

ハイデッガーと事実性の問題

田 中 末 男

はじめに

この小論のテーマは、1923年夏学期の講義『存在論（事実性の解釈学）』を主なテキストとして、これと前期ハイデッガーの主著である『存在と時間』（1927年）との関わり、換言すれば『存在と時間』の成立に関する問題をめぐってである。そこにはどのようなモチーフが互いに作用しあって流れ込み、またその過程でどのようなものが削ぎ落とされていったのかを検証することによって、はたして『存在と時間』の問題構制（Problematik）がハイデッガー自身の根本経験に相応しいものであったかをもう一度考え直すことにある。

ガダマーは、1924年の「時間概念」の講義が『存在と時間』の原形であると述べているが⁽¹⁾、事実上執筆に着手したのはこれから問題にするその前年の初期フライブルク時代最後の講義の頃であった⁽²⁾。この『存在論（事実性の解釈学）』というタイトルは何を意味するのか。ハイデッガーのそれまでの講義題目がアリストテレスなどの哲学史的研究であったのに対し⁽³⁾、はじめてかれの立場をはっきり打ち出そうとしたものであるといえよう。ただしまだフッサールの下にあって遠慮がちではあるが⁽⁴⁾。ハイデッガーはここでいきなりかれ独自の哲学を打ちたてようとしたわけではない。そのためにはまだ準備不足であったろう。かれはここで自らの哲学の地盤整備にとりかかったということが出来る。それはどこに始設（Ansatz）を置いて、どう進めるかの考察である。この二つの問題、すなわち出発点と方法の問題がここで「事実性の解釈学」ということばで端的に示されるのである。

しかしその前にそもそも哲学すること、哲学的に問うことが一体いかなることかが反省されておかねばならない。ハイデッガーは次のようにいう。「問い（Frage）は思いつきではない。また今日のいわゆる問題（Problem）でもない。……問いは〈事象〉との対決から生い育ってくる。そして事象があるのは、そこに眼があるところのみである」⁽⁵⁾⁽⁶⁾。すなわちガダマーもいうように既成の問題と違って「罫を仕掛けるように（wie eine Falle stellen）」はいかず、むしろ「問いに応じる（sich der Frage stellen）」ようにしなければならない。このような事象そのものに導かれて問いの途を従い行くこと、これこそがハイデッガーの終生変わらぬ思惟の姿勢であったということができよう。

1

ハイデッガーはまず序論で、この講義のタイトルである「存在論」を説明する。そしてそれを「存在の理論」(1)であるとだけ規定し最も漠然とした意味にとどめている。それならばギリシア以来の古典的な形而上学一般と同義かといえば、「伝統的存在論は存在の一般的規定に関わると称しているが、それはまたある特定の存在領域を念頭においている」(2)にすぎない。すなわち存在は対象存在として理解され、したがって伝統に規定されたままの現代の理論を含めて存在論は対象理論を意味し、その一面性を免れえない。ハイデッガーはこうした「伝統的および今日の存在論の根本的不充分性」(2)を批判して、かれ独自の新たな道に踏みだすのである。そしてハイデッガーに伝統からの離脱を可能にしたのがフッサール現象学であった。「(存在論の)研究に適した概念は、現象学のなかではじめて生い育ってきた」(2)。その志向性概念に基づく構成理論によって、さまざまな対象領域の存在特性が際立たせられ、諸々の領域的存在論が構造的連関にもたらされた。現象学による志向性すなわち「あるものについての意識 *Bewußtsein von etwas*」の発見によって、対象(Gegen-stand)がそれに対してはじめて対象でありうるところの意識との相関性において捉えられ、対象理論の無自覚な一面性が克服されて、「確実な問題基盤に引き上げられ、秩序づけられた軌道のなかに保たれる」(2)こととなった。いうなれば諸存在論を束ねる統一的視座が現象学によって確保されたのである。

しかしハイデッガーはこの頃から現象学——正確に言えばフッサールの現象学——から離れていく⁽⁶⁾。当時すでに『純粹現象学と現象学的哲学のための考案(イデー)』が出版され(1913年)、その頃からフッサールは超越論的現象学の立場を強めていった⁽⁷⁾。ハイデッガーはフッサールの『論理学研究』は高く評価するが(82)、『イデー』では志向性に基づくノエシス—ノエマ構造の即事的な記述から離れて、超越論的主観性による対象構成理論という性格をもつようになり、世界から遊離した意識と対象化された世界という旧来の主観—客観構図に再びまい戻ってしまったと批判する。フッサールのそれを含めた「そうした存在論においては、どのような存在領野から、決定的であらゆる問題構制を導く存在意味が汲み出されるのかという問いは、だかたてられない」(2)。『論理学研究』を共通の出発点としながら二人は、それぞれの「現象学」に分岐していくのである。

ハイデッガーは現象をギリシア語の由来(*φαινόμενον*)に基づいて次のように定義する。「現象(Phänomen)とは、自らを示すものとして(*als sich zeigendes*)、自ら示すところのものである」(67)。現象とはさしあたり、何か、代理されたり、再構成されたりせず、それ自身として現に在る(*da-sein*)ことを意味する⁽⁸⁾。そこからハイデッガーは現象学を「何か、自らを示すがままに、ただ自らを示す限りにおいてのみ、それを呼び求めること」(71)と規定する⁽⁹⁾。主観をまじえずに事象に忠実に即することはいわずもがなのことで、こうしたことは現象学のみならず哲学いや学問一般にとって自明なことと思われるが、ハイデッガーによればこれ

