

## 《論 文》

## ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか (1)

奥 谷 浩 一

## 要 旨

ハイデガーは、1927年に『存在と時間』の前半を公刊して世界的な名声を得たが、この著作の後半を未完のままに放置したことはよく知られている。そのために、その理由を解明することが後の哲学研究者の課題として残されることになった。この課題にかんして最近、轟孝夫氏が注目すべき見解を発表された。同氏は、ハイデガー自身による自筆原稿の綿密な調査をもとに、この著作が最初から確固とした執筆計画のもとに書かれたのではなく、フライブルク大学への就職の必要から大急ぎで書き始められ、いったん出版元に送った原稿を手元に戻したうえで大幅に書き改めるなど、錯綜した経緯があったことを明らかにした。そして、この著作が未完に終わった理由は、彼がこの著作で意図した「基礎的存在論」の構想のなかに含まれていた矛盾を次第に自覚し、「存在」についての意味の解明の深化とともに、「現存在」の実存論的分析の必要性を疑問視するようになったことだと指摘された。私はこの主張から多くの教示と示唆を受けている。本論文ではこの主張を踏まえながらも、これとはやや異なった視点から、『存在と時間』が未完成に終わった理由を私なりに検討してみたい。その立脚点は、ハイデガーの思想に存在すると思われる以下のような問題点から、その「存在」と時間の概念を再検討することにある。それらは、存在物と「存在」そのものを切り離す「存在」概念の虚構性、「根源的時間」に象徴される時間概念の不確定性、そして虚構性の強い「存在」概念と概念的に確定されないままの時間論との結合の仕方の問題などである。

キーワード：基礎的存在論、現存在の実存論的分析、存在のテンポラリテート、根源的時間、歴史性の理論

## 目次

はじめに

第1章 ハイデガーの「存在」概念の特徴とその変遷

第2章 ハイデガーの「存在」概念の問題点 (以上, 本号掲載)

第3章 ハイデガーの時間論 (以下, 次号と次々号に掲載予定)

第4章 時間論と「根源的時間」の問題点

## 第5章 時間と「存在」との結合をめぐる諸問題 おわりに

### はじめに

ハイデガーの主著『存在と時間』は1927年4月に、フッサールが主宰する『哲学と現象学的研究のための年報』第八巻にその「前半」が公刊されて世界的な反響を呼んだが、この主著の「後半」が最終的に完成されることがなかったことは、広く知られている。

ハイデガーの『存在と時間』は当初、第一部と第二部との二部構成で構想されており、後半部分の目次とおおよその内容は公刊された前半部分の序論の最後の箇所で明言されている。『存在と時間』はまず「序論 存在の意味にかんする問いの提示」で開始され、「第一部 時間性へと向けた現存在の解釈と、存在にかんする問いの超越論的地平としての時間の究明」は、「第一篇 現存在の準備的な基礎分析」、「第二編 現存在と時間性」、そして「第三編 時間と存在」の三篇に分節されていた。そして、これに続いて「第二部 テンポラリテートの問題圏を手引きとする存在論の歴史の現象学的な解体の根本諸特徴」が叙述され、これは「第一篇 図式論とテンポラリテートの問題圏の前段階としての時間論とにかんするカントの教説」、「第二編 デカルトの〈cogito ergo sum〉の存在論的基礎と中世の存在論のres cogitansの問題圏への継承」、「第三編 古代の存在論の現象的基盤とその限界との判別尺度としての時間にかんするアリストテレスの議論」のタイトルと順序で展開される予定となっていた。ところがハイデガーは、『存在と時間』の前半部分を「第二編 現存在と時間性」でいったん終えながら、予告した後半部分の叙述の「第一部第三編 時間と存在」、そして第二部以下の三つの編を最終的には完成させることができなかった。それは前半のみの未完成な著作としてわれわれに残され、しかも1935年に出版されたその第七版では初版のタイトルに付されていた「前半」の文字さえも削除された。こうしてわれわれには、なぜハイデガーの『存在と時間』が全体として未完成のままに終わったのかが究明されるべき問題として残されることになった。

しかし、ハイデガーは『存在と時間』の後半部分を執筆する努力を放棄したわけではない。彼は『存在と時間』の前半部分を公刊した直後の1927年夏学期に「現象学の根本諸問題」を講義して、カント、アリストテレス、中世の存在にかんするテーゼを批判的に取り上げているし、時間にかんしてもアリストテレスの時間論と通俗的・伝統的時間概念とを批判するとともに時間性とテンポラリテートの問題についても思索を重ねている。カントとの関係では、1927年から1928年にかけての冬学期の講義「カント『純粹理性批判』の現象学的解釈」で思索が続けられ、その一応の成果は1929年の著書『カントと形而上学の問題』として公刊されている。だが、こうした努力にも拘わらず、ハイデガーは『存在と時間』の後半部分を最終的に完成し公刊することができなかったのである。

『存在と時間』の後半部分でいかなる内容が展開される予定であったか、そしてなぜハイデガーがその後半部分を完成させることができなかつたかという問題にかんしては、これまでハイデガー研究者によって必ずしも十分に究明されたとはいえない状況にあったように思われる。そのなかで、渡邊二郎がかつてこの問題に言及したほか、木田元もまたハイデガーが最初に提示した叙述の順序に即して後半部分の内容を再構成しようと試みた<sup>(1)</sup>。

ところで轟孝夫氏は、最近の著書『ハイデガー『存在と時間』の入門』のなかで、さらに哲学的な内容に分け入って、そしてまたハイデガーの『存在と時間』の自筆原稿を実見して『存在と時間』の成立の錯綜した経緯を解明しつつ、その後半部分が未完成に終わった理由を提示されたことは注目に値する。同氏によれば、『存在と時間』は決して最初から確固とした構想があって、その綿密な計画のもとに執筆されたものではなくて、フライブルク大学への就職問題が生じてその必要から急に書き始められたものである。執筆を開始した当初、ハイデガーの念頭には当然ながら「基礎的存在論」、つまり彼が「現存在」と名付けた人間存在の実存論的分析があったが、彼が1925年末頃からカント哲学と格闘するなかでにわかに問題意識に登って来た「存在のテンポラリテート」が『存在と時間』の清書原稿の執筆直前になってその構想の中に取り込まれ、そのために、出版社に送った二回目の草稿を手元に戻してもらったうえで、これを大幅に書き改めることになった。その苦闘の痕跡は今も残るハイデガー自身の草稿を実見することで確認できると同氏は言う。そして同氏はこう結論する。「『存在と時間』が未完に終わったのは…まさにこの現存在の実存論的分析が「存在の意味」についての理解が深まるとともに、本当に必要なかが疑問視されるようになったことによる。つまり、『存在と時間』の基礎的存在論という構想そのもののうちに含まれた矛盾を次第に自覚していったことが、同書後半部の刊行の断念につながったのである。」<sup>(2)</sup> この轟氏の見解は、先行研究の問題意識をさらに哲学的・文献学的に深化したものとして注目される。

私は轟氏のこうした研究から多くの教示と示唆と刺激を受け、同氏の多くの論点に賛同する者であるが、ここでただひとつだけ留保点について言及することが許されるとすれば、それは、上述の引用文中の「この現存在の実存論的分析が『存在の意味』についての理解が深まるとともに」という言葉に関係する。ハイデガーの「存在」論および「基礎的存在論」の構想そのものに一定の矛盾が含まれていたこと、そして後になって「存在」を何らかの形で了解している「現存在」を実存論的に分析することを通じて「存在」の意味の解明に到達するという方法を放棄したことは紛れもない事実であるが、この過程が「存在の意味」についての理解の深化と言えるかどうかについてはさらに検討の余地があるのではないと思われる。そして、存在物と「存在」とを切斷するところに成立するハイデガーの「存在」概念、ハイデガー独自の時間概念、とりわけ彼が通俗的時間概念と西洋哲学における伝統的な時間概念とを「根源的時間の派生態」<sup>(3)</sup>と解釈するような「根源的時間」論の問題点、そして「存在」と彼が「存在の意味」と規定した「時間」との結合の仕方の問題、さらに彼が生涯にわたって抱き続けた「存在」の「歴史性」の問題など

をさらに追求したうえで、『存在と時間』の後半部分の未刊の理由を説明する必要があるように思われる。

本論文では、これらの先行研究を踏まえながらも、これらとはやや異なった、今述べたような接近の視点から、『存在と時間』が未完に終わった理由の問題について、私なりに考察することにした。

## 第一章 ハイデガーの「存在」概念の特徴とその変遷

ハイデガーが生涯にわたって思索の対象としつづけたのは、周知のように、「存在」とは何かという問いであった。この問いに対して彼が示した答えはどのようなものであったのか。ハイデガーは、この問いに対して明確な論証というかたちで最終的な答えを示しておらず、哲学的というよりは詩的な言葉で答えを示唆しているだけであるように思われる。この示唆は彼の生涯にわたる思索のそれぞれの時期に跨っていて、決して一様ではない。ここでは紙幅の都合から、ギムナジウム時代のハイデガーが初めて読んだというカール・ブライヒの『存在について—存在論』やフライブルクの大学司教コンラート・グレーバーから与えられたというフランツ・ブレンターノの学位論文『アリストテレスによる存在者の多様な意義について』<sup>(4)</sup> 以来の「存在」にたいする彼の関心、伝統的な存在論の解体または破壊に込めた意味内容、彼自身の新たな「存在」論の構築の試みなどの諸問題を全面的に展開することはできない。そして、彼の「存在」にかんする問題意識の誕生と密接に関わっていると思われる、1919年から1923年のマールブルク大学への転出までの時期の初期のフライブルク大学での講義についても割愛せざるをえない<sup>(5)</sup>。ここでは、彼の思索を大雑把に三つの時期に区分したうえで、それぞれの時期の代表的な著作で展開されている彼の「存在」概念の特徴とその変遷とを概観してみよう。

