

《論 文》

ハイデガーの「歴史」と「歴史性」の概念(1)

奥 谷 浩 一

要 旨

本論文は、ハイデガーの『存在と時間』の「歴史」と「歴史性」にかんする議論を批判的に検討する。「歴史」と「歴史性」にかんする彼の議論はいくつかの点で重要な意味をもつ。彼が「現存在」と名付けた人間存在の分析は、日常性と平均性の中へと「頹落」した「非本来的な現存在」から「死への先駆的決意性」に目覚めた「本来的現存在」の提示でひとつの頂点に達するが、そうした「本来的現存在」は事実上「歴史の実存」として存在するからである。こうした「歴史の実存」として「現存在」はおのれの「歴史」をもつ。だが、その具体的な様相は、この「現存在」が「死」を覚悟しながらおのれの時代状況への参入を「決意」し、「将来」を展望しながらかつての伝統を「伝承」「反復」し、「共同体」と「民族」へと連帯しながらこれに与えられる「運命」と「共同運命」を掴み取るものうちにある。こうした「現存在」の「歴史」の描き方は、「現存在」を取り巻く社会的諸条件をほとんど捨象するきわめて主観主義的な歴史観であり、「現存在」と「運命」の送り手である「存在」との閉ざされた疑似宗教的な関係に「現存在」を閉じ込めるものであるように思われる。また、ハイデガーの「歴史」と「歴史性」の議論こそは、彼をして6年後にナチズムへと関与させる思想的基盤となった。本論では、ハイデガーの歴史観の問題点を別決するとともに、彼のナチズム関与の誘因についての分析を行いたい。

キーワード：歴史と歴史性、歴史の実存、共同体と民族、運命と共同運命、非本来的歴史性と本来的歴史性

はじめに

- 第1章 「時間」と「歴史性」にかんする議論の諸前提
 - 第2章 「歴史」と「歴史性」の「根本体制」をめぐって（以上、本号掲載）
 - 第3章 「実存」から見た「非本来的」歴史性と歴史学（以下、次号掲載予定）
 - 第4章 「歴史」と「歴史性」の思想の疑似宗教的枠組み
 - 第5章 ハイデガーの「歴史」と「歴史性」にかんする議論の問題点
- 終わりに

はじめに

本論はハイデガーの『存在と時間』の第72節以降に展開されている「歴史」と「歴史性」の議論を批判的に検討する。

「歴史」と「歴史性」の理論にかんするハイデガーの思想はいくつかの点で重要な意味をもっている。それはひとつには、「日常性」を脱却して「本来性」の段階に到達した「現存在」の「実存」が実際には「歴史の実存」であるからである。ハイデガーの言葉で言えば、「現存在」はこの段階でおのれの「歴史」を持ち、またおのれの「歴史」を持つことができる。また「現存在という存在者の存在は歴史によって構成される」⁽¹⁾から、「現存在」の「実存」と「歴史」とは切り離すことができない。もうひとつは、ハイデガーにとって、「存在」の意味は「時間」であり、「存在」の意味を理解する地平が「時間性」であるから、「現存在の歴史性の解釈は時間性のいっそう具体的な仕上げにほかならない」⁽²⁾。「歴史性」は「時間性」よりもいっそう複雑な諸規定をもつから、「歴史性」を十分に考察することによって、「時間性」の概念が十分に仕上げられることになる。だから、「歴史」と「歴史性」にかんする議論は「現存在」の「実存」にかんするハイデガーの思想のいわば結語の部分であるということができる。それだけではない。最後に「死への先駆的決意性」に到達した「現存在」は、自らの時代の「状況への決意」を行いつつ、状況へと参与する「存在」だからである。言い換えればそれは、まさしく「先駆」的に、「将来」を展望しながらも伝統を「伝承」とともにこれを「反復」する「存在」であり、自らと自らがぞくする民族的共同体の「生起」の中から「運命」をつかみ取り、「固有の被投性を引き受け、『自らの時代』に対して瞬間的でありうる」⁽³⁾「存在」でもある。ハイデガーは『存在と時間』を1927年に公刊したその6年後にはナチス（「国民社会主義ドイツ労働者党」の蔑称または略称）へと決定的に関与するのだが、その政治的出撃の思想的基盤を解明する鍵がこれらの「歴史」にかんする議論のうちに秘められている。これらの意味で、この部分にかんするハイデガーの議論はきわめて重要なのである。

