な存在構造に由来している。というのも「この存在者にとっては、自らの存在において、この存在そのものが問題である」からである(GA2, 16)。「生」に代えて、こうした「現存在」について語ること自体、本流の――つまりディルタイ流の――解釈学からの逸脱であるとミッシュは批判したのだが[12]、まさにそれこそが、ハイデガーの現存在の解釈学が切り開いた新たな洞察と問題の次元であった。それはガダマーが的確に述べているとおり、「現存在の時間性」に基づく「了解の循環構造」においては「了解が遂行されるさいにつねに自己理解が修正される」という洞察であり、また「伝承を事柄のほうから了解することを妨げかねないものを遠ざける」のでなければならないという歴史的次元の問題である[13]。そこにはすでに部分と全体の循環といった伝統的解釈学の構図を乗り越え、

---

[11] 「本質的なものを究極的なまでに守り抜くこと！／しかしわれわれはやはり、本質的なものをひたすら予感し、そればかりか掴み取っていたのだ――そしてわれわれは、究極的なものにかかわろうとあれこれ思案していたのだ。／一人の者だけを名指すこと――ニーチェ！彼は恣意的に、思いがけず盗み取られた――だが、彼の最も内なる意欲を根本から作品と道へもたらす努力はなされていない」(GA94, 39)。ここでハイデガーが「恣意的に、思いがけず盗み取られた」として批判しているのが、シュペングラー、クラーゲス、シェーラー、ツィーグラーを指すのか、それとも同時期に『哲学者にして政治家ニーチェ』(1931 年）を刊行したボイムラーを指すのか、あるいはこのうちの複数の者を指すのかどうかは、定かではない。いずれにせよ、1929 年より始まったハイデガーのニーチェとの「邂逅」が、ここで明白にニーチェの〈取り戻し〉へと軸足を移動しているのは明らかである。ニーチェに対する周囲の無理解を語る 1929 年 11 月 17 日付ハイデガーのレーヴィット宛書簡、およびハイデガーのニーチェとの「邂逅」に理解を示す 1929 年 12 月 22 日付レーヴィットのハイデガー宛書簡を参照。M. Heidegger/K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, Karl Alber, Freiburg 2017, Nr. 97, 98（後藤嘉也・小松恵一訳『ハイデガー＝レーヴィット往復書簡 1919-1973』法政大学出版局、2019 年、252-253 頁）. のちのハイデガーのボイムラー批判については、下記参照。 GA43, 24-26.

[12] G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Zweite Auflage, B. G. Teubner, Leibzig und Berlin 1931 (1930), S. 14, 31.

[13] H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, S. 270, 274.

現存在の了解における時間性と歴史性の循環構造への定位が鮮明となっている。存在史的解釈はわけても後者の歴史的次元への射程を拡大するものだが、そのさい了解を妨害するもの、つまり「先入見」として立ちはだかるのが、非本来性であり、また非真理である。解釈と循環が切り離せないのと同様、解釈と非本来性や非真理もまた切り離すことができない。そこで問題となるのが、『存在と時間』において「渦」と表現された世人の非本来的な頽落の「循環」構造である。

周知のように『存在と時間』では、「誘惑、安寧、疎外、耽溺(Versuchung, Beruhigung, Entfremdung, Sichverfangen)」が「頽落の特有の存在様相」として特徴づけられ、これらの運動性は「転落(Absturz)」と名づけられている(GA2, 237)。これら頽落の存在様相を特徴づける術語は、アウグスティヌス、トマス、ルター、さらには――ヤスパースを経由して――キルケゴールからも借用されており、なかでも誘惑、安寧、疎外は、すでに 1921/22 年冬学期講義「アリストテレスの現象学的解釈」において「転落態(Ruinanz)の形式的告示的性格」として登場していたものでもあった(GA61, 140)[14]。しかし『存在と時間』では「転落」はさらに現存在を世人へと引き込む「渦(Wirbel)」としても特徴づけられている。「たえず本来性から引き離しながら、それでいてあたかも本来性であるかのように装い、同時に「世人」のなかへ引きずり込むこの動きのせいで、頽落の動的性格は渦としての性格を帯びることになる」(GA2, 237)。

しかしこの「渦」の性格は、「墜落(ruina)」ないし「離脱(ab-)」と「落下(Sturz)」の契機によって構成される「転落態」ないし「転落」の運動性とはやや議論の水準を異にしている。ここで「渦」という概念で考えられているのは、アナクサゴラスや古代の原子論者が説いたような「渦(δῖνος)」の運動ではなく、アウグスティヌスが「雑多(turba)」と呼んだものに由来している。アウグスティヌスは『告白』第 11 巻第 27 章第 36 節でこう述べている。

「私の魂よ、私はあなたにおいて時間を測るのである。どうしてであるかと私に異論を唱えてはならない。あなたの印象が雑多(turbis)であるために、あなた自身に異論を唱えてはならない。私は繰り返し言うが、私はあなたにおいて時間を測るのである。すなわち、事物が過ぎ去るとき、あなたのうちに刻み込み、それらが過ぎ去ったのちも残存する印象、すなわちこの現存する印象そのものを私は測るのであって、その印象を刻み込むために過ぎ去るものを測るのではない」［下線部は筆者による］[15]。

---

[14] 「配慮(Besorgnis)に解釈上の眼差しを向け、しかもそれを動性において十分に捉えるのなら、転落態(Ruinanz)との関係から以下の四つの形式的-告示的な性格づけが確定される。1. 誘惑的なもの(das Verführerische (Tentative))、2. 鎮静的なもの(das Beruhigende (Quietive)), 3. 疎外するもの(das Entfremdende (Alienative)), 4. 否定的なもの(das Vernichtende (Negative; 能動的・他動的 aktiv, transitiv)) 」(GA61, 140)。

[15] 服部英次郎訳『告白』下、岩波文庫、136-137 頁。なお訳は一部改変してある。原文は下記の通り。“In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est, Noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior”. (Augustinus, *Confessiones*, XI, cap. 27, n. 36).

