

研究論文

『存在と時間』における時間性と自己の問題について(1)

有 馬 善 一

Über die Probleme von Zeitlichkeit und Selbst in »Sein und Zeit«(1)

Zenichi ARIMA

【要 約】『存在と時間』の体系性の根幹をなす本来性／非本来性の区別が、日常性の位置づけという問題に照らしてみた時に、決して揺るぎのないものではないことを明らかにし、さらに、本来性が現存在分析論の根源性と全体性を担保するという『存在と時間』の主張そのものが問題を孕んでいることを明らかにする。

キーワード：『存在と時間』、本来性、非本来性、日常性、解釈学的状況

はじめに

『存在と時間』¹が1927年、フッサールの主宰する『現象学年報』第8号に発表された時の反響の大きさについて、ディルタイの弟子であるゲオルグ・ミッシュは次のように報告している。すなわち、この本は「異常な興奮を呼び起こした。この強力で、難解、体系的な作品を読む者は、直ちにこれを受容した。(略)この本の衝撃は、まるで稲妻が落ちたかのようにであった」²。『存在と時間』が公刊されてから80年余りが経過した今日にあっても、この本はその独自で難解な表現と思想内容にも関わらず、依然として読む者を呪縛する力を発揮しているように見える。

さらに、当時のミッシュには与り知らぬことであるが、『存在と時間』は、「壮大なトルソー」に留まったという点でも読者を束縛している。未完であることによって、この本はそれを読む者に対する大きな〈謎〉となっているのである。そこで、既に周知のものになっているとはいえ、『存在と時間』の刊行と中絶に関する外的事情を簡単に確認しておく。

『存在と時間』が明らかにしようとしているのは、「存在一般の意味の究明」、第一部の表題で言い換えれば、「現存在を時間性へ向けて解釈し、時間を存在への問いの超越論的地平として究明すること」である。しかし、それを主題的に論じるはずの「第一部第三篇 時間と存在」は、いったん原稿が完成し、印刷作業に入ったものの、「不十分である」として著者自身によって印刷が中止され(原稿はその後焼却されたと伝えられている)、その「新たな仕上げ」が1927年の講義『現象学の根本問題』において試みられるものの、これも結局、完成を見ないままに終わっている³。その後、ハイデガーは『存在と時間』を完成することを最終的に断念し、扉につけられていた「前半」という語句を1953年の第7版で削除する。

未完に終わったとはいえ、『存在と時間』の中で展開されている徹底的な思索の力は驚くべきものである。ハイデガーは、伝統的な哲学、特にデカルト以降の近代哲学が自明としてきた様々な概念の枠組みを根底から揺さぶり、同時に、現存在と呼ばれる人間の通常理解に対しても、根本的な反省を迫っている。この点で、今日においても『存在と時間』は意義を失っていない。だが、実際のところ、この書の未完であることは十分に顧慮されずに受容されてきた。それはなぜであろうか？そこにはミッシュの報告の文言にもあるように、『存在と時間』の叙述が一見して「体系的な」体裁をとっていることが大きく働いているように思われる。つまり、第一部の第一篇、第二篇で展開された、現存在の実存論的分析論が果たすべき課題、つまり、現存在

¹ 『存在と時間』(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer 1927(15 Aufl., 1979))は単行本を用いる。引用は、SZという略号とページ数(例えば、SZ, 42なら『存在と時間』42ページ)で示す。また、『ハイデガー全集』(M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975-)からの引用は、GAという略号に続けて巻数とページ数(例えば、GA 61, 7なら全集61巻の7ページ)で示す。

² George Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, F. Cohen Verlag, Bonn 1930, (3 Aufl., Teubner Verlag, Stuttgart 1967), S. 1

³ 第二部のカント、デカルト、アリストテレスの時間論の解釈は、『現象学の根本問題』を初めとするマルブルク時代の講義やそれを元にした『カントと形而上学の問題』によって、ハイデガーの意図をうかがい知ることはできる。