### (1) 『存在と時間』における「存在」概念

ハイデガーの『存在と時間』という著作の独創的な点は、「普遍的存在論としての学的哲学の理念を実現する」<sup>(6)</sup> ことを目標に据えながら、その直接の意図が「そこから他のあらゆる存在論が初めて発現することができる基礎的存在論」<sup>(7)</sup> を確立することにあると位置づけたうえで、「存在への問い」と彼が「現存在」(Dasein)と名付けた人間の実存論的分析とを結合し、その「存在」の意味が最終的には時間または時間性にあると規定したところにある。この著作の前半部分で展開された「現存在」の実存論的分析は、当時崩壊の危機に直面していたドイツ・ワイマール共和国に象徴される大衆社会の状況を映し出したものとして大いに世間の注目を集め、ハイデガーが世界的な名声を獲得するきっかけとなったものであった。しかし、ハイデガーはその生涯を通して、この著作の冒頭に掲げた「存在」の謎と秘密にどこまで迫り、「普遍的存在論」の構築への足掛かりをどこまで獲得することができたのであろうか。

『存在と時間』の予告文の冒頭でハイデガーはこの著作全体の見通しと構成についてこう語っ

ている。「古代以来哲学の根本的努力は、存在者の存在を理解し、これを概念的に把握することを目指している。…このような存在了解は、われわれ自身がそれであるところの存在者、すなわち現存在にそなわっている。」「存在了解が現存在にそなわっているとすれば、存在了解の構造や条件やその可能性は、この現存在という存在者の分析をつうじて解明できるはずである。そこで、現存在の分析論は、いくつかの本質的な実存現象（良心、死、負い目）についての実存論的解釈を通じて、現存在の根本構成を明らかにしようと試みる。そして、現存在の実存的構成を可能にする存在論的条件として現存在の分析論があらわにするものは時間性である。この時間性のなかに、同時に歴史性も根ざしている。」<sup>(8)</sup>『存在と時間』の叙述はこうした見通しと順序のもとに進められているのであるが、この見通しははたしてどこまで成功したのであろうか。

ハイデガーは、「存在」の意味への問いを設定するにあたって、最初に独自の問題設定を行っている。それは、「現存在」を含めたすべての存在者と「存在」そのものとを区別し、存在者ではなくて、この「存在」そのものを問うことである。そして彼はここに、自らの存在論と、存在者が問題とされてきたことはあっても「存在」そのものを決して問題とすることがなかったこれまでのアリストテレス以来の伝統的な存在論との決定的な差異があり、自らの「存在」論の独創性がある、と主張する。またこうした根本的な視角から、これまでの伝統的な存在論の解体または破壊が主張される。だから、ハイデガーの「存在」論と「存在」思想が展開される決定的なエレメントとなっているのは、存在者と「存在」との切断、そしてそのうえでの「存在」そのものへの問いにはかならない。したがって、これらをどう評価するかが、ハイデガーの「存在」論のみならず、ハイデガー思想全体を評価する決定的な分岐点となるであろう。

ハイデガーは、こうした独自の「存在」論的な問題にたいして解答を行うさいに、伝統的な考え方と結びついているいくつかの壁が立ちだかっていることを十分に意識している。だから彼は、これまで「存在」の問題にかんして古代以来存在してきた三つの「先入見」を整理し、これらを批判しようとする。それは第一に「存在は最も普遍的な概念である」という「先入見」である。ハイデガーはこれに対しては、たとえ「存在が普遍的であるとしても、その普遍性は「類の普遍性」ではなく、「あらゆる普遍性を『越え出る』」ものだと指摘する。そして「存在」は、たとえ最も普遍的であるとしたところで「最も明白でそれ以上のいかなる解明をも必要としない概念であるという意味ではない」し、それはむしろ「最も暗い概念」であると述べている。ハイデガーのこの指摘は、叙述の最初から自らの「存在」が「あらゆる普遍性を『越え出る』」ものだと一方的に宣告するものであって、存在がすべての存在物を指示するために作り出された最も抽象的な概念であるという常識的であるとともに健全でもある考え方を「先入見」と決めつけるだけで、この考え方に対する十分な反論とはなっていないように思われる。第二は、存在は定義不可能であるとする「先入見」であるが、ハイデガーは、だからといって「存在」にはいかなる問題も備わっていないという結論が出てきはしないと述べたうえで、伝統的な論理学における定義は彼自身が言うところの「存在」には適用できないとして、この論理的な問題場面から話をそ

らしているように見える。第三は、ある対象Aについて「AはBである」という場合の、「ある」という意味での「存在」が自明の概念であるという「先入見」である。論理学が言うところの繫辞としての「ある」には固有の問題があるが、ハイデガーはこれについても正面から論理的に論じることなく、「ある」という意味での「存在」のこうした「外見上の自明さ」が反って「存在者としての存在者に対するどの振る舞いと存在の中にもある種の謎がア・プリアリに潜んでいる」ことを証拠立てていると論じている<sup>(9)</sup>。私見によれば、これらの「先入見」が真の「先入見」であるかどうかこそ問われるべき問題であって、ハイデガーはこれらの論理的な問題に対して論理的に十分に説得力のある議論を行わないままに論述を進めており、このことが「存在」にかんする彼の思索の展開にたえず付きまとい、やがて重くのしかかってくることになるように思われる。

さて、ハイデガーの「存在」への問いは、人間、すなわちあらゆる存在者のうちでこうした問いを問いかける唯一の存在者であり、彼が「現存在」と呼ぶところの人間の存在者の「存在了解」を手掛かりとして進められる。ハイデガーによれば、この点で「現存在」はそのほかのあらゆる存在者に対する存在的優位を占めるとともに、「現存在」にはあらゆる存在論の可能性の存在的-存在論的な条件が備わっている点においても存在的な優位をもつ<sup>(10)</sup>。また、こうした「存在」および「存在」論の問題は、「諸科学のア・プリアリな可能性をめざすだけではなくて、…存在的な諸科学に先行してこれらに基づけているもろもろの存在論そのものの可能性の条件をもめざす」<sup>(11)</sup>点で、諸科学に対しても存在論的優位に立つ。こうして、あらゆる個別科学の探究以前に、上述の意味での「基礎的存在論」、つまり人間存在の実存論的分析がなされなければならないという独特の見解が展開される。

この「現存在」分析の過程で、「現存在」は「世界-内-存在 das In-der-Welt-sein」として、つまり各自性をもちつつたえず何かに気遣いまたは配慮し、周囲環境と他の「現存在」に対して「関心」をもち、これらと交渉しつつ存在する者として解釈され、そのあるがままの「平均的日常性」において分析される。「現存在」は、日常性のなかではしばしば「世人 das Man」として、つまり「誰でもが他人であり、誰ひとりとして自己自身ではない」ような非本来的な、頹落して平均化・中性化された、たんなる人として存在する。しかし、大衆社会のこうした非本来的な状況のなかに生きる「現存在」は、知らず知らずのうちにわれわれに忍び寄る「不安」の気分と「死」の可能性とによって揺るがされ、脅かされる。ここに至って「現存在」は、誕生と死との間であり「死へと臨む存在」であることを先駆的に受け止め、自らの存在可能性に目覚めて、おのれの「良心」の呼び声に耳を傾けつつ、非本来的な日常性を脱却しておのれの本来的な自己へと至る「決断」をしなければならない。こうした事態はわれわれを「時間性」へと導くことになる。それというのも、「決意性は未来的におのれへと帰来しながら、おのれを現時的 gegenwärtig に状況のなかへと導く。既在 Gewesenheit は未来 Zukunft から発現し、しかもこのことによって、既在した（より適切には、既在しつつある）未来が自分から現在を解放する。このようにして既在的—現時的

未来として統一的である現象を、われわれは時間性Zeitlichkeitと名付ける」<sup>(12)</sup> からである。こうして、「存在の意味」への問いに解答が与えられる。「われわれが現存在と名付ける存在者の存在の意味として提示されるのは時間性である」<sup>(13)</sup> と。しかもそれは、通俗的・伝統的なたんなる時間ではなく、これらの時間がむしろ派生態であるような「根源的時間」<sup>(14)</sup> に関係する。

ところが、ハイデガーの『存在と時間』の前半部分の最後である第83節では、序論と最初の諸章で述べたさいに窺われた彼の確信と自信が相当程度に揺らいでおり、逡巡と不安と懐疑とに変化しているように見える。それというのもハイデガーは、時間および時間と精神との関連にかんするヘーゲルの見解が時間の根源と根源的時間に基づいていないことを批判的に検討した後、この最終節のなかでは、この著作の構想と目次を述べた箇所とは打って変わって、数々の自問と疑問とを提起し、逡巡している様子を示しているからである。ここでは、これまでの叙述で「現存在の関心の存在意味および存在構成」が時間および時間性であることが示されたにも拘わらず、これは「基礎付け」が与えられたにすぎず、「存在問題全般を仕上げる」という目標にはまださまざまな諸問題が横たわっていることが指摘されている。彼は、「現存在」の意味を解明したこの段階でなお「存在」全体の意味への問いがまだ設定されていないことを自覚しており、「存在」全体の理念の根源性と可能性を目指すこの探究ははまだ途上にあり、これは形式論理学の「抽象」の手段によっては不可能だと述べて、こう続けている。「存在の解釈にかんする戦いは調停されることはできない。なぜなら、戦いはまだ決して燃え上がってはいないからである。…戦いを燃え上がらせることだけでも準備を必要とする。本書での探究はひとえにこれを目指す途上にある。この探究はどこに位置しているのか」<sup>(15)</sup> と。