こそがアリストテレス以来ますます廃れてきてしまっていることなのである(71)。現象学は「研究の仕方以外のなにものでもない」(71)。その限り現象の定義および現象学の規定は、その内実やその立場について何もいってはいない。ハイデッガーはここで「存在論」も「現象学」もただ形式的にのみ受容し、それに内実を与えることを注意深く避けているように思われる。

たしかにハイデッガーもフッサールの還元の方法を基本的には採る。「さしあたりたいいてい(zunächst und zumeist)」(87,98)与えられているものが、そのまま事象そのものであったら、哲学も学問一般も必要ないであろう。一方で学問一般はそのようないわゆる現実の世界に動機づけられているのである。学問一般そして現象学も日常的＝自然的世界を否定するわけにはいかない。なぜなら自らの発生根拠をそこにもっているからである。それを否定することは、自己否定につながる。「事象そのものへ」というモットーはまず、一切の伝統的あるいは日常的先入見や前提を排し、ただ直観において証示されるものだけに従うことを呼び掛ける。しかし無前提ということ自体、一つ的前提に立っていることは、自然科学のいわゆる「無前提性」なるものが明らかにしている通りである。それはガリレオやデカルトさらにニュートン以来の近代的自然観(機械論的自然観)を前提にはじめていえることである。それによって別の前提に立つ自然観(たとえばアニミズム的自然観)が「非科学的」として脇へ追いやられてきたのである。とすればナイーブに先入見からの脱却を主張することはできない。先入見そのものとの格闘を通じて一步一步それから身をほどくようにして進むしかない。「立場からの自由という先入見(das Vorurteil der Standpunktfreiheit)」(82)から自由にならねばならない。その点でフッサールは楽天的すぎたのであり、現象学の「没歴史性」(75)が指摘されておかなければならない。ハイデッガーはここですでに「特別な意味での現存在自身について語る露わな表明的な仕方」(48)として歴史意識と哲学を挙げ「歴史的意識における現存在の解釈」(52ff.)と「哲学における現存在の解釈」(58ff.)という二つの道を示唆している⁽¹⁰⁾。両者が相提携してはじめて事象へのより曇りない眼差しが獲得できるのである。歴史批判に媒介されないフッサールの「事象そのものへ」は、その存在概念(＝対象存在)が示すように足元をすくわれるのである。歴史批判は哲学にとってたんなる付け足しではなく、それを通してのみ事象への接近が可能となる「哲学そのものの根本課題」(75)である。

2

「本来的ではなく、しかし可能であり事実上支配的な在り方」(68)こそ、それ自身のうちに本来性への呼び掛けを秘めているのである。現象学はこの覆われた事象そのものからの呼び声に応えて、それを覆っているものを取り去らねばならない。事象そのものを求めてフッサールは、自然的態度を括弧に入れて純粋な超越論的意識に還帰したのに対し、ハイデッガーは平均的日常性における存在者への埋没からその根底にあってそれを可能にしている事象的生(faktisches Leben)の覚醒を目指す⁽¹¹⁾。フッサールの超越論的な構成的現象学に対し、ハイデッガー

は事実性に基づく解釈学的現象学を対置するわけである⁽¹²⁾。

ここで「事実性 (Faktizität)」という概念がはじめて問題となる。この概念はたとえばライプニッツにおいて「理性の真理 (veritates rationis)」に対し、「事実の真理 (veritates facti)」として登場し「理性の真理は必然的で、その反対が不可能であるが、事実のそれは偶然的であり、その反対が可能である」と述べられている⁽¹³⁾。またカントにおいて「道徳法則は、われわれがそれをアプリアリに意識しており、そして確然的に確実であるいわば純粋な理性の事実として (gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft) 与えられている」⁽¹⁴⁾というような使われ方をしている。これらに対しハイデッガーの事実性は、たしかに偶然性とか動かしがたい所与性といったその意味合いを含んではいるが、その志向するところは根本的に異なるものである。

ハイデッガーの事実性は、二重の意味でのフッサール批判から生まれてきた。フッサール現象学は、方法として超越論的還元と形相的還元という二つの還元を基軸にして体系化されている。ハイデッガーは事実性概念によってこの二つの還元を批判的に捉え直すのである。まず超越論的還元に関しては、「事実性」はフッサールの「純粋性」に対置される。フッサールでは、自然的態度が括弧に入れられて、一切を超越論的自我ないし主観性の志向的内在とみる立場に立つものである。この自我は、すべての実在措定が遮断され、超越体はすべて意識に与えられたものすなわち現象として捉えられる。それゆえこの意識は超越論的意識と呼ばれうるが、実在界に関与していないがゆえに純粋自我とも呼ばれうる。フッサールにとって、このような還元によって取り出される超越論的自我は世界を構成する主体であるがゆえに、世界的 (mundan)——ハイデッガーのいう内世界的 (innerweltlich)——存在者ではあってはならなかった。その意味で「純粋」自我ないし主観性でなければならなかった。その純粋な眼差しの下で世界が構成されるのであり、現象学はその有様を記述するものとみなされた。