の存在とその意味の究明という課題に対しては、『存在と時間』は体系的な叙述をもって十分な回答を与えていると理解されてきたのである。

その際、『存在と時間』の体系を支えていると目されるのは、いわゆる本来性／非本来性という二分法(dichotomy)である。上に示した表題では、第一部第一篇が主に現存在の非本来性、第二篇が本来性を分析の足場(ハイデガーはこれを「解釈学的状況」と呼ぶ)となっていると考えられており、また、非本来性から本来性へと現存在分析論のレベルがより根源的・全体的な次元に高められることによって、非本来的な頽落から本来的自己を回復するという実践的な課題もそこに重ねられることになる。

しかし、詳細に見れば『存在と時間』の体系性には疑問符がつかざるを得ない、というのが本稿での我々の立場である。本来性／非本来性という二分法は、『存在と時間』の中では決して厳密な仕方で維持されていないのである。本論で取り上げるように、そもそも現存在分析論がその分析の出発点としている日常性が、本来性／非本来性の二分法に収まっていなかった。

むしろ、ハイデガーはある意味で無理を承知でこの二分法に固執しているようにも見える。それは本来性における現存在の存在が、存在一般の意味の究明にとつての存在論的根拠とされているからに他ならない。しかし、この方向で存在論の構築を推し進めることはできなかった。私見によれば、このことが『存在と時間』が未完に終わった理由である。それゆえ、『存在と時間』は、通常理解とは異なり、その既刊部においても解釈上の困難を抱えているのである。

では、具体的にはその困難とはいかなるものであろうか。結論を先取りするならば、時間性の分析において、死への「先駆的決意性」(vorlaufende Entschlossenheit)という本来的な実存から導出される時間性と、日常的な時間である公共的時間との間の関わりが、本来性／非本来性の二分法による限りは明らかにすることができないということである。それゆえ、『存在と時間』の主張では、本来的な時間性が根源的なものであり、日常的時間もこれから導き出されるはずであるのだが、その道筋については『存在と時間』の中には明確な議論は見出されないのである。

本稿は以上のような見通しの下に、まず、『存在と時間』における本来性と非本来性の二分法がはらむ問題を剔抉し、さらに、現存在分析論の根源性と全体性をめぐるハイデガーの主張に関して、批判的な検討を行う。本来的時間性と公共的時間との間の関わりについては、続稿に委ねることとなる。

1. 『存在と時間』における本来性と非本来性

およそ哲学的思惟は、日常生活においては十分に考えられていない問題を、問題としてとりあげ、その意義を明らかにするとともに、その問題の解決を試みるものである。その問題が日常生活とはあまり縁がないという点では、学問の営みにも総じて言えることではある。しかし、哲学以外の学問においては、学問的な厳密性を追求するために、日常生活からの断絶が志向されることが通常であるのに対して、哲学はそれが日常生活の否定を志向する場合であっても、日常生活から自らを切り離すことはない。日常生活を支配している様々な常識を疑う場合であつ

ても、むしろ、そういう場合にあってこそ、哲学的思惟と日常的な常識との間に鋭い対立があることを、哲学自身にとって明確にすることが必要となるのである。

こうして、哲学的思惟が取り組む問題へのアプローチは、常に問題を立てている者を巻き込みながら遂行されることになる。哲学の問いは、問う人間自身の自己反省という形態をとることになるのである。

ハイデガーは『存在と時間』第9節において、自らの存在に関わらねばならないという現存在の形式的規定から、現存在について二つの特徴を引き出す。その一つは、「現存在の〈本質〉はその実存に存する」(SZ, 42)という有名な命題が示していることであり、つまりは、現存在がその〈存在〉において他の存在者から区別されるということである。もう一つは、現存在が存在と関わるというあり方において、「常に自分のものであること・常自己性」(Jemeinigkeit)を特徴としている。ここからさらにハイデガーは、現存在が常におのれに最も固有の可能性へと、つまり、存在可能へと一定の態度をとっていると主張する。平たく言えば、自己のあり得べき姿を実現しようとしているということである。ただし、ここで「一定の態度」と言うのは、現存在は常に自己の可能性を自らにふさわしい仕方を実現しているとは限らず、むしろ、その反対のことが往々にしてあるからである。こうして、ハイデガーは、その存在においておのれ自身を選択ないし獲得しているあり方を「本来性」(Eigentlichkeit)、見かけ上おのれ自身を選択ないし獲得しているにすぎないようなあり方、ないしは、それを喪失しているようなあり方を「非本来性」(Uneigentlichkeit)⁴と呼ぶ(SZ, 42f.)。そして、『存在と時間』全体の叙述の進行を追うならば、非本来性から本来性へと自己のあり方を取り戻すという大きな流れがあることが容易に見て取れる。