これをハイデガーは 1924 年の講演「時間の概念」のなかで引用し、次のように「敷衍（パラフレーズ）」している。

「私の魂よ、あなたにおいて、私は時間を測る。私はあなたを測るのであり、だから私は時間を測るのである。これはいったいどうしてなのか、などと口を挟んで自問してはならない。誤った問い(falsche Frage)で私があなたから目を逸らす(wegsehen)よう惑わされ(verleiten)てはならない。あなた自身を襲うかもしれないものに混乱(Verwirrung)させられて、あなたの邪魔をしてはならない。あなたのなかで、私は繰り返し言うが、私は時間を測る。目の前を通り過ぎるようにして出会われる事物によってあなたはある情態(Befindlichkeit)に置かれるが、この事物が消え去る間もこの情態は存続する。この情態を私は現在の現存在において測るのであって、通り過ぎる事物において測るのではない。もしそうなら、そうした事物はなおも生じているということになるだろう。他方で、それらは消えてしまう。私は現在の存在の情態を測る。時間を測るとき、私は繰り返すが、私は私の情態(Mich-befinden)を測るのである」(GA64, 111)［下線部強調は引用者］[16]。

ハイデガーお得意のこの「意訳」で注目したいのは、「雑多(turba)」をめぐる一文へのこだわりである。ハイデガーは「状態(affectio)」を巧みに訳し分けながら、「私は私の魂において時間を測る」という事態に対して、魂における「印象（状態）の雑多(turbis affectionum)」を問うことは「誤った」「惑わし」を引き起こす「混乱」であるとする一方、「情態(Befindlichkeit)」は私が魂において時間を測るいわば「地平」の役割を担うものと捉える[17]。「雑多(turba)」については、ハイデガーはほぼパーペの希独辞典に忠実に「混乱(Verwirrung)」と翻訳していることから、ここでギリシア語の τύρβη が念頭に置かれていたことは間違いない[18]。『告白』では

---

[16] „In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; dich messe ich, so ich die Zeit messe. Komme mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komme dir selbst nicht in den Weg durch die Verwirrung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehend begegnenden Dinge bringen dich in eine Befindlichkeit, die bleibt, während jene versehwinden. Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstünde. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe“ (GA64, 111). なお同所の引用は、論考「時間の概念」でもアリストテレス『自然学』第四巻の時間論の引用に続けて置かれているが、ハイデガーによる翻訳は記載されていない(GA64, 18)。

[17] この「状態(affection)」の区分は、1930/31 年冬学期の「アウグスティヌス『告白』第 11 巻(時間について)」演習への手書きメモにも見出せる。「〈状態(*affectio*)〉：二義性：眼前の状態(*vorhandener Zusatnd*)――現在化するもの(*Vergegenwärtigtes*)」(GA83, 67)。

[18] パーペの希独辞典では、τύρβη には混乱(Verwirrung)のほかに、無秩序(Unordnung)・雑踏(Getümmel)・喧噪(Lärm)が挙げられている。Vgl. W. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache: Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2: Λ–Ω, bearbeitet von Max Sengebusch, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1914, S. 1164. なおこのパーペの希独辞典を当時のハイデガーが語源的考察の手がかりとして使用していた点を論じたものとして、下記参照。Vgl. W. Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen, Bayerische Akademie der Wissenschaften*, München 1995, S. 5-30.; I. De Gennaro, Heidegger und die Griechen, in: *Heidegger Studies*, vol. 16, 2000, S. 87-113.

turba だけでなく、perturbo（かき回す、攪拌する、混乱させる）という動詞も随所で用いられているが、こうした点を踏まえてハイデガーは turba と同系統の「turbo(渦・旋風・暴風)」を意識しつつ「渦(Wirbel)」という概念を提示したのだと考えられる[19]。

こうしたハイデガー独自の語源的考察を背景とするとき、渦の概念におけるいくつかの性格が鮮明になる。第一に、渦は世人の頽落の運動性格として、基本的には大衆の無秩序な騒乱や混沌状態を意味する。ただしそれは、たんなる原子の偶然的で無秩序な機械的運動でもなければ、ましてや生物学的な集団行動を指すわけでもない。渦は、現存在が共同相互存在として、そして世人として、相互に企投的かつ被投的に構成する運動である。「渦は同時に、この被投性にそなわる投企性格と運動性を明らかにする」のであり、「現存在は存在するかぎり、投企のうちにとどまり、世人の非本来性の渦に巻き込まれている」(GA2, 237)。

それゆえ第二にこの渦の運動性格は、進歩や向上といった見せかけを偽装する「投企」であると同時に、世人の地盤喪失性へと絶えず脱落する「被投性」を意味する。現存在はこの渦のなかで「みずからの本来的な可能性の企投からつねに引き剝がされ、万事を所持していてすべてに手が届いているという安易な思い込みに巻き込まれる」(GA2, 237)。1925 年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』において述べられているとおり、「渦」は現存在を「事柄」からも「自己自身」からも引き剝がし、「根源的な内存在と共存在の可能性」からも「絶えざる逃亡」へと追い込む(GA20, 388)。その渦の行き着く先は「非本来的な日常性の地盤喪失性(Bodenlosigkeit)であり虚無(Nichtigkeit)である」(GA2, 237)。

そして第三に、渦の運動性は時間性との連関を示している。先のアウグスティヌスの時間論を土台とした解釈からも窺われるとおり、渦は現存在の時間性に由来している。実のところそうした時間性を踏まえた議論は、所与一般の多様性にかんするハイデガーのカント解釈にも見てとれる。1925/26 冬学期講義『論理学』では、アウグスティヌス解釈における「状態(affectio)」の二義性を踏まえつつ、「乱雑さ」について次のように述べられている。

「すでに与えられた眼差しの領野において多様な色が入り乱れて渦巻き(durcheinanderwirbeln)、いかなる秩序の痕跡も見いだされないときであっても、こうした所与は、すなわちこの感覚の乱雑さ(Gewühl)は――不明瞭ながらそう人が言うのが常であり、そのさい人はそれが所与なのか、心的に流れゆく乱雑さなのかはよくわかっていないのだが――この与えられた無規定な対象の入り乱れた渦巻きでさえ、「多様な」という性格を、したがって一つの被規定性を、分節をもつ。これは最も広い意味で、つまりカント的な意味で、すでに秩序(Ordnung)として捉えられねばならない」(GA21, 286f.)。

---

[19] 『告白』第 11 巻以外では turba は「群衆」や「喧噪」や「群れ」、「雑踏」といった意味で用いられている(Augustinus, *Confessiones*, XI, cap. 9, n. 15; XI, cap. 14, n. 24; XII, cap. 17, n. 23; IX, cap. 10, n. 23)。turba と turbo の同系性については、下記参照。Vgl. K. E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1913/1918 (Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998), Bd. 2, S. 3261; Vgl. Wilhelm Freund, *lateinisch-deutsches und deutsch - lateinisch - griechisches Schulwörterbuch*, Erster, lateinisch-deutscher Teil, Verlag von G. Reimer, Berlin 1848, S. 939; P. G. W. Glare, Oxford Latin Dictionary, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 2195-2196.

