

『存在と時間』に関する二つの問題

戸 田 洋 樹

Zwei Probleme von "Sein und Zeit"

Hiroki TODA

In dieser Abhandlung wollen wir auf es hinweisen, daß Heideggers "Sein und Zeit" eine mangelhafte Schrift sei, im folgenden Sinne ; erstens sie trage eine unlösbare Aufgabe, die sie als die Aufklärung "des Sinnes des Seins überhaupt" im Wege der existenzialen Analytik des Daseins auf sich nehme und darum müsse sie unvollendet sein. "Sein und Zeit" übte zwar einen großen Einfluß auf die zeitgenössischen Philosophie aus, als die existenzialen Analytik, aber sie ist zweitens nur eine Schrift in dem Übergangsstadium für die Heideggers ganzen Philosophie ; das heißt, in Hinsicht auf den Heideggers philosophischen Entwicklungsprozeß ist sie nicht immer belangvoll. Denn Heidegger verzichtete sogleich auf die Aufgabe der Aufklärung "des Sinnes des Seins überhaupt", nachdem er "Sein und Zeit" in 1927 veröffentlicht hatte, und sein Interesse wandte sich zu den Problemen der "Transzendenz des Dasein", "der ontologischen Differenz", "Praesenz" und der Wahrheit als "der Unverborgenheit", mit einem Worte, der Frage nach dem Bezug des Daseins zu Sein selbst.

I

ある日本の哲学者は、ハイデッガーに関して、次のような意味のことをいっている⁽¹⁾。ナチスとの彼の関係は、20世紀に生きるわれわれにとって、躓きの石であり、また、未完の欠陥商品、『存在と時間』は、哲学をするわれわれにとって、躓きの石である、と。思想家としてのハイデッガーとナチスとの関係は、人類史上の観点からしても、見過ごすことのできない極めて重大な問題であるが、この問題に関してはここではおくとして、『存在と時間』が欠陥商品であるというのはどういうことであろうか。あれほどの影響力をもった作品であるにも拘らず、である。実は、われわれもこの作品はある意味での欠陥作品であると考えてるのであるが、その意味は、まず第一に、端的に言って、この作品がもともと解決不可能な課題を負っていて、それが一因で未完に終わらざるをえなかったということである。その課題とは、「現存在の実存論的分析」をいわば方途として「存在一般の意味」を解明するという課題である。周知のように、ハイデッガーは、すでに1925年の夏学期の講義「時間概念の歴史へのプロレゴメナ」のなかで、フッサールを批判して、「志向的なものの存在」(das Sein des Intentionalen)と「存在そのものの意味」(der Sinn des Seins selbst)とへの問をなおりにしたとして、哲学が解明しなければならないのは、まさにこの問題であると主張する⁽²⁾。そしてこの「存在の問」(Seinsfrage)において、「問い求められるもの」(das Erfragte)は「存在の意味」であり、「問われるもの」(das Gefragte)は「存在」であり、「問いかけられるもの」(das Befragte)は、まさに「存在の問」を「問う存在者」としての「われわれ」、すなわち「現存在」(Dasein)であるとしていた⁽³⁾。つまり、ここでハイデッガーは「志向的なもの」の存在へ「問いかける」ことによって、「存在そのものの意味」を確定するという課題を掲げ、そこで展開しようとした内容と、方向としては、ほぼ同じものを『存在と時間』で公開

するのだが、しかし、われわれは「志向的なものの存在」へ問いかけて、「存在そのものの意味」を確定する、すなわち「現存在の実存論的分析論」(die existenziale Analytik des Daseins) からする「存在一般の意味の解明」という課題設定は、そもそもの始めから問題をはらんでいたとみるのである。

第二に、『存在と時間』は、「現存在の実存論的分析論」としては、同時代に大きな影響を与えたが、ハイデッガー哲学の全体にとっては、その形成過程における、いわば過渡段階上の一作品に過ぎないということである。ハイデッガー哲学は通常、解釈上の微妙な食い違いはあっても、前期と後期に分けられ、『存在と時間』は前期の主著とされている。その際、前期は「実存の哲学」、後期は「存在の哲学」とされるのが普通であろう。しかし、われわれは、1920年代のハイデッガーの思索は一微妙ではあるが一絶えず変化しているのであって、『存在と時間』も一「実存論的分析論」としていかに大きな影響力をもったにしても一その変化過程のひとつこまを占める作品に過ぎないとみるのである⁽⁴⁾。

II

ところで、『存在と時間』の目標としては、「存在の間の仕上げ」(die Ausarbeitung der Seinsfrage) といふことが掲げられ、それは、「時間性へ向けての現存在の解釈と存在への間の超越論的地平としての時間の解明」と「存在時間性の問題学を手引きとする存在論の歴史の現象学的破壊の綱要」との二部門に分けられているが、周知のように、このうちわれわれに与えられているのは、第一部の「現存在の予備的基礎分析」の章と「現存在と時間性」の章の二つだけである。したがって、われわれは『存在と時間』の全体構想について論じることとはできない。われわれにできるのは、Iで指摘した問題、すなわち、「現存在の実存論的分析論」からする「存在一般の意味の解明」という課題設定そのものの問題性と、未完に終わった『存在と時間』が1920年代のハイデッガー哲学においてどのような位置を占めているのか、について検討することだけである。まず、前者から考察しよう。

さて、素朴にいった、「存在一般の意味」を解明するための方途 (ein Weg) がなぜ「現存在」(Dasein) の「実存論的分析論」でなければならないのだろうか。「存在一般の意味」を「問い求める」とき、「問いかけられる」「範例的存在者」(das exemplarische Seiende) となるのが「現存在」であるのは、なぜであろうか。実は、この疑問についてハイデッガーは『存在と時間』で明確な解答を用意しているとは思われないのである。「存在の間の必然性、構造、優位」と題されている「序論」の第一章において述べられていることを吟味してみよう。