この最後の点にかんして、ハイデガーのもとで最初にして最後に学位を取得したカール・レーヴィットの貴重な証言がある。ユダヤ系であるレーヴィットは、ナチスが1933年に政権を奪取した後、イタリアのローマへと亡命し、ここで1936年に師のハイデガーと最後の再会を果たした。ハイデガーとその夫人、そしてレーヴィットがよくお守りをしたという二人の息子たちと遠足にでかけた帰り道、この私的な催しの際にもハイデガーはドイツの政治情勢にかんする話題を避けつつもナチスの黨員バッジをはずさなかったというが、レーヴィットはあえてハイデガーに意見を求めた。彼は回想録『1933年前後のドイツにおける私の生活』のなかでこう書いている。「帰り道に私は、彼がドイツの状況とこれに対する彼自身の態度について自由に意見を述べるように仕向けようと考えた。会話を『新チューリヒ新聞』へと持っていき、私はハイデガーに対するバルトの政治的攻撃にもシュタイガーのハイデガー擁護にも賛成しないが、それはハイデガーのナ

チズム支持が彼の哲学の本質に含まれているという意見だからだ、と述べた。ハイデガーは、留保抜きに私の上記の意見に賛同して、自分の「歴史性」という概念が自分の政治的『出動』の基礎だということを詳しく述べた。そのヒトラーに対する信頼の念についても疑問の余地がなかった。彼はこう述べた。ヒトラーはふたつだけを過小評価していたが、それはキリスト教の諸教会の生命力とオーストリア併合にとっての障害物だ、と。彼は、ナチズムがドイツの発展の方向を指し示す道であると相変わらず確信していた。ただたつぷりと長時間を『堪え抜』かなければならないことはあるが、と述べた。』⁽⁴⁾ハイデガーの最初の弟子であり私的にもハイデガーと深い付き合いのあったレーヴィットのこの証言はきわめて重要である。

では、ハイデガーがナチズムへと出動することを可能にした彼の「歴史性」の概念とはいかなるものなのか、この「歴史」と「歴史性」の概念は従来の哲学または歴史学で言われてきたそれとはたして如何なる点で異なるのか。そしてこの「歴史」と「歴史性」の理論のもとでハイデガーは何ゆえにナチズムへと出撃することができたのか。私は、このテーマについてはすでに『専修総合科学研究』（専修大学緑鳳学会発行）に掲載した論文「ハイデガーの『存在と時間』とナチズムへの通路(1)(2)」⁽⁵⁾で、当時のドイツの「保守革命」の思想のなかでハイデガーが占める思想的位置に力点を置きながら、論じたことがある。したがって、本論文ではこのテーマについて再度触れることは最小限にとどめ、ハイデガーの「歴史」と「歴史性」の中の歴史と歴史学をめぐる本来の議論に重点を置いて考察することにしたい。

ハイデガーの「歴史」と「歴史性」にかんする議論はきわめて難解・晦渋である。その理由と特徴は以下のようにまとめられるであろう。

第一に、ハイデガーの「歴史」の概念がわれわれの通常の意味での歴史とはかなり異なっていることである。われわれが考える歴史とは、まず特定の時代の特定の社会的・政治的・経済的・文化的・精神的諸条件がどのように時間的に経過し変化したのか、人間がどのようにこれらの諸条件の中に、ハイデガーの用語で言えば「被投的」に組み込まれ、また規定されつつ、これらに自らを「投企」し、これらを規定し返しえたのか、にかんするもろもろの出来事の探求であろう。だが、ハイデガーの二分法によれば、われわれの通常の意味でのこうした歴史観または歴史概念は「非本来的」または「通俗的」な歴史観ということになり、彼が言う「本来的」な歴史観とは対立するものだということになる。彼の側からすれば、歴史学者が言ういわゆる歴史科学はそれだけでは意味をもたないのであって、「本来的」な「現実存在」によって「実存的」に意味づけられてはじめてそれは意味をもちうるとされる。

第二に、ハイデガーの「歴史」概念は、人間と社会に生じた出来事とその原因とを時間的な経過において客観的な対象として考察・探求するものではなくて、「現存在」と規定される人間の、それも「本来性」と「決意性」に達した「現存在」の、いわば主観の側から見た「歴史」である。それは「現存在」の「実存」の「歴史」なのである。では、その「実存」を取り巻き、これを規定する地政学的・社会的諸条件の時間的変遷はどうなるのか。ハイデガーがこれらの諸条件を考

