

前期ハイデガーにおける真理論の射程

田村 未希

1. はじめに

真理への問いは、ハイデガーの生涯を通じて彼の思索の中心的主題のひとつであった。真理は、伝統的には「知性と物との合致 (*adaequatio intellectus et rei*)」を意味する。ハイデガーの同時代の哲学者が真理を問題にするときには、大抵この真理概念をそのまま共通理解として用いたが、これに対してハイデガーはこの概念の根を明らかにしようとし、最終的に、彼が「開示性 (*Erschlossenheit*)」あるいは「非秘匿性 (*Unverborgenheit*)」と呼ぶ、真理の根源的な現象を取り出そうとした (SZ 219–225)。ハイデガーによれば、合致という真理概念が可能になるためには、命題が合致すべき存在者がまずそれ自身発見 (開示) されており、接近可能になっている必要がある。それゆえ「開示性」という現象は、命題の真理の可能性の条件である。さらに、命題の真理は、現存在が己の存在可能性を了解しつつ内世界的な存在者を開示し、それへと関わりゆく実存の構造から理解されなければならないとハイデガーは考える。

しかしながら、「根源的な真理を取り出す」ことにはいかなる眼目があるのか。開示性という真理概念は、日常的な真理概念、たとえば「真なる命題」、「歴史の真実」、「真の友情」には直ちに結び付くものではなく、常識に反するものである。こうしてハイデガーの真理論は、真理概念の恣意的な拡張だとして数々の批判を招いた。代表的な批判者としてはエルンスト・トゥーゲントハットが挙げられる¹。トゥーゲントハットの批判は、後に詳述するように現代においても最も洗練された哲学的な批判とみなされており、その批判に賛同する、賛同しないに関わらず大きな影響力を持っている²。しかし私見では、この種の批判は、ハイデガーが真理を開示性と言い換えることによってどのような問題に光を当てようとしているのかということに対する無理解に根を持っている。トゥーゲントハットの批判に正しく応答するためには、まずハイデガーの眼目を理解しなければならない。

Smith が指摘するように、ハイデガーの真理論に関して解釈上のふたつの困難がある³。第一には、前期から後期の立場の変化である。ハイデガーは 1964 年の講演で、「開け (*Lichtung*) という意味でのアレーティアを「真理」と呼ぶことは

重要ではないし、したがって、誤解を招くことであった」と、あたかも前期の立場を撤回するような発言をしている⁴。しかし第二に、この発言を表層的な術語の変化と受け取るか、ハイデガーが前期の立場を完全に放棄した指標と受け取るかという問題がある。彼の立場の変化を理解するためには、仮にハイデガーが前期の真理概念分析を放棄したのだとしても、その眼目を解明することが必要である。近年の研究⁵はもちろんこれらの問題に注意を払ってはいるが、その際いずれもハイデガーが開示性を真理と呼んだ最初の積極的な動機については十分に解明していない。そこで本稿は、研究対象を『存在と時間』(1927)までの年代の前期著作に限定し、ハイデガーの真理に関する最初の問題設定とその射程を描き出すことを試みたい。

この課題にとって、マールブルク期の諸講義のひとつである『論理学』講義(1925/26)は重要である。なぜなら、この著作では彼は、ヘルマン・ロツツェやエトムント・フッサールといった同時代人によって受け入れられていた伝統的な真理概念について詳細な分析を行うからである。この分析からは、ハイデガーの考える伝統的真理概念の諸問題を取り出すことが可能だろう。

以下、第2節では、伝統的真理概念に対しハイデガーが見出した諸問題を確認する。この確認に基づいて第3節では、ハイデガーの理解するフッサールの認識理論を概観し、ハイデガーの真理論を輪郭づける。最後に第4節では、開示性という真理概念をもって彼が光を当てようとした問題をトゥーゲントハットの批判に言及しつつ明らかにし、ハイデガーの真理論の主眼を取り出す。

2. フッサールの心理学主義批判とロツツェの真理概念

20世紀初頭、急速な自然科学の発展により、当時の学界には自然主義の潮流がもたらされた。ここで我々が問題にしたい心理学主義とは自然主義の一形態であり、論理学に対する心理学の優位を主張する立場である(GA21:34)。心理学主義は、論理学における「判断」や「推論」を人間の心の作用とみなすことによって、論理学を経験的心理学のうちに位置づけようとする。物理法則が自然現象を支配しているのと同じように、同一律や排中律は、「考える」や「判断する」といった心的現象を支配しているのだと心理学主義者は考える。このように考えた場合、ある判断が「真である」ということは、これらの法則にしたがって我々が表象を結合・分離する思考作用の客観的妥当性を意味することになる(GA21:37)。