彼は自らに問いかける。この探究の途上には基本的な諸問題が立ちはだかっているが、それは、存在論が存在論的に基礎付けられるのか、何らかの存在的な基礎が必要だとすればどの存在者がこの基礎付けを行わなくてはならないのか、実存する「現存在」の「存在」と「現存在」的ではない存在者の「存在」とはいかに区別されるのか、と。そして、意識と物象化との関わりにおいて、意識を物化するとは何を意味し、物化はどこから発現するのか、存在論を根源的に展開するには意識と物との差別だけで足りるのか、<sup>(16)</sup> と。彼はこの後に続けてこう述べている。「これらの問いにたいする答えはわれわれの道程上に横たわっているのであろうか。そして、存在全般の意味への問いがいまだ立てられず明らかにされずにいるかぎり、その答えを求めることさえできないのではあるまいか。」<sup>(17)</sup> つまり彼は、「現存在」の「存在」の意味を時間または時間性だとするところまで叙述を進めたのだが、この時間は「現存在」の実存論的分析の結果として得られた主観的な時間にすぎず、さらにこの時間と客観的な実在の時間との関係が問われなければならないし、彼の問題意識にとっては通俗的・伝統的な時間をも派生させるような「根源的時間」が肝要であるから、これらの時間と「根源的時間」との関連もまた明確に叙述されなければならないことになろう。主観的な「現存在」だけでなく、「現存在」ではない客観的な存在者をも視野に収めた「存在」全体の意味と理念、そしてこれらと時間、なにかづく「根源的時間」との関わ

りを問題にするとすれば、一体どういうことになるのか。ハイデガーは、これらの困難な問題を自ら提起して、問題の大きさと深刻さにたじろぎ、逡巡しているかに見える。このことは、この最終節の最後が「時間性のこの時熟の様相はどのように解釈されるべきか。根源的な時間から存在の意味へと道が通じているのか。時間そのものが存在の地平としておのれを啓示するのか」<sup>(18)</sup>という謎めいた、自らに問いかけている言葉で終わっていることに示されているように思われる。そして、この逡巡と自問の言葉が、その次に予定されており、「存在と時間」の順序を逆にしてこれを補完して全体を完成するはずであった「第三篇 時間と存在」以下の執筆断念の伏線となっているのではないであろうか。

さて、以上のような荒筋で展開されたハイデガーの「現存在」分析は「存在」の本質にかんしていかなる解答をわれわれに与えてくれたのか。端的に言って、それは人間としての「現存在」の「存在」の意味が時間であることを指し示しただけであって、「現存在」以外の客観的な存在者をも含めたすべての存在者の「存在」の本質と意味についてはほとんど何も語ってはいない。われわれが確認できるのは、『存在と時間』の前半を書き終えた時点で、ハイデガーがすべての存在者の「存在」の本質と意味を、時間から、しかも「根源的時間」との関連で説明しようとしながら、この問題をめぐる「戦い」の入り口または「途上」に立っているに過ぎないことを彼自身が自認していたということである。

## (2) ハイデガーの『形而上学入門』における「存在」概念の限定の試み

ハイデガーは、『存在と時間』の前半部分を上梓した後、しばらくの間は後半部分を完成させようと懸命な努力を続けていた。彼は最終的にはこの後半部分を断念するのだが、出版された著作では1929年の『カントと形而上学の問題』が『存在と時間』後半の第二部第一篇「図式論とテンポラリテートの問題圏の前段階としての時間論とにかんするカントの教説」および第一部第三篇「時間と存在」の仕上げ、とりわけ彼の「時間」論ないし「根源的時間」論の仕上げのために苦闘した痕跡を物語っている。またマールブルク大学の講義では、1927年夏学期の「現象学の根本諸問題」と1927年から翌年にかけての冬学期の「カント『純粹理性批判』の現象学的解釈」などが『存在と時間』の未完の後半部分にかかわる思想的苦闘の跡をとどめている。これらの著作と講義の内容については、ハイデガーの時間論を取り扱う予定の本論文の続篇で取り扱うことにして、ここでは「存在」の問題にかんするハイデガーの思想のその後の進展に限定して論評することにした。この問題にかんして示唆を与える重要文献は、1935年夏学期に講義されて1953年に刊行されたハイデガーの著作『形而上学入門』と1947年に公表されたいわゆる『ヒューマニズム書簡』である。

『存在と時間』の後半の刊行を断念した後、ハイデガーは彼自らがいうところの「転回」を体験し、「存在の問い」にかんしても、「現存在」の実存論的分析という道程の途上で「存在」の意味を説明するさいに導きの糸となった現象学的方法と解釈学的アプローチをもはや省みなくなる。それは、「現存在」の実存論的分析という主観を経由する接近方法を取らずに、「現存在」としての存



在者と客観的な存在者との両方を視野に収めて、直接に「存在の問い」を問うことへの方向転換であった。

この「転回」およびこれまでの接近方法の転換に伴って、ハイデガーによる哲学と形而上学の概念規定、そして存在論の位置づけとこれらに対する評価も「転回」ないし変容する。例えば『存在と時間』の段階では、「哲学は普遍的な現象学的存在論であり、現存在の解釈学から出発する。この解釈学は現実存在の分析論として、すべての哲学的な問いの導きの糸口を、この問いが発現し、そして打ち返すところへとつなぎ止めておいたのである」<sup>(19)</sup>とされていたが、刊行された1929年の著作『カントと形而上学の問題』では、「基礎的存在論は形而上学を可能にするために必然的に要求される人間の現存在の形而上学である」<sup>(20)</sup>とされて、哲学と形而上学の位置づけが変更され、「形而上学とは存在者それ自体および全体の原則的認識である」<sup>(21)</sup>と定義される。この著作は、カントの『純粋理性批判』を参照しこれを形而上学の基礎付けとして解釈することによって、こうした意味での形而上学の可能性を探究しようとしたものであり<sup>(22)</sup>、「存在」にかんする探究の場面は実質的に形而上学な問いのなかで行われることになる。

同年に行われた彼のフライブルク大学就任講義である『形而上学とは何か』では、「形而上学は現存在における根本生起である」「哲学—われわれがそのように名付けるところのもの—は形而上学を進行の—うちへと—もたらすことであり、哲学は形而上学のなかでおのれ自身を手に入れ、その明確な諸課題へと達する」<sup>(23)</sup>として肯定的に規定されている通りである。したがってこの後、ハイデガーによる「存在」の探究は、形而上学という一見したところ伝統的な問題構成の枠組みのなかで行われる。1935年の『形而上学入門』でも、「だから、『形而上学入門』とは根本的問いを問うことへと導き入れることである」<sup>(24)</sup>と述べられており、「なぜいったい存在者があり、そしてむしろ無があるのではないのか?」というライプニッツ的な第一の「問いは、したがって形而上学的な根本的問いである。形而上学はすべての哲学の規定された中心および核心を言い表すための名称と見なされている」<sup>(25)</sup>とされているように、この段階のハイデガーは、これまでの伝統的な形而上学が「存在」の問題に真摯に取り組まず、そのために「存在の忘却」に陥ったことを指摘し、形而上学の概念に対して両面価値的な態度を取りながらも、「存在」の根本的な探求としての形而上学の概念を基本的には肯定的に用いている。

しかし、ハイデガーは他方では、伝統的な存在論という名称にかんしては、「存在」とは全く独特な本質を持つものだから、存在論という言葉に従来の意味で受け取るとすれば、存在は決して存在論の対象ではないのではなかろうかという趣旨の言葉を述べ<sup>(26)</sup>、「将来的には『存在論』や『存在論的』という表題を用いるのを断念するのがよいかもかもしれない。今初めていっそう明瞭になったように、問う仕方においてまったく異なっているものを同じような名称で呼ぶべきではなかろう」<sup>(27)</sup>と述べたばかりか、あまつさえ「それゆえに、存在というこれまでの概念は、『存在する』ところのものをすべて名付けるには不十分なのである」<sup>(28)</sup>とさえ書いている。このことは、この段階で彼が「存在」および存在論という概念または術語とも距離を置き始めたことを物語って

いる。

『形而上学入門』の講義では、『存在と時間』よりもはるかに立ち入って「存在」の中身が展開されているので、しばしこの講義のなかで展開された存在思想を追求してみよう。

ハイデガーは他の箇所では依然として、「『存在と時間』という論述の中で、存在の意味にかんする問いが哲学史上初めてわざわざ問いとして立てられ、展開されている」<sup>(29)</sup>と述べながら、西洋哲学の歴史の中では存在者と存在者の「存在」とが区別されず、伝統的な存在論は存在者のみを問題とし、「存在」そのものを問題とすることがなかったと自負する。そして、すべての問いのうちで決して回避することができず、いかなる学問もまず問題とすべきこの「第一の問い」に対してある程度の答えを与えようとする。「存在」を、古代ギリシャのピュシス概念と同列に置きながら、しかも語源を無視してこれをもうひとつのギリシャ的概念であるロゴスと同一視する長々とした議論の中から、ハイデガーが「存在」のひとつの中心的な特性として取り出して見せるのが、存在=真理の「非隠蔽性」である。つまり、「存在」は、「非隠蔽性-へと-到来する In-die-Unverborgenheit-kommen」<sup>(30)</sup> こと、すなわち隠蔽された状態から隠蔽されていない状態、「非隠蔽性」へと姿を現すところの真理または真理性にほかならない、というわけである。しかし、もちろんこれだけでは「存在」の内容を明示したことにはならない。