慮に入れることは、彼の問題意識の中では、きわめて希薄である。

第三に、ハイデガーの「歴史」概念はたんなる「現存在」の「実存」から見た「歴史」または「歴史的生起」とどまるものではない。「本来的」な「現存在」と時代状況との関わりは、「民族」と「共同体」との関わりをもち、個人的な「運命」や共同体全体に降りかかる「共同運命」ともつながりをもち、「現存在」の伝統の「伝承」や「反復」、さらに「英雄の選択」というような、当時の「保守革命」の思想とも通底する。ハイデガーの「歴史」または「歴史性」を構成する諸概念どうしの関係はきわめて錯綜していて、整理されているようには思えず、したがってきわめてわかりにくい。

第四に、ハイデガーの言う「本来的」な「歴史」と「歴史性」は「時間性」の概念とも関係するが、この関係も多義的である。ハイデガーは、私のこれまでの論文でも論じたように、時計の使用に代表されるような通俗的・非本来的」時間に対し、その根源であって「非本来的」時間がその派生体であるような「本来的」「根源的時間」を想定するが、この実在性が証明されない「根源的時間」が「歴史性」を可能にする条件であるとされる一方では、上記の「運命」が「現存在の根源的歴史性を構成する」⁽⁶⁾と述べ、また他方では「運命」は「現存在」の「様相」だと述べているから、歴史の担い手あるいは「運命」の送り手は何かという問題にかんして「現存在」「時間性」「運命」「歴史」などの諸カテゴリーが明確に相互に関連付けられていないように思われる。

第五に、「歴史」に関わるハイデガーの諸概念のこうした錯綜した状況は、彼自身は明確に述べてはいないが、その根底に疑似宗教的な発想と思想の枠組みがあることを推測させる。そもそも科学化されることのできない「運命」という概念を持ち出すこと自体、ハイデガーの「歴史」にかんする思想が歴史学または歴史科学を超えて、信仰ないしは宗教の次元に足を踏み入れていることを示している。ハイデガーが用いるキルケゴール的な「満ちたる時」としての「瞬間」、 「歴史」の「好機」としての「*καίρος* カイロス」、 「歴史的生起」の日付可能性、「カイロス」を「緊張性」をもって待ち続ける「本来的」な「現存在」の姿勢などの諸概念と思考は、きわめて宗教的・キリスト教神学的であり、これらはハイデガー流に改作されているにしても、「絶対的な超越」としての「存在」が「現存在」に対して送り与える「運命」というような疑似神学的な思考の枠組みを基盤としなければ—少なくとも私には—理解できないように思われる。

本論文では、以上に素描されるようなさまざまな問題点をもつことにあらかじめ留意しつつ、ハイデガーの「歴史」と「歴史性」の議論を検討することにしたい。

第1章 「時間」と「歴史性」にかんする議論の諸前提

(1) 「現存在は自らの歴史をもつ」ことについて

ハイデガーの歴史性にかんする議論を探究しようとする時、われわれにとって導きの糸となる最も重要な命題のひとつは『存在と時間』第74節の冒頭に掲げられた以下の一文であろう。「現

存在 das Dasein は事実にそのつど自らの『歴史 Geschichte』をもち、そのようなものをもつことができる。その訳は、この存在者の存在が歴史性 Geschichtlichkeit によって構成されるからである。』⁽⁷⁾ かつてある欧米人の読者がハイデガーのこの一文を読んで感激したと書いたことがあった。この読者は、社会や政治・文化などの諸条件の移り変わりだけが歴史であるのではなくて、現実には生きて主体であるわれわれが「歴史」というものを所有しているし、また所有することができるのだ、とハイデガーが主張したと理解して、素直に感激したようである。しかし、ハイデガーのこの一文は、われわれが現実の生きる主体としてそれぞれに、自分の生い立ちから現在の自分にいたるまでの歴史をもつという意味での、いわゆる自分史をもつというような単純な意味で書かれているのではない。それは、簡潔で単純なようでありながら、その含蓄はきわめて複雑であり、ハイデガーがそこに込めた思想は錯綜をきわめている。ある意味では彼の「存在」論の探求と宗教またはキリスト教神学がその背景をなしていると理解しなければならないであろう。それゆえに、ここにはすでに多くの問題点が懐胎しているように思われる。