ハイデガーは『論理学』講義において、フッサールの『論理学研究』における心理学主義批判と、心理学主義の立場からの反論を取り上げ、さらにこれら両者の立場に対する批判的考察を行っている。本稿のこの節においては、これらの立場を概観しつつ、ハイデガーが見出した心理学主義の批判者たちの思想の核心について明らかにする。

ハイデガーはフッサールの心理学主義批判を以下のようにまとめている。すなわち、心理学主義は理論一般の成立条件に対して明らかに矛盾をきたしている、自己論駁的な理論である、と⁶。論理法則の必然性は経験的蓋然性からは区別されなければならないとフッサールは言う。彼によれば、論理学の法則にしたがって構成された理論とは、相互に必然的に結合して体系を為している真なる諸命題の連関であり、個々の命題の真偽は心的状態やそのほかの経験的な要因に付随して変化しえないものなのである（GA21:47-49）⁷。

しかしハイデガーは、この反論自体が以下のような前提に基づいていることを指摘する。すなわち、論理学の諸法則は、実在的な心的作用からは区別された理念的な存在であるという前提にこの反論は立脚しているのである（GA21:53-54）。ハイデガーは、この前提それ自体がまず検討されなければならないと考える。

自然主義の一種である心理学主義は、すべての存在者は、石や机といった自然事物のように経験されると主張する（GA21:50）。しかしながら実際には、論理学の法則や数学的对象などの理念的な存在者は自然事物・現象と同じ仕方で存在するわけではない。つまり、心理学主義は論理学の対象の持つ理念的な存在様式と、心的作用の実在的な存在様式を混同しているのである⁸。フッサールは判断の真理と判断された内容は、実在的な判断のうちでその個別事例が例化されている理念的な存在者であると考えている⁹。『論理学研究』の出版後にフッサールはこの見解を撤回しているが、このような見解は彼の同時代人によって広く受け入れられていたものであった（GA21:58-59）。

ハイデガーは、この一見自明な見解の根を、ロツツェによるプラトンのイデア論解釈のうちに見ている（GA21:62）。ハイデガーはロツツェのイデア論解釈を以下のようにまとめている。例えば、赤い花や夕焼けの赤さという、「今・ここ」で受け取っている感覚的な印象は、それを反省したときに得られる「赤さ」の表象とは区別される。ロツツェによれば、内的な心の状態と外的な自然の状態は絶え間なく変化し過ぎ去っていくが、我々が赤い花の感覚的印象に「赤さ」という名前をつけたときには、その感覚的印象は理念的な内容を持った表象へと転化するのである（赤い花は枯れて黒くなることがあるが、「赤さ」の表象自体は黒くなら

ない。(GA21:65–66))。こうして感覚的印象は、単に「今・ここ」における印象から、いつでも妥当する「永遠に自己同一的なアイデア」になる。したがってアイデアは我々の認識の確実性の基盤であるとロツツェは言う (GA21:66)。

感覚的印象からアイデアが独立であることに基づいて、プラトンはアイデアの存在を自然事物の存在から区別したとロツツェは解釈している (GA21:70–71)。アイデアは石や机といった自然事物と同じ仕方では存在するのではない。この理解に基づいて、ロツツェは「現実性 (Wirklichkeit)」の意味を四つに分類する¹⁰。すなわち、(1)事物の存在 (Sein)、(2)出来事の生起 (Geschehen)、(3)関係の存立 (Bestehen)、(4)上述のアイデア (あるいは命題)の妥当 (Gelten)¹¹がそれである¹²。この分類の信憑性に関しては疑いの余地があるが、ハイデガーによれば、もしこれを受け入れるとすれば以下の帰結を得ることになる。すなわち、第一に、命題は真理が帰属する場所になる。第二に、命題が真であることは、命題が妥当することと等値である。第三に、命題の妥当性は、命題の内容の永遠性を含意している。そして第四に、この内容の永遠性からして、命題の内容の存在は事物の存在から独立である。以上が、ハイデガーの理解するロツツェのアイデア論解釈の概要である。

ハイデガーはこのようなロツツェの帰結に対してふたつの批判を行っている。第一に、この現実性の形式の区別は結局、「真理とは何を意味するのか」について何も語っていない (GA21:73–74, 82)。ロツツェは、命題はそれが妥当する限り「現実的に真である (wirklich wahr)」と言う。「妥当する (Gelten)」とは、「現実的に真である」ということの言い換えである。しかし、真であるということの意味は説明されておらず、ここではあくまで単に妥当と等置されているにすぎない。そして、なぜ妥当することと真であることが等しいのかについては、説明なしに主張されているだけである。