そこでハイデガーは「存在」のさらなる被規定性を、次の四つの差異に言及することでより明確に示そうとする。それは、①生成に対立する「存続作用 das Bleiben」、②仮象に対立する「存続する典型 das bleibende Vorbild」、言い換えれば「常に等しいもの das Immergleichen」、③思考に対立する「根底に横たわるもの das zugrunde Liegenden」、言い換えれば「眼前にあるもの das Vorhandene」、④当為に対立する「まだ実現されていないか、または既に実現された、かくあるべきだとされたものとして、そのつど目の前にあるもの das je Vorliegende als das noch nicht oder schon verwirklichte Gesollte」である。そして彼はこう続ける。「これらは根本的には同じことを言っている、すなわち存続的現存性 ständige Anwesenheit, ウーシア *οὐσία* としての *ον̄* *ὄν* である。」<sup>(31)</sup> ハイデガーによっていまこそ「存在」の秘密が解明されることを期待するわれわれにとって、「存在」の規定性として挙げられるのはたったこれだけである。分かりやすく解釈すれば、「存在」は生成と仮象と思考と当為に対立する四つの差異的特性をもつ。要するに彼は、本来隠れた性質をもつ「存在」は、隠された状態では仮象であるが、生成して真の姿を現して隠れなき状態となり、こうして存続し持続してわれわれの眼前にあり、われわれの前に典型また範例として横たわるものである、と言いたいのであろう。とりわけ、明確さを欠いた第四の特性は、まだ実現されてはいなかったあるべきものであるか、またはすでに実現されたあるべきもののいずれかであり、おそらくは人間の行為にさいして目的を伴った当為というような主観的な枠組みを超えたものの矛盾に満ちた統一なのであろう。だが、そうだとすればこうした諸規定をもつものは、ハイデガーが言う「存在」以外の多くのもの、例えば歴史的に発展してそのなかでおのれの姿を現す対象物にもあてはまりそうであり、決して特別なもの

とはいえないであろう。

しかし、「存在」にかんするハイデガーのこの託宣のような規定は、実際はそれ以上の内容を含んでいる。というのも、先に本書の最初の部分で「なぜ一体、存在者があるのか、そしてむしろ無があるのではないのか？」を問う「すべての問いのうちで第一の問い」を述べた箇所でも、「その問いは存在しつつある限りの存在者のための根拠を探求することである」<sup>(32)</sup>とされていたし、上記の託宣のごとき言葉の後にも「存在のこうした被規定性はたんなる語の意味の限定という事柄ではない。それは力 *die Macht* なのであって、この力こそ今日なお、全体における存在者に対する、生成に対する、仮象に対する、思考と当為とに対するわれわれのすべての関連を担い、支配する」<sup>(33)</sup>という文章が続いているからである。さらにこうも書かれている。「われわれの存在理解は固有の被規定性を持ち、存在の側から仕組まれた指令を受けている」<sup>(34)</sup>「 $\phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma = \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma \quad \acute{\alpha} \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \nu \quad \acute{\epsilon} \chi \omega \nu$  [自然(本性) = 人間を所有するロゴス—筆者], つまり存在, 抗しがたい現象, これが人間存在を(対格)占有し基礎付けるところの集中を強要する。」<sup>(35)</sup>つまり、ハイデガーの「存在」は、先ず何よりも「力」であり、「われわれのすべての関連を担い、支配する」ものであり、われわれ人間の「存在」理解に対して何らかの指令を与え、人間存在を占有し基礎づけるような「存在」とされている。だが、人間に指令を出したり、人間を占有し基礎付けるといふ働きを行うことができるのは生物かまたは自らの意志を持って行動しうる生命体または主体だけであるから、これは彼の「存在」概念が完全にそのような超自然的・超人間的な主体=実体と化していることを明確に示しているのではないか。

だから、この主体=実体である「存在」は歴史哲学的・宗教哲学的な、またはたんに宗教的な事柄を含意することになる。「存在」は、人間と諸民族の「根拠」であるからこそ、かつては人間および諸民族が「存在」といわば一体であった状態から歴史的に遠ざかり、そして「存在忘却」が支配的となる時代が到来し、そこに現代の人間と諸民族の「頹落の最も内的な強力な根拠」がある、とハイデガーは考える。ここに、ハイデガーによる当時の時代の診断と処方箋があり、これにもとづく彼のナチ革命への出撃の理由があった。以下の周知のナチ的言辭は、この時代のハイデガーの歴史哲学・宗教哲学と政治哲学との結合を含意する一例である。「だから、全体としての存在者そのものにかんする問いは、つまり存在問題を問うことは、精神を覚醒させるための、したがって歴史的現存在の根源的な世界のための、したがってまた世界の暗黒化の危険を抑えるための、したがってまた西洋の中心である我が民族の歴史的使命を引き受けるための本質的な根本諸条件のひとつである。」<sup>(36)</sup>ハイデガーは、なぜ無ではなくて「存在」があるのかという問いを提起し、「存在」そのものを問いかけながら、これに対するまともな回答を行わないまま、いつのまにか「存在」そのものを、たんなる非隠蔽性から隠蔽性へと姿を現して眼前に存続し続ける働きなどという茫漠としたかたちで規定し、その挙句にたんなる形而上学的な主体=実体のみならず、いつのまにか、人間を占有して指令を出し、ドイツ民族の歴史的使命の実現にかかわるような、いわば歴史の主体にまで高めあげているのである。ハイデガーの哲学的な問題意識に

としては、「存在」を学問的に問うことよりも、こうした宗教的な含意を秘めた歴史哲学・政治哲学の方がより先にあり、より重要な位置を占めていた可能性があると言わなければならないであろう。

さらに、次の問題個所を含む叙述を看過することはできない。「現存在とは、敗北と存在に対する暴力-行為の再出現との恒常的な苦しみであり、しかもその結果、存在の全能が現存在に暴力を加えて（ここではver-gewaltigenを文字通りに受け取っていただきたい）現存在の現象の居場所となし、こうした居場所として現存在を囲んで支配し、貫いて支配し、そうしてそれを存在の中に留め置くのである。」<sup>(37)</sup> ここには、闘争や暴力の肯定という当時のナチの時代の主要傾向に対するハイデガーの共鳴と迎合の姿勢が表明されているだけではない。「存在」が「全能」を持つものと思なされ、「現存在」がこうした「存在が現象するための居場所」とされ、この「居場所」において「現存在」は「存在」によって囲まれ、貫き支配され、「存在」の中に留め置かれるものだと考えられている。しかも、彼はこの書で「存在」を探究するからと言って、これが「神が初めに天地を創造した云々」というような聖書の言葉と関連するわけではないと断言し、あるいは『『キリスト教的哲学』などというものは木製の鉄のごときのものであり、誤解である』<sup>(38)</sup>と述べて、キリスト教的な神と神学とをまったきまでに拒否している。そうすると、ハイデガーの「存在」とは、ここでも伝統的な存在論を飛び越えて、神の性質が宿り神が生成する場としての人間理性という、古代以来の異教的でストア派的でもあり、ハイデガーの哲学的ライバルでもあったマックス・シェーラーもまた晩年に接近した、神と人間との関係にかんするあの考え方<sup>(39)</sup>を踏襲しながら、これから神という名称と理性的動物としての人間観とを抜き去ったものだという事にならないであろうか。だから、われわれは以下のような疑問を抱かざるをえない。それは、このことと、「現存在」としての人間だけが「存在」を了解し、それゆえに「現存在」だけがこの了解から世界内の用具存在や他者の存在に対する「憂慮」を通して「存在」へと本質的に関係するという大筋で追求されていた「存在」とは、結局のところ、異教的な宗教思想やキリスト教の異端的諸潮流の中にあつた宗教思想とどのように関係するのか、という疑問にほかならない。

### (3) 『ヒューマニズム書簡』における「存在」の学問的論究の拒否

本章の最後に、ハイデガーが第二次世界大戦後の1947年に公刊した『『ヒューマニズム』について一バリのジャン・ポーフレ宛ての手紙』(以下『ヒューマニズム書簡』と略称する)の中で叙述された「存在」思想を検討することにしよう。この著作は、ハイデガーとヒューマニズム思想との関わりを知るうえで重要であるだけでなく、ハイデガーの後期の思索への「転回」とその思索のアウトラインを述べたものとしても重要である<sup>(40)</sup>。

ハイデガーは、『形而上学入門』の段階ですでに自らの思想と伝統的な形而上学との間の亀裂を意識していたが、第二次世界大戦中からこの亀裂が深刻なものとなり、ついに明確に「形而上学の克服」<sup>(41)</sup>を主張し始める。だから、『ヒューマニズム書簡』では、プラトン以来の、主観性に基盤を置くかまたは主観性という基盤を離れることがない哲学が「形而上学」として批判の

対象とされている。このことは、「現存在」の実存論的分析を通じて「存在」の意味と本質を説明するという接近方法が最終的に放棄されたことをも意味する。こうしてこの『ヒューマンイズム書簡』では、哲学と形而上学が等置され、「将来の思考はもはや哲学ではない。というのも、この思考は形而上学よりもいっそう根源的に思索し、形而上学という名称は哲学と同じことを言うからである」<sup>(42)</sup>とされて、これら両者がともに退けられる。そして、プラトンからニーチェにいたるまでのすべての哲学が形而上学として、「存在忘却」の時代にほかならない近代的思考の産物として拒否されている。あまつさえ、ハイデガーはこの書簡のなかで、『存在と時間』の後半である「第一部第三篇」以下が未完のままに終わった理由についてふれて「問題となっている第三篇は、思索がこの転回を十分に言い表そうとしても役に立たず、形而上学の言葉の助けでは切り抜けられなかったためである」<sup>(43)</sup>と述べさえしている。これは、著作の未完とおのれの思索の「転回」との理由の半ばを形而上学とその諸概念とに転嫁しかねない発言であろう。形而上学の言葉が「転回」を言い表すのに不十分であるならば、これに代わる言葉を編み出すのが哲学者の責任であろう。