意識の志向性はフッサールの師である布伦ターノの発見であるが、そこではまだ自然的意識すなわち心理学的意識の特性としてしか理解されていなかったのを、フッサールはその性向を徹底化し超越論的意識の根本特性として捉え直した。現在したり、想起的、あるいは想像的に存在したりしている対象に後から意識が関与することが志向性の本来の意味ではなく、むしろそれ以前にそのような現時的、想起的、想像的等の存在をそのようなものとして構成しているのが志向性である。志向性は客観的存在者と主観的存在者との『存在と時間』の術語でいえば存在的 (ontisch) な関係ではなく、そうした関係を可能にするものとして存在論的 (ontologisch) 性格を担っている。しかし世界の基底層としての志向性は、語の本来の意味において「構成」されるものではない。そこで構成ということが可能となる普遍的地平である。それはそこから出発するしかなく、それ以上遡りえない「原的事実 (Urfaktum)」である。それは物が現存しているといった経験的事実でなく、そうした事態を可能にしているという意味において超越論的事実である。これがハイデッガーのいう事実性である。したがってハイデッガーは還元

によって世界からの離脱ではなく、世界との根源的紐帯の発見、いやむしろその回復を目指すのである。その意味でフッサールの還元のように世界を超越した「純粹」な自我すなわち超越論的主観性など問題になりえない。事実的生すなわち「現存在は、世界の内の存在である (Dasein ist Sein in einer Welt)」というテーゼを「先持(Vorhabe)の形式的告示」として掲げる(79)。これはたんに意識の志向的構造を表す「あるものについての意識 (Bewußtsein von etwas)」の存在論的読み変えではなく、意識の根底にありそれを可能にしている次元の発見を意味する⁽¹⁵⁾。

事実性は、フッサールのもう一つの還元すなわち形相的還元にも批判的に関与する。ハイデッガーはフッサールがその数学者としての出自にも影響されてか、数学的認識を学的認識一般の範型として伝統をそのまま無批判に踏襲したとして批判する。実際「数学は一切の学問一般にとって模範であった」(71)。この理念が、学問の在り方をギリシア以来ずっと規定しつづけてきた。しかしハイデッガーによれば、数学のもつこうした厳密性は見せかけのものである。その厳密性は、学問的実存をあまり前提にしていないがための抽象性のレベルの高さからきているにすぎない。むしろ「数学は最も厳密さの少ない学である」(72)。数学が本来目指すのは、厳密性 (Strengtheit) とは異なった正確性 (Exaktheit) である。学的厳密性は、それが主題とする事象によって、そしてそれとの対決のなかでそれぞれその学に固有な相応しい在り方が生い育ってくる。「模範の設定は非現象学的である」(72)と考えられる。

フッサール現象学における形相的還元は、数学における方法たとえば個々の三角形から想像的な自由変更によって三角形の本質を抽出するといったやり方をモデルにしていることは間違いないであろう。しかし現存在の存在は、事実性という存在性格をもって立ち現われている。事実性とは「〈われわれの〉〈自らの (eigen)〉現存在の存在性格に対する表示」である。より正確には「(現存在が) その存在性格において存在に適って (seinsmäßig) 『現 (da)』するかぎりでのそのつど (jeweilig) この現存在」をさす(7)。ハイデッガーは事実性でもって、フッサールにおけるような形相的還元によって一般化されえない固有性すなわち「そのつど性 (Jeweiligkeit)」を確保しようとしたのである。事実的現存在は、個々の三角形が三角形の本質に対するような、人間一般の本質なるものの一サンプルなどではない。形相的見地に立つかぎり、個々の存在者が実存するかしないかは二義的な問題にすぎない。だがその在るということがひたすら問題となる存在者がある。現に在る (da-sein) ということが特別なアクセントをもって語られ、際立った意味において実存と呼ばれうる存在者がある。ハイデッガーが「現存在」と命名するこの存在者には、それに適った接近様式が要求されるのである。それはもはや一般化的方向でなく、「もっともラディカルな個別化 (Individuation) の可能性と必然性」⁽¹⁶⁾につき従うことである。形相的本質に対し個別の実存の事実性を鋭く対置させるのである⁽¹⁷⁾。

3

ハイデッガーには世界への根源的帰属性とそのなかある実存の「そのつど性」が問題となる。これが現存在の事実性を構成するのである。したがって世界から身をもぎ離しているような純粹自我やその普遍的本質は考えられない。しかしそうなると二重の意味での現象学的還元はそのまま受け取れないことになるであろう。フッサールの意味での絶対的還元など不可能であるからである。いや還元というよりむしろ自覚ないしは「覚醒」(7)を目指す。「自己自身の根底的覚醒を形成すること」(16)が目標となる。それは還元のように知的操作といった事柄ではなく、生きることそのこと、実存そのものとなるであろう。また一回的出来事ではなく、たえず遂行となる。事実的生は実証科学の対象化的方法によっても、フッサール現象学の還元的方法によっても適切には捉えられない。この固有な在り方をした生をそれに相応しい仕方捉えるすべを、ハイデッガーはディルタイに連なる解釈学の系譜のなかから学んだ。それは生を生それ自身から了解することをその根本精神とするものであった。「あるものが自らを示すがままに、またそのかぎりにおいてのみ、そのあるものに呼び掛ける」(71)という現象学的精神の、それは生への適用であると同時にその徹底化である。

しかしそれによっていわば方向が逆転する。問題になるのは生、しかも自己自身の生である。それは対象的に構成されえず、むしろ自己了解的に解釈されねばならない。フッサールの構成的現象学とハイデッガーの解釈学的現象学の根本的な構えの違いは、前者のモットーが「事象そのものへ (zu den Sachen selbst)」ということであったのに対し、後者では「事象そのものから (aus den Sachen selbst her)」⁽¹⁸⁾であったことにある。しかもハイデッガーの立場からいえば、「事象そのものへ」という態度を貫けば必然的に「事象そのものから」に転換せざるをえないはずであった。それゆえそれは現象学からの逸脱であるどころか、その精神の徹底であるとハイデッガーは考えていた。「事象そのものから汲み取られる (aus den Sachen selbst geschöpft werden)」(69)ことこそが真に「事象に則した」(sachlich) 態度なのである。