第一に、ハイデガーが「この存在者」ではなくて、この「存在者」の「存在」が「歴史性によって構成される」と叙述していることに注意しなければならない。つまり、「この存在者が歴史性によって構成される」のではなくて、「この存在者の存在が歴史性によって構成される」と叙述されていることは決して些細な問題ではないであろう。ハイデガーの『存在と時間』の課題は「現存在」にかんする基礎的存在論を仕上げることであり、「存在」とは何かを解明することであるから、ここでハイデガーは「存在者」の「存在」、つまり「存在者」があることが「歴史性によって構成される」と見なしている。そうすると、ハイデガーの「歴史」もまた「存在」とは何かを問う「存在」論的な問題意識の下に提起されているのであって、これとの関わりなしに論ずることも評価することもできはしないことがわかるであろう。

第二に、われわれ存在者の「存在」が「歴史性」という歴史的な性質または在り方によって「構成される」というのはどういうことなのかを解明する必要がある。ハイデガーによれば、われわれは「歴史」によって「構成される」のではなくて、「歴史性」によって「構成される」のである。「歴史性」とは、歴史がもつ一定の性質を表す言葉であり、形容詞の名詞化であるが、はたしてこうした一定の性質が「存在」を構成しうる主体になりうるものであろうか。それは、時間がすべての事物とわれわれの思考・精神活動基本属性としてこれから切り離せないものであるから、時間が持つ性質である「時間性」が何かを根源的に導き出すような「主体」にはなりえないのと同様であろう。

第三に、ハイデガーの場合、「現存在」がおのれの「歴史」をもつし、またもちうるということは、現存在を取り巻く社会的環境と歴史的・時代的制約を排除するような歴史観を提示することになってはいしないか。われわれの自分史はわれわれが生きていた時代の歴史と切り離されてよいものではないはずである。われわれ存在者がある特定の時代のある特定の歴史的状況の中にあり、その意味で歴史によって規定され、ある意味では歴史の中で自らの人間形成を行うはずである。

ハイデガーは「世界-内-存在」という「現存在」のいわば孤立的・単独者のあり方から出発し、さまざまな議論の局面でたえずこの出発点に戻ろうとする。こうした観点からは「現存在」を取り巻く社会的諸条件は視野からは退きがちである。他方では、ハイデガーは「本来的」な「現存在」の在り方は「状況への決意」という行動主義的な側面を強く持ち続けている。この相反する側面はどのように解決されるのか。「運命」と「状況への決意」とは、「絶対的な超越者」である「存在」と「現存在」との疑似神学的な関わりと思想の枠組みの中でしか結合できないのではないか。

そういうわけで、上記の一文だけを取っても、そこにはさまざまな問題点が含まれているように思われる。本論文は、ハイデガーによる「存在」と「歴史性」とのこうした特異な結び付け方の謎をめぐり、また「存在」と「歴史性」のそれぞれの概念に込められた意味をめぐって展開されることになるであろう。

(2) 「生誕と死との間の伸張」の分析

ハイデガーによる「現存在」の実存論的分析は、先立つ諸章の詳細な分析の成果として、「現存在」の本来性を可能にする最も重要な条件としての「死への先駆的決意性」までその歩を進めてきた。そしてすでに、「存在」の秘密へと接近しうる唯一の存在者としての「現存在」にとって、「存在」の意味とは、あるいは言い換えれば、「存在」を了解する地平とは「時間性」、それも日常的・通俗的な時間性ではなくて、それが派生状態であるところの「根源的な時間性」であることが突き止められた。しかし、「死」とは「現存在」の終末を意味するだけであって、「現存在」は「世界内存在」として、周囲世界と「共存在」とに「気遣い *Sorge*」をもつとともにこれらに「配慮」しながら、もともと生誕と死との「間」に生きる存在者である。そうだとすれば、今度は「生誕と死との間の現存在の伸張 *Erstreckung*」⁽⁸⁾の性格が時間性との関連において存在論的に分析されなくてはならない。

ハイデガーはこう自問する。今述べた「現存在」の「生誕と死との間」に伸び広がる生の連関をとらえて初めて「現存在」の全体性もまたとらえられうるのだが、こうした「伸張」がこれまで十分に理解・考察されてこなかったのではないかと。ハイデガーによればその理由は、こうした生の連関が時間の中でのさまざまな体験の連続として成り立つとされ、その体験がいつもただ「今」の連続としてとらえられることで、諸体験を持続的に連関づけるものが見えなくされ、こうした「今」時間のうちに存在するものを客体として、そして「現存在」をも「時間のうちに存在する客体的なもの」として見ようとするところにあるからである。