この著作でも「存在」が問われている。ハイデガーはこう繰り返す。「それにしても存在が問題である—存在とは何か。存在はそれ自身で『ある』。将来の思索はこのことを経験し言い表すことを学ばなければならない。『存在』—それは神ではなく、またある種の世界根拠でもない。存在は本質的にあらゆる存在者よりも広遠であり、それにもかかわらずいかなる存在者よりもいっそう人間に近いものである。」<sup>(44)</sup>だからハイデガーによれば、「存在」とは「それ自身」であるとしか形容しえない存在である。周知のように、ドイツ語の語法では「…が存在する」ことを表現するのに *es gibt*, つまり直訳すると「それは…を与える」という表現を用いるが、ハイデガーはこの語法に含まれる *es* (それ) のように、「存在」とは、存在するものをわれわれに与えるようにして存在させるある種の「存在」だということを暗示する。ここでは、『形而上学入門』で「存在」を四種の概念の区別によって規定したような努力はもはや見られず、「存在」をさらに概念的に踏み込んで、それ自体として曖昧で空疎な「存在」の内容をより明確に学問的に規定しようとする姿勢は放棄されたかのようなのである。この書簡で注目すべきなのは、ハイデガーの「存在」概念がいっそう内容空疎なものとなっていることに加えて、さらにこう書かれていることである。「存在」を存在者のように見立てて説明するのではなく、「存在」をその真理において慎重綿密に言い表すとすれば、「存在が存在するのかどうか、またどのようにして存在するのかわかる点については、…これを未決定のままにとどめておくほかはない」<sup>(45)</sup>と。その思想的生涯を通じて「存在」を探究し続けてきたはずのハイデガーの最終的な結論がここで明確に示されるべきなのに、「存在はそれ自身である」こと以上の「存在」の内容については「未決定のままにとどめておくほかはない」とされていることに、われわれはいささか愕然とした気持ちを抱かざるをえない。

しかも、ここでも人間と人間が行う「存在」にかんする思索との関係が逆転されて捉えられ、「存

在」が形而上学的に主体化・主語化されている。このことは以下の叙述で明らかである。「だが、すべてのものに先立って『存在する』ものは存在である。思索は、存在と人間の本質との関係を成就させる。」<sup>(46)</sup> この言葉には明確に、『存在』が人間とそのほかのあらゆる存在物以前に存在することが語られている。そして、今や行為の主体は人間ではなくて「存在」である。「思索は、それが存在によって出来させられる限りにおいては、存在が行う思索である。」<sup>(47)</sup> 「思索が存在すること—このことは、存在がかつて運命的に思索の本質を世話したということの意味する。」<sup>(48)</sup> 人間が行う思索は、人間が行っているように見えながら、「存在」が人間に送り与える思索だから、実は「存在」が行う思索であり、「存在」が人間に思索を世話したことの証なのだというのは、「存在」と人間との関係の大逆転と言うべきであろう。さらに「存在は、こうした好む作用Mögenにもとづいて、思索を成し遂げる。存在が思索を可能にする。成し遂げ—好むものとしての存在が『可能—的なもの』das Mög-licheである。エレメントとしての存在は好み成し遂げる作用の、すなわち可能的なものの、『静かな力』die “stille Kraft”である」<sup>(49)</sup> と規定されている。ここでは「存在」は、かつてハイデガーがナチ時代に『形而上学入門』の中で規定したような暴力的な力ではなくて、好みと遂行によって可能なものを人間世界の中に現実化しうる「静かな力」だと考えられている。

この書簡の中で顕著なのは、これ以前の著作に比べて「存在」概念が空疎になっている反面、「存在」と人間との関わりがいつそう詳細に規定されていることである。人間は、人間と「存在」とのこうした逆転した関係のもとで一層その主体性を失い、あたかも「存在」のたんなる従者として位置づけられているかのようである。この書簡では、人間の本質は「存在の真理」に由来するとともに、「現存在」の「現実存在」は各自性と主観性とは没関係的に「存在の近みに脱自的に居住する」こととされる。そして、「人間は、存在から語りかけられ要求されることによるのみ、おのれの本質のうちで生き生きとあり続ける west」<sup>(50)</sup> ものとされ、人間の本質とは「エクスシステンツ (Ek-sistenz) [存在へと身を開き、そこから脱自的に出で立つこと—筆者]」<sup>(51)</sup> と規定される。かつて『存在と時間』では、人間がこの世に投げ出されてありながらおのれ自身をこの世に「投企」する主体的あり方、すなわち「被投的投企」として規定されていたのに対して、この『書簡』では、人間はこうした意味での主体性を喪失したかのようであり、その反対に「存在」の側から考察され、「存在」から呼びかけられて、「存在」の従者たるべく召命されるようなものでしかない。人間は自らに言葉のうちに「存在」を住ませ、「存在の真理」が損なわれないようにこれを守るべきたんなる「存在の牧人」(der Hirt des Seins) とされるのである<sup>(52)</sup>。

こうしてハイデガーは『存在と時間』以降のこれまでのどの時期にもまして「聖なるもの」または宗教的境地へと接近していくことになる。彼がはっきりと「歴史の出来事は、存在にもとづく存在の真理の歴運として、生き生きとあり続ける。…歴運として存在が到来するのは、それ Es、すなわち存在が自らを与えることによってである」<sup>(53)</sup> と述べているように、「存在」とは「現存在」としての人間に運命または歴運というかたちで時間的・歴史的に何かを送り届ける超越

的な、いわば歴史の主体として位置づけられている。だからわれわれはここで、ハイデガーが『形而上学入門』の中でキリスト教的信仰、キリスト教的哲学、キリスト教的神学を「木製の鉄のごときもの」<sup>(54)</sup>として痛罵していたのに対して、『ヒューマニズム書簡』では、「存在」の真理へと突き進む思索は「無神論であることも有神論であることもできない」<sup>(55)</sup>と述べながら、その実「存在の真理にもとづいてこそ、初めて聖なるものの本質が思索されうる。聖なるものの本質にもとづいてこそ初めて、神性の本質が思索されうる」<sup>(56)</sup>などと述べて、これまでにないかたちで有神論に接近しているように見えることを見逃すべきではないであろう。そして、この書簡がカトリック信者の多いフランス人への呼びかけであることを割り引くとしても、ハイデガーの生涯にわたる思索を貫く神秘的・宗教的要素がここに垣間見えていることを見逃すことはできないであろう。ハイデガーの主張が、哲学をも形而上学をも退け、学問的な方法に裏付けられた論証の形式をとることなく、彼自身による一方的な断言または断定というかたちで行われて、あたかも一種の託宣のような印象を与えていることもまた、彼の思想の神秘的・宗教的色彩をいっそう強めていると言わざるをえないのである。

したがって、われわれはハイデガーの存在論に対してここでもいくつかの疑念を抱かざるをえない。それはひとつには、『存在と時間』の前半の段階では、本来異なった次元にあるはずの問題、つまり、個別的な存在者から切り離された「存在」そのものの探究という、本来論理的に探究すべき問題と、人間としての「現存在」に思索と歴史的命運とを送り届けるというような宗教哲学的な意味での「存在」の告知という問題とが未分化のままに融合しており、彼の思索が進展するにつれてこのズレが次第に自覚されてきたのではないか、という疑念である。そしてもうひとつは、「存在」への問いへの解答が後期の段階になっても止め置かれたままに放置されたという事実を鑑みるならば、ハイデガーの思索にとっては、「存在」への問いよりもこうした歴史哲学ないし歴史観・宗教哲学の方がいっそう重要な問題であり、「存在」への問いとはわれわれをこうした領域へと導入するためのたんなる契機にすぎなかったのではないかという疑念である。

いずれにしてもわれわれがここで確認しておかなければならないのは、ハイデガーは、『存在と時間』の刊行時から後期の生涯にかけて、結局は「普遍的存在論としての学的哲学の理念」を実現することはおろか、「存在」とは何かという最重要であるはずの問題にかんしても、その意味の探究を進展させたというよりも、少なくとも学問的なかたちでこれに解答を与えることに成功することなく、最終的にはこれを放置したという事実である。彼の主著である『存在と時間』が未完に終わったということは、これらの事実を背景に据えることによってさらなる解明の手掛かりが得られるように思われる。

## 第2章 ハイデガーの「存在」概念の問題点

これまで、ハイデガーの思想の進展の各段階から、前期・中期・後期の各時期の代表的な著作

にもとづいて彼の「存在」概念の変遷を概観しつつ、論評してきた。ところで肝腎の「存在」の問いに対するハイデガーの解答が学問的に深められることなく、最終的にはむしろ未決定のままに止め置かれたとすれば、その次に提起されるべき問いは、ハイデガーの場合そのような事態はなぜ生じたのかという問題である。この問題は、当然のことながら同時に、ハイデガーの「存在」概念になんらかの問題点があったのではないかという疑念をも伴わずにはおかないであろう。本章では、ハイデガーの「存在」の問いと存在論がなぜそういう疑念を与えるのか、これらのどこに問題点があったと考えられるのかを、私なりに論じることにしたい。

### (1) 存在物と「存在」との分離

すでに論じたように、「存在」を問うさいのハイデガーの出発点は、存在物と「存在」とを切り離し、そのうえで「存在」そのものを問題とするところにある。個々の存在物ではなくてこれとは異なった「存在」そのものとは何かを問われると、哲学的思索に慣れていない一般の人々はたちまち困惑を感じるに違いない。ハイデガーにとっては、これが一般の人々を自分の思索の中へと引き寄せる、いわば「魔法の小箱」となる。そして、彼はこの困惑と「魔法の小箱」からさらに、アリストテレス以来の伝統的な存在論がこれまで存在物のみを問題とし、「存在」そのものを問うことがなかったとして、自らの発見の独創性を主張するとともに、伝統的な存在論を拒否・解体・破壊しようとし、そのうえに新たな存在論の理念を展望しようとさえする。しかし、ハイデガー思想の根幹に位置し、その出発点となっているこうした問題設定それ自体が大きな問題点を含んでいるのではないかが、まず吟味されなければならない。