このことは覚醒がいわば目標として目指すものが事実性(根源的事実として)であるというばかりでなく、その出発点にも派生的意味での事実性が関わっていることを意味する。すなわち自然的日常性においてもまたさまざまな存在者への埋没という仕方でも一種の事実性がある。しかしそれは根源的志向性の物化した「そのつど自らの現存在」が陥っている「自己疎外」態(15)でしかない。とはいえしかし、それは空虚なものではなく、それこそ「最も実在的なもの (ens realissimum)」⁽¹⁹⁾として自己主張する。凝固したこのような事実性を解きほぐし根源的事実に目覚めるのがハイデッガーの方法概念としての現象学的還元である。換言すれば、自覚の方法としての解釈学である。したがってどんな無自覚な日常性、「ひと (das Man)」においても覚醒の契機を自らの内に秘めているのであり、いやむしろ覚醒(還元)はまどろんだ日常性のなかにこそその動機づけをもっているということが出来る。現存在はその「さしあたりたいて

い」ある転落的事実性と根源的事実性との「間」にいつもいる。ここが現存在の解釈学的状況である。「解釈学は、被解釈性 (Ausgelegtheit) から、被解釈性のために語る」(18)。現存在はその事実性ゆえに、事象に直接することはできない。そのため解釈学に「本質洞見 (Wesenseinsicht)」のようなものを要求することは、それを誤解するものである(16)。だが逆に、全く事象から見離されているわけでもない。まさに「仮象があるだけ、しかし『存在』がある」⁽²⁰⁾のである。どこまでいっても被解釈性のヴェールを完全には剥がすことができないことは、逆にいつもたとえ覆われ歪められた仕方であっても事象そのものへの通路が被解釈性によって与えられていることである。一切の解釈を経ない無垢なる存在になど出会うことなどできないということは、ある種の積極性をもつ⁽²¹⁾。したがって日常性をそのネガティブな面ゆえにいきなり括弧に入れられてしまっは、同時に事象そのものへの通路も断ち切られてしまう。転落現象が逆照射しているものを辿ることによってのみ、自己実存の根底に近づくことができるのである。被覆性向に、しかも自分自身のそれに逆らって一つ一つ開示していく以外に道はないのである。生そのものがまどろむものであるがゆえに、必然的に覚醒を希うのである。日常的生と覚醒した生とはその意味で不可分である。フッサールはこれを切り離してしまったがために、かれの現象学は現象的地盤が貧弱になりその分析も具体性を欠くものとなってしまったということが出来る⁽²²⁾。事象そのものに則することがなにも現象学固有の態度でなく学一般についていえるように、還元思想は現象学のみには通用することではなく、生そのものに内在する必然的性向である。生は「解釈可能であり、かつ必要である (auslegungsfähiger und -bedürftiger)」として、したがって「解釈学は人為的に企まれ、現存在に無理に押し付けられた好奇的な分解の仕方ではない」(15)。それは事実的生の本性に属するといつてよいであろう。

こうして「事実性の解釈学」が成立する。その課題は「そのつど自らの現存在をその存在性格においてこの現存在自身に近づかせ、伝えること、現存在が陥っている自己疎外を追求すること」(15)である。したがって解釈学は「知識でなく、実存的認識すなわち存在を目指さねばならない」(18)。その意味でそれは倫理的とまでいわないまでも実践的性格をもっているといえよう。生のたんなる内省ではなく、生の開放ないし拡張を本来目指すものである。伝統的解釈学のモットーが「著者をかれが自己自身を了解した以上によく了解すること (den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat)」⁽²³⁾にあるとすれば、事実的生の解釈は「生をその生より以上によく了解すること」すなわちさしあたりの自己了解性 (自明性 = Selbstverständlichkeit) を打破して、その下に隠された真相を明かすみに取り出すことである。前者になかの古典文献学と並ぶもう一本の大きな柱である聖書釈義において「聖書そのものが解釈者」とされたように、後者においては「生そのものが解釈者」となるのである⁽²⁴⁾。このようにハイデッガーの事実性の解釈学は、事実的生の自己解釈すなわち自己展開として遂行される。それがディルタイの解釈学と異なる点は、ディルタイが生の外化をその表現体としてそのまま肯定的に受け取ったのに対し、ハイデッガーはむしろ生の自己疎外として否定的に捉えた点にある。

かれの解釈学は、それゆえ自然的な実存性向に逆らって遂行されねばならなかった。

事實的生の解釈に限っていえば、さしあたりこの被解釈性とは「ひと (das Man)」の解釈である。この講義においては世界内存在の分析もひとの解釈もまだ断片的な印象を免れえないが、一ついえることはここにおいてすでにハイデッガーの思惟を特性づける言語性への接近が示されているということである。ひとは「おしゃべり (Gerede)」として現存在の日常性を統制している。おしゃべりは、かれの自己自身についての特定の語り方である(31)。この無邪気で何気ないおしゃべりのなかに、しかもそれによって覆われた仕方では現存在の根本的関心が隠されているのである。ハイデッガーの解釈学がことばを手引きにして遂行されていくことは間違いなく、またこうした手法はかれの終生変わらぬものであった。この点でもフッサールの直観主義に対して、言語媒介性を重んじるハイデッガーの立場があらわれている。ここではまだ登場してきてはないがその後の『存在と時間』では「語り (Rede)」がおしゃべりからその積極的現象として取り出され、現存在の存在を構成する三契機の一つとして位置づけられるのである。(なお、おしゃべりから出発してこの解釈学の一応の到達点である「死への先駆」へと導くものも、「良心の呼びかけ」としてやはり言語現象である。)