とはいえもちろん、カントにおけるこのような「多様」という「秩序」は眼前存在と現在の時間に拘束されており、最終的には現存在の存在へと差し戻されねばならない。『存在と時間』に述べられているとおり、頽落の実存論的意味が「現在(Gegenwart)」であることは頽落の時間性が「現在化」の「脱自態」であることを意味しており、「頽落について、すでに挙げられた誘惑、安寧、疎外、耽溺といった諸性格は、その時間的意味にかんして言えば、「脱して発源する(entspringend)」現在化が、その脱自的傾向にしたがっておのれ自身から時熟しようとすることを示唆している」(GA2, 460)。つまり「多様」という「秩序」に先立って秩序なき「渦」を引き起こしているのは、そもそも現存在の脱自態なのである。

こうして現存在の存在構造を究明するために解釈学的思考には、「渦」に向けてひとつの「敢行」が求められることになる。それは周知のとおり、渦に流されるのでもなく、渦から抜け出すのでもなく、渦を引き起こす先行構造としての循環のうちへと入り込むことである。「重要なのは、循環を抜け出すことではなく、適切なやり方でそのうちへ入り込むことである」(GA2, 203)。そもそも現存在の存在自体が時間性として「循環」であるのなら、この躍入は現存在の存在へ、本来的な時間性の脱自態へと躍入することでもある。しかしこの循環を誤認することによって非本来的な世人の「渦」が生じるのだとすれば、演繹的な「循環論証」や「悪循環」を批判する論理学的な立場も、結果的にはそうした非本来性の「渦」の産物であることになろう(GA2, 10, 202)。「常識的な分別は、「循環」を回避することによって、学問的考察の最高度の厳密さを満たそうというつもりでいるが、そこで取り除こうとしているものこそ、気遣いという根本構造に他ならない」(GA2, 417)。したがって現存在の解釈学は、論理学や常識を重視する非本来性の「渦」を潜り抜け、実存の先行構造たる「循環」のうちに入り込むことにより、現存在の時間性という〈循環〉に達するのだと言えるだろう。

Ⅲ　哲学的思考の渦と祝祭

しかしながら、実存の先行構造であるとはいえ、「循環」という術語を用いること自体、なお「循環論証」や「悪循環」といった論理学的含意を現存在の存在に持ち込む危険を孕んではいないだろうか。「渦」が非本来的であるとはいえ、現存在特有の運動性格、すなわち現存在に固有の存在様態であることを考慮するのなら、むしろ現存在の解釈学がその循環において遂行しているのは、現存在の存在に即して「渦」と表現すべきなのではないだろうか。とはいえこうした転倒は、実存の先行構造をその先行性において捉えなおすより高次の反省的思考の水準においてしか果たされえない。というのも、前節において見たように、現存在の解釈学においてそもそも〈現存在にとって自らの存在が問題である〉という現存在の自己再帰的な循環構造は、それ以上遡ることができず、また以後のすべての解釈学的な実存論的分析の成果が導出される〈アプリオリ〉な――それはもちろんあくまで基礎存在論的な水準においてであって、存在論的水準では〈暫定的〉でしかないが――前提として導入されていたからである。そしてまたこ

うした解釈学的循環構造が〈アプリオリ〉な前提とされる限りで、論理学に対する批判も、現存在の解釈学との相違を際立たせることにあくまでも主眼が向けられていたと言ってよい。しかし、基礎存在論から現存在の超越を問題とする現存在の形而上学へとその思考の水準が引き上げられることにより、解釈学における真の哲学的思考が「循環」ではなく「渦」の形象のうちに見定められることになる。

1928 年に成立し 1929 年に刊行された『形而上学とは何か』では、形而上学としての哲学と諸学問との差異、および後者に対する前者の卓越さを明確化することが企てられている。そこでは、諸学問が論理学的な「否定作用(Verneinung)」をとおして自らの学問的対象を「存在者」として規定するのに対して、形而上学としての哲学は「無の無化(Nichten des Nichts)」をとおして「全体としての存在者」を超越する現存在をはじめて「存在者」の前へともたらすとされる。こうして前者の「否定作用」は、後者の根源的で超越論的な「無の無化」の派生形として位置づけられることになる。そこで注目すべきは、論理学的な否定作用を回収する形而上学としての哲学における無への問いかけが「渦」と表現されている点である。

「このことによって、無が否定作用の根源であり、その逆ではないという上記のテーゼは、その根本諸特徴において示されている。かくして無と存在への問いの領野において悟性の威力が破られるなら、その場合にはそれによって哲学の内部における「論理学」の支配圏の運命もまた決定される。「論理学」の理念それ自体が、ある一つのいっそう根源的に問うことの渦(Wirbel)のなかで解体する」(GA9, 117)。

もっともここで「渦」は、派生的な「否定作用」と根源的な「無」との関係を階層的に構造化するという単純な役割を担っているだけではない。非本来的な世人の運動から超越論的な無化へのこうした「渦」の概念の移行が、同時期の頽落における「気散じ(Zerstreuung)」から根源的「分散」への概念の移行とほぼ重なっている点はきわめて重要である[20]。つまり「渦」は、論理学の「否定作用」や世人の頽落といった非本来性をも含めて、現存在の多種多様な世界の開示を担う超越論的「分散」の運動性格を形象化したものであると同時に、現存在の根源的な解釈学的思考としての哲学の循環的遂行をも体現するものなのである。

こうして 1929/30 年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』では、哲学自体が「渦」と称されることになる。諸学問とは異なり、現存在の究極的な知の遂行としての哲学は、現存在が有限である限りにおいていかなる確実性も認めることはできず、むしろ一切を根底から動揺させることになる。

「万事が動揺のうちへと陥らざるをえないことになっている。……というのも、すでにその名称が語っているとおり、哲学、すなわち何かへの愛は、何かへの郷愁として、無性(Nichtigkeit)のうちで、有限性の

[20] 頽落と超越に跨る「分散」の意義については、以下拙論を参照。『存在の解釈学――ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』法政大学出版局、2012 年、第七章。「分散」の超越論的機能については、以下参照。村井則夫『解体と遡行――ハイデガーと形而上学の歴史』知泉書館、2014 年、117-118 頁。

うちで持ち堪えられるのでなければならないとすれば、神は哲学することはないからである。哲学はいかなる安寧(Beruhigung)とも保証とも正反対のものである。哲学は渦であり、人間はこの渦に巻き込まれ、そのようにしてのみ幻想を抱くことなく現存在を把握するのである。こうした把握のこの真理が究極的で極限的なものであるからこそ、哲学は最高度の不確実性を絶えざる危険な隣人としてもつのである」(GA29/30, 28f.)。

神の否定と有限性の肯定、安寧の否定と危険な不確実性の肯定といったモチーフはそれまでのハイデガーにも見いだされるものだが、この講義において「円環(Kreis)」とも表現される「渦」の含意のうちには、先に触れておいたとおり、ニーチェの姿が萌し始めていることが窺える。「このように、ここでわれわれはたえず円環のうちを動き回っている。これは、われわれが哲学の領域のうちを動き回っているということを示している。いたるところに円環がある」(GA29/30, 266)。この文脈では、ハイデガーはほぼ「循環」と「円環」を同義で用いているが、ことさら「円環」という表現を導入しているのが目を引く。「論理学の規則」を遵守し、「循環」を「まるで無の間に吊るされる」ことだとして反論する「通俗的な常識」や「学問的哲学」を批判するというここでの主旨は『存在と時間』や『形而上学とは何か』と基本的には同一である。しかしハイデガーはさらに「通俗的な常識」が「ただ真っすぐに」「目標」を目指そうとすること、のみならずその循環ないし円環を単純に完結させてしまおうとする姿勢にも批判を加えている。