第二に、もし命題の理念的存在が実在的な心的作用や自然事物から全く独立だとすれば、逆にこれらふたつが判断においていかに関係しているのかが全くわからなくなってしまうという問題が生じる (GA21:89–91)。先述のように、「実在的なものと理念的なものの断絶」は一見自明であり、反心理学主義者たちの共通了解であった。しかしながら、実際はこの一見自明な共通了解がまさに検討されるべきなのである。つまり、もし実在的なものと理念的なものが全く関係しないのだとしたら、我々が判断を行う際、実在的な判断作用と理念的な判断内容はどのように関係しているのかということについてまったく理解不可能になってしまうのである。

このように、この時代に自明視されていた「実在的なものと理念的なものの区

別」という枠組みそれ自体のうちにハイデガーは問題の核心を見て取っていた（GA21:91）。反心理学主義者はこの区別をもって心理学主義を克服したと信じたが、ハイデガーによれば、彼らの反論、そしてこの区別はある暗黙の前提に全面的に依存しているのである。その前提とは、判断作用は自然事物あるいは出来事と同じ存在様式を持っているということである。反心理学主義の立場はこの点において、実のところ、心理学主義よりもさらにラディカルな自然主義であるとハイデガーは見ている（GA21:92）。つまり、反心理学主義者は、心的作用の存在あるいは判断する主体の存在の仕方について、予めそれを自然事物・出来事の存在と同一視しているため、それについての問いを立て損ねているのである。ハイデガーは、彼らは心的作用の独特の存在様式について改めて問いを立てるべきだったと批判する。

3. 志向性とフッサールの認識理論

論理学講義において、ハイデガーは心的なものの独特の性格である「志向性（Intentionalität）」を、フッサールの『論理学研究』に言及しつつ説明する。志向性とは、実在的なものと理念的なものの関係を表す言葉である（GA21:98）。心的なもの（意識）には志向性という構造があるため、判断や認識、言葉の意味の理解などの心的作用は常に何らかの対象に—その対象が目の前にあるかどうかに関わらず—向かっているのである。以下では、ハイデガーが理解する志向性概念の基本的なポイントを概観する。

志向性概念はフッサールによる認識の分析において重要な役割を担っている。ハイデガーはフッサールの認識理論を以下のようにまとめている。命題は一般的にその内容を伝達するために作られるが、伝達される内容が真であるか偽であるかは、理由・根拠付けによって、そして最終的には直観（明証）によって確認されるまで決定されない（GA21:105）。例えば私が「教室の時計は赤い」という言明を教室が見えない場所で聞いて理解したとき、その時点ではこの言明はまだ確認されていない。そこで私が教室に行き、その時計が赤いことを実際に見て確認したならば、この言明は「真である」と確認されるのである（GA21:106）。重要なことは、私が言明の意味を理解したとき、その言明において指示されている対象（教室にある時計）が私の目の前にないにもかかわらず、私の意識は言明を通してその対象へと向けられているということである。このような対象への向かい方を、フッサールは「(空虚な) 表意的志向 (signitive Intention)」と呼ぶ。表意的

志向はそれ自体、それが向かっている対象を直観することを通じて「裏づけられる」ことへの動向を持っている (GA21:106)。そして表意的志向が直観において裏づけられることは「充実化 (Erfüllung)」と呼ばれる (GA21:106)。認識とは充実化に他ならない。以上が、ハイデガーが『論理学講義』で解説している、フッサールの認識理論の概要である。

この場合、「ある命題／言明が真である」ということは、表意的志向において思念されている対象が、その命題／言明において指示されているとおりに直観において与えられることを意味する。言いかえれば、思念されている対象と直観において与えられる対象との合致である。しかし直観における「充実」は、表意志向に外から付加される何かなのではない。ロツツェのような立場を取るとすれば、私が「時計が赤い」という命題を聞いた時、私は心の中に時計の理念的表象をいただき、その表象と実在する時計というふたつのものを比較し合致するかどうかを検討するのだという説明が可能である¹³。しかし先述のとおり、この種の説明は理念的なものとの実在的なものの関係を説明できない (GA21:101-102, 107)。私が単に言明を理解している時と実際に時計を見ているとき、私は表象と事物というそれぞれ別々のものに向かっているのではなく、異なる仕方で同一の対象に向かっているのである。充実化とは、直観においてその対象の同一性を確認する表意的志向そのものの働きである (GA21:107-108)。真理は表意的志向が向かう対象と直観において与えられる対象のある特殊な関係、つまり、同一性を意味する。このようにハイデガーはフッサールの説を整理している。