4

ハイデッガーの解釈学は、生の事実性すなわち現存在の存在をその根本性向に向けて、しかもそれ自身が内在させている被覆への逆流に抗して解き放つことである。その根本性向はすでにパウロ、アウグスチヌス、若キルター、パスカル、それにキルケゴールなどに露見されていることをハイデッガーは見取っていた。「原始キリスト教の宗教性を事實的生経験のモデルとして省察することによって、ハイデッガーは事實的生の構造を、あるいはかれが後にいうような『事實的実存』を明らかにする主導的概念を獲得するのである」⁽²⁵⁾。ハイデッガーは原始キリスト教において文字通り生き生きと働いていた根源的な生経験をそのまま、いわば生きたまますくい上げるすべを模索していた。それは生をその「何 (Was)」においてでなく「如何 (Wie)」において、換言すれば内容意味としてでなく遂行意味として捉えようとしていた⁽²⁶⁾。それは生に対してたんに別の見方をするというのではなく、前者は後者の所産にすぎないゆえに生をその根源層において捉えるということである。この経験の典型的なあり方を、ハイデッガーはパウロの手紙における主の到来の不算定性、客観化不可能性（「盗人が夜来たるように」）のなかにみる⁽²⁷⁾。このような経験は時間のなかを経過するのではなく、時間そのものを生きるのである⁽²⁸⁾。生は「存在—他動詞的：事實的生を存在する (das faktische Leben sein)」(7)なのである。この如何は決して対象化的把握の下にもたらされえず、もしそうなった場合必ず変質してしまうのである。「実存は決して『対象』ではなく、存在である。実存はそのつど一つの生で『ある』かぎりでのみ、現にある」(19)。したがってそれはただ顕在化される必要があるだけである。このような原始キリスト教の信仰的実存のなかにみた根本経験を顕在化する方法が

フッサール現象学とディルタイ解釈学にもとづく解釈学的現象学である⁽²⁹⁾。

時間のなかで生きるのではなく、時間を生きる生すなわち他動詞としての存在 (Sein) をハイデッガーは生の根源層として捉えた。それをだが反形而上学の立場に立つアウグスチヌスや若きルターもせっかく経験しながら、概念化の段階で形而上学の枠組に再びはまり込んでしまったとかれはみた。そこでハイデッガーは、その轍を踏まないために伝統的カテゴリーとは根本的に異なる「実存カテゴリー (Existenzialien)」(16)をもって実存性を記述しようとしたのである。これこそ生を文字通り生き生きと捉えうるはずのものである。従来の形而上学は、実存カテゴリーの派生態にすぎないカテゴリーでもって生を捉えようとしたためにまさに生気を失ったものとなってしまったのである⁽³⁰⁾。

ではこの世界内存在という先持をもった実存のどこに着目してハイデッガーは解釈を進めていくのか。ハイデッガーは「先持 (Vorhabe) の仕上げにとって決定的なことは、現存在をその日常性において見ることである。日常性は現存在の時間性を特徴づけている〈先握 Vorgriff〉」(85)と少し断片的に述べている。そして「事実性の根本特徴すなわちその時間性」(36)といわれているように、すでに『存在と時間』の基本線は見通されている。日常性 (Alltäglichkeit) は、まさに日々の時間的流れの様態である。「さしあたりたいてい」の在り方にすらすでに時間性が浸透しているのである。この時間性を精練して概念性にまで高めることが解釈の課題である。「存在と時間」(書名としてでなく)すなわち存在を時間から了解するという問題性はなにも突飛な発想でなく、だれでも (=ひと) すでに行なっていることである。たとえばこの世のものを「時間的 (zeitlich)」(一時的、はかない)ものとして、あるいは神的存在を「超時間的 (überzeitlich)」として、また数学的存在を「無時間的 (zeitlos)」として、それぞれ時間性から了解しているのである。ハイデッガーの方法といっても、このようなだれでもがやっていることを、ただし何に基づいて (Woraufhin)か分からずにやっていることをあらためて表明的に (ausdrücklich)問い直すこと以外にない。そして周知のように、日常性の分析から、現存在の存在を「慮 (Sorge)」として取り出し、そこから現存在の存在意味を時間性として仕上げるのが公刊されたかぎりでの『存在と時間』の道筋であった。

ただこうした分析は存在論的=実存論的性格のものである。「ひと」には「現存在の自性 (Eigenheit) や可能的な本来性 (Eigentlichkeit) が隠され保持されされている」(85)とはいえ、そのままではなにも応えてはくれない。だからこそ解釈が必要となったが、しかもそれは「ひと」の意に反してたいてい遂行されねばならないのである。そうして解釈は、「先持の根源性と真正性」(80)をめざして進むのである。それが『存在と時間』において「死への存在 (Sein zum Tode)」が根源性として、また「先駆的覚悟性 (die vorlaufende Entschlossenheit)」が本来性すなわち真正性として取り出されることとなるのである。しかしこれらは実存的次元に属する。「存在的-実存的」次元と「存在論的-実存論的」次元の区別が『存在と時間』の根本的区別であるが(そしてこの講義ではまだ操作概念としては現われてきてはいない)、これはカ