では、「現存在」の「気遣い」と「生誕と死との間の伸張」とはひとつの統一的な全体性を形作るが、この統一的な全体性の根拠となるのは何であろうか。それは「時間性 *Zeitlichkeit*」である。ハイデガーはこう述べている。「ところで、気遣いの体制の全体性は、その統一の可能的な根拠を、時間性のうちに持つ。だから、『生諸連関 *Lebenszusammenhänge*』、すなわち現存在の特種な伸張、動態、持続性の存在論的な解明は、この存在者の時間的な体制の地平において着手されなけ

ればならない。現実存在の動態は眼前存在 Vorhandenes の運動ではない。その動態は現存在の伸張にもとづいて規定される。われわれは、伸張された自己伸張という特種な動態を現存在の生起 Geschehen と呼ぶ。現存在の『連関』にかんする問いは、現存在の生起という存在論的な問題である。そして、生起とその実存的-時間的な可能性諸条件を掘り起こすことは、歴史性の存在論的理解を獲得することを意味する。』⁽⁹⁾

このきわめて難解かつ晦渋な表現でハイデガーが言おうとするのは、まず第一に、彼が言う「生誕と死との間」の「生連関」は「眼前存在」、つまり主体の手元にある客観的存在物とその運動に左右されない「現存在」の「自己伸張」であり、これが「生起」だということである。ここでも「現存在」があたかも客体とその規定の働きから無関係かつ自由に振舞いうるかのような主観主義が表明されている。ハイデガーの考察の視座が、存在的 ontisch ではなくて、存在論的 ontologisch であることを考慮に入れるとしても、「現存在」とその「伸張」があたかも客体との関わりを度外視した地平の中で行われるとすることは、「現存在」に勇気を与え、これを鼓舞するというような利点はありうるとしても、「現存在」とたんに抽象的で空疎な「生」ではない「生活」とを反映しているとはとうてい言い難いであろう。

第二に、「現存在」の「生諸連関」の統一の根拠が「時間性」であるから、その説明は「時間性」にもとづいてなされなければならないことである。だが、「現存在」の「生諸連関」の統一の根拠を「時間性」とみなすことには多くの問題がある。『時間性』とは、時間が持つ性質のことであり、「時間的」であるという形容詞を名詞化したものであるから、時間とは切り離せず、また時間から切り離してはならないものである。『時間性』が「生諸連関」の統一の根拠だとすることは、こうした性質をその担い手から切り離して主語化・主体化することである。そうすることは、事物と人間を含めた精神との基本的属性である時間から「時間性」を切り離して自立化させることである。特定の性質をその担い手から切り離して自立化させてはならないことは、例えば事物の性質である「熱さ」や「冷たさ」を事物から切り離して自立化させてはならないのとまったく同様ではないか。『時間性』という「性質」を根拠に祀り上げることは、『時間性』と時間をあらゆる神秘と神秘主義とへ誘引しかねないやり方であろう。

第三に、「現存在」とその可能的な諸条件を掘り起こすことが「歴史性の存在論的理解の獲得」につながるとすることである。ということは、『現存在』の「生諸連関」の統一の根拠が「時間性」であるから、『時間性』の理解が「歴史性」を説明する鍵概念であり、これを否定的に表現すれば、『時間性』の理解なしには「歴史性」もまた説明されえないことになる。事実ハイデガーは、この『生起』の構造と時間的な可能条件とを明らかにすることによって「歴史性」の存在論的理解が得られるとして、こう述べている。『現存在の歴史性の分析が示そうと試みるのは、この存在者は『歴史の中に置かれている』がゆえに『時間的』であるのではなくて、その反対に、それがその存在の根本において時間的であるからこそ、歴史的に実存し、また歴史的に実存することができる、ということである。』⁽¹⁰⁾つまり、彼が言う実存的な観点から歴史または歴史性を説明するためには、