しかし、先に指摘したように、この本来性／非本来性という二分法は、厳密には維持されてはいない。ある意味では奇妙なことであるが、ハイデガーはこの現存在の実存の二つの「存在様態」(Seinsmodi)を導入した同じ第9節において、現存在の実存論的分析論を開始するにあたって次のように宣言するのである。

現存在は、その分析の出発点においては必ずしも特定の実存の差異性において解釈されるべきではなく、現存在の差別なきまず大抵というあり方において暴露されるべきである。

(略) この存在様式より出てまたそこへと還ることが、ありとあらゆる実存のありのままの姿である。現存在のこの日常的な無差別(diese alltägliche Indifferenz)を、われわれは平均性と名づける(SZ, 43)。

ここで言われている「日常的な無差別」とはいかなることであろうか？これに関して、『存在

⁴ 本来性／非本来性という区別は、本来、倫理的・価値的な優劣を含んでいないということには今一度注意しておいた方がよいであろう。ドイツ語の *eigen* は「自己の」「自らの」という意味であるが、*eigentlich* も「本来の」という意味の他に、「元々の」「実際の」という意味を持っている。本来性も「自己に固有なあり方に忠実であること」といったニュアンスを持つ。

と時間』の後半冒頭の第 45 節、ハイデガーがそれまでの分析の成果とその限界について振り返りつつ述べている箇所、われわれは次のような発言を見出すことができる。

われわれは、実存という理念を理解しつつ存在しうることだとしたが、このことにはその存在自身が問題となってくる。だが、この存在しうことは、そのつど自己のものなのだから、本来性に向かっても、あるいは非本来性に向かっても、あるいは両者の様態上の無差別に向かっても自由である。これまでの解釈は、平均的日常性に発端を置いているので、無差別的ないしは非本来的に実存することの分析に局限されていたのである (SZ, 232 傍点は原著者)。

引用箇所が示すように、日常性を規定する「無差別」とは、まさに本来性／非本来性の無差別である⁵。とはいえ、第一篇で展開された現存在の日常性の分析の中で、日常性と非本来性はいわば一括りにまとめられており、日常的な道具との交渉に基づいて取り出される世界内存在の分析と、世人への頹落、さらには「慮り」(Sorge)として形式化される現存在の〈存在〉を取り出すに至るまで、分析の進行は一続きに行われている。その結果、現存在の「根本的な存在論的性格」である慮りを構成する三つの契機は、「実存性 (Existenzialität)、事実性 (Faktizität)、頹落存在 (Verfallensein)」(SZ, 191)であるとハイデガーは主張するに至るのである⁶。それゆえ、二分法が徹底されないために引き起こされる問題は、第一篇の範囲内ではそれほど深刻なものではないようにも見える。

しかし、宗教の世界では、例えば、キリスト者かそうでないのか、救済されるのかそうでないのかといった問題に直面する時に、そのどちらでもないという第三項は原理的に存在しない。実存論的分析論における本来性／非本来性の区分もそれと同じような激しさを持って語られていることは、『存在と時間』の読者であれば首肯されるであろう。その意味で、中世の末期のカトリックの衰退期において、煉獄が考案されたことを引き合いに出すまでもなく、二分法を一旦主張しておきながら、そのいずれでもないという第三項を立てることは、やはり議論の説得力を弱めることになる⁷。

実際、日常性が本来性／非本来性の二分法にうまく収まらないことで、日常性をめぐる議論は両義的なものとなっている。道具との配慮の交渉における自己のあり方と、頹落で問題になる世人という自己のあり方の間に齟齬が見られることは、すぐに見て取ることができよう。さ

⁵ 『現象学事典』(1994)における「本来性／非本来性」の項目の執筆者である伊藤徹氏は、本来性／非本来性という区別について、ハイデガーが「様態的無差別を示唆するものの、現存在分析に用いられるあらゆる実存嚮を二分法的に規定する」(430 頁)としているが、日常性が本来性／非本来性の二分法に対して様態的無差別であるということが、本論で引用した箇所からはっきり読み取れる。