真理は思念される対象と直観において与えられる対象との同一性である (GA21:108-109)。ここで、我々はロツツェのものとは異なる新たな真理概念を獲得した。ロツツェの真理概念 (妥当性) は真なる命題の現実性を特徴付けるものであったが、真理の意味については何も語っていない概念であった。いまや我々は、同一性という、真理それ自体の構造を明らかに見て取った。命題が指示する対象と、直観における対象が同一性という関係をなしているときに、その命題は真であると言えるのである。

4. 開示性としての真理とトゥーゲントハットによる批判

志向性という概念をもって、真理の意味の問題は解決されたかのように思われた。しかし実のところまだ問題は残っている。心的存在が志向性という構造を備えていること、そして、直観が真理にとって本質的であるという理解に基づいて、

フッサールは真理の問題を前進させた。ハイデガーはこのふたつの発見を高く評価している。しかしフッサールは結局、「伝統的真理概念の言う「知性と物との合致」とはどのような事態か」という問題をより整合的に解明するに留まっており、「合致」という伝統的な真理概念の枠組み自体は自明のものとして踏襲してしまっていたと、ハイデガーは指摘する。ハイデガーは、真理と合致を同一視する同時代人たちの見解にどのような問題を見出したのだろうか。

論理学講義においてハイデガーは、アリストテレスに遡って「真理」の元来の意味を取り出そうとする。ハイデガーによれば、真理を意味するギリシャ語のアレーテウエインは「合致」という意味ではなく、「覆いを取り、明るみにもたらしこと」あるいは「発見すること (Entdeckung)」である (GA21:131)。アレーテウエインが「発見すること」であるのと同じように、対概念であるプセウドスタイ（偽、欺くこと）も「不一致」ではなく、「隠蔽すること (Verdeckung)」を意味するとハイデガーは言う。「合致」という真理概念があくまで命題をモデルとして理解された真理であるのに対し、「発見すること」は我々現存在の存在の仕方 (実存) に基礎を持つ。したがって、「発見すること」というハイデガーの真理概念は、実存論的真理概念と呼ばれる。

論理学講義の後半で、ハイデガーは「発見すること」としての真理概念の「現象学的クロノロジー」という表題を掲げ、時間性という観点から、真 (発見)・偽 (隠蔽) の可能性の条件として「関心 (Sorge)」の構造を探究する。しかしながら、ハイデガーは時間性の解明に集中していくあまり、真偽の問いからは逸れていってしまう。そこで、以下では論理学講義とほぼ同時期に起稿された『存在と時間』における論述を検討する。『存在と時間』における真理についての議論は多くの点で論理学講義と重なるが、論理学講義の議論を補足するいくつかの論点が提示されている。

命題が事物と比較され、そして真あるいは偽であるといわれるためには、存在者がまず発見されていなければならないため、存在者が発見されていることすなわち「被発見性」は「合致」の可能性の条件を成している。また、『存在と時間』第44節において、ハイデガーは命題と事物の合致という真理概念を発生論的に探求する (SZ 219–225)。彼の議論は以下である。存在者の被発見性 (Entdecktheit) を保存した命題が、その命題が発話された状況から切り離されて伝達されていき、命題がその源泉から離れていくにつれてその命題の真偽が再び検証される必要が生じてくる。こうして、いったいどのようにしてある命題がその対象と「真である」という仕方に関係するのか、という問いが浮かんでくる。命題と事物の関係

を説明してこの問いに答えるために「合致」という真理概念が生じるのだと、ハイデガーは説明する。

このように、ハイデガーによれば「合致」という真理概念は被発見性ないし発見することという根源的な真理の現象から派生したものである。被発見性は、現存在にとってそもそも何か（現存在の存在そのものも含めて）理解可能になっているという事態、すなわち現存在の「開示性」に基づいているので、ハイデガーは「開示性」こそが根源的な真理概念であると言う (SZ 220)¹⁴。

ハイデガーは「開示すること」が真理の本質であるとみなし、「ある命題が真である」とは、「ある命題が存在者を開示する」ということを意味すると主張する¹⁵。後に詳述するように、『存在と時間』におけるこの主張が大きな誤解を生むことになったのだが、それはひとまずおこ。フッサールとは異なり、ハイデガーは命題の意味を理解して対象に向かうこと（表意的志向）と、直観において対象を発見すること（直観的志向）の両方を、「対象を発見すること」つまり真理の様態とみなしている。なぜならば命題（表意的志向）はそれが指し示す対象を、空虚な仕方ではあれ、我々の理解にもたらすからである。同様に偽であるような命題も、それが指し示す対象を我々の理解にもたらすという意味では、「真である（発見的である）」と言ってしまうのである。ハイデガーによれば、偽なる命題においては、存在者は「隠蔽されている」のだが、「すべて隠蔽されているのではない」(SZ 222)。なぜなら偽なる命題は、誤った仕方では何らかの存在者を我々の理解へもたらすからである。