まず、「存在の間の必然性」について次のような説明がある⁽⁵⁾。

1. 「存在とは最も普遍的な概念である」とされるが、実はむしろ、存在は最も曖昧なものであり、したがって、この概念の解明が必要である。
2. 「存在という概念は定義できない」とされているが、それは、存在がいかなる問題をも寄せ付けないというのではなく、存在が存在者のようなものではないということ、存在は存在者のようにには定義できないということである以上、かえって、存在の意味への問が必然となる。
3. 「存在は最も自明な概念である」とされるが、実際、われわれはいつも「存在」ということを口にする。その点で、われわれは「存在」の「平均的な了解」のなかで生きている。しかし、「われわれがそのつどすでに存在了解のなかで生きていながら、同時に、存在の意味は曖昧なままで閉ざされている」以上、「存在の意味への問」を繰り返す(取り戻す)ことが必須である。

ハイデッガーはこのように「存在の間の必然性」を説くのだが、しかし、そこから直ちに次のように主張する。「……存在への問に対する答が欠けている……」以上、「存在の問を取り戻すということのなかには、まず一度、問の設定を十分に仕上げるということがいわれている」⁽⁶⁾と。そして、ハイデッガーは「存在への問の形式的構造」(die formale Struktur der Frage nach dem Sein) の分析へと進むのだが、ここでわれわれには、一つの疑問が生じる。

「存在の間を取り戻すこと」が、もともと「存在一般の意味」を解明すること、すなわち「存在の間に対する答」を獲得することを目的としてであるとすれば、それがなぜ、「曖昧としていて、方向を欠いている間の設定を十分に仕上げる」ことを要求するのであろうか。「存在一般の意味の解明」と「存在への間の構造の分析」とは同一の事柄ではない。「存在の間の構造」をいかに詳細に分析したところで、「存在の間に対する答」は得られないはずである。というのも、一般的にいて、「存在の意味」を問い求めている場合に、われわれの関心の的になっているのは、まさしく「存在の意味」であって、「存在の意味」を問い求めているわれわれの態度でもなければ、「問うことの構造」でもない。また、「問うことの構造」を分析する場合に、われわれの直接的な関心の対象は、まさにその「構造」なのであって、「存在の意味」それ自身への問いは背景に退いているからである。その意味では、両者はいわばまったく次元の異なるものである。しかし、それにも拘わらず、ハイデggerは「存在の間の構造」の分析にとりかかるのはなぜであろうか。それは、「存在」を問い、「存在の意味」を問い求めるには、われわれである「現存在」に問いかける必要があるということ、を主張するためである。つまり、結局は、「存在の意味の解明」と「現存在の実存論的分析論」とが不可分であるということ、をいわば論証したいがためである。

それでは、ハイデggerが「現存在」を「問いかけられる」べき存在者とするのはどのような論拠からであろうか。それについては、「問うことは求めることとして、求められているものの方からの先導を必要とする。存在の意味は、したがって、ある仕方ですでにわれわれの意のままになりうるに違いない。……われわれはつねにすでにある存在了解のなかで (in einem Seinsverständnis) 動いている。この存在了解から、存在の意味への明確な問と存在という概念へと向かう傾向とが生じるのである。われわれは、〈存在〉とはなにをいっているかは知らない。しかし、われわれが〈存在とはなにであるか〉と問うときにすでに、〈ある〉ということの了解のなかにいるのである……」⁽⁷⁾、とハイデggerは主張する。すなわち、ハイデggerによれば、われわれは、漠然としたものではあっても、「存在了解」のなかで動いているのであって、「存在」を問い、その「意味」を問い求めるのは、われわれが「存在」の方から先導された「存在了解」をもつからである。したがって、そのような「存在了解」をもって「存在の間」を設定するわれわれ、すなわち「現存在」に問いかけることによってはじめに、「存在の意味」が解明されるはずだ、というわけである。こうして、ハイデggerによれば、「存在の意味への明確で見透しをもった問の設定は、一つの存在者（現存在）を、その存在に関して、予め適切に解明することを要求する」⁽⁸⁾ということになる。

だが、ここでのハイデggerの主張もそれほど説得力のあるものと思われない。

われわれが「平均的で漠然とした存在了解」をもっているということが、「現事実」(ein Faktum) であるにしても、われわれは通常、その「存在了解」のうちにある「存在」を問い、その「意味」を問い求めることはしない。「時間概念の歴史へのプロレーゴメナ」講義で批判されたフッサールと同様に、われわれは、「志向的なものの存在」や「存在そのものの意味」への問をなおざりにしているのが普通である。すなわち、われわれが「存在了解」をもっているということと、われわれが「存在の間」を設定するということは、同一ではないばかりか、必ずしも密接不可分なことではないのである。逆にいえば、「存在了解」をもつ〈われわれ〉と「存在の間」を設定する〈われわれ〉とは異なる存在者であるといわなければならない。もちろん、「存在了解」をもっていることも「存在の間」を設定することも、いずれもわれわれの在り方であろうし、また、ハイデgger自身のように、同一の「現存在」が「存在了解」をもっていると同時に、「存在の間」を設定する者でもありうるが、しかし、「存在了解」をもっている限りでの〈われわれ〉と、「存在の間」を設定する限りでの〈われわれ〉とは必ずしも同一ではないのである。