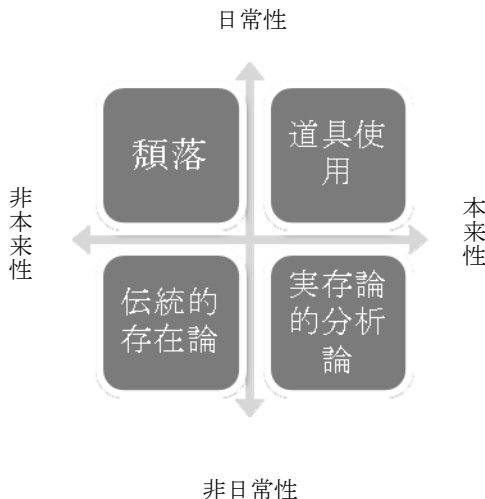
⁶ 頹落という現存在の非本来的な存在様態が、慮りの本質的な構成要素となっていることは、『存在と時間』解釈の上で論議を呼んできた。古くはペゲラー(1963)、ドレイファス(1991)、マカン(1992)らが、慮りを構成する要素に頹落が含まれることを批判しているが、ここではこの問題には立ち入らない。

⁷ 蛇足ながら、煉獄が考案された背景には、富裕な商人層からの教会への寄進を促すという教会の財政事情があったことを指摘しておく。

らに、後に詳しく見るように、第二篇において本来性が前面に出て来る時には、本来性と無差別的な日常性は一括りにすることができないために、両者の連関がどうなっているのかという問題がハイデガーの議論の土台を揺るがすものとなってくるのである。

しかし、日常性の両義性を排除することはできないであろうか？日常的な現存在が「まず大抵」という平均性のうちにあるという事態を一つの方向であると考えれば、次のような解釈も可能になると考えられる。すなわち、本来性／非本来性とは別の座標軸として、日常性を設定するのである。その場合、日常性に対立するのは、非日常性（つまり、例外的なあり方）ということになるであろう。このように考えれば、日常性の両義性についても整合的な解釈ができることになる。すなわち、道具との配慮的交渉に関わっている現存在のあり方は、日常性と本来性が重なる領域、世人への頹落は日常性と非本来性が重なる領域と考えればよい。非日常性と本来性が重なる領域は、ハイデガー自身が『存在と時間』の中で展開した不安・死への先駆、良心の呼び声といった現象が属する。非日常性と非本来性が重なる領域は、存在を「直前性」(Vorhandenheit)と同一視し、存在の問いを忘却している伝統的な存在論や対象化・数理化によってすべての事象を水平化し、客観性という基準の下に収めようとする科学の立場がこれに該当すると考えられる⁸。

図 1



⁸『存在と時間』の中にも、一箇所だけ「本来的な理解は、非本来的な理解と同様に、真正(echt)であったり、非真正(unecht)であったりすることがあり得る」(SZ, 146)とされている。つまり、ハイデガーも何らかの仕方で本来性／非本来性の下位区分を考えていたわけである。真正の非本来的な理解は、道具との配慮的交渉の内で働いている〈実践知〉のことを意味していると考えられるが、非真正の本来的理解とはいかなるものかは、『存在と時間』の中では、明確に言及がなされておらず不分明なままに留まると言える。

しかし、おおよそ哲学や科学といった学問的営為は、世人への頹落と区別されるべきであろうし、その意味では〈非真正な本来性〉と解釈することも牽強附会とは言えないと考えられる。

このようなマトリックスを使えば、『存在と時間』の議論は見通しよく整理されるのだが、これにも問題点がないわけではない。それは本来性を日常性（と言ってもこの場合は「まず大抵」というあり方）と非日常性に区別することで、ハイデガー自身の主張もまた「特殊」なあり方に依拠していると受け取られることである。例えば、不安は、世界を無意義性として開示する一方で、世界内存在そのものへ接近可能にする「根本情態性」(Grundbefindlichkeit) (SZ, 140) であるとハイデガーは主張する。このこと自体は首肯されるにしても、いわば、世界の無へと導く不安に襲われることが稀であることもまた事実である。