ントやフッサールにおける経験的あるいは自然的次元と先験的(超越論的)次元との区別と一応パラレルではあるが、後者のように一挙に飛び移るような関係ではなく、一步一步交互に投企しあいながら(被投的投企)進んでいくのである。実存的なものをその可能性に向けて投企することにより、実存論的地平を切り拓く。これが拓かれることによって、今度はさらに実存性が伸張することができてくるのである。「哲学は生そのものの根本的如何(Grundwie)である。その結果哲学は生を本来的にそのつど取り戻し(wieder-holen)、逸脱から取り返すのである。その取り返し自身がラディカルな探求として生である」⁽³¹⁾。またこの講義のなかでも「哲学とは事実的生そのもののなかに存在している認識作用の様態である」(18)といわれている。このように生(事実性)と哲学の不可分性がこの時期のハイデッガー特徴である⁽³²⁾。

その意味でレーマンが指摘しているような、ハイデッガーはここで根源的生経験を「形式化」しようとしただけであり、「そうした態度を担っている可能性の制約を追求しているだけである」といえるであろうか⁽³³⁾。たしかにハイデッガーも解釈学に「形式的告示」という役割を担わせ(79)、現象学による証示(Ausweisung)でそれを直観的に充実しようと考えているところもある(80)。しかしそれはあくまで一体となった遂行の両面にすぎないのであって、カント的意味でのたんなる権利問題として論じているわけではない。まさに事実問題こそハイデッガーの関心の要点なのであるから。ところでこうした基礎に置かれる生の経験は、より根本的であればあるほどその解釈は真正さを確保しやすいであろう。しかしそれは一般的にいえるだけで、かならずしもそうとはかぎらない。根源的経験と真正な解釈、そしてその逆の非根源的経験と非真正な解釈の間に、根源的であるが非真正な解釈(ハイデッガーの見方では、パウロやキルケゴール)といったものもありうるのである。しかしもう一つの可能性、すなわち非根源的であるが真正な解釈といったものはありえないであろうか。「ひと」そのもの、ないしは日常性の真只中においては真正な解釈はまったく不可能と言い切れるかどうか。ハイデッガーは『存在と時間』において、日常性の分析から出発しながらそれを結局、不安において一切を無へと滑らせるためにのみ日常的世界の有意義性を認めている感がある。「ひと」の非本来的「充実」か不安における「死への存在」の本来的「無内容」かでは、すでに批判してきたフッサールの自然的態度と超越論的態度の関係のようになってしまうのである。ハイデッガーの本来の思惟は、現存在の本来性と非本来性、真理における非隠蔽性と隠蔽といったものの内的不可分離性、あるいは中期ハイデッガーの用語でいえば相克⁽³⁴⁾の緊張関係のなかで一步一步いわば螺旋状に進んでいくはずのものである⁽³⁵⁾。

結語

ハイデッガーはこの講義では生の事実性それ自体の究明にもっぱら関心が向けて、「存在と時間」(書名でない)の問題構制すなわち基礎的存在論はまだ前面に現われてはいない。概念規定の未分化、未成熟も否めないが、ここではその対照表を作成するのが目的ではない。たしかに

体系性の点ではこの講義から『存在と時間』への道程は、進歩であり、深化であるといえよう。だがこの講義にのみあり、『存在と時間』において捨て去られてしまったものなかに貴重なものが含まれていなかったかどうかは検討するに値することのように思われる。

両者において最も根本的な違いは、ここで主題となっている事実性概念の射程である。講義では事実性は、生全体すなわち現存在そのものと等置されていた(16)。しかし『存在と時間』においては、事実性は、現存在の存在性である実存全体の一部、すなわち到来的投企性や現在の転落性と等根源的な既在的事実性として位置づけられることになった。いわば三分の一の構成契機に格下げられてしまった感がある。むろんそれは事実性の解釈によって、事実性が自己展開を遂げ三契機に分化したと捉えることもできよう。しかし三契機は等根源的とはいえやはり全体の重心は到来的投企性に置かれている⁽³⁶⁾。それは命名からもいえることで、投企性は実存性とも呼ばれ(事実的実存=被投的投企)、これが実存全体を代表しているのである。だがこうした傾向は、ハイデッガーが本来「事実性の解釈学」でもって提起した問題性に逆行し、再びフッサールならびに形而上学と同じ道に戻ることを意味しないだろうか。事実性、およびその概念とともに生が現存在と呼ばれるようになるのであるが、これらによってハイデッガー基礎づけようとしたのは、あるいはもっと正確に言えば、基礎づけられようとしたのは、その存在の「事実 (Daß)」ないしはその存在の「現 (Da)」であったはずである。換言すればその存在の重みであったろう。それは一面では、自由な投企を妨げる「重荷 (Last)」⁽³⁷⁾でありながら、他面では、そして根源的には自由な投企そのものを可能にしている揺るぎない地盤としての「原事実」である。事実性概念は、はじめから転落的事実性と根源的事実の両義性を含んでいた。むろんハイデッガーが事実性の解釈学で目指したのは、後者である。しかし転落的な自己喪失状態から本来的自己を回復せんとする実存主義的モチーフに引きづられたため、『存在と時間』においては事実性が派生的事実性にすぎないものと同一視されるにいたった。この事実性の狭隘化にともない、逆に投企性の比重が増し、その結果自らの成立根拠を否認せんとする方向に導かれてしまったのである。