一般的に言ってすべての名辞は、まず先にその指示対象となる自然的諸事物または精神的諸事象があって、その後これらを言い表し指示するものとして作られ、命名されるものである。こうした関係は決して逆にされることはできない。これと同様に、存在とは、個別的に存在するすべての存在物を普遍的に言い表すために作り出された概念である。それは、すべての存在物を前提とし、ありとあらゆる存在物を言い表すために作り出された最も普遍的な概念であって、前提となるすべての存在物なしには決して存在しえず、普遍概念として作り出された後もこの前提となる存在物とともに存在するものである。論理学から見れば、最も普遍的な存在概念は、最上位の普遍概念であるから、それはあるという性質しかもたず、それ以上の定義を行うことができない。定義とは、種差があって初めて、つまり、ある個別的な主語である概念をより普遍的な概念と結合またはこれに包摂することによって初めて成立するからである。存在という名辞に関連して、その動詞形である「ある」または「存在する」とは、一般的に言って、判断主体の感覚にとって現実的であるかまたは何らかの手段を用いた科学的検証によって実在的に存在することを意味する。さらに、判断対象のAに対して「AはBである」と規定される場合の「…である」は、論理学で言うところの繫辞（コブラ）としての結合子であるとともに、これにこうした判断の発話者が自らの叙述を「真」として主張するという主体的要素が付随する。いずれにしても、存在者と存在および「ある」「である」との間には一切の神秘的な要素が介在する余地はありえない。



ところで存在概念は、その前提であるすべての存在者と切り離しがたく結びついているから、これと切り離されて存在することはできないし、これと切り離して用いられてもならないものである。またそれは、指示される存在物に「先立って」存在しうるものでもないし、ましてすべての存在者の根拠や存在理由となるものでもない。ところが、前提となる個別的な存在物または存在者から作られた普遍概念がこの前提から切り離されると、普遍概念がいつのまにか自立化し、拳句のはては前提と結果の関係が逆転して普遍概念が個別的な存在者を支配したり、これを産み出しもするような神秘的な主体または実体とされる場合がある。個別と普遍の関係を切り離しこれらの関係を逆転することによって神秘主義に誘い込まれた実例は、西洋哲学の歴史の中では、例えばパルメニデスの「存在」概念やプラトンのイデア論に典型的にみられる通りである。また、中世哲学のいわゆる普遍論争においても普遍の実在性を巡って激論が交わされたことはよく知られている。

われわれが西洋哲学史上にかつて存在したこうした神秘主義に陥らないためには、個別的な存在者と普遍概念としての存在を決して切り離さないという、常識的であるとともに健全でもある立場を堅持することが必要である。ところがハイデガーは、今述べた立場を予断と見なして、これを一蹴する。すでに触れたように、『存在と時間』の冒頭部分で取り上げられている予断とは、存在を最も普遍的な概念と考え、それゆえに存在が定義不可能と見なし、繫辞としての「ある」を自明のものだと考える見解のことである。彼は、アリストテレスが存在について「そして存在は類ではない」と述べたことを引き合いに出して、「存在の『普遍性』はあらゆる類の普遍性を『凌駕する』ものである」<sup>(57)</sup>と述べ、だからこそ伝統的論理学におけるような定義は自分が言う「存在」には適用できないなどとして、これらを退ける。しかし、これは自らが言う「存在」が伝統的論理学の存在を超えていると主張するだけであって、真の意味での論証の体をなしておらず、われわれが述べた存在物と普遍的な存在概念との関係を真に論駁できていない。それにもかかわらずハイデガーは、例えば『形而上学入門』の中で「だがこの場合、存在を最も普遍的な概念と定めるのは存在の本質にふさわしいのか、それともそのことが初めから存在の本質を誤解しているためにそのように問うことの展望がなくなるのではないか」<sup>(58)</sup>がなお問題であるとして、いささか逡巡を交えた問いかけをしながら、他の箇所では「存在という語は確かにひとつの普遍的な名称であり、一見するとそのほかの語のなかのひとつの語である。しかし、こうした外見は人を惑わすものである。この名称とそう名付けられているものとは独特なものである」<sup>(59)</sup>と述べて、先に述べた意味で存在者と存在との関係を論理的に扱うわれわれの立場が外見に惑わされたものだとして断定するのである。

それでは、存在と存在物とを切断して「存在」とは何かを問うハイデガーの存在論は、その生涯にわたる思索の結果、どのような果実をもたらしたであろうか。先に『ヒューマニズム書簡』の言葉を引用したが、ハイデガーの後期の思索においても「存在」がいかなるものであるかは「未決定のままにとどめておくほかはない」のだとすれば、「存在」と存在物とを切り離して「存在」

のみを問題にしてこれを規定しようとしたハイデガーの「存在」概念は、結局のところその概念内容をほとんど明確に規定できず、したがって空疎なものしかもたらさなかったということになるのではないか。それとも、ハイデガーの「存在」を問う試みは全く成功しなかったか、あるいは失敗に終わったのだという結論になるのであろうか。

## (2) 「存在」の実体化・主体化, そして神秘化

存在物から切り離されたハイデガーの「存在」概念は、そのことによって自立化し、いつのまにか主体化・実体化の方向を歩み、その結果として神秘的なものへと行き着くことになる。その兆候はすでに『存在と時間』の中に見られる。そこでは「存在とは、存在するものを存在するものとして規定するものである」<sup>(60)</sup>と書かれているからである。『カントと形而上学の問題』においても、「存在者そのものが何であるかという問いにおいては、何がそもそも存在者を存在者として規定しているのかが問われている。われわれはこれを存在者の存在と名付け、存在にかんする問いを存在問題die Seinsfrageと名付ける」<sup>(61)</sup>とされ、「存在」が単なる一般的・抽象的名辞ではなくて、「存在者を存在者として規定する」ものとされていた。だから、「存在」は存在者を存在者たらしめるほどに「およそ存在するところの最も独特なもの」<sup>(62)</sup>として位置づけられている。同時に、こうした「存在」への問いは「存在している限りの存在者にとっての根拠を探究する」<sup>(63)</sup>こととなる。「存在」は確かに「現存在」を含むもろもろの存在者の「根拠」として規定されているのである。

さらに「存在」は存在者のなかでも「現存在」とのみ独特な関係をもつとされている。それは「存在」が「現存在」の「存在」了解のなかで自己を開示するから、「われわれの存在了解は独特な規定性をもち、その仕組まれた指示を存在から受けている」<sup>(64)</sup>ほどに独特である。それは「存在のそのような開示がなければ、われわれは決して『人間』ではありえないであろう」<sup>(65)</sup>ようなものである。つまり、それは人間を含めた存在者を存在者たらしめ、それらを支配し得るような根拠でもあり、人間の思索を通じて人間に指示や指令を与えることができる主体とさえ規定されている。

しかも、『存在と時間』の段階では、「存在」は「現存在」としての人間の存在了解との関わりなしにはありえないという前提のうえで叙述が行われていたはずであるのに、後期になると「存在」は、例えば「それにしてもすべてのものに先立って『存在する』ものが存在である」<sup>(66)</sup>として、人間とあらゆる存在物に対して時間的にも先行していると見なされている。そうすると、「存在」は人間とあらゆる存在者、つまり世界の「根拠」であるとともに世界の実体であるかのごとき様相を呈することになる。ハイデガーの「存在」はさらに、「思索は、それが存在によって出来させられ、存在にぞくする限り、存在が行う思索である」<sup>(67)</sup>という記述に見られるように、思索までをも行う主体なのである。このような「存在」は、決して無生物ではありえず、何らかの意志と知性を持って行為し活動しうる生命体でなくてはならないことになろう。われわれ人間に指令や指示を与えるばかりか思索さえする「存在」とはいったいいかなる「存在」なのであろうか。

もちろん、こうなると、「存在」は学問的接近を完全に離れて、人間を超越した存在、すなわち諸々の宗教でいうところの神的存在とほとんど見分けがつかなくなるであろう。

### (3) 「存在」の歴史性と歴史哲学

存在物から切り離された「存在」は、実在的な基盤を離れることで神格化された主体=実体とされてしまい、ついには人間に関係しつつもこれから超越して人間に指令を与える機能をもつものとなる。そして、それはさらに人間と世界に命運を送り届けることで歴史および歴史性とも深い関係を持ち、たんなる抽象的な普遍を完全に超えて、歴史を創造する主体=実体にまで高めあげられる。『ヒューマニズム書簡』では、「人間は、脱-自的に出で立ちながら、存在の命運のなかに立つ。人間の脱-自 die Ek-sistenzは脱-自として歴史的である」<sup>(68)</sup>、また「現-存在の脱-自を思索することが大切であるからこそ、『存在と時間』における思索にとっては、現存在の歴史性が経験されることがきわめて本質的なのである」<sup>(69)</sup>と書かれているから、「存在」と「現存在」の歴史および歴史性にかんするハイデガーの思想はそれ自体として、「存在」概念の内容と取り扱いは異なって、生涯を通じてほとんど変わることなく維持され続けたと考えられる。

ところで、ハイデガーにとって「存在」の意味の解明よりもこうした歴史哲学の方が先行的にあり、またより重要な要素であった可能性がある。ハイデガーの『形而上学入門』にこのことを明確に示す特徴的な叙述がある。すでに触れたように、彼はこの書の冒頭で「なぜ存在があって、むしろ無があるのではないのか」というライブニッツ的な問いを発して読者の度肝を抜いて「存在」への問いに注意を喚起したにもかかわらず、この問いに何の明確な答えを読者に与えぬままに、唐突なかたちで「存在の忘却」に言及する。そして、その視角からただちに「世界内存在」としての「現存在」がたえず非本来的な日常性の根無し性と虚無性のうちへと転落する誘惑と危険にさらされていることを指摘し、そのうえさらに当時の時代の診断とその処方箋さえも提起する。つまり、「存在」と「存在忘却」の問題がただちに直接無媒介に当時の時代の社会状況と関連付けられ、これに対する診断と処方箋が示されるのである。この時代に対する診断とは、すでに述べたように、今西洋が「荒れ狂う技術と平凡人の基盤をもたない組織との絶望的な狂乱状態」<sup>(70)</sup>のなかにあり、「世界の陰鬱化、神々の逃亡、大地の破壊、人間の集団化、すべての創造的で自由なものに対する疑い」<sup>(71)</sup>が世界中にはびこっているという、ナチ的立場からする時代の診断である。その病原または病根がどこにあるのかと言えば、それは「人間が…存在からとうに転落してしまっていて、それを知らない」状態にあり、そしてこのことが「人間と諸民族の頹落の最も内的で最も強力な根拠」<sup>(72)</sup>だというのである。それではこの病変に対する処方箋は何であろうか。それは「歴史的な民族としてのこの民族〔ドイツ民族―筆者〕が、自己自身とそしてそれとともに西洋の歴史とを、それらの未来の生起の中心から存在の諸力の根源的な領域のうちへと取り出す」<sup>(73)</sup>ことにほかならない。