ここで、日常性を突き破る不安をどのように捉えるべきかについては、二つの立場があり得るであろう。一つは、日常性の平穏無事な安穩としたあり方は、根本的な不安を覆い隠しているのであり、むしろ、実存を根本的に動揺させる不安こそが、現存在の本来のあり方に通じるのだとする立場。もう一つは、日常性は不安によって動揺させられることがあるにしても、それはあくまでも例外的な事象であり、現存在はそこに留まり続けることができない以上、現存在の本来あるべきあり方は、あくまでも日々の平凡な営みの中に見出すべきだという立場である⁹。

ハイデガーが選択したのは前者であるが、それがあある種の一面性を免れないのも事実である。ハイデガーが描く本来的自己のあり方は、不安、孤独、死といった概念が持つある種の傾向性を帯びていることは疑い得ない。しかし、本来性がある種の例外的事象とされるならば、それに依拠することによって現存在分析論の全体を支えることはできないであろう。ここで、本来性と根源性との連関があらためて問題となってくる。

2. 本来性・根源性・時間性

前節において、『存在と時間』における本来性／非本来性の二分法が孕む問題について、形式的な側面から考察を行った。本節では、本来性が現存在分析論にとっていかなる機能を果たしているのか、また、これに関するハイデガーの主張は受け入れられるのか、という点について考察を進めていく。

2.1 現存在分析論の根源性と本来性

まず、本来性が『存在と時間』の中でいかなる仕方導入されたのかを見てみよう。

先にも引用した、第二編冒頭の第 45 節で、第一篇における現存在分析論の成果に関して、ハイデガーは回顧的に自己吟味をしている。この節は『存在と時間』の前半と後半とを結び結節点として重要な役割を担っているのだが、ここで、それまでの現存在分析論が「根源性」と「全体性」という基準に照らした時には不十分であるという診断が下される。

⁹ 神秘主義における *Vita Contemplativa* と *Vita Activa* との対立、特にエックハルトのルカ伝における「マルタとマリアの物語」をめぐる解釈や禅における「十牛図」における「第八 人牛俱忘」と「第十 入廬垂手」の境地とハイデガーの議論を対照することもできるだろう。この点については、上田(1983)、上田・柳田(1992)を参照。

その際、ハイデガーが判断の基準として立てるのは、「解釈学的状況」(die hermeneutische Situation)——すなわち、解釈の「諸前提」となる「先持」(Vorhabe)、「先視」(Vorsicht)、「先把握」(Vorgriff)¹⁰の全体——において、根源性、全体性が確保されているかどうかということである(SZ, 232f.)。ハイデガーはこれに対して否定的な見解を示す。

なぜなら、第一篇において主題となっていた現存在は、非本来性ないしは日常性というあり方に即して分析されており、ここから世界内存在や慮りといったその本質体制を取り出すことには成功しているものの、それは全体において捉えられているわけではないからである。日常性とは「生誕と死との『間』の存在」(SZ, 233)であり、現存在の「死」の現象(つまり、死への先駆)を明らかにしない限り、その全体を捉えることはできない。また、ここで現存在の存在の全体を構成する諸契機(実存性、事実性、頹落存在)の統一がどうして可能になるのかの問題となってくる。「時間性」が、まさにこの要求に応える「全体的な存在者の存在全体の統一の意味」(SZ, 232 強調は引用者)として取り出されることになるのである¹¹。

さらに、ハイデガーによれば、日常的現存在の自己のあり方は世人への頹落に他ならなかった。この非本来性が根源的であるということができないのはもちろんである。現存在の本来性を解釈の先持の中で確保して初めて、現存在分析論は根源性を標榜することができるとハイデガーは言うのである。

一つのことまがざれもなく明らかになった。すなわち、現存在のこれまでの実存論的分析は根源性に対する権利を要求できないということ、これである。先持の内に存立していたのは、依然としてつねに現存在の非本来的な存在のみであり、しかもこの現存在は非全体的な現存在にすぎなかった。現存在の存在の解釈が存在論的な根本問題を仕上げるための基礎として根源的となるべきであるなら、この解釈は、現存在の存在を、その可能的な本来性と全体性においてあらかじめ実存論的に明らかにしておかなければならないのである(SZ, 233 強調は原著者)。

『存在と時間』における「解釈学的状況」の導入は、やや唐突に映るものの、現存在分析論を十全なものに仕上げようとするならば、本来性における現存在のあり方を論じなければならないということは当然のことである。しかし、同じ『存在と時間』の中の理解と解釈について