トゥーゲントハットの批判はこの点に向けられている。開示性と存在者の発見は合致の可能性の条件なのであるが、これらそのものを「真理」と呼ぶことには疑問の余地があるとトゥーゲントハットは言う¹⁶。もし、開示性としての真理についてのハイデガーの説明を認めるとすれば、私が単に確証なしに命題を理解しているだけであろうが、直観によって存在者を認識している場合であろうが関係なしに、存在者が何らかの仕方では発見されているという事実がおしなべて「真」と言われることになる。トゥーゲントハットは、開示性という概念は真理条件を欠いているために、真理概念として用いるにふさわしくないと主張する。

トゥーゲントハットはフッサールの認識理論に基づいて、ハイデガーの開示性の特徴づけは表層的な所与（*vordergründige Gegebensein*）と自体所与（*Selbstgegebensein*）の区別がないと言う¹⁷。この区別は空虚な表意志向と充実された（直観的）志向の区別に対応している。トゥーゲントハットは「ある命題が存在者をそれが存在するとおりに示すならば、その命題は真である」と言う¹⁸。

その命題が存在者ないし事態を「それが存在するとおりに」記述しているならば、その命題は真であると言える。「…のとおりに」という条件は、真理概念にとって必要不可欠である。しかし、ハイデガーは不当にも命題的真理の条件を「(その命題において) 存在者が、それがあるとおりにおのれを示すこと」から単に「存在者がおのれを示すこと」へと短縮してしまった¹⁹。もしこれを認めるとすれば、すべての命題は真であるということになるだろう。なぜならいかなる命題も何らかの仕方で存在者を開示しているからである。それだけでなく、テーブルの上のコップをただ見ているということそれ自体も「真である」ということになるし、机の上にパソコンがあるということそれ自体も、「真である」とみなされるようになってしまう。それゆえトゥーゲントハットは、ハイデガーの「真理」と「開示性」の等置は維持できず、それどころかこのことは真理問題を曖昧にしまうため、もし真理概念が真と偽の二価につながれていないならば、いかなる真理についての議論も無効であると結論する²⁰。

まとめよう。トゥーゲントハットによれば、ハイデガーは存在者がどのように与えられている場合に「真である」と言うことができるのかという真理条件を規定していない。つまりトゥーゲントハットは、ハイデガーが開示性の諸様態の区別、つまり表層的所与と自体所与の区別を捉え損なっていると考えているのである。しかし、ハイデガーのポイントを捉え損なっているのは、トゥーゲントハットの方である。

Smith がまとめているように、トゥーゲントハットへの反批判としては Wrathall のような見解が一般的である²¹。Wrathall は以下のように述べている。「非秘匿性の分析は、命題的真理の根拠の分析なのであるから、非秘匿性が命題的真理の再定義ではないということは明白であるはずである²²。」つまりトゥーゲントハットは開示性を命題的真理の再定義と考えたためにハイデガーの議論を誤解したのである。ハイデガーは命題的真理のことなど少しも考えておらず、真理という言葉をもってただひたすら開示性・非秘匿性という真理の根源的現象を眼差している。したがって、開示性はあくまで命題的真理の「可能性の条件」として分けて考えられるべきである。以上が、一般的なトゥーゲントハットへの反批判である。

ところが Smith が指摘するように、開示性が命題的真理の可能性の条件であることはトゥーゲントハットも当然理解しているのである²³。トゥーゲントハットの批判はいかなる理由で、「真理の可能性の条件」という別の現象を「真理」と呼んでいるのか、ということであり、これに対しては Wrathall は十分に答えられていない。そればかりでなく、「もし真理概念が(真と偽の) 二価につながれていな

いならば、いかなる真理についての議論も無効である」というトゥーゲントハットの批判にも、彼は的確に答えることができていない。こうして Wrathall はトゥーゲントハットの問いを把握できていないと Smith は批判する²⁴。

これに対し、Smith は開示性の「本来性 (Eigentlichkeit)」／「非本来性 (Uneigentlichkeit)」という二側面に、批判に回答する糸口を見いだした。たしかに、非秘匿性あるいは開示性は命題的真理の可能性の条件なのであるが、開示性そのものの本来性／非本来性を問題にすることは可能である。しかし、ある概念が二価を持っているからといって、それだけで真理と呼ばれるわけではない。一体なぜ本来性／非本来性が真理の問題として論じられるのかということについて Smith は十分に説明していないため、逆に Wrathall から、「なぜ「本来性」を「真理」と呼ばなければならないのか」と批判されており²⁵、結局同じ問題を抱えることになる。