このことは、「われわれが存在了解のなかで生きている」というときの「存在了解」と「われわれが〈存在とはなにであるか〉と問うときにすでに、〈ある〉ということの了解のなかにいる」というときの「存在了解」とは、いわば性格が異なるということを意味する。前者は、「存在とはなにか」という問を発することをせずにもっているわれわれの日常的な「存在了解」であるのに対して、後者は、漠然としてはいても、少なくとも「存在とはなにか」という問を発して、「存在」を問い、「存在の意味」を問い求めようとするわれわれの「存

在了解」だからである。ハイデッガーの術語をもじって使用すれば、存在者的 (ontisch) な「存在了解」と存在論的 (ontologisch) な「存在了解」との違いである。実は、ハイデッガーが「存在の間の必然性」のところであげていた「存在了解」とは、前者であり、「存在の間の構造」のところであげる「存在了解」とは、後者を指しているのである。

それでは、ハイデッガーはなぜこの二つの「存在了解」を区別しようとはしない、あるいはむしろ、意図的に同一化しているのだろうか。それは、いうまでもなく、「存在の間」において「問いかけられる」べき存在者を、「存在了解」をもつと同時に「間を設定する」〈われわれ〉とするためにである。われわれは、通常「存在」のことを了解しつつも、その「存在」の意味については無頓着に生きている。「存在とはなにであるのか」という「存在の間」を取って発問することはない。「存在了解」をもちつつ、みずから「存在了解」をもっていることすら知らない。そのようなわれわれに対して、「存在とはなにであるのか」と「問いかけ」ても、直ちに、「存在了解」をもつ自分自身の方へ目を向けることはしない。あるいは、少なくとも「存在の間」と「存在了解」をもつ「自分の存在」とを結び付けることはしない。「存在そのものの意味」と「志向的なものの存在」への間は、直接には無関係である。そこでハイデッガーは、「存在とはなにであるのか」という「問」そのものを設定する〈われわれ〉にも「ある」ということの、すなわち「存在了解」があるとして、この「存在了解」を、日常的な「存在了解」と同一化するのである。そうすれば、「問いかけ」られるべき存在者とは、いずれにせよ「存在了解」をもち、「存在の間」を設定する「存在者」すなわち〈われわれ〉である「現存在」だということになる、というのであろう。

しかしながら、このような論法であるとすれば、「存在の意味」を問い求めるためには「現存在」に「問いかけ」るべきだということが、当初から前提されているのであって、そうである以上、ハイデッガーの掲げる「問いかけられる」べき「範例的存在者」はどのような存在者かという問は、まったく意味をなさないといわざるをえないだろう。

このように、いずれにせよ、「存在の意味」の解明のため、「存在の間」を設定する〈われわれ〉「現存在」に「問いかける」というハイデッガーの主張は、説得力をもつとは思われないのである。上で指摘したように、そもそも、「存在とはなにであるのか」と問う者にとっては、まさに「存在」と「その意味」が問題なのであって、「存在の間」の構造が問題なのではない。しかも、仮に「存在の間」の構造が「問われるもの」と「問い求められるもの」と「問いかけられるもの」との三肢的構造をもつにしても、また「問われるもの」が「存在」で、「問い求められるもの」が「存在の意味」であるにしても、「問いかけられる」べき「範例的存在者」が、問う〈われわれ〉であるという必然性はない。問題となっているのが「存在一般の意味の解明」であるとするれば、「問いかけられるもの」が「存在者の全体」(das Seiende im Ganzen) であって、なぜいけないのであろうか。むしろ、「現存在」という特殊な存在者よりも、「存在者の全体」のほうが「問いかけられる」にふさわしい「範例」なのではないだろうか。

ハイデッガーがさらに「存在の間の優位」という章を設けて、特に「存在の間の存在者的優位」という節で、「現存在」の「実存論的分析論」について説明をするのは、われわれの関心からすれば、このような疑問を斥けよう、あるいは、みずからの主張の説得力を増そうとする目論見からでもあるとみなすことができる。しかし、どうであらうか。ハイデッガーの目論見は成功しているのだろうか。

III

この節でハイデッガーは、まず、「現存在」が他の存在者に対して「存在者的」(ontisch) に際立った特徴をもっていることを指摘する。すなわち、「現存在」というのは、みずからの「存在」において、みずからの「存在」に対して「一つの存在関係」(ein Seinsverhältnis) をもっているということ、別の言葉では、「現存在自身にとって、その存在とともに、またその存在によって、その存在が開示されている」⁽⁹⁾ のであって、その意味において、「存在了解というのがそれ自身、現存在の存在規定性である」ということである。そしてここ

から、ハイデッガーは、この「現存在の存在者的特徴」は「現存在が存在論的 (ontologisch) に存在する」という点にあるというのだが、「現存在」が「存在論的に存在する」とは、どういうことであろうか。ハイデッガーによれば、それは「存在論を遂行する」というのではなく、「現存在」が「存在について一つの了解をもつという仕方 で存在する」という意味で、むしろ、「前存在論的」(vorontologisch) に存在するという ことである⁽¹⁰⁾。

ここで語られている、「現存在が存在について一つの了解をもつという仕方 で存在する」というときの「存在了解」つまり、「前存在論的な存在了解」とは、文脈から見る限り、「現存在」自身の「存在」についての「存在了解」であることはいうまでもないが、次に、ハイデッガーはこの「現存在」の「存在」を「実存」(Existenz) と呼んで、「現存在」の「実存的了解」(das existenzielle Verständnis) と「実存論的了解」(das existenzielle Verstehen) とを区別する⁽¹¹⁾。ハイデッガーによれば、「現存在はつねにみずからの実存から自分自身を了解する」が、その「実存」とは「自分自身であったり、自分自身でなかったりするみずから自身の可能性」のことであり、その「実存の間は、つねに実存することだけから」決着を付けられる。そこでの「現存在」の自己了解が「実存的了解」であるが、しかし、「実存論的了解」とは、この「実存の存在論的構造」への間に基づいて、「実存を構成するもの」の「構造連関」としての「実存論的性格」(Existenzialität) の「分析論」の立場に立った了解のことである。