ところで事実性を開示するのが情態性において、その根本情態性が「不安 (Angst)」とされたが、不安は結局のところ「死への不安」に他ならないはずである。他方死は、可能的な投企性の究極に出会われる「不可能性の可能性」⁽³⁸⁾であった。すなわち「死への存在」において、死と不安が、投企性と被投性が一つになるのである。死への存在における「への (zu)」はたしかに動的投企性を表している。しかしその「そのため (Wozu)」としての死は、一切の投企性を拒むと同時に、それを可能にしている「基い (Woraufhin)」である。事実的実存という現存在の動性は、より根源的な「事実性」、現存在そのものの被投性を地盤にしてはじめて可能となっているのである。それは投企性に対抗している被投性でなく、両者を可能ならしめている根源的の被投性である。これが現存在そのものの有限性を表す⁽³⁹⁾。この根源的の被投性の場合、投げ手 (Werfer)の問題が起きてくるであろう。しかし基本的には超越論的問題構制のうちにある『存

在と時間』の思惟では、これに言及することが許されないのである。この問題構制の限界の意識を表明しているのが、この問題構制によって書かれた最後の作品に属する『カントと形而上学の問題』の最終頁にある次の文章であろう。「現存在における有限性は、『前提された』無限性なしには、問題としてだけでも展開されうであろうか」⁽⁴⁰⁾と⁽⁴¹⁾。

この点に関連して、『存在と時間』では前面に現われてこの講義では扱われていない概念性は、本来性—非本来性の対概念である。それらはそれぞれ一度だけ(75,85)登場するが、まだ方法論的概念に仕上げられているとはいえない。もともと現存在は、存在の現の場として命名されているだけで、必ずしも人間存在を表わしているわけではなかった。それが『存在と時間』において両者が同一視されるにいたり、現存在の「自性 (Eigenheit)」⁽⁴²⁾を求めることが、人間の現存在の「(自己) 本来性 (Eigentlichkeit)」を求めることに変質してしまったのである。たしかにハイデggerは何度も本来性には価値論的な意味もまた自我論的見方も含まれてはいないと言明している。しかしたとえば講義では「そのつど自らのもの (je eigenes) としての現存在」(7)といわれているのに対し、『存在と時間』でははっきりと「この存在者 (現存在) の存在は、そのつどわたしのもの (je meines) である」⁽⁴³⁾といわば中性的立場から離れていっているのである。このような方向づけのなかで非本来的「ひと」から本来的自己が志向されるとき、現存在の存在たる実存 (Existenz) は、その名の由来に反して自己閉鎖性に陥ってしまうのではないだろうか。実際ハイデggerは、原始キリスト教における事象的生経験をかれの実存論的分析論のモデルにしていたが、そのような宗教性においてはむしろ脱我的境地にこそ真の本来性が認められるのではないだろうか。逆にまた、ハイデggerは日常性——これは必ずしも非本来性ではないはずである——における道具的関わりから世界内存在の分析を始めているが、職人的世界においてみられるように、そこで「無我夢中」になり「没頭」しているときこそなにもまして本来の自己がありはしないだろうか。その意味でこの「自性」から「(自己) 本来性」へと逸れていくことに、まだ近世以来の自我論的系譜の名残りがみられるのである。

この講義においてはじめて主題化された事実性の発見、というよりそれとの出会いこそハイデggerにとって最も重大な所与 (Gabe) であると同時に課題 (Aufgabe) として捉えられた。哲学史上、このような仕方事実性が問題とされたことは他にないであろう⁽⁴⁴⁾。そして「存在論あるいは事実性の解釈学」(ペゲラー) というタイトルにおける「あるいは (oder)」は、本来「あれか—これか (entweder-oder)」のそれでなければならなかった。ハイデggerはここで旧来の存在論かそれとも新たなほとんど未踏の領野かという二者択一の分岐点に立っていたはずであった。しかし『存在と時間』のハイデggerは「事実性の解釈学」を「現存在の存在論」に仕上げ、それを基礎的存在論としてその上に諸々の存在論を基礎づけるという超越論的問題構制の枠組のなかにはまり込んでしまった。「あれも—これも」となってしまったのである。それでは O. ベッカーなどが考えたように⁽⁴⁵⁾、ハイデggerの企てはたんなるフッサールの超越論的現象学の延長的具体化、存在論化に終わって、その空白部分を埋める補完物にす

ぎなくなってしまうのである。「事実性の解釈学」のもつ「パラドックス」(ガダマー)に秘められた伝統的形而上学を根本からくつがえす衝撃力が中和され弱められたりしてはならない。この講義から『存在と時間』への道程は、たしかに概念性において精緻にかつ体系的に整備されていってはいるが、前者にあった根本的直覚からはむしろハイデッガー自身眼をそむけ後退してしまっているように思われるのである。