したがって、問題は本稿の冒頭で述べた「どういう眼目でハイデガーは開示性を真理と呼んだのか」ということに収斂する。ハイデガーが開示性をあえて真理の問題として扱おうとするのは、やはり、開示性が知識ないし学問の問題と関わっているからである²⁶。ある命題の意味を介して思念されている対象が、直観に与えられる対象と合致するとき、この命題は真であると言うことができる。その際、直観において開示される対象は、われわれがそれを用いて言明の真偽を判断するところの基準 (尺度) の役割を担っている。しかしながら、この基準 (存在者) それ自体が、真偽の判断基準に用いるにふさわしく真正な仕方^で開示されているかどうかということ、我々はさらに進んで問うことができる。ここで言う判断の基準とは、直観において与えられる対象ないし存在者に他ならないのだから、基準の真正さは「存在者の被発見性の真正さ」と言い換えることができる。ところが真理と「合致」とを同一視してしまった場合には、その基準となっているものの真正性を吟味することができなくなってしまうのである。「開示性」という概念を用いることで、ある知識の意味内実だけでなく、その知識のもとになっている存在者の被発見性が問題にされるのである。ハイデガーがフッサールの「原的に与える直観」への洞察を高く評価するのは、そのことによって、真理の問題において、命題の意味内実だけでなく、命題の示す対象がいかに与えられているかも問題にできるようになったからである。しかもハイデガーは、命題的真理を受け取る際には直観に遡ってその真偽を裏付けなければならないというだけでなく、存在者を与える直観そのものにすでに知に関わる問題が潜んでいることを指摘しようとしているのである。

私がある命題・言明を真あるいは偽であると判断するとき、私はそれによって真偽を判定するところの基準（存在者）を必要とする。では、その基準そのものの真正さ（存在者の被発見性の真正さ）は、何が保証してくれるのだろうか。ハイデガーによれば、「日常性（Alltäglichkeit）」において我々が出会っている存在者は、「被解釈性（Ausgelegtheit）」によって制約された仕方で開催されている。日常的に我々が存在者に会おう時、我々は一から自分自身でその存在者に意味づけを行っているわけではない。そうではなく歴史的、伝統的に蓄積し共有されている既成の解釈（＝被解釈性）が、我々が何かを理解する際に、常にその先行理解を形成し、理解を導いているのである。つまり、日常性においては、ある言明が合致するところの存在者は、被解釈性の前提の上で非本来的（uneigentlich）な仕方で開催されているにすぎないのである。日常性において発見された存在者は空談（Gerede）、好奇心（Neugier）そして曖昧さ（Zweideutigkeit）によって阻害された仕方で開催されているのであり、「現存在は真理のうちにある」ということは等根源的に「現存在は非真理のうちにある」ということを意味するのだ、とハイデガーは言う（SZ 222）。

直観的な認識が知ること一般の範型とみなされる場合、被解釈性の問題は見過ごされてしまう。例えば目の前の机や椅子などの存在者の端的な知覚ですら、まったく先入見のない単純な把握なのではない。それどころか、日常性において出会われる存在者は、歴史的・文化的に蓄積した多くの前提知識・共通理解（被解釈性）に基づいて把握されている。しかも一般的に共有されている理解が必ずしも真正なものであるとはいえない。ハイデガーは「時間の概念」において、例えば歴史学においてその主題である過去の出来事は、現代における歴史家の平均的な理解と被解釈性に基づいて把握されるということを指摘している（GA64:92-93）。宗教、芸術などの主題についても同様である（GA64:93）。例えばキリスト教史を専攻している研究者が、キリスト教を文化現象の一形態とみなし、それを宗派や機関に分類したり歴史的な特徴を明らかにする仕方で行うとき、これらの学術的操作は「キリスト教」なるものの何らかの共通理解・前提知識の枠組みの上で行われていると行うことができる。このとき、「キリスト教は啓示宗教である」という言明は、言明と実在する対象の合致という意味では確かに「真」である。しかしながら、ここで言明が合致するところの、「キリスト教」そのものの理解は果たして真正だろうか、と問うことができる。とりわけ、この理解が共有された前提知識に主として基づいている場合には、このキリスト教の意味は非本来的でありうる。もし、ある言明が合致するべきところのキリスト教

そのものが、ただ曖昧さ（Zweideutigkeit）という仕方で発見されているにすぎないのであれば、本当の意味ではそこには真理はないとハイデガーは考えている。この場合、たしかに言明は「正しい」のであるが、本当の意味で「真」なのではない。いや、より正確にはこの場合でも一定の限界内でこの言明は「真（開示的）である」と言うことができる。ただし、開示する射程が、被解釈性によって制限されているのである。開示する射程の限定は、「隠蔽」という意味で、「非真理」とされると言われる。したがって、開示性ないし開示することを真理と呼ぶ十分な理由があるのである。