では、この「実存論的了解」という「性格」をもつ「現存在の実存論的分析論」は「存在の意味」の解明とどのように関わるのだろうか。これについてハイデッガーは、「実存する存在者の存在機構 (Seinsverfassung) の理念にはすでに、存在一般の理念があり」、「現存在の分析論の遂行の可能性も存在一般の意味への間の先行的な仕上げにかかっている」⁽¹²⁾ としながらも、結局、次のように述べて、「現存在の実存論的分析論」が「基礎的存在論」(Fundamentalontologie) という役割をもつとするのである。「現存在には、世界内での存在が本質的に属している」のであって、「現存在に帰属する存在了解」は、「世界といったものについての了解」(das Verstehen von so etwas wie Welt) と「世界の内部で近づきうのような存在者の存在の了解」とのいずれにも等しく関わるゆえに、「現存在」とは異なる存在者を主題とする「諸存在論」は、「現存在の存在者的構造それ自身」のうちに基礎をおき、そのうちで動機づけられている⁽¹³⁾、と。すなわち、ハイデッガーによれば、「現存在」の「存在了解」のうちには、「現存在」の自己了解のみならず、それと「等根源的に」(gleichursprünglich)、「世界の了解」と「現存在」以外の存在者の存在の了解が存するゆえに、「現存在の実存論的分析論」は、もっぱら「現存在」以外の存在者の存在性格に関わる「諸存在論」に対して、「基礎的存在論」という役割をもつ⁽¹⁴⁾、というわけである。

ところで、IIでわれわれは、ハイデッガーの主張に抗して、「存在一般の意味」の解明のために、「存在の間」を設定する〈われわれ〉「現存在」を「範例的存在者」として、それに「問いかける」べき必然性はない、と述べておいた。ここでの問題は、「実存的了解」をもつ「現存在」についての「実存論的了解」としての「実存論的分析論」というものが、「存在一般の意味」の解明とどう関連するのかということである。結論からいえば、基本的には両者の関連はないと思われる。確かに、「現存在」の「存在了解」のうちには、自己の存在の了解のみならず、「世界」および自分ではない「存在者の存在」の了解が属しているといえるであろう。しかし、そのような「現存在の存在者的構造」を分析したところで、「存在一般の意味」が僅かでも明かとなるのだろうか。ただ、「実存を構成するもの」の「構造連関」としての「実存論的性格」のみが、別の言葉では、「現存在」の「存在」とその「意味」だけが分析されてくるにすぎないのではないのか。だが、「現存在」の「存在」とその「意味」は、まさしく、「現存在」という、いわば特殊な「存在者」の、特殊な「存在とその意味」であって、「現存在」と現存在以外の「存在者」とを含む「存在者」の「存在一般の意味」ではない。それは、「現存在」の「存在了解」というのが、「現存在」自身と現存在以外の「存在者」の「存在了解」とを共に含むものであっても同じである。そのような「存在了解」をもつ「現存在」の「存在とその意味」とが、分析されてくるにすぎないからである。

それでは、「現存在」の「存在了解」に関してはどうか。ハイデッガーは次のように述べている。

「存在の意味の解釈が課題となるとすれば、現存在は単に第一次的に問いかねられるべき存在者であるだけではない。さらにそれは、その存在においてそのつどすでに、この間において問われているものへと態度をとる存在者である。しかしそうであれば、存在の間とは現存在自身に属している本質的な存在傾向、すなわち、前存在論的存在了解の徹底化に他ならない」⁽⁴⁵⁾、と。ここでは、「前存在論的存在了解」が、「存在」を「問う」という仕方では「存在」へと関わる「現存在」の「存在了解」とされているが、その意味については不問にするとして、一体、「現存在」の「実存論的分析論」によって、「存在了解」というものについて何らかのことが解明されてくるのだろうか。「現存在の実存論的分析論」によって明かになるのは、やはり、「現存在」の「存在とその意味」にすぎないのではないだろうか。いや、はっきりと断言しよう。ハイデッガーが「現存在の実存論的分析論」で現実に展開したのは、もっぱら、「現存在」の「存在」とその「意味」、あるいはわれわれの言葉では、「現存在」の「在り方」と「在るべき姿」なのであって、「存在一般の了解」あるいは「存在一般の意味」の解明とはまったく無関係な内容なのである。そこで、われわれとしては、この「実存論的分析論」の実際を概観する必要があるだろう。