「こうした円環運動において、通俗的な常識は円周に沿って進むと、再び円周上の同じ位置に戻ってくるということばかりを見ているが、それは決定的なことではない。むしろ円環を歩むことにおいては中心（Zentrum）そのものへと目を向けることが可能であり、円環を歩むことでしか可能とはならないということが決定的なのである。こうした中心がそのものとしてみずからを露わにするのは、中心をめぐる円環においてのみである」(GA29/30, 267)。

そもそもこの講義全体では、先に見たとおり「アポロンとディオニュソス」という対立図式が第一部第二章以下の「退屈」の分析の本論に先立って置かれ、講義全体の最後は『ツァラトゥストラ』の「夜の放浪者の歌」で締めくくられることになるが、この「円環」についての考察は、「退屈」の分析を受けて第二部の動物や無機物との比較考察への移行に先立って挟み込まれるという構成になっている。『悲劇の誕生』を起点に『ツァラトゥストラ』へと展開するニーチェへの参照を背景にここで展開される批判は、「いかなる真理も曲線であり、時間自体が一つの円環である」と言ってのける小人を叱り飛ばす『ツァラトゥストラはこう言った』第三部「幻影と謎」を、そしてこの件に対するのちのハイデガーの解釈を思い起こさせる[21]。その解釈の是非は措くが、ここでことさらに「円環」を用いることで目配せをしようとしているのは「永

[21] F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 4 (Also sprach Zarathustra), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 200; GA

遠回帰」のように思われる。もっともここでは「永遠回帰」が全面的に肯定されているとも言い難い。というのも「どんな循環運動であってもすでに哲学的思考を示しているなどというわけではない（循環と渦）」と釘も刺されているからである(GA29/30, 267)。したがってここで問題とされているのは、世人や論理学のように循環や渦にただ巻き込まれるだけにとどまるのか、それとも現存在が自ら飛び込むべき本来的な円環や渦に即した解釈学的思考を見出しうるかどうか、という区別であることになろう。こうしてハイデガーが永遠回帰を慎重に回避しつつ目を向けるのは、円環ないし渦の「中心」がいかに開示されるのか、という問題である。「渦」の「中心」が「生」に(GA29/30, 267)、つまり「生」と「現存在」との間の「ロゴス」の区別へと向けられてゆくところからすれば、ハイデガーが示唆しようとしているのは、有限な現存在がその解釈学的な「ロゴス」の思考によってその「無」の淵に沿いながら歩む、いわば〈存在の渦〉だと考えられよう。

この点にかんして興味深いのは、ニーチェがすでに『悲劇の誕生』の執筆時にヘッベルに着想を得てこのような〈存在の渦〉を構想していたという点である。もちろんハイデガーはこれに注意を向けることはなかったが、それにはそれなりの理由がある。というのも、『悲劇の誕生』序文は草稿から初版(1872 年)、そして第二版（1876 年）にわたって改稿されるうち、「ワーグナー」という「真剣にドイツ的な問題」を「ドイツ的希望の只中」に「渦と転回点」として置くという現行の批判全集版の表現へと書き換えられたからである。ハイデガーが目にしていたのは初版と第二版だが、もともとの序文草稿の含意は「「ギリシア的明朗性」の真の概念と虚偽の概念」の区別という問題を「存在の渦」として世界の中心に据えた上で、「ギリシア世界のドイツ的再生」を打ち出すことを意図していた[22]。

ニーチェはアリストテレスの悲劇理解には批判的だが、こうした「ギリシア的明朗性」における「虚偽」批判の姿勢は、ハイデガーの被制作性批判とも一脈通じるものである。「生存（現存在）の真剣さ(Ernst des Daseins)」というワーグナーの『指揮について』（1870 年）からの文言が草稿以後も一貫して維持されたのに対して[23]、ほとんどその痕跡は見通しにくくなっているが、ここでニーチェは次のヘッベルの詩「存在の渦」を念頭に置いて「渦」を考えていた[24]。「一度は無のことを考えてみよ！お前はそれを或るものと並べて考える！しかしそこでお前は何も考えられない！ここに存在の渦がある」[25]。ヘッベルがヘーゲル流の弁証法の影響下にありながらその打破を意図していた点、さらには古代悲劇から近代悲劇への移行に位置する点についてはここでは立ち入ることができない[26]。とはいえいずれにせよ、ヘッベルの詩を頼りに、

---

[22] F. Nietzsche, Nachlass 1871, 11[1], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 7 (Nachgelassene Fragmente 1869-1874), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 351.

[23] R. Wagner, *Über das Dirigieren*, Leipzig 1870, 65f.

[24] G. Campioni, Nachweis aus Christian Friedrich Hebbel, Gedichte (1857–1891). Friedrich Hebbel, Der Wirbel des Seins. Epigramme und Verwandtes. II. Gnomen, in: Hebbel, Sämmtliche Werke 7, in: *Nietzsche-Studien* 37, 2008, S. 285.

[25] F. Hebbel, Gewissensfrage, in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 8, B. Behr, Berlin S. 117; F. Hebbel, Der Wirbel des Seins, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6, B. Behr, Berlin S. 339.

[26] ヘッベルとヘーゲルの関係については、以下参照。L. Marcuse, Der Hegelianer Friedrich Hebbel: Gegen Hegel, in:

「無」を視野に収めながら、アポロンとディオニュソスの対立をとおして「悲劇」を「形而上学的行為」の問題として捉え返そうとしていたニーチェの姿勢が、詩人を導きに「ディオニュソス」に重点を置いて「悲劇」解釈に臨んでゆくのちのハイデガーの姿勢と奇妙に接近しているのは、頭の片隅にとどめて置いてよい事実である。

『悲劇の誕生』によれば、ディオニュソス祭において民衆は狂乱状態のなか自他の区別を喪失し、悲劇の苦痛をおのれのものとして忍受し神を幻視するが、それと同時にこの幻視を現実としても捉えるとされる。そこで生じるのは、観衆が「変身」し合唱隊と一体化すること、ガダマーの言い方を借りれば「居合わせることによる合一［聖体拝領］(Kommunion des Dabeiseins)」である[27]。1926 年に刊行されたバーゼル講演「ギリシアの楽劇」(1870 年)では、そうした民衆の状態は次のように描かれている。「これに対して、大デュオニュソス祭に悲劇を身にやって来るアテナイ人の魂は、悲劇を生んだかの要素をなおいくばくかは内に備えていた。この要素こそ、圧倒的な力でほとばしり出る春の衝動、すなわちあらゆる素朴な民族と全自然が春の訪れとともに経験した覚えのある、雑多な感覚における狂騒乱舞である(ein Stürmen und Rasen in gemischter Empfindung)」[28]。こうした表現に窺えるとおり、ニーチェは民衆の騒乱状態とディオニュソス祭がともに τύρβη という言葉で言い表されていることは十分承知していたはずであり、またこの二重の語義も間違いなくハイデガーの知るところであった[29]。この

Monatshefte, Vol. 39, No. 8 (Dec., 1947), pp. 506-514; M. Trapp, Philosophie und Dichtung bei Friedrich Hebbel, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 18, H. 3, 1964, S. 475-485, bes., S. 477. ガダマーはおそらくニーチェの「ギリシアの楽劇」を念頭にヘッベルの悲劇を古代の系譜に位置づけている。この点については、以下参照。H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), S. 134, 136. ヘッベルの悲劇をニヒリズム的近代への移行と捉える点については、下記参照。C. Zittel, Im „Wirbel des Seins“. Die Geburt der Geburt der Tragödie aus dem Geiste Friedrich Hebbels, in: *Nietzsche-Studien* 52, 2023, S. 1-39, bes., S. 26. ヘッベルとニーチェとの関係については、下記参照。B. v. Wiese, *Die Deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*, Hoffman und Campe, Hamburg 6 Aufl., 1964, S. 640-653.