註

- (1) Gadamer, H-G: *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983, S.29.
- (2) Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*, 4. Aufl., Pfullingen, S.95.
- (3) Cf., Richardson, W.J.: *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1967, p.664.
- (4) ハイデッガーはこの講義の後、同年秋からフッサールのもとを離れて、マールブルクに赴任する。全集版のタイトルは「存在論(事実性の解釈学)」となっているが、公式には「存在論」とだけになっている(cf. Richardson: *ibid*, Gadamer: a.a.O., S.57)。しかしベゲラーは「存在論あるいは事実性の解釈学」として伝えている。いずれにせよ表向きは「存在論」で内実は「事実性の解釈学」であるのは、講義内容からして明らかである。Pöggeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, S.29.
- (5) Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA, Bd. 63, Frankfurt a.M., 1988.(なお、この書からの引用にかぎり、本文中にその頁数のみを記入した。)
- (6) 田辺元「現象学における新しき転向」(『思想』大正13年10月号)参照。この論文は当時ハイデッガーの講義を実際に聴講して書かれたものである。
- (7) 同上, 13-14頁。
- (8) Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen, 1967, S.28.
- (9) Vgl., *ebd.*, S.34.
- (10) ハイデッガーは当初『存在と時間』を即事象的(sachlich)な「現存在の実存論的分析論」と歴史的な「存在論の歴史の現象学的破壊」との二本立てで構想したが、後者は前者をたんに例証するためのものではない(*ebd.*, S.39f.)。しかし他面、二本立てという構想自体が、まだ根源的統一へ時熟していないことを物語っている。
- (11) Hermann, F.-W. von: „Die Frage nach dem Sein als Hermeneutische Phänomenologie” in , Spaude, E. (Hrsg.): *Großen Themen Martin Heideggers*, Freiburg, 1990, S.17.
- (12) 田辺元: 同上, 16頁。なお、ハイデッガー自身はこの講義では「解釈学的現象学」という言い方そのものはしていない。しかし「現象学における新しき転向」がこの方向であることは明らかである。
- (13) Leibniz: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, (Hrsg., Gerhart, C.J.) Berlin, 1885, Bd., VI, S.612, (*Monadologie*, § 33.)
- (14) Kant, I: *Kritik der praktischen Vernunft*, (Die philosophische Bibliothek, Hamburg, 1967) S.56.
- (15) ハイデッガーは志向性の始源(*ἀρχή*)を示唆したり(29), またこれが中世の欲求(*ὄρεξις*)に淵源することなどを指摘して(70), フッサールの志向性が非根源的であるとみなし, 相対化しようとしている(vgl., 92)。
- (16) Heidegger: *Sein und Zeit*, S.38.
- (17) たしかに、非本来性から本来性への純化としての一種の形相的還元が『存在と時間』においてもみられる。ただしそこでは「現存在の『本質』は、その実存にある」(*ebd.*, S.42)として伝統的な本質概念とは全く異なった個別化的本質ともいべきものが求められている。

- (18) Ebd., S.153.
- (19) Ebd., S.128.
- (20) Ebd., S.36.
- (21) ハイデッガーは『存在と時間』においてこれを解釈の「として-構造 (Als-Struktur)」として定式化する (ebd., S.149ff.)。
- (22) ちなみにその反省から後期フッサールにおいて超越論的自我への過渡的段階として現象学的心理学をもってこざるをえなくなったのである。
- (23) Dilthey, W.: *Die Entstehung der Hermeneutik*, (Gesammelte Schriften, Bd. V,) Göttingen, 1982, S.331.
- (24) ハイデッガーはキルケゴールの日記の次のような一節を引用する。「生はそれが生き抜かれたときはじめて解明されうる。ちょうどキリストもまたかれが復活したとき、聖書を解明し、聖書がかれについていかに教えていたかを示しはじめたように」(16f.)。
- (25) Pöggeler: a.a.O., S.38.
- (26) Ebd., S.36.
- (27) Ebd.
- (28) Ebd., S.38.
- (29) ここから『存在と時間』では、哲学が「実存の分析論としての現存在の解釈学から出発する、普遍的現象学的存在論」として定義される。(Sein und Zeit, S.38)
- (30) ただ「実存カテゴリー」は世界内存在に適用されて、「カテゴリー」は内世界的存在者にとというような区分けをされてはならない。「実存カテゴリー」は等根源的に後者にも関わる限り、領域的区別でなく根源的-派生的の区別として捉えるべきであると思われる。
- (31) Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 61, Frankfurt a.M., 1985, S.80.
- (32) ここでは「事実性の解釈学」が、そして『存在と時間』では「生の哲学」が「植物の植物学 (Botanik der Pflanzen)」ぐらいのことを意味するといわれている (15, vgl., *Sein und Zeit*, S.46)。
- (33) Lehmann, K.: „Christliche Geschitserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger“ in, Pöggeler (herg) *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln Berlin, 1969, S.145.
- (34) Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1972, S.37.
- (35) その意味でハイデッガーには、生が明晰なものでなくむしろ霏 (diesig) であるという根本経験をもって (GA, Bd. 61, S.88)。それはガダマーもいうように「そのなかにはそれ固有の反対性向 (Gegenwendigkeit) があり、たんに明晰なものへと努力し認識するだけでなく、暗きものに隠れ忘れようとするのである」(Gadamer: a.a.O., S.56.)。
- (36) たとえば「根源的で本来的な時間性の第一次的現象は、到来 (Zukunft) である」(*Sein und Zeit*, S.329)として、時間は未来的な方向から時熟してくるのである。
- (37) Ebd., S.284.
- (38) Ebd., S.262.
- (39) Vgl., Uscatescu Barrón, J.: *Die Grundartikulation des Seins*. Würzburg, 1992, S.257.ここで「被投性はなるほど現存在の有限性を明らかにするが、それと一緒ににはならない」といわれているが、その場合の被投性は派生的なものにすぎない。
- (40) Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1965, S.222.
- (41) その後いわゆる思惟の「転回」を経て、「存在の投げ (Wurf des Seins)」として「投げ手」が問題とされてくる。その際、現存在の能動的投企は、その投げに呼応する受動的な「投-企 (Ent-wurf)」として捉え直される。Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1968, S.16. Vgl.,

Holzwege, S.61.

(42) この自性 (Eigenheit) は、「自現 (Er-eignis)」として後期ハイデッガーにおいて最重要概念となる。

(43) *Sein und Zeit*, S.41.

(44) この講義を田辺元やペゲラーとともに聴講したガダマーは、「事実性の解釈学」という表現の画期的な「パラドックス」性を強調している。Gadamer: ebd., S.156.

(45) Vgl., ebd.