¹⁰ 先持・先視・先把握については、『存在と時間』の第32節において、道具的存在者の解釈に即して説明されている。道具が何であるか(～としての)を解釈するときには、まず道具全体の道具立てが視野のうちに保持され(先持)、さらにそこには一定の視点が定められている(先視)、その限りで、道具はあらかじめ把握されている(先把握)(Vgl. SZ, 150)。

¹¹ 「意味(Sinn)とは、先持、先視、先把握によって構造化された企投の「向かう先」(Woraufhin)であり、そこからして或るものが或るものとして理解可能になる」(SZ, 151)。ここにも「先なるもの」が根拠となるというハイデガーの思想が見て取れる。

論じた第 32 節、あるいは、初期フライブルク時代の講義や「ナトルプ報告」¹²におけるハイデガーの議論に親しんだ者であれば、ここでのハイデガーの主張にはある種の違和感を覚えざるを得ないのも事実である。

解釈学的状況について、もう一度考えてみる。『存在と時間』第 32 節で論じられているように、解釈は、おのれが追い求めるものをあらかじめ前提とする「解釈学的循環」の中で遂行される。ハイデガーはこれを解釈の「先・構造」(Vor-Struktur)と名づけていた。論理学の原則に反するように見えるこの循環構造は、しかし、解釈そのものを本質的に可能にする条件であり、「決定的なことは、循環のうちから抜け出すのではなく、循環のうちへ正しい仕方で(nach der rechten Weise)入っていくことである」(SZ, 153 強調は引用者)とハイデガーは主張する。

さて、ここで『存在と時間』の第一篇の現存在分析を現存在の自己解釈として見た場合、果たして、分析の遂行において、解釈学的循環が正しい仕方になされていなかった、などと言えるであろうか？もちろん、否である。ではハイデガーは自らが行った日常性の分析の成果をどうして根源的ではないとするのであろうか？それは解釈の先持において、本来性が視野にうちに保持されていなかったからである。

しかし、ここで解釈の対象である現存在が本来的／非本来的であるということと、それをその対象にふさわしく、つまり、正しい仕方为先持のうちに確保するということは、あくまで区別されなければならない。言い換えれば、根源性が問題になるのは、まず、先持の「あり方」であり、先持の「対象」ではないのである。

この点で、『存在と時間』のハイデガーよりも、初期フライブルクの講義や「ナトルプ報告」でのハイデガーの方が、より事象に即した精確な叙述を行っている。例えば、「ナトルプ報告」でハイデガーは次のように述べている。

解釈とは過去を理解しつつ体得することであり、解釈の状況は常に生き生きとした現在の状況である。歴史とは理解することにおいて過去が体得されることであり、歴史そのものがどこまで捉えられるかは、決定的となる解釈学的な状況の選択とその状況の錬成

¹²「ナトルプ報告」とは、新カント派を代表する哲学者の一人であるパウル・ナトルプの求めに応じて、ハイデガーがマールブルク大学への教授職就任のため、自らの目下の研究内容をまとめたものである。通称「ナトルプ報告」と呼ばれるが、正確なタイトルは「アリストテレスの現象学的解釈（解釈学的状況の告示）」である。執筆されたのは序論にとどまり、アリストテレス解釈を主要内容とする本編はスケッチだけが残された。しかし、この序論が元となって『存在と時間』という書物が結実することとなる（執筆時期も『存在と時間』と重なりとされている）。その後、所在が不明となり、長らく幻の草稿とされてきた。ところが 1989 年、ハイデガーの生誕百周年の年に、『ディルタイ年報』第 6 巻の中で「ナトルプ報告」が初めて公刊されるに至る。実を言えば「序論」はマールブルク大学に送付されると同時に、ゲッティンゲン大学のミッシュのもとにも送られており、『ディルタイ年報』に掲載されたのは、この「ミッシュ・タイプ稿」と言われるものである。さらに、「ナトルプ報告」には、ハイデガーの手元に残されていた、手書きの修正や加筆を含む「ハイデガー・タイプ稿」もあり、これが現在では、レクラム文庫、さらにハイデガー全集第 62 巻の付録に収められている。本稿での引用はハイデガー全集による。