[27] F. Nietzsche, Geburt der Tragödie, in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 1 (Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 61; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), S. 137. ただしもちろんガダマーはこれを単純にプラトン的な「テオリア」やニーチェ的な「無我夢中の陶酔」と同一視しているわけではなく、むしろ観客の「自己自身との連続性」の契機を強調している。Cf. C. Gentili and S. Marino, The Role of Tragedy and the Tragic in Gadamer's Aesthetics and Hermeneutics, in; *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 44, 2013, Issue 2: On Heidegger, Art, Ethics and Language, pp. 145-162.

[28] F. Nietzsche, Die griechische Musikdrama, in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 1 (Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873), S. 521.

[29] パウサニアスに通暁していたニーチェは、下記の記述にも当然目を通していたはずである。「エラシノス川が幾条かの水流となって山地から吐き出されるあたりで人々はデュオニソスとパン神に犠牲を捧げ、とくにデュオニソスのためには「トゥルベ(τύρβη)」と呼ばれる祭礼行事を執り行っていた」(パウサニアス著『ギリシア案内記』(下) 馬場恵二訳、岩波文庫、114 頁)。ニーチェのパウサニアスへの言及については、下記参照。F. Nietzsche, Homer's Wettkampf, in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 1 (Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873), S. 786. パーペの希独辞典では、τύρβη には先に挙げた意味のほかに、第二の意味として「バッカス祭およびそこで通例となっていた舞踏」が挙げられている。Vgl. W. Pape, *Handwörterbuch der*

時点のニーチェの診断では、こうしたディオニュソス的騒乱は「中世における聖ヨハネ祭と聖ファイト祭の舞踏者たち」や「ルター」のうちに突発的に現象する以外は背景に沈んでしまったとみなされているが、これは先にハイデガーがアウグスティヌスのうちに見出した「渦」においても完全に脱落していた意義であった。

こうした背景を念頭に置くとき、いささか先回りすることになるが、1936 年の『芸術作品の根源』の冒頭でハイデガーがニーチェを念頭に置きながら、突如「思考の祝祭」に言及するという一見アクロバティックな行論にも、ひとつの見通しが得られてくる。ここでは、根源をめぐって「芸術作品」と「芸術家」と「芸術」、最終的には「作品」と「芸術」との間に「循環」が見定められ、「論理学」に依拠する「常識」を斥けつつ、この「循環」はそもそも思考の歩みの「円環」に属するものとみなされる。

「そこでわれわれは、円環の歩み(Kreisgang)を遂行しなければならない。これは窮余の策でもなければ欠陥でもない。この道に足を踏み入れるのは強靭さであり、思考が手仕事であるのなら、この道にとどまるのは思考の祝祭(Fest des Denkens)である。作品から芸術へという主たる歩みが循環であるだけでなく、われわれの試みる個々の歩みのいずれもがこうした円環を巡るのである」(GA5, 3)。

こうした「常識」的な「論理学」的循環批判の構図は概ねこれまでと同型だが、そこに差し挟まれる「祝祭」は、同時期の 1936/37 年冬学期講義「ニーチェ――芸術としての力への意志」での『力への意志』ならびに同時代の断片への参照に基づいている[30]。そこでニーチェは、「抽象的思考」を「祝祭」と「陶酔」と呼ぶとともに、非キリスト教的でディオニュソス的な騒乱であることを主張している。「抽象的思考は多くの人にとって苦行である――私にとっては、良き日には祝祭であり陶酔である」[31]。「祝祭に含まれているもの、それは矜持、勇気、放縦、あらゆる生真面目さと実直さへの嘲笑、動物的充溢と完全性から発するおのれ自身に対する神的な肯定――いずれもキリスト教がいささかも良しとはしない騒々しい状態である。祝祭はこの上ない異教的なものである」[32]。これに続けてハイデガーは次のように述べる。

「それゆえに――われわれはこう付け加えることができる――キリスト教のうちには決して思考の祝祭も存在しない。つまりキリスト教的哲学などというものは存在しない。そもそもそれ自体からではなくどこかほかから規定されるような真の哲学など存在しない。したがってまた異教的な哲学も存在しない。「異

---

griechischen Sprache: Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 2: Λ–Ω, S. 1164.

[30] 関口浩訳『芸術作品の根源』平凡社ライブラリー、2008 年、182 頁注 5。

[31] F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, April-Juni 1885, 34[130], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 11 (Nachgelassene Fragmente 1884-1885), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 463.

[32] F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887, 10[165], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 12 (Nachgelassene Fragmente 1885-1887), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 553. Vgl. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente September-Oktober 1888, 22[2], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 13 (Nachgelassene Fragmente 1885-1887), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 584.

教的なもの」というのはキリスト教に逆らうものとして、どこまでもキリスト教的なものでしかないからである。ギリシアの思索者や詩人を「異教的」などと呼ぶことは許されないだろう」(GA43,7; GA6-2, 4)。

ここでハイデガーは明らかに τύρβη を念頭に置きつつ、アウグスティヌスにおける非本来的で常識的思考における「渦」ないし「循環」から、ニーチェとともに、反キリスト教的でディオニュソス的な「渦」へと反転を図っている。キリスト教のうちには哲学的思考が祝祭すべき〈存在の渦〉は存在していない。祝祭としての哲学的思考が「異教的」と称されるのは、あくまでキリスト教を中心として、それがキリスト教に反するものとみなされる場合のみである[33]。〈存在の渦〉こそ、キリスト教を含めた世人の渦や循環の裏に潜む本来の渦であり、この渦に真に応じることができるのは、祝祭としての哲学的思考なのである。

Ⅳ　言語における出来事と解釈学的思考の反転

世人の渦と〈存在の渦〉は表裏一体の出来事である。両者は一見ほとんど同じ「渦」の運動ではあるが、しかしそうした両者の微細な相違にこそ目を向ける必要がある。というのも「この上なく相似たことが対話の中で名指され、まるでそれが同一であるかのように聞こえるときこそ、誰でも見事なまでに欺かれてしまう」からである(GA44, 55; GA6-2, 273)。世人の渦や循環はその果てしない拡散のゆえに、この渦や循環から脱するあらゆる可能性を封鎖しているように見えるが、しかしそうした渦や循環の存在自体が、それらに先立つ根源的な渦と循環の開示を、すなわち〈存在の渦〉の超越論的次元における分散的開示を告げている。一見その外部を許さないように思われる世人の渦や循環も、常識と悟性の枠組みに狭められた限りでの形象にすぎず、〈存在の渦〉はあらゆる瞬間にいたるところに遍在している。それゆえ哲学的思考は世人の渦や循環を批判的に断ち切り、本来的な〈存在の渦〉へと立ち戻らねばならない[34]。頽落と非本来性を「ニヒリズム」とみなして永遠回帰思想の究明に向かうハイデガーの存在史解釈にしたがえば、二つの渦の相違を見極めるためには、渦を「瞬間から思考すること」と「ニヒリズムの克服として思考すること」が求められる(GA44, 203f.; GA6-2, 400)。瞬間において世人の渦を断ち切る決断的な哲学的思考が、世人のニヒリズムを超克し、〈存在の渦〉への移行を果たすというわけである。