ほかの箇所でもこう叙述されている。「大切なのは、人間の歴史的現存在を、すなわちたえず同時にわれわれの最も固有の未来の現存在を、われわれに定められた歴史全体のなかで、根源的

に開示されるべき存在の力の中へと戻してつなぎ合わせることである。」<sup>(74)</sup> ハイデガーは、端的に言えば、人間が西洋の始原から逸脱することによって「存在忘却」の状態に陥ったのだから、時代を再建するにはこれを「別の始原」へと向け変えて、いわば「存在の回復」をはかり、ふたたび「存在の力」と一体化すべきだと主張したかったのであろう。ここでわれわれはハイデガーの「存在」を神という言葉に置き換えてみよう。そうすれば、人間はかつては神と共にあったが、今では神を忘却し、荒れ狂う科学技術および平凡人の狂乱状態と言うべき事態を招いたから、これを解決するには神を人間の手に取り戻し、「神の力」との一体化を図らなければならないということになる。つまり、ハイデガーの「存在」思想はかつて歴史上に存在した各種の宗教思想と完全に一致するのである。ハイデガーは「存在」を神であるとは決して明言せず、自らの思想が無神論でもキリスト教的有神論でないと主張し続けているが、しかしそれは神概念に完全に一致し、これと完全に置き換え可能である以上、何らかのかたちでの有神論の一形態また一変種であることを否定することは困難であろう。このことと、晩年のハイデガーが「シュピーゲル対談」のなかで、人間の無根化と技術の狂奔という今日の状況に対して哲学が影響を与える余地があるのかというインタビュアーの問いに対して「ある種の神 ein Gott がかりうじてわれわれを救うことができるに過ぎない」<sup>(75)</sup> と述べたこととは、完全に符合する。諦念とも神頼みとも受け取れるこの言明は、先に引用したハイデガーがナチ時代に過剰なかたちで示した実践的意欲の言辞と鋭く矛盾するとともに、現実の変革に対する哲学の責任の放棄を示すものであり、「存在」が人間に送り届ける命運を引き受けようとするハイデガー思想の受動的な本質を示すものである。

われわれは、こうした言明の脈絡の中に、ハイデガーが決して明言してはいないにも拘らず、ギリシャ哲学の存在論に起源をもつ「存在」への問いと、ヘブライ民族が神の名称を、語源的に「存在」と関係するヤハウエもしくはヤーウエと呼んで、神と「存在」とを関連付けたこととを結び付けたのではないかという推測を抱かざるをえない<sup>(76)</sup>。ヘブライ民族にとって「存在」と同義の意味をもつ神は、彼らにとって慈愛と救済の神であるとともに、「怒る神」「妬む神」であり、予言者を通じて彼らに呼び掛け、命運を授ける恐ろしい神でもあったからである。しかし、「現存在」に歴史を命運として送るこうした超越的で神秘的な主体-実体である「存在」の存在を、われわれはどのようにすれば検証しうるのであろうか。この「存在」がたんなる信仰や想像力の産物でないことを証明するには何が必要であろうか。もしもこれらの問いに答えることができなるとすれば、ハイデガーの「存在」概念は、明らかに科学的世界観としての役割をもつ哲学の領域を踏み超えて、哲学的にも歴史学的にも科学的にも検証不可能の宗教的思想の世界に入り込み、空想または想像の世界を離れることなく、永久に虚構のままにとどまるであろう。そしてわれわれは、「存在」神学または「存在」教と形容されても仕方がないようなハイデガーのこうした思想の一面を過大に評価することはできないであろう。

#### (4) 「存在」にかんする学問的議論の遮断

ハイデガーが『存在と時間』で現象学的方法にもとづいて「存在」と「現存在」の探究を学問

的な厳密さで行おうとしたにも拘わらず、晩年になって哲学と形而上学とを同列に置いてこれらとともに退けたことは、決して偶然ではない。われわれの考えによれば、存在物と存在の起源を問う問題は、ハイデガーのように存在物と存在とを切り離すことがない限り、決して神秘的な問題ではなくて、世界と宇宙の起源を問う、単純に自然科学的な問題となる。世界と宇宙の起源を問うことは、かつて古代ギリシャのイオニア自然哲学者たちがこの問いに対して神話によってではなくて初めて自然的な原因それ自体によって答えようとしたことに始まり、現代の宇宙物理学者たちの手に受け継がれていまなお探究が続けられている。ハイデガーが存在物と存在とを切り離して「存在」の問題を問うたことは、この問題を自然科学的に探究する道を遮断して、これと相反する道、すなわち虚構の道を行こうと決断したことを意味する。

ハイデガーは、このことを十分に意識し、それゆえに「存在」の問いを探究する途上で学問的に議論する仕方を断念したように思われる。というのも彼は、『形而上学入門』のなかで「形而上学と哲学は決して学問ではないし、それらの問う働きが根本において歴史的なそれであることによってそれが学問になるということもありえない」<sup>(77)</sup>と述べているからである。しかしわれわれは、歴史上存在した特定の形而上学はともかく、哲学が決して学問でなく、学問になることもありえないというハイデガーの見解にまったく同意することはできない。

哲学は、紀元前6世紀の古代ギリシャにおいて西洋で初めて学問として成立したのであって、その本質は、世界と宇宙の起源を神話的世界観によって説明した段階を超えて、これを自然的な原因それ自体から説明しようとしたところにある。当初は広い意味での「知恵」を愛し求める活動として出発した哲学は、時代が進行するにつれて、とりわけアリストテレスの時代以降に自然科学を初めとする諸科学が哲学から分離・独立していったが、いまなお哲学は学問的活動として、諸科学と密接な関係を保ちながら、諸科学の成果を自然観・社会観・人間観を含む世界観として総合し、諸科学が依って立つ基礎を探究し続け、なおかつ狭い意味では認識論・論理学・倫理学・美学などの専門分野を諸科学と共同しつつ追求し続けている。それは、自然科学のような再現可能な自然の領域での厳密な実験的方法を採用しないが、それにも拘わらず言語と論理の分析を主たる方法としつつ依然として諸事実の原因および諸事実間の規則・法則を探究する学問であり続けている。この哲学を学問および科学と相容れないものとするのは、上記の意味での哲学に対する冒瀆以外の何物でもないであろう。

ハイデガーが退けようとするのは、上記の意味での哲学だけではない。彼は自然科学と論理学にたいしても生涯を通じてあたかも敵対するかのような発言を繰り返してきた。彼は例えば『形而上学入門』で原始人にかんする民俗学と心理学の見解についてこう語っている。「それらは、それ自身においてすでに真ではない自然科学を誤って人間の存在へと適用することから発生したのである。」<sup>(78)</sup>この言葉は、自然科学を万能視して本来これが適用できない領域にまで拡大適用したり、これを唯一の基準としてこれ以外の基準を認めないというような態度を戒めたものとしては有効であろう。しかし、自然科学が与えるものが「真実でないもの」、つまりたんなる確

実性Gewißheitまたは正当性Richtigkeitでしかなく、真理・真理Wahrheitを与えるものではないとして、例えば今問題になっている存在の起源の問題を存在物から切り離して扱い、世界と宇宙の起源の問題として扱うことがないというようなやり方は、科学と哲学とを飛び越えた独善的な態度であり、それ自体科学と哲学に敵対する態度になりうるものである。ハイデガーは論理学に対しても、例えば「思索の第一の法則は、真理の命運としての存在にかんする発話行為の適切さであって、存在の法則にもとづいて初めて規則になりうる、論理学の規則ではない」<sup>(79)</sup>と述べていることに示されているように、「存在」の探究と論理学・論理的諸規則が両立しえず、前者が後者に優越しており、後者が前者に従属すると考えているが、このこともまた論理学・論理的諸規則に則って自らの思索を展開することにかんする彼の思想の無力さと独断性と非論理性とを示しているであろう。

またハイデガーは『形而上学入門』のなかで「哲学は決して諸学問と同等に扱われない。哲学はむしろ諸学問に対しては上位にあり、…哲学および哲学の思考と同列に在るのは詩作Dichtungだけである」<sup>(80)</sup>と述べたことがある。しかし、哲学から諸科学が自立していったことは事実であるにしても、哲学が序列からすれば諸科学よりも上位に位置するということは、哲学が諸科学に優先し、真理は哲学によって捉えられるが、科学によってはとらえられないという一種の反科学主義的哲学至上主義を意味するし、すでに述べたように、後期にはこの哲学至上主義さえも「未来の思索はもはや哲学ではない」として捨てられてしまう。そうするとハイデガーにとって残るのは必然的に「詩作」だけということになってしまうであろう。

ハイデガーのこうした言明は、彼が『存在と時間』で現象学と解釈学の方法に裏付けられた「現存在」の探究を通じて新たな「存在」論の構築をめざすという学問的なやり方を断念し、言葉による暗示をこととするたんなる「詩作」へと方向転換して、きわめて虚構性の強い、哲学と論理学と科学に背を向けた彼独自の「存在」にかんするモノローグの世界へと逃避したことを明確に示しているように思われる。しかし、われわれは哲学的な探求を、哲学による論理的な分析と吟味、また科学的な検証と論理的論証が必要とされず、空想と想像と虚構などの諸要素が容易に支配的となりうるこうした「詩作」の世界に完全に委ねるわけにはいかない。私には、彼の「存在」概念の学問的な追求のこうした断念、そして「詩作」へのこうした逃避に象徴されている「存在」概念の不確定性と神学的な虚構性こそ、『存在と時間』が前半だけの未完成な著作に終わらざるを得なかった理由と必然性の一端を暗示しているように思われる。(次号へと続く)