IV

さて、この「実存論的分析論」の実際の展開は、ひとまず、二つの段階に分けて、必要なところだけを簡単に眺めると、次のようになる。まず、第一段階は、「現存在」を「平均的日常性」(durchschnittliche Alltäglichkeit)⁽⁴⁶⁾の姿に即して分析する段階である。この分析は、「現存在の存在の意味」を解明するために、「現存在の存在」を確定するものとして、さしあたりは「不完全」(unvollständig)であって、「準備的」(vorläufig)⁽⁴⁷⁾なものにすぎない。その意味で、いわば完全な「実存論的分析論」にとっては「予備的」(vorbereitend)な分析論である。それは「現存在」を「世界-内-存在」(In-der-Welt-sein)として捉えて、その「構造契機」を具体的に分析する。その結果、「現存在の存在」とは「世界内部的に出会う存在者のもとでの存在として、世界の内に、己に先立って、すでに存在する」(Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt-als Sein-bei innerweltlich begegnendem Seienden)「気遣い」(die Sorge)であることが示される⁽⁴⁸⁾。第二段階は、この第一段階の「予備的基礎分析」に基づいてなされる「最も根源的な存在解釈のための地平の解放」(die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung)⁽⁴⁹⁾へ向けての展開と規定される。この段階では、「死」と「良心」という現象に着目して「現存在」の「全体性」(Ganzheit)と「本来性」(Eigentlichkeit)を確定し、この「現存在」の「全体的本来性」というべきものから「現存在の存在の意味」が暴き出される。すなわち、「現存在」の「全体的本来性」とは「先駆的決意性」(die vorlaufende Entschlossenheit)⁽²⁰⁾であり、この「先駆的決意性」のいわば成立根拠として暴露されてくるのが、「時間性」(Zeitlichkeit)⁽²¹⁾である。こうして、「現存在の存在の意味」とは、「みずからに到来しつつ既在するものとして現前化する」「脱自態」(Ekstasen)としての「時間性」であるとされるのである。

ところで、「気遣い」が「現存在の存在」ないし「在り方」であることはいうまでもないが、問題は、「最も根源的な存在解釈のための地平」に関わるとされている「時間性」の性格についてである。ハイデッガーは、「時間性」とは「到来」(Zukunft)、「既在」(Gewesenheit)、「現前」(Gegenwart)の三つの「脱自態」からなる⁽²²⁾、それらを次のように説明しているのである。「先駆的決意性は最も固有で際立った存在可能へと関わる存在 (das Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen) である。そのようなものは、現存在がそもそもみずからの最も固有な可能性において自己へと到来することができ、また、このみずからを自己へと到来させることにおいて可能性を可能性としてもちこたえる、というようにしてのみ可能である。……際立った可能性をもちこたえつつ、その可能性のうちでみずからを自己へと到来させることが、到来という根源的な現象である」⁽²³⁾。「先駆的決意性は、現存在が本質的に責めある存在 (Schuldigsein) である、として了解する」が、「ここでいう了解とは、責めある存在を実存しつつ引き受けるのが非力さの被投された根拠 (geworfener Grund der Nichtigkeit) として存在する、ということである。しかし、被投性を引き受けることは、

現存在がそのつどすでに在ったがままに (wie es je schon war) 本来的に存在する、ということの意味する。しかも、被投性を引き受けることは、到来的な現存在がその最も固有な“そのつどすでに在ったがままであること”、すなわちその“既在”を存在しうるといようにしてのみ可能である。……………最も極端で最も固有な可能性への先駆は、最も固有な既在への了解的な還帰 (das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen) である」⁽²⁴⁾。「先駆的決意性は、現 (Da) のそのつどの状況を次のようにして開示する。すなわち、実存が行為しつつ、現事實的で環境世界的な道具的存在者 (das faktisch umweltlich Zuhandene) を配視的に (umsichtig) 配慮するというようにしてである。状況の道具的存在者のもとで開示された存在者、すなわち環境世界的に現前するもの (Anwesendes) を行為しつつ出会わせることは、この存在者の現前化においてのみ可能である。現前化という意味での現前としてのみ、決意性はそれがそれであるところのものでありうる」⁽²⁵⁾。「到来」、「既在」、「現前」という「時間性」の三つの「脱自態」についてのハイデッガーの説明はこのようなものであるが、しかし、「時間性」というのがこのような性格をもつにすぎないとすれば、それはどのようにして「存在一般の意味」の解明に結び付くことができるのだろうか。このような「時間性」であれば、「到来」、「既在」、「現前」という三つの「脱自態」といっても、それらは、単に「現存在がみずからの存在に関わる在り方」の条件にすぎないのであって、どうしてハイデッガーのいう「存在解釈の地平」たりうるのだろうか。ましてや、ハイデッガーによれば、この「脱自態」のうち最も根源的なのは「到来」であり、「既在」と「現前」とは「到来」から発するといっているのである。「到来に基づく“みずから自身という目的 (das Umwillen seiner selbst)”をめがけた自己企投が、実存論的性格の本質性格」であって、「実存論的性格の第一次的な意味は到来である」⁽²⁶⁾、とハイデッガーは述べるからである。そうであれば、「時間性」の本来の意味とは、「存在解釈の地平」や「存在一般の意味」の解明の方途であるところか、「前存在論的存在了解」の徹底化と結び付くか否かも不明確な、単なる「現存在」みずからの「到来に基づいた自己企投」のための「地平」にすぎない、といわざるをえないであろう。

このように、「現存在の実存論的分析論」によって分析されたのは、「現存在」という特殊な存在者の「在り方」にすぎない。「現存在」という存在者が、ある種の「存在了解」をもちつつ、「存在」を問い、「存在の意味」を問い求める存在者であることは認めるにしても、「実存論的分析論」が現実に解明した「時間性」とは、そのような存在者の「在り方」ないし「本来の在り方」の条件なのであって、「存在了解」や「存在一般の意味」そのものとは直接には無関係なのである。はっきりいえば、『存在と時間』の「現存在の実存論的分析論」は「存在一般の意味」の解明のための方途とはなりえなかったのである。実は、そればかりではない。ハイデッガーが、「時間性と歴史性」という章で、次のように主張したときそれは完全に不可能になった。「本質的にみずからの存在において到来的であり、したがって、みずからの死に向かって自由でありながら、死に突き当たって打ち砕け、みずからの現事實的な現へと投げ返されうる存在者のみが、すなわち、到来的なものとしてこれと等根源的に既在しつつ、存在する存在者のみが、相続された可能性をみずから自身に伝承しつつ、みずから固有の被投性を引き受けて、みずからの時間のために瞬視的に (augenblicklich) 存在することができるのである」⁽²⁷⁾。ここでは、「時間性」が「現存在」の「在るべき姿」、「本来的な実存」としての「理念」と結び付けられてしまい、本来の目標であったはずの、「時間性」に基づく「存在一般の意味」の解明、「存在そのものへの問」、いわば「学的な」「基礎的存在論」としての「実存論的分析論」という課題は、完全に忘却されてしまっている、という印象だけが残るのである。