とはいえ、こうした渦の間の決断的移行は、たんに一つの言葉の語源をめぐる「思いつき」

---

[33] ここでハイデガーはもっぱらキリスト教の対比を強調することでギリシアの思索者や詩人の「反異教性」を主張しているが、ニーチェによれば「真に異教的なもの」は「ホメロスや彼以前の詩人」、「ギリシア的本性の底にまだ生きていた野蛮人、すなわちギリシア以前の人間やアジア人」の「感覚」のうちにある。F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Bd. 2 (Menschliches, Allzumenschliches), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 473-474, II, 220.

[34] 初期の「黒ノート」の「考察Ⅱ」では、こうした批判的な移行について、『形而上学とは何か』における「渦」の表現を引き受けつつ、次のように述べられている。「存在についての伝承されてきたもろもろの命題を問いのうちで変容させること、渦としての問いを授権化という根拠づけへと引き戻すこと」(GA94, 56)。

に尽きるわけではない。むしろそれは、これまで見てきたとおり、従来の形而上学の歴史から逸脱する意味の領域を切り開き、そこでの解釈の遂行を確保するためである。ハイデガーがヘルダーリンとその詩作を導入する意図はそこにある。こうしていまや解釈の遂行の主戦場は、詩作へと移行する。それと同時に、「渦」の形象もまた、詩作のうちへと送り込まれることになる。

すでに 1934/35 年冬学期講義『ヘルダーリンの賛歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』では、ヘルダーリンの「詩」ならびにその詩のうちで展開される「対話」が「渦」と呼ばれている。「今やこの詩は、同様な平板な「意味」を帯びた平坦なテキストなどではない。この言語構成体はそれ自体われわれをどこかへ引き攫うひとつの渦である」(GA39, 45)。「われわれを対話へと引き攫うこの渦は、対話そのものとは異なる何かなのか、それとも対話それ自体なのか。このような渦が、われわれが求めている詩作なのではないか」(GA39, 45)。ハイデガーは、詩作においては詩人が語っているのではなく、ましてやその詩作の登場人物が語るのでもなく、言語そのものがそれ独自の存在の強度をもって語られていると見る。そこでは、そもそも話者が存在することによって対話が成り立つものとしては考えられていない。そうした言語が語る存在であること自体がそもそも対話であって、その対話の中へと入り込むことが詩作の中に入り込むこと、すなわち詩作の渦のなかへと入り込むことなのである。

ここでの詩作の「渦」は、詩作に登場するさまざまな形象と同様、もはや比喩や隠喩(メタファー)の役割を果たすものとは考えられていない(vgl. GA39, 254)。というのは、この「渦」は言葉が語ることから、つまり対話からおのずと生じるものであって、あらかじめ「渦」をそれ自体として表象することはできないからである。「渦はあらかじめそれ自体として存在するわけではないのだから、各詩節がこうして変化してゆくなかで、こうした旋回のなかではじめて渦を生み出し、そのそれぞれの場所を生み出すのである。もっとも、そもそも渦のなかでの「位置」ということを語れるとしてであるが」(GA39, 47)。詩作においては、通常の言語使用とは異なり、隠喩をとおして言語の意味が確定されるのではなく、むしろ言語それ自体から隠喩の意味が規定されることになる。

こうしてハイデガーは、以前のような「循環」や「渦」の形象への拘泥を断ち切ることで、詩作の渦による独自の時空間を創設することを企てる。この詩作の渦の時空間のうちで詩人が存在の中心として思考することになるのは、「半神ディオニュソス」である[35]。「この半神は現前しつつ非現前し、非現前しつつ現前している」(GA39, 189)。もちろんこの「半神デュオニソス」も比喩ではなく、その「半神」としての「存在」自体が詩人と思索者が考察すべきものとなる。その存在を「比喩」として形象化したものが「仮面」である。「現前しつつ非現前であり、非現前しつつ現前するものの象徴は仮面である。仮面はディオニュソスの際立ったシンボル、つまり形而上学的かつギリシア的に理解するなら、存在と非存在（現前性と非現前性）相互の根源的関連性のシンボルである」(GA39, 189f.)。こうして半神ディオニュソスと同様、祝

[35] ディオニュソスのみならず、「一つ多過ぎた眼」をもつオイディプスにもハイデガーが「半神」を見てとった点を指摘したものとして、以下参照。秋富克哉『ハイデッガーとギリシア悲劇』京都大学学術出版会、2023 年、67-82 頁。

祭の意味もやはりヘルダーリンの詩的言語の時空間のうちへと送られる。「人間と神々の婚礼(Braufest)」は、「平衡」なき「闘争」としての「親密さ」である(GA39, 283)。この詩作的時空間において見いだされた「歴史的現存在の抗争的親密さ」の先行性からすれば、いまやニーチェの「ディオニュソス的なものとアポロン的なもの」の対立すらも、事後的な「再発見」に過ぎないものとされる(GA39, 293f.)。こうした詩作的解釈におけるニーチェの位置づけからすれば、実のところ先の τύρβη をめぐる解釈も、あくまで形而上学の歴史の水準において隠喩と言語の緊張関係を切断し、両者を反転させる試みであったと言わねばならない。

ハイデガーは、こうして開かれた詩作の渦の時空間を、「諸民族の世界時間とわれわれの世界時間が語られる」場として、「諸民族の根源的時間という意味での時間の決断」が下される場として開く(GA39, 51)。『哲学の寄与』(1936-38 年)では、こうして日常性からは切断された詩作の渦の時空間のなかに、原存在の出来事とその転回の渦が位置づけられているのを見てとることができる。

「われわれは最後の神をめぐるこの闘争において、すなわち最後の神の傍過という静寂した時空間としての原存在の真理の根拠づけをめぐる闘争において……出来事化(Ereignung)としての原存在の力の領域のうちに必然的に立っているのであり、それとともに転回のこの上なく鋭い渦の極限的な広がりのうちに立っている」(GA65, 412f.)[36]。