「現存在」の統一性が「時間性」にその基礎をもつ以上、この「時間性」にもとづいてなされなければならない、というわけである。逆に言えば、「時間性」を十分に解明することで「現存在」の「歴史性」もまた十分に解明されることになる。しかしわれわれは、「時間性」を基礎または根拠として「歴史性」を解明するというにただちに同意するわけにはいかない。もともと「時間性」と「歴史性」とはタイアップして進行するものであり、切り離せないものであるはずである。そして、「歴史性」は事物のたんなる存在形式である「時間性」よりもはるかに具体的で多様で複雑な諸条件を備えているはずである。それにもかかわらず、これら両者を切り離して、「時間性」が「歴史性」の根拠だとし、「時間性」の解明なしには「歴史性」もまた解明されえないと主張することは、原理的な問題をはらんでいるのではないか。このこともまた「時間」と「時間性」とをたえず自立化・主体化させようとするハイデガーの哲学的姿勢の根本と深くかかわっているであろう。そして、この「時間性」には疑似宗教的で秘教的な意味が込められているに違いない。

(3) 「本来的歴史性」と「非本来的歴史性」

ところで、時間性が議論の俎上に上がる時、ハイデガーにとってきわめて重要な区別があったことをここで想起しないわけにはいかない。それは、「現存在」の「現実存在」における「非本来性 Uneigentlichkeit」と「本来性 Eigentlichkeit」との区別であり、「非本来的」あり方とこれを乗り越え克服した「本来的」あり方との区別である。この区別は、これに対応した「非本来的時間」と「本来的時間」との区別となって、ハイデガーの時間論の根本前提を形成していた。

「現実存在」の「非本来的」あり方とは、自己の存在可能性に真に目覚めることなく、また平均的な「das Man ひと」としておのれの個性を真に発揮することなく、日常性と公衆性のうちへと埋没して自己喪失し、不安と向き合わずにこれから目をそらすか、「空談」・「好奇心」・「曖昧さ」のうちへと逃避しているようなあり方である。こうしたおのれを自己疎外した状態は、一言で言えば、「頹落 Verfallen」として規定される。これに対して「本来的」なあり方とは、「現存在」がこの世に投げ出されているながらこの世におのれ自身を投企して生きる存在、つまり「被投的投企」であることを自覚し、日常的・平均的生き方から脱却しておのれ自身の存在可能の全体性へと向かう姿勢である。この後さらにハイデガーは、「非本来性」と「本来性」という生き方の区別に対応して、「通俗的時間」と「本来的時間」とを区別する。通俗的時間とは、具体例を挙げれば、時計の使用に象徴される時間使用のことであり、時間を「今」の連続としてとらえるような時間にかんする見方である。これは現在を中心としてとらえ、自分を時計の「今-時間」に合わせて生きるという、没主体的・非実存的な生き方に対応する。これは、学問的・哲学的に見れば、時間を「今」の流れまたは集合と見なしたアリストテレスの時間論に由来し、その後の西洋思想の伝統を形成してきたものだとされる。ハイデガーの難しい表現で言えば、通俗的な「時間とは、移動しつつある時針を現在化しながら数え上げることのうちで示される数えられた

ものであり、しかも以前と後でへと地平的に開かれている保持と予期との脱自的統一というかたちで時間化する。」⁽¹¹⁾他方では、この「通俗的時間」の理解は時間を無限だと見なす理解でもある。

これに対してハイデガーは「本来的時間」について具体的・明示的に語っておらず、「通俗的時間」のような時間理解では何が脱落するのかという視点でしか説明していない。このことを特徴的に示すのが以下のハイデガーの言葉である。「時間が無限の、過ぎ去り行く、不可逆的な今継起であると特徴づけることは、頹落的な現存在の時間性から発現する。」⁽¹²⁾「時間の通俗的な解釈においては、日付可能性も有意義性も欠落する。時間を生の継続として特徴づけることは、これら両方の構造が『出現する』のを抑え込むことである。通俗的時間解釈はこれらを覆い隠すのである。」⁽¹³⁾「世界時間を今－時間と見なす通俗的な解釈は、世界、有意義性、日付可能性へと接近しうるための地平を全く備えてはいない。」⁽¹⁴⁾「十全な今現象は、日付可能性、世界性、緊張性、現存在適合的な場所性については覆い隠し、見分けができない断片へと引き下げられている。」⁽¹⁵⁾しかしハイデガーによれば、たとえ「頹落」した「現存在」が「今－時間」に固執し、最終的には「死」というかたちで到来する「世界－内－存在」の終末とその有限性から目をそむけ、「ひとへと迎合するとしても、その中になお完全には閉ざされずに、垣間見ることのできる「根源的な時間」がある。ハイデガーは、「根源的時間」を可能にする「時間性」を「本来的時間性」と名付け、「脱自的－地平的時間性」と呼ぶ。この「脱自的－地平的時間性は第一次的には将来からおのれを時間化する。これに対して通俗的な時間理解は、今のうちに、しかも、その充実した構造の中で切り揃えられた、混じりけのない今のうちに時間の根本現象を見る。この今は『現在』と名付けられる。ここから受け入れられるのは、この今にもとづいて、瞬間 Augenblick という本来的な時間性にぞくする脱自的－地平的现象を解明したり、あるいはそのうえさらにこれを導出することは、根本的に望みがない、ということである。」⁽¹⁶⁾この引用文中にも「脱自的－地平的時間性」という特定の時間の性質を「将来からおのれを時間化する」主体とするという転倒が見られるし、「将来からおのれを時間化する」という表現と「瞬間」という抽象的すぎる用語の問題点などが指摘されよう。