このように見てくると、ハイデッガーが設定した「現存在の実存論的分析論」を方途とする「存在一般の意味」の解明という課題の解決は、現実上も挫折せざるをえなかったのであるが、次に、われわれとしては本稿のⅠで指摘した第二の問題について考えてみなければならない。すなわち、『存在と時間』という作品の位置の問題である。

ところで、われわれは、「存在一般の意味」の解明のための方途とされた「現存在の実存論的分析論」が暴き出した「時間性」とは、実際には、「現存在」自身の「在り方」あるいは「在るべき姿」に関わるものすぎない、と指摘した。振り返って考えれば、このことは、講義「時間概念の歴史へのプロレーゴメナ」においておそらく最初に設定された、「志向的なものの存在」の間と「存在そのものの意味」の間との結合、そして、『存在と時間』における「現存在の実存論的分析」と「存在一般の意味」の解明との関連づけが、もともと無理な企てであって、両者はそれぞれ独立に扱われるべき問題であったことを示唆しているように思われる。すなわち、ハイデggerが当時、「志向的なものの存在」の間、あるいは「現存在の実存論的分析」ということで念頭にしていたのは、われわれという「現存在」ないし「実存」の「在るべき姿」の暴露という極めて実践的な、主体的な色彩の濃いものであったのに対して、「存在そのものの意味」の間、あるいは「存在一般の意味」の解明というのは、理論的で客観的な問題設定であるということである。それにも拘らず、どういうわけかハイデggerは、上の1925年の講義でこの二つの異質な問題を強引に結び付けてしまい、『存在と時間』でも、そのままそれを踏襲してしまったとしか思われぬのである。

さて、1923年の夏学期の講義として「存在論（現事実性の解釈学）」(Ontologie (Hermeneutik der Faktizität))と題されたものがある。この講義の成立事情や背景の問題についてはともかく、その基本的な狙いというものを素直に受け取ると、それは極めて主体的で実践的な色彩の濃いものであったといわざるをえない。すなわち、それは、『存在と時間』の「実存論的分析論」におけるように、結局は、「現存在」の「在るべき姿」を提示することによって、「現存在」のいわば日常性における在り方を批判すること、『存在と時間』の「実存論的分析論」流に表現すれば、「現存在」の「本来的な」(eigentlich) 姿を提示することによって、「日常的平均性」における「現存在」の在り方を、「非本来的な」(uneigentlich)「頹落性」(Verfallenheit)として暴露することであったといえるのである。

この講義の冒頭でハイデggerは、「“存在論”とは存在についての教説である」とするが、「伝統的な存在論」や「今日行われている存在論」は基本的に「不十分」である⁽²⁸⁾という。第一に、それらの存在論の主題は、諸対象の「対象としての存在」(das Gegenstandsein)、「対象性」(Gegenständlichkeit)、「無関心（中立的）で理論的な思念にとつての対象」(Gegenstand für indifferentes theoretisches Meinen)にすぎない、あるいは、せいぜい「対象領域を介して世界」を主題とはしても、「現存在」と「現存在の諸可能性」(Daseinsmöglichkeiten)に基づいて「世界」を主題とすることはないのである。第二に、そのために、それらの存在論は「哲学的な問題性の内部で決定的に重要な存在者」への、すなわち「現存在へと向かう通路」をふさいでしまうのである。そもそも「哲学とは現存在に基づいて、現存在のために存在する」にも拘らず、である。したがって、以下では、「現事実性の解釈学」という表題で本来の主題に即した主題が取り扱われることになる、と。

ところで、ここで「現事実性」というのは、ハイデggerによれば、「われわれ」が「そのつど」それである「われわれの、固有の現存在」の「存在性格」のことであり、それも、「その存在性格において存在にふさわしく (seinsmässig) 現に存在する限りでの、そのつどのこの現存在」のことである。しかし、「存在にふさわしく現に存在する」というのは、ここでは、「現存在」というものが、「直観や直観的規定の対象」となるとか、単なる「認識」(Kenntnisnahme) や「知識」(Kenntnishabe) の対象となるとかいうのでは、第一次的には決してなくて、むしろ、「現存在は、みずからの最も固有の存在の姿において (im Wie seines eigensten Seins)、みずから自身に、現に (da) 存在する」ということに他ならない。そして、実は、この「現存在」の「最も固有の存在の姿」が、「そのつど可能的な“現”を開いて、限界づける」のであって、その「存在」とは「現事実的な生 (das faktische Leben) を存在する」と「他動詞的に」語られるべきであり、その意味で、「そのつど固有なものとしての現存在」の「固有性」(Eigenheit) とは「存在の一つの姿」(ein Wie des Seins)、「覚醒的に存在しうることの道しるべ」(Anzeige des Weges des möglichen Wachseins) なのである⁽²⁹⁾。

では、そのような「現事実性」についての「解釈学」とはどのようなものだろうか。ハイデggerによれば⁽³⁰⁾、すぐれた意味での「解釈学」は「そのつど固有の現存在の存在性格をこの現存在自身に近づけて、告