いまやハイデガーはヘルダーリンにならって、神々の遁走下において、原存在の出来事それ自体の転回から渦が発生しているとみる。したがって、世人の渦にせよ、悪循環にせよ、解釈学的循環にせよ、ディオニュソスの祝祭にせよ、神々と人間の婚礼にせよ、あらゆる渦動の源泉は原存在の出来事の転回へと帰されることになる。もちろん、それらが解釈されるのもヘルダーリンの詩作的時空間においてである。1941/42 年冬学期講義『ヘルダーリンの賛歌『回想』』では、「祝祭」は「人間と神々の婚礼」として「出来事」であるとされる(GA52, 69)[37]。そして 1942 年夏学期講義『ヘルダーリンの賛歌『イスター』』では、「ポリス」でさえももはや「政治的」概念ではなく、「やすらいなきものが特別な意味において回転している場所」、「一切がそこをめぐって旋回している渦」であるとされる(GA53, 99f.)。もっともこうした解釈は、あらゆる渦動をたんに詩作的時空間へと一元的に還元するというよりも、日常性と形而上学の歴史の全局所にわたって原存在の渦動を遍在させ、その振動によってつねに別様な意味を発生させるものだと言わねばならない[38]。とはいえもちろん、この渦動の渦動性それ自体は超時間的ない

[36] なお、以下の「渦」への批判もあわせて参照。「存在者への埋没は有能さとして体験されるのだが、この有能さはと言えば、「生」をそれ自身の周囲をめぐる空虚な環を算定可能な渦へと変容し、こうした能力を「生活に密着したもの」として信じ込ませるのである」(GA65, 495)。

[37] ヘルダーリンの「祝い」をめぐるハイデガーの解釈については、以下参照。陶久明日香「祝いという「現象」をめぐる考察」陶久明日香・長綱啓典・渡辺和典編『モナドから現存在へ――酒井潔教授退職記念献呈論集』工作舎、2022 年、370-387 頁。

[38] 田辺はそうした「ハイデガーの schwingen」と「ヘルダーリンの wirbeln」の特徴を、批判的ながら「非局所的局所

し非歴史的なものではありえない。古代ギリシアへのヘルダーリンの敬慕からハイデガーが読み取っているとおり、この渦動はドナウ川の「逆流」のごとく、遠いギリシアの過去からドイツの未来へ向かう歴史的振動によって生み出されているものなのである(GA53, 185ff.)。

こうした原存在の出来事をめぐる渦動の解釈学的思考は、日常性と形而上学的思考に対してはおのずと、その渦動と振動における切断面を強調するものとなる。この点は、例えば祝祭をめぐるガダマーの解釈と対比させることでいっそう明瞭になる。ガダマーによれば、「祝祭」は「その根源そのもの」に「定期的に祝われる」ことが含まれているが、それは「ひとつにして同じものがそのつど変化する」ような「たんなる歴史的回帰」ではなく、「常に別なもの」であって、それゆえに「根源的な意味で時間的」である。しかもそのさいガダマーはハイデガーに従い、その時間が「滞留(Weile)」であることも見逃してはいない[39]。ハイデガーもまた「かつての祝祭への回想的思考(andenkende Denken)」と「来るべき祝祭への先想(vordenken)」があると指摘するが、しかしそれに先立つ「適切なもの(Schickliche)」への「思考」は、詩人の詩作の言葉によって「滞留」が「開示されてはじめて準備される」のだとする(GA52, 193f.)。言いかえれば、すでに到来してはいてもなお未着であるような、そうした別な原初の無媒介的で――したがって「亀裂(Zerklüftung)」としての――一回的な源泉性によって「はじめて」祝祭は祝祭となる[40]。しかしガダマーにとっては、決して歴史的な回帰ではないとはいえ、祝祭それ自身のうちにすでに反復可能性が織り込まれている。というのも、祝祭は「はじめから」共同体によって媒介された反復のうちに、その変容と滞留の源泉性を有しているからである[41]。

このように見てくるなら、1930 年代を中心とするこうしたハイデガーの解釈学的思考の基本構造が、世人の渦から出来事の渦への移行が織りなす複数の層によって形作られていることが明らかになる。『哲学への寄与』は「第一の原初」と「別な原初」の区分によってその存在史的な解釈学的思考の枠組みを構築しているが、1941 年成立の『原初について』ではこの区分を踏まえつつ、解釈は三つに区分されている。

「存在史的解釈はその本質上三重である。

性」として特徴づけている。田辺元「北軽井沢特別講義」『田辺元全集』第 15 巻、筑摩書房、338 頁。

[39] H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), S. 128f., Anm. 225; vgl. H.-G. Gadamer, Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest (1974), in: H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* (Gesammelte Werke 8), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, S. 94-142, bes., S. 130-139.

[40] 1936 年の「『存在と時間』への連続注記」では、なお「形而上学」という名称が使用されているものの、「循環」は本来「現-存在」への「転回」であり、「亀裂」であると述べられている。「[『存在と時間』では] 了解の先行-構造（現存在がおのれに先-立つこと）との関連で「循環」は論じられている。しかし多くの本質的なものにもかかわらず、やはり（1）もっぱら認識の問いと学問にばかり関係づけられている。（2）形而-上学的に現-存在の本質における「転回」として基礎づけられる代わりに、実存論的にのみ基礎づけられている（「転回」と亀裂――時空間）」。(GA82, 83; vgl. 84)

[41] 祝祭としての芸術をめぐる両者の相違ついては、下記参照。I. Scheibler, Art as Festival in Heidegger and Gadamer, in: *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, Issue 2, 2001, pp. 151-175.

１．存在の歴史の解釈（第一の原初とその歴史。これは形而上学として露わにされるが、そのさい形而上学はそれ自体歴史である。つまりその存在者性における存在者の真理の決断の結果である）。
２．歴史としての、すなわち原初としての原存在の解釈。現の間の到来［突発］の来襲を言うこと(Das Sagen des Einfällens der Dazwischenkunft)。出来事の言葉。
３．上記二つのあり方の結びつきにおける解釈。第一の原初から別な原初への移行における解釈。この移行の歴史性はヘルダーリンの言葉によって決定づけられている。詩人「の」準備的解釈。
解釈のこの三重性は、原存在の語を単純に言うことの単純さから発現している」(GA70, 149)。

第一の解釈の位相は、第一の原初における形而上学の歴史に定位するものであり、第二の解釈の位相は、そこに思考の生まれ落ちた「原初」の意味を読み込むことで、「原存在の出来事」によって第一の解釈の位相にいわば切断と亀裂を持ち込むものと言ってよい。そして第三の解釈の位相は、ヘルダーリンの言葉を導きに第一の解釈から第二の解釈への移行を果たすものである。

しかしさらに、こうした位相全体の違いを反省的に考察する観点として、さらにもう一つ「黒ノート」の解釈の位相を付け加えておくべきだろう。1938-39 年の「黒ノート」は、「考察」を「目立たぬ前哨(Vorposten)」であるとともに「さらなる原初的問いのためのひとつの道を獲得するための、語られざる省察のひとつの試みの後衛陣(Nachhutstellungen)全体」であり、これを「形而上学的思考」とは区別して「原存在史的思考」と呼んでいる(GA95, 274)。「黒ノート」の解釈学的思考は、三つの解釈の位相全体の軌道を最初に切り開くとともに、さらにその位相全体を守備する役回りをも担っている。「黒ノート」も「移行」を担うとはいえ、それは前哨と後衛陣の役割にふさわしく、公開された講義では名言されないままの移行的思考を展開する。それゆえ公の講義は形而上学的であるかぎりにおいて「仮面」の役回りを担うことにもなる[42]。