5. 結論にかえて

真正な仕方でつまり「本来的」に「キリスト教」を発見するためには、単に共有されているだけで自分で根拠づけたのではないにも関わらず対象の理解を制約している前提知識（被解釈性）を一度破壊しなければならない。「本来性」そのものに関しては、本稿では否定的に述べるのみであった。本来性を巡る問題は Carman や C. Guignon などの議論を踏まえ慎重に検討する必要があるが、ここでは詳述する紙幅が残されていないため解釈の方向性を述べるに留め、今後の課題としたい。被解釈性は何かを理解することの可能性の条件を為しているため、被解釈性を振り落として純粹認識に至るという理想は原理的に達成しえないし、そういうことが求められているのでもない。そうではなく、むしろ被解釈性を深く理解し、自分の理解を形成している枠組み・前提それ自体を明るみにもたらし方向の探求が必要とされている。伝統的な被解釈性それ自体も、元は何らかの事象を解釈する事において生じてきたものであるから、被解釈性をただ受け取るのではなく、被解釈性を通じてそれが生じた根源的な事象へと遡行することを目指す中で、その被解釈性を変容・軌道修正することが重要なのである。この洞察に基づいてハイデガーは、何かを理解するときの制約になっている先行理解（被解釈性）を掘り下げて現象へと立ち返っていく方法として解釈学的方法を練り上げ、そして本来的な開示性すなわち決意性（Entschlossenheit）（ある被解釈性を予め選択してしまっているのではなく、自ら選択のプロセスを反復する可能性を持っているということ）を実現する可能性を示したのである（SZ 297 ff）。トゥーゲントハットは判断の「正しさ（Richtigkeit）」を「真理（Wahrheit）」と等置したが、ハイデガーは、対象が一致しているかどうかよりも踏み込んで、対象の直観それ自体に被解釈性という問題があることを指摘しているのである。

本稿において、合致という真理概念に潜む問題を指摘しつつ、ハイデガーが開示性、被発見性を真理概念として用いる眼目を明らかにしようと試みてきた。真理の本質を命題的真理・合致であると前提するとき、被解釈性の問題は見過ごされてしまうのである。命題・言明が直観によって確認されているかいないかに関わらず、被解釈性の問題は依然として残り続ける。そのため、ハイデガーは、合致という真理概念を破壊し、その根源である開示性の次元へと遡行する必要があると考えたのである。ハイデガーが被発見性と開示性とを真理概念として用いるのは、命題化する以前の、直観そのものに潜む被解釈性の問題を扱い、そして、これに抵抗する可能性を示すためである。今や我々は明白に、ハイデガーの真理概念の重要性を、フッサールの認識理論もそれに基づくような伝統的な真理概念との対比において見て取ることができる。この理解に基づいて、ハイデガーの真理理論は再考されるべきである。

¹ Vgl. (Tugendhat (1970)). この批判に賛同する研究者には K. O. Apel, J. Harbermas, Ch. Lafont らが、反対する研究者には D. O. Dahlstrom, T. Carman, W. H. Smith, M. A. Wrathall らが挙げられる。Vgl. Dahlstrom (2001), 394, Carman (2003), 258.

² Vgl. (Dahlstrom, 394), (Carman, 258).

³ Vgl. (Smith (2007), 157).

⁴ Vgl. (GA14:61-80).

⁵ Vgl. Dahlstrom, Carman, Smith, Wrathall (2011).

⁶ Vgl. (GA21:44), (Husserl, 112).

⁷ より正確には、ハイデガーはフッサールの反論を以下の二点にまとめている。一点目は本文中で述べたことである。二点目は、以下である。もし論理学の法則が心的現象からの抽象によって獲得されたのであれば、これらの法則は、刻々と変化する心的状態の中で同定可能である限りにおいて妥当なのだとことになる。したがって、心理学主義の立場においては、論理学の法則は経験則であることになるため、それは必然性を持たず、単に相対的妥当性を有するのみであるとみなされてしまう (GA21:47-49)。

⁸ 「理念的なものと実在的なものの混同」に関わるフッサールの心理学主義批判を、ハイデガーは以下の四つにまとめている: (1) 思考内容と思考することの混同、(2) 論理的な必然性と実在的な因果的依存性の混同、(3) 理念的妥当性と帰納的蓋然性の混同、(4) 必自然性と事実の真理の混同 (GA21:45-50)。

⁹ (GA21:58), (Husserl, 190). フッサールは「真理とは一つの理念であり、明証的判断におけるその個別事例が現実的な体験である (Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist.)」と言う。