げ知らせ」、「現存在」にとって、「みずから自身に対して (für sich selbst) 了解するものとなり、了解するものであるという可能性」を形成しようとする。この「現存在」の「了解」とは、いわゆる「他の生(命)に対する認識的な関係」という通常の了解とは異なり、「現存在がみずから自身に対して覚醒的に存在する」という意味での「現存在自身の一つの姿」のことである。したがって、「解釈学」の主題は「そのつど固有の現存在であり」、その目標は「現存在自身の根本的な覚醒の形成」である。「現存在」すなわち「現事実的な生の存在」の本質は、「みずから自身の可能存在 (Möglichkeitsein) という存在の姿」で存在するということにある。この「可能性」は、「可能性」であるがゆえに、「現存在」がそれであるにも拘らず、しかも「可能性」としては「現に存在する」わけではない「可能性」であるが、この「現存在自身の最も固有の可能性」が「実存」といわれる。「現存在」は、そのような「実存」としての「己れへと向かうみずから自身の途上」(das Unterwegs seiner selbst zu ihm) として存在する。「解釈学」は、そのような「現存在の自己解釈」として、この「途上」を顧慮し、解放し、解明して、「可能的存在」を保持する「先駆」(Vorsprung) であって、この「根源的な自己解釈」によってのみ、「現存在が自己と出会う決定的な可能性と、その出会いかた」(eine entscheidende Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des Daseins) を開くことができる。しかし、それによって同時に、「解釈学」は「現存在が陥っている自己疎外 (Selbstentfremdung)」⁽³¹⁾ をみずから追求することにもなるのである。

「存在論 (現事実性の解釈学)」と題された1923年の講義の狙いは、このようなものであるが、そうであれば、ハイデッガーのもともとの関心は、「現存在」としてのわれわれの現にある「在り方」を、可能的な「在るべき姿」という視点に立って分析し、「現存在」の「覚醒」ないし「自己疎外」からの脱却をめざす、いわば、主体的・実践的な「実存」の哲学にあったといわざるをえないであろう。したがって、ハイデッガーが『存在と時間』の「実存論的分析論」において、「現存在」の「存在」を「気遣い」であるとし、そして、その「意味」を「時間性」として暴露するとき、それが極めて主体的・実践的な色彩を帯びているのも当然のことであるといえよう。しかし、このような主体的・実践的な関心は、「存在一般の意味」の解明という、いわば客観的で理論的な課題の解決と両立できないはずである。それにも拘らずハイデッガーは、1925年の「時間概念の歴史へのプロレーゴメナ」講義のなかで、両立しえない両者を強引に結び付けて、「志向的なものの存在」の分析が、そのまま「存在そのものの意味」の解明に通じるとしてしまい、それが『存在と時間』でも踏襲されてしまうのである。その意味で、『存在と時間』は当初から解決不可能な課題をみずからに課していた欠陥作品なのである。そして、その限りにおいて、それはわれわれにとって躓きの石なのである。しかし、われわれは『存在と時間』がまったく意味のない作品だということではない。それは「現存在の実存論的分析論」として、いわば「実存の哲学」の古典的作品であり、われわれとしても、それが思想史上で与えた影響力については、測り知れないものがあることは認めなければならない。だが、ハイデッガーの1920年代の思索の展開における位置となると、事情は違ってくる。それは、われわれの見るところ、ハイデッガーの思索の変化過程におけるひとこまを占めるものにすぎないといわざるをえないのである。

いずれにしても、『存在と時間』は未完に終わった。その後、われわれである「現存在」に「問いかけ」てその存在とその意味を明らかにし、それを方途として「存在の間」を仕上げ、「存在一般の意味」を解明し、一切の「存在論」の基礎となるべき哲学を確立するという目論見は放棄される。それだけではない。厳密に言えば、1927年夏学期の講義とされる「現象学の根本諸問題」のなかですでに、『存在と時間』におけるのは微妙に異なる考え方が見られるのである。端的にいえば、それは「時間性」の性格に関してである。上述のように、『存在と時間』の「実存論的分析論」においては、「時間性」というのは、「現存在がみずからの存在に関わる在り方」の条件であり、第一次的には、「到来に基づいた自己企投」のための「地平」、別のいい方では、みずからの「在るべき姿」を自覚する「現存在」自身の「先駆的決意性」の条件に他ならなかった。ところが、「現象学の根本諸問題」では、「時間性」は、基本的には、「存在了解」を可能にする「現存在の超越」(Transzendenz des Daseins) の根拠ないし基盤として語られるのである。

「現象学の根本諸問題」第20節で、ハイデッガーは「現存在の超越という概念に近づいて、現存在の超越と

存在了解との連関を見、そこから存在了解の時間性そのものを問い返さうようにしなければならない⁽³²⁾として、ほぼ次のように述べる⁽³³⁾。「世界－内－存在」としての「現存在」の「実存」は、「世界、すなわち有意義性についての先行的了解」(ein vorgängiges Verständnis von Welt, Bedeutsamkeit)をもつが、「世界についての了解」とは、結局、「他者との共同存在の了解」及び「事物存在者のもとでの存在可能や潜在の了解」を包含する「自己了解」(Selbstverständnis)に他ならず、その意味で、「自己と世界とは世界－内－存在という現存在の根本機構の統一なかで一体化している」。したがって、「現存在」が「他の現存在の存在や世界内部的存在者の存在」、そして「自己の存在」を了解することが可能なのは、すなわち、「現存在」の「存在了解」の可能性は、「現存在」の「世界－内－存在」に基づいている。しかし、「現存在」が「世界－内－存在」であるというのは、それが「超越者」であるということである。もともと、「現存在」が、「本来的に超越者であるもの」(das eigentlich Transzendente)なのであって、「世界」が「超越者」であるのは、「現存在」が「…へ向かって超え出ていく (das Hinüberschreiten zu……)」⁽³⁴⁾、その構造契機であるからである。