「黒ノート」では、存在をめぐる内省や、以前の自らの思想に対する批判を中心として多種多様な解釈学的思考が展開されているが、しかしわけても 30 年代の「黒ノート」に共通する特徴は、現在の非本来的なあらゆる対象と状況に対する厳しい批判が、原存在の否定的な歴史的

[42] 1934/35-36 年の「黒ノート」では、「移行」はいまだ「形而上学」と呼ばれている一方で、公の講義は「仮面」として特徴づけられている。「研究という手法(Verfahren)から形而上学としてのやり方(Vorgehen)への移行。基礎-づけ(Grund-legung)（背後処置(Dahinterschalten)）から原初への移行。／跳び回り(Umsprung)としての移行。準備、試み、先行的-建造(die Vorbereitung, die Versuche, das Vor-bauen)――これらはすべて、1927 年から 1936 年までの諸講義によって暗示されている、たとえ――意識的にでもなく――直接的に伝えられていないとしても。／《歴史的》諸解釈の仮面」(GA94, 243)。また、同時期の断片では「黒ノート」の位置づけが公の講義に対して「隠し事」であらざるをえないと述べている。「小さいものから始めるが、そのさい偉大なものを熟慮すること」という断片 164 に続いて、断片 165 ではこう述べられている。「私の講義はこうした小さなものに属しているが、それらはすべて、こうした講義がおのれ自身を超えて課題を表明しているところでも、いまだなおもちろん意図的に前景であって、それどころかほとんど隠し事である。／　本来的な意図が意志しているものが、どうやって教育的に語られるべきで、またどうやって語られうるのだろうか？」(GA94, 257f.)。この点について詳しくは以下の拙論を参照。Motoki Saito, Transformation of Hermeneutics in Heidegger's Black Notebooks, in: *Kritike: An Online Journal of Philosophy*, 16(3), 2023, pp. 156-171.

動向の現象面として直接的に解釈されているという点である。つまりハイデガーは、原存在の存在棄却の動向が、現在の状況下において直接的に表裏一体のものとして経験されうると考えている。それは、存在史的な解釈学的批判がなおも『存在と時間』の非本来性批判の残響をとどめており、そのため世人の渦と原存在の出来事の渦との距離も、現象と隠蔽のきわめて単純な二重構造としてしか捉えられていなかったことを示しているように思われる。

V　おわりに――脱解釈学としての思考の出来事へ

しかし 1940 年前後から、そうした現象と隠蔽の単純な二重構造は次第に崩壊しはじめ、いっそう複合的な様相を呈してゆくことになる。というのも、こうした単純な二重構造においては、原存在の出来事から発する渦動それ自体が真理の隠蔽であるのか、それともそうした真理の隠蔽を現存在が忘却する渦によって隠蔽が生じているのかが、決して定かではないからである。それゆえハイデガーは「迷い」の概念をとおして、原存在の出来事の渦動から生じるそうした複合的な隠蔽を詳細に区分してゆくことになる[43]。しかし他方でハイデガーは、渦動を生み出す「逆流」という先のヘルダーリンの構想にしたがい、自己自身の解釈学的思考のそもそもの発端への遡行を次第に強めてもゆく。そうした動向は例えば、「敢行」の概念の変化によく表れている。1942 年夏学期講義『ヘルダーリンの賛歌『イスター』』では「この上なく故郷-なきもの」として「最も不気味な存在者」たる人間の「敢行」が「存在者」を危険に陥れるものとされていたが、1946 年の「何のための詩人か」では、あたかもリルケの詩作に自らの当初の思想を重ねるかのようにして、「敢行」そのものが一見「保護なきこと」に見えてその実「保護」のうちにある「安全」なものとして、概ね形而上学の枠内に収められてしまっている(GA53, 110; GA5, 299)。

こうしてハイデガーの存在史的な解釈学的思考は、自己批判としての反復的転倒をとおして『言葉への途上』に見られる脱解釈学的な思考へと変貌を遂げるとともに、現代の「技術」の遍在に対する一貫した批判を強化してゆくことになる。しかしそこでもなお、「渦」をめぐる思考は存続していたと言わねばならない。1953 年の『技術への問い』では、「水力発電所」によって立て塞がれたライン川とヘルダーリンの「詩」に歌われたライン川との対比によって、前者における「挑発(Herausforderung)」が、さらにはそうした「挑発」のはたらきを集約する「総駆り立て体制(Ge-stell)」が「技術の本質」であるとされる(GA7, 8, 16-17, 30)。ライン川の流れを水圧として電流に変え、その電流を各地の隅々にまで張り巡らされた送電網をとおして人々のもとへ届ける水力発電所の中心に居座る「タービン(Turbine)」が、すでに見てきたような「渦(turbo)」という語源を意識した上での皮肉の利いた言葉遊びであることは、もはや言うまでもない。きわめてローテクな形象のようだが、ハイデガーにならって言葉遊びを重ねるなら、コストパフォーマンスが高い上にファインチューニングも得意な現代の生成 AI の大規模

[43] Cf. D. Vallega-Neu, The Black Notebooks and Heidegger's Writings on the Event (1936–1942), in: I. Farin and J. Malpas (ed.), *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, MIT Press, Cambridge MA 2016, pp. 137-138.

言語モデルにもなおもこれと似たり寄ったりの側面があることを、まさにその名称(GPT-3.5 Turbo)が示しているのだとも言えようか。

ハイデガーは自らの解釈学的思考の動機へと繰り返し立ち戻ることで、解釈学という枠組みを突破し、思考の出来事それ自体が発生する源泉そのものを思考しようとした。それはまさしく、思考の出来事に応じるための脱解釈学の歩みであったと言えるだろう。その意味で、解釈学から脱解釈学へのハイデガーの歩みこそが、哲学的解釈学とそれに対する幾多の批判という現代の解釈学的状況を生み出したと言っても過言ではない。しかし他方でその歩みは、上記で見たとおり、そのつどいくつもの滞留を経由することにもなった。その意味ではハイデガーの辿りついた滞留地とは、そうしたそのつどの一連の滞留全体であったと言うことができる。もとより人間の生涯の道がそうしたものだとするなら、しかし逆説的にも、上記で見てきたような「渦」という名称とその隠喩の多様さ自体が、その彼方にいまだわれわれに思考されざる「渦」を潜ませているかもしれない、と考えることもできるだろう。なおわれわれには解釈すべきものがある。それはすでに解釈されはしたもののなお解釈されていないもの、解釈されるとともにつねに解釈を逸脱するもの、われわれがそれぞれに歩む生涯の遍歴のなかで絶えず立ち返るとともに、いつでもその先に繰り延べざるをえない「渦」のことなのである。