¹⁰ ロツェは「存在」という語を、椅子や机といった「事物の現実性」を示すためだけに使う (GA21:62-63)。

¹¹ ここでの「妥当」という語の用法は、現代の形式的論理学の用法よりも広い。「妥当は議論に帰属される性質、つまり、(帰納、推論など)ある一群の言明に帰属される性質なのであって、個々の言明に帰属される性質ではない。他方、真理は、個々の言明に帰属される性質なのであって、議論に帰属される性質なのではない。」(Salmon, 18)

¹² Vgl. (GA21:69-70), (Lotze, 511). ロツェのアイデア論解釈は、素朴プラトニズムではないことを強調しておきたい (GA21:67-72, Lotze, 506)。ハイデガーが『心理学主義の判断論』(1913)で述べているように、妥当概念の重要性は、理念的な存在者を、超感性的な形而上学的存在者へと実体化するこ

とを拒否する点に存している (GA1:156–170)。ロツツェによれば、理念的存在者はその存在様式として被肯定性 (Bejahtheit) を有している。つまり命題・判断内容などの理念的存在者の現実性は、それが永続的・必然的に妥当することを認識者が承認・肯定することに関係づけられているのである (GA21:73)。しかし結局のところ、被肯定性が何であるのかは示されていないとハイデガーは批判している (GA21:75–76)。

¹³ 厳密には、ロツツェの立場の場合、認識は、「理念的表象」と「実在する事物」を比較するのではなく、「心に抱かれるもの一般」としての表象同士を比較しているとされる。なぜならば、事物は表象としてのみ与えられるからである (GA21:64–65)。したがってロツツェによれば、認識に際しては、言明を介して思惟される表象と、実在する時計の知覚における表象 (刻々と変わる現れの中にあっても同一のものとして認識されるもの) が比較されているのである。

¹⁴ 「開示性」、「被発見性」の用語法は、『存在と時間』の時点では、前者が現存在の了解・情態性・語りという、現存在に対して何かが見えるようになる構造を指すのに対し、後者は内世界的な存在者が発見されているさまを表すのに用いられている。しかし、これより以前の『時の概念』(1924) などでは、「被発見性」を現存在の「開示性」と区別なく用いており、まだ用語法が固まっていなかったと見られる。Vgl. (GA64:34)

¹⁵ Vgl. (Tugendhat, 332), “Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muss verstanden werden als Enrdeckendsein.” (SZ 218)

¹⁶ Vgl. (Tugendhat, 335–336).

¹⁷ Vgl. (Tugendhat, 296–297, 335–336).

¹⁸ Vgl. (Tugendhat, 332).

¹⁹ Vgl. (Tugendhat, 333).

²⁰ Vgl. (Tugendhat, 260, 296–297, 333).

²¹ Vgl. (Wrathall (2011), 35), (Smith, 163).

²² Vgl. (Wrathall (1993), 242), (Wrathall (1999), 70), (Wrathall (2011), 35).

²³ Vgl. (Smith, 164), (Tugendhat, 334).

²⁴ Vgl. (Smith, 164–165).

²⁵ Vgl. (Wrathall (2011), 37).

²⁶ Vgl. (SZ 152–153), (GA64:92). この箇所では、現存在の開示性における解釈 (Auslegung) の構造 (先-構造 (Vor-struktur)、解釈学的状況) が、歴史学や文献学など学問的な営みをも制約しているということが述べられている。

[参考文献]

Carman, Taylor. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge University Press, 2003.

Dahlstrom Daniel. *O. Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge University Press, 2001.

Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe* (Bd. 9, 14, 21, 64). Vittorio Klostermann, 1976– (= GA).

—. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927 (2001) (= SZ).

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen I, Prolegomena zur reinen Logik*. Max Niemeyer, 1900 (1968).

Lotze, Herman. *Logik*. Weidmannsche Buchhandlung, 1843.

Salmon, Wesley. *C. Logic*. Prentice Hall, 1963 (1984).

Smith, William. H. “Why Tugendhat’s Critique of Heidegger’s Concept of Truth Remains a Critical Problem.” *Inquiry* 50, 2007: 156–179.

Tugendhat, Ernst. *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter, 1967.

Wrathall, Mark. A. “Truth and the essence of truth in Heidegger’s thought.” in *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993 (2nd ed. 2006): 241–267.

—. “Heidegger and Truth as Correspondence.” *International Journal of Philosophical Studies* 7, 1999: 69–88.

—. “Unconcealment.” in *A Companion to Heidegger*. ed. Dreyfus, Hubert. L. and Wrathall, Mark. A. Blackwell Publishing, 2007: 337–357.

—. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge University Press, 2011.