ハイデッガーによれば、この「超越者」としての「現存在の超越」こそが「存在了解」一般を可能にし、そして、この「超越」の基盤となっているのが「時間性」である。「現存在の超越、超一出 (Über-hinaus)」は、事物存在者であれ、他者であれ、存在者としての自分自身であれ、存在者へと現存在が関わることを可能にする⁽³⁵⁾のであって、「われわれが現存在とよぶ存在者は、そのものとして……に対して開いて (offen für……) いる。この開いた事態 (Offenheit) が現存在の存在に属する。現存在はみずからの現であり、この現のうちで現存在は自分に対して現に存在し、他者が共に現に存在し、この現へと向かって道具的存在者と事物存在者とが会合するのである」⁽³⁵⁾。「時間性」とは、このような「存在了解」の条件としての「現存在の超越」の基盤である。「時間の脱自的性格は現存在の独特の超出性格、超越を可能にし、それと共に世界をも可能にする」⁽³⁶⁾。したがって、結局は、「超越というものが存在了解を可能にし、超越は時間性の脱自的一地平の機構に基づいているゆえ、時間性の脱自的一地平の機構が存在了解の可能性の条件なのである」⁽³⁷⁾。

このように、「現象学の根本諸問題」では、「時間性」は単に「現存在」の「自己自身の存在に関わる在り方」の条件、「到来に基づく自己企投」の「地平」としてではなく、むしろ、「現存在」の「世界」及び「世界内部的存在者」そして「他の現存在」への関わり方の条件、「存在了解」一般の可能性の条件、「現存在の超越」の根拠として捉え直されているのである。その限りでは、全面的にはとはいえないが、「時間性」の性格づけに関して、『存在と時間』のそれとは異なるものが「現象学の根本諸問題」においてすでに現れてきているといわなければならない。要するに、ハイデッガーの関心は「現象学の根本諸問題」においてすでに、「現存在」が「存在」、そして「存在者」とどのように関わるのかという問題に移っていると考えられる。『存在と時間』では、表立って取り上げられなかった「存在論的差異」(ontologische Differenz)という概念や、まったく言及されることすらなかった「現前」(Gegenwart)ないし「現前化」(Gegenwärtigen)の「脱自態の地平的図式」(das horizontale Schema der Ekstase)としての「現在」(Praesenz)というものについて、非常に詳しく述べるのも⁽³⁸⁾、そのためであると考えられる。その点からみて、「現象学の根本諸問題」第20節の、次のような示唆は見逃すことができないのである。「存在者の認識」であれ、「存在を了解すること」であれ、いずれにしても「照らし出す光」(das erhellende Licht)のなかにわれわれが立つことである。「存在を了解することは、そもそも、明かりを与え、照らし出す地平のなかをすでに動いている」⁽³⁹⁾。「見ることはすべて、光を必要とするが、さしあたりは、光が見られることはない。現存在が光のなかへ入り込むということは、真理一般の了解を獲得することを意味するのである」⁽⁴⁰⁾。実際、1929年に公刊された『根拠の本質について』の関心は「現存在の超越」、「存在論的差異」、「存在の非隠蔽性」(Unverborgenheit des Seins)といった諸問題群であることから見ても、『存在と時間』の問題意識はすでに背景に退いているといわざるをえないのである。それは、「現象学の根本諸問題」講義から、すなわち、『存在と時間』の公刊時にすでに始まっていたのである。

[注]

引用略号

S.Z. : Sein und Zeit, Martin Heidegger Gesamtausgabe (Vittorio Klostermann), Band 2.

H.F. : Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), ebenda, Band 63.

P.G. : Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, ebenda, Band 20.

G.Ph. : Grundprobleme der Phänomenologie, ebenda, Band 24.

- (1) 木田元：「ハイデッガーという難問」(川原栄峰訳『形而上学入門』、平凡社、1994年、解説、423～439頁)を参照。
- (2) Vgl., P.G., S.148- S.182
- (3) Vgl., P.G., S.194- S.202
- (4) 本稿は『存在と時間』の未完問題について直接に言及するものではない。この問題については、例えば、拙稿：「『存在と時間』の未完問題を巡って」(横浜市立大学論叢、人文科学系列、第39巻第2・3合併号、1988年)を参照。
- (5) Vgl., S.Z., S.4- S.6
- (6) S.Z., S.6
- (7) S.Z., S.7
- (8) S.Z., S.10
- (9) S.Z., S.16
- (10) ebenda
- (11) Vgl., S.Z., S.17
- (12) S.Z., S.17
- (13) S.Z., S.18
- (14) ebenda
- (15) S.Z., S.20
- (16) S.Z., S.23
- (17) ebenda
- (18) S.Z., S.254- S.261
- (19) S.Z., S.23 f.
- (20) S.Z., S.409
- (21) S.Z., S.428 ff.
- (22) S.Z., S.438
- (23) S.Z., S.430
- (24) S.Z., S.431
- (25) ebenda
- (26) S.Z., S.433
- (27) S.Z., S.509
- (28) H.F., S.2- S.3
- (29) H.F., S.7
- (30) Vgl., H.F., S.14- S.20
- (31) H.F., S.15
- (32) G.Ph., S.418
- (33) Vgl., G.Ph., S.420- S.423
- (34) G.Ph., S.425
- (35) G.Ph., S.425- S.426
- (36) G.Ph., S.428
- (37) G.Ph., S.429
- (38) Vgl., G.Ph., S.436 f.
- (39) G.Ph., S.402
- (40) G.Ph., S.403