[2017年11月16日提出]

#### 注

- (1) 渡邊二郎『ハイデガーの存在思想』(初版)勁草書房、1962年、および木田元『ハイデガー「存在と時間」の構築』岩波書店、2000年を参照されたい。

- (2) 轟孝夫『ハイデガーの『存在と時間』入門』講談社現代新書, 378頁。
- (3) Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.38.
- (4) Vgl., Heidegger, Vorwort zur ersten Ausgabe der "Frühen Schriften", Heidegger Gesamtausgabe, Band 1, S.56.
- (5) ハイデガーの生涯にわたる思索の行程を知るうえで今もなお最も役に立つのがOtto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Verlag Günter Neske, 1963であり, 『存在と時間』に至るまでのハイデガーの思想形成過程を知るにはTheodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being and Time, University of California Press, 1984が詳細かつ優れた研究書である。ハイデガーの思想形成過程と神学思想との関わりについては, John van Buren, The young Heidegger, Indiana University Press, 1994が参考になるであろう。
- (6) ハイデガー「序に代えて」, 『存在と時間』(細谷貞夫ほか訳)上, 理想社, 11頁。この短文は1927年にハイデガーが自ら執筆して公表した『存在と時間』の予告文であり, ハイデガーのもとで最初に教授資格を取得したカール・レーヴィットが上記邦訳の訳者に提供したものである。Heidegger, Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe, Band14, S.125-6に収録されている。
- (7) 同上書, 11-12頁。
- (8) 同上書, 同上頁。
- (9) Vgl., Heidegger, Sein und Zeit, S.3-4.
- (10) Ibid., S.13.
- (11) Ibid., S.10.
- (12) Ibid., S.326.
- (13) Ibid., S.17.
- (14) ハイデガーの「根源的時間」の概念についてはHeidegger, Kant und das Problem der Metaphysik(邦訳は『カントと形而上学の問題』理想社)を参照のこと。また奥谷浩一「シェラーの哲学的人間学とハイデガーとの対決」(2)(『札幌学院大学人文学会紀要』第102号, 2017年10月)は, 若干だが, ハイデガーのこの「根源的時間」の問題点を論じている。
- (15) Heidegger, Sein und Zeit, S.437.
- (16) 意識と物化にかんするハイデガーのこの記述は, 1923年に刊行されたルカーチの『歴史と階級意識』を想起させる。これについてはLucien Goldmann, Lukács et Heidegger: fragments posthumes, Denoel-Gonthier, 1973(邦訳はリュシアン・ゴールドマン『ルカーチとハイデガー』法政大学出版局, 1976年)を参照されたい。
- (17) Heidegger, Sein und Zeit, S.437.
- (18) Ibid., S.437.
- (19) Ibid., S.8.
- (20) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klossmann, 1973, S.1.
- (21) Ibid., S.38.
- (22) ハイデガーが, 『カントと形而上学の問題』の中で, カント解釈の名のもとにかなり強引に自分の問題意識に引き付けて『純粹理性批判』を再解釈していることにかんする批判は, この書が公刊された当時から存在した。例えば, Ernst Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu M.Heideggers Kant-Interpretation, Kant Studien, Band X X X VI, Heft 1/2, 1931がそうである。私の前掲論文「シェラーの哲学的人間学とハイデガーとの対決」(2)もハイデガーのカント理解について少しだけ言及している。
- (23) Heidegger, Was ist Metaphysik, Heidegger Gesamtausgabe Band 9, S.122.
- (24) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Heidegger Gesamtausgabe Band 40, S.22.
- (25) Ibid., S.20.
- (26) Ibid., S.44.
- (27) Ibid., S.44.
- (28) Ibid., S.213.
- (29) Ibid., S.89.
- (30) Ibid., S.179.
- (31) Ibid., S.211.

- (32) Ibid., S.5.
- (33) Ibid., S.211.
- (34) Ibid., S.95.
- (35) Ibid., S.184.
- (36) Ibid., S.53.
- (37) Ibid., S.186-187.
- (38) Ibid., S.9.
- (39) 奥谷浩一『哲学的人間学の系譜—シェーラー, プレスナー, ゲーレンの人間論』粹出版社, 2004年の「第一部マックス・シェーラーの人間論」を参照されたい。
- (40) ハイデガーの『ヒューマニズム書簡』全体については, 奥谷浩一「ハイデガーのヒューマニズム論」(『札幌学院大学人文学会紀要』第99号, 2016年2月)を参照されたい。
- (41) Vgl. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze, Teil I*, Neske, 1967. 第二次世界大戦中の1942年に執筆されたと考えられるこの論文の標題は文字通り「形而上学の克服」である。これについては, 奥谷浩一『ハイデガーの弁明』粹出版社, 2009年, 314-319頁に言及しておいた。
- (42) Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, 2000, S.56.
- (43) Ibid., S.20.
- (44) Ibid., S.23.
- (45) Ibid., S.27.
- (46) Ibid., S.5.
- (47) Ibid., S.8.
- (48) Ibid., S.8.
- (49) Ibid., S.8.
- (50) Ibid., S.15.
- (51) Ibid., S.16.
- (52) Ibid., S.23.
- (53) Ibid., S.27.
- (54) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S.9.
- (55) Heidegger, *Über den Humanismus*, S.44.
- (56) Ibid., S.43.
- (57) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.3.
- (58) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S.44.
- (59) Ibid., S.86.
- (60) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.6.
- (61) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S.216.
- (62) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S.84.
- (63) Ibid., S.5.
- (64) Ibid., S.95.
- (65) Ibid., S.90.
- (66) Heidegger, *Über den Humanismus*, S.5.
- (67) Ibid., S.8.
- (68) Ibid., S.28.
- (69) Ibid., S.28.
- (70) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S.40.
- (71) Ibid., S.41.
- (72) Ibid., S.40.
- (73) Ibid., S.41.
- (74) Ibid., S.40.



- (75) Vgl. Gespräch mit Martin Heidegger, Der Spiegel, Nr. 23, 1976, S.209.
- (76) かつてカール・レーヴィットはハイデガーの思想の宗教的バトスについてこう述べたことがある。「サルトルに無神論的結論を引き出させたハイデガーの哲学は神学に育まれたものであり、ドイツ観念論における世俗化したキリスト教の最後のこだまにすぎないヤスパースの『哲学的信仰』よりも、はるかに多くの宗教的バトスを留めている。」Karl Löwith, Heidegger: Problem and Background of Existentialism, "Social Research" Sept., 1948(邦訳は、レーヴィット『パスカルとハイデガー』柴田治三郎訳、未来社、14頁)を参照されたい。またマルレーヌ・ザラデルもギリシャ的存在論とヘブライ的な宗教的伝統というふたつの遺産がハイデガーに及ぼした関係についてこう書いている。「問題はむしろ、ハイデガー自身がそれと意識することなく、これらふたつの遺産の交差点に身を置き、なんらかの仕方でも…両者の結合を造り出しているのではないか。」Marlène Zarader, La dette impensée. Heidegger et l' héritage hébraïque, J. Vrin, 2013, p.149. (邦訳は、ザラデル『ハイデガーとヘブライの遺産』合田正人訳、法政大学出版局、184頁)を参照のこと。さらにRichard Schaeffler, Heidegger und Theologie, Herausg. von Gehrtmann-Siefert u. Pöggeler, Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, 1989(邦訳はリヒャルト・シェフラー「ハイデガーと神学」, ゲートマン-ジーフェルト/ベッケラー編『ハイデガーと実践哲学』法政大学出版局、2001年)も参照されたい。
- (77) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S.47.
- (78) Ibid., S.164.
- (79) Heidegger, Über den Humanismus, S.55.
- (80) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S.28.

## Why Martin Heidegger Left *Being and Time* Unfinished?(1)

OKUYA Koichi

### Abstract

The German philosopher Martin Heidegger earned worldwide fame in 1927 when he published part one of the two major parts of *Being and Time* (German: *Sein und Zeit*). It is a well-known fact that he never published the remaining part of the book. Ever since Heidegger left the book incomplete, other philosophers have been conducting research to figure out why he never finished it. Regarding such research, Takao Todoroki has recently published noteworthy results. Based on his in-depth investigation of an autograph manuscript by Heidegger, Todoroki concluded that Heidegger had not created a solid outline for *Being and Time*. According to Todoroki, Heidegger did not follow a simple linear path in writing the book. After beginning it hurriedly to gain a position at the University of Freiburg, he sent the finished portion of the book to a publisher and then substantially rewrote it after receiving the original manuscript back from the publisher. Todoroki attributes Heidegger's failure to complete *Being and Time* to a gradual awareness of the inconsistencies inherent in the concept of fundamental ontology, a concept that Heidegger meant to develop in the book, and to Heidegger's ultimate dubiousness about the need for an existential analysis of being there (German: *Dasein*) as he gained a deeper understanding of the meaning of "being". Todoroki's argument enlightened and inspired me in many ways. In this paper, I give my own analysis of why *Being and Time* was never completed, from a viewpoint different from Todoroki's but building upon his work. My argument is based on a review of Heidegger's concept of "being and time" in light of the problems that seem to be contained in his thought. These problems include the unreality of the concept of "being (being as such)", which Heidegger differentiated from "beings (beingness: whatever it is)"; the uncertainty of Heidegger's concept of time, typically that of the concept of primordial time; and the links between the highly unrealistic concept of "being" and the uncertain concept of time.

Key words : fundamental ontology, existential analysis of being there, temporality of being, primordial time, theory of historicity

(おくや こういち 札幌学院大学名誉教授 哲学・倫理学専攻)