(Ausformung)とが、どれほど根源的であるかにかかっている(GA62, 347)。

ここで「過去」という表現で念頭に置かれているのは、アリストテレスでのことであり、アリストテレスに対して「現在」の我々がいかに根源的な問いを立てるかが、この解釈が実りあるものとなるか否かを左右するとハイデガーは主張しているのである。

もう一箇所、同様の主張を述べている箇所を下に示しておく。

すでに過去となったひとつの哲学的探求が将来へ影響を及ぼしうるとするなら、その可能性はけっして結果そのものでありうるはずがない。むしろ、その都度に到達され具体的に錬成されている問いの根源性にその基礎がある。この問いの根源性によって、過去となった哲学的な探求は、問題と呼び覚ます模範として絶えず新たに現在となりうるのである(GA62, 349)。

このような指摘に対して、『存在と時間』において解釈の対象となっているのは、解釈を遂行している現存在自身(端的に言えば、ハイデガー自身)であるのに対して、「ナトルプ報告」では、解釈の対象はアリストテレス哲学であり、解釈の遂行者である現代の我々とは、はじめから明確に区別されている。それゆえ、対象へと接近する問いの根源性のみならず、対象そのものの根源性も『存在と時間』では確保されなければならないのだ、という反論も予想される。

確かに、解釈の遂行は、それ自体が現存在の実存の一樣態とみなされる。その意味で、本来性の解釈のためには、先持も根源的、ないしは、本来的でなければならないということは言えるであろう。しかし、だからといって、非本来性の解釈のための先持は非本来的であるということになるであろうか？むしろ、非本来性の解釈にあっても、先持は根源的でなければならないはずである。また、この点に、解釈学的循環が単なる論点先取の誤謬とは区別される根拠があるのである。

実際、ハイデガーが初期フライブルクの講義において強調していることは、解釈には「目覚めていること」(GA63, 15)が要求されるということであり、また、非本来性への「墜落」(Ruinanz)、ないしは「頹落性向」(Verfallensgeneigtheit)に対する「対抗運動」(Gegenbewegung)や「闘争」(Streit)が必要であるということである(Vgl. GA61, 133ff., GA62, 356ff.)¹³。

また、「ナトルプ報告」は『存在と時間』と密接な関わりをもつと考えられているが、ここでは、「解釈学的状況の提示」は、事実に生が多義性に即して、慮り(sorgen)、世界、頹落、平均性、死の待ち受けといった特に重要な要素を列挙することで、具体的な研究のための先持を提供するとしている。『存在と時間』においてこれが本来性か非本来性かという仕方で分類されてしまったこととは対照的である。

こうして、ハイデガーが第二篇の冒頭において主張している、現存在の自己の本来性によって実存論的分析論の根源性が保証されるというテーゼには、看過することのできない問題点が

¹³ 『存在と時間』においても、解釈の暴力的性格についてハイデガーは語っている(Vgl. SZ, 315)。

含まれていることが明らかになった。では、根源的分析は全体性を要求するという主張についてはどうであろうか。この点を次に検討する。

2.2 現存在の全体性と死の問題

前節でふれたことではあるが、ハイデガーが現存在分析論の根源性を確保するために、現存在の存在の全体を視野に収める必要性を説くのは、現存在の「日常性」が、生誕と死との「間」として性格づけられたことと深く関わっている。日常性の中では、くる日もくる日も代わり映えない一日が延々と続く。その中に埋没している限り、我々はやがて確実に訪れる「死」を忘却している。しかし、死を忘れていることは、もちろん、死を超越していることではない。むしろ、死に直面することから逃避していることであろう。それゆえ、現存在は、本来、可能性としての死を既に理解しているのである。言い換えれば、可能性として現存在は死を迎えているのであり、その意味で、現存在は自己の生の全体を（先取りする形で）存在していると言うことができる。ハイデガーが「死への存在」(Sein zum Tode)と呼ぶのは以上のような事態である¹⁴。

ハイデガーによれば、可能性としての死は、次のように特徴付けられる。すなわち、死とは現存在自身の「最も自己に固有の」(eigenst)、他の事柄とは「没交渉の」(unbezüglich)、自己の存在が絶対的に不可能になるという意味で、「追い越し得ない」(unüberholbar)、「最も極端な」(äußerst)可能性なのである(Vgl. SZ, 263)。死は現存在の存在可能を徹底的に制限し、また、自己の有限性を仮借なく曝き出す。だが、可能性の不可能性をあえて自ら引き受けることによって、現存在は自己の全体存在として可能になるのであり、また、その意味で自己本来のあり方を自覚する（これが死への「先駆的決意性」と呼ばれる）に至るとハイデガーは主張する。

確かに、死との関わりは、現存在の存在可能を単に局限化するというわけではない。むしろ、死への先駆は、可能性としての死の「手前に広がっているすべての可能性も共に開示するゆえに、この先駆には（略）全体的な存在可能として実存する可能性が存している」(SZ, 264 強調は原著者)と言うこともできるであろう。具体的に考えるならば、死の可能性という光に照らされた時、我々の人生における偶然的、些末な諸事は背景に退き、自己にとって譲ることのできない可能性だけが浮かび上がってくるということは十分に首肯できることである。

しかし、現存在の分析論の全体性を確保するためには、いわば前向きの死に向かう方向だけを充足すればよいというわけではない。『存在と時間』第72節でハイデガー自身が述べているように、死は終端としての一つの極であり、もう一つの極としての生誕を無視することはできない。いわば、来し方としての「歴史性」ないしは生誕と死の間の「生の連関」が問われなければ、全体性を確保することにはならないのである(Vgl. SZ, 373)。そして、この生の連関には、綿綿と受け継がれてきた過去の伝統や遺産、あるいは、牢固としてまわりついてくる因

¹⁴ ハイデガーは、事実的に「終わっていること」(zum Ende sein)との対比において、可能的に「死へとあること」、つまり、「死への存在」(Sein zum Tode)を捉えている。

習や偏見といった様々なものが絡んでくる。誕生自体が肉体的・遺伝的な継承として、我々にとってはどうにもならない宿命となる。確かに、死への先駆によって、我々は自らのあり方を純化することもできるであろうが、また、そこには限界が常につきまとうのである。

前節で取り上げたマトリックスに照らしてみれば、このことは日常性と非日常性との間のせめぎ合いとして理解することができるだろう。すでに述べたように『存在と時間』においては日常性を非本来性へと追いやってしまうために、本来性の非日常的な性格との対立において後者が優位に立つように見えるが、それはハイデガー自身も認めているように「一面的」であると言わざるを得ないのである。

こうして、死への先駆を抛り所にして、現存在の存在の全体性を確保しようとするハイデガーの企図にもいささかの問題点が浮かび上がってきた。しかし、本当の問題はむしろここから始まると言ってよい。つまり、本来性が現存在分析論の根源性と全体性を直ちに保証するのではないということを認めるならば、本来性と日常性との間のせめぎ合いという事態は、現象学的に捉え直されなければならないということである。さらに、本来的時間性と非本来的時間性、あるいは、日常的時間性との関係がどうなっているのかということも、改めて問われなければならない。

時間性は、現存在の存在の三つの契機（実存性、事実性、頽落存在）を統一する「意味」としての機能を果たしている。『存在と時間』では、本来的な死への先駆を根源的なものと見なしているがゆえに、ここには日常的な時間性は積極的に関わってくることはない。むしろ、ハイデガーによれば、本来的な時間性が水平化されることで、非本来的な時間性や日常的な時間性が導出されるということになる。だが、この主張もまた批判的に再検討されなければならないのである。

また、『存在と時間』に内在する問題を明らかにした上で、時間性の問題の「新たな仕上げ」としての『現象学の根本問題』における、通俗的な時間性の議論をどう解釈すべきかということもまた課題となってくるであろう。ハイデガーにも我々が指摘したような問題が意識されていたが故に、『現象学の根本問題』において「新たな仕上げ」が試みられたと考えることができるのである。これらの問題については、稿を改めて引き続き論じることにはしたい。

(続)

参考文献

木田・村田他編『現象学事典』、弘文堂、1994 年

上田閑照『マイスター・エックハルト』人類の知的遺産 21、講談社、1983 年

上田閑照・柳田聖山著『十牛図』、筑摩書房、1992 年

Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) in Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd.6 (1989)

Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963 (3 Aufl., 1990)

Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, Cambridge MA, The MIT Press, 1991

Christopher Macann, Who is Dasein? Towards an ethics of authenticity, in *Martin Heidegger. Critical assessments IV*, Routledge, London and New York, 1992