ここで「瞬間」について少しだけ触れておけば、この概念は、ハイデガーが認めるように、もともとはデンマークの宗教家・哲学者キルケゴールが特に『哲学的断片』『不安の概念』などの主要著作で用いた概念である。それは、公衆にとっては次の瞬間には過去となってしまう通俗的な普通の瞬間ではなくて、真のキリスト者として目覚めた者にとっての「瞬間」であり、いわば神の永遠を孕んだ「決定的瞬間」⁽¹⁷⁾である。それは、『新約聖書』で言えば、イエスの生誕やキリストの再臨にかかわるような「満ちたる時」⁽¹⁸⁾であり、歴史的好機としての「カイロス」⁽¹⁹⁾である。ハイデガーは、キルケゴールの時間概念が通俗的時間理解にとどまっていることを批判しているが、この概念そのものだけでなく、これに込められたキリスト教的な含意をも継承していることは明らかである。だがここでは、ハイデガーの「本来的時間」が「瞬間」というような宗教的含意をもち、「日付可能性」「緊張性」などの諸概念とともに、キリストの再臨という枠組み

における理解を許すようなものでもあることを指摘するだけにとどめよう。

われわれは「歴史性」というもとの主題に戻らねばならない。ところで、「本来性」と「本来性」との区別があり、そのうえに「非本来的時間」と「本来的時間」との区別が成り立つとすれば、ハイデガーの「歴史性」の概念においても「非本来的な歴史性」と「本来的な歴史性」との区別がなければならない。彼は何が「根源的に歴史的」であるかを明らかにするための着手点として、まず「歴史」と「歴史的」という概念が通俗的な解釈においてどう理解されているかを4つに分けて分析する。

第一に、歴史の通俗的理解では、歴史とは「過去のもの」である。こうした歴史の受け取り方には二通りあって、ひとつはあるものまたはあることが、すでに現在とは関わりがない、または現在と関わりがあるべきではない過ぎ去ったものにぞくするという意味で、語られる。もうひとつは、過ぎ去ったものが今なお現在にまで生きて影響をもち、「過去の片鱗」または「過去の栄光」として存在しているということの意味する。

第二に、歴史が、過去からの由来を説明・強調するために、取り立てて過去に優位を保たせようという意図をもつことなしに、語られることがある。「歴史はここでは、『過去』『現在』『未来』を全体的に貫く、出来事と『作用の連関』を意味する。」⁽²⁰⁾

第三に、歴史は「時間のうちで」変化する存在者の全体を指すことがあり、自然もその中に入るが、これと区別して特に歴史を人間と人間集団と彼らの文化などのもろもろの変化と運命 *Geschicke* を指すものとして理解することがある。

第四に、その由来が歴史学的に認識されている場合も、そうではなくてたんにいわば習慣として継承されてきたにすぎない場合でも、「伝承されてきたものそのもの *das Überlieferte als solches*」が歴史的と見なされる。

ハイデガーは、通俗的な歴史の見方をこのように四つにまとめたうえで、これらに共通する要素を以下のようにとらえようとする。「歴史とは、実存する現存在の、時間のうちで生ずる特種な生起であり、しかもそうして相互的共同存在 *Miteinandersein* のうちで『過ぎ去った』、そして同時に『伝承された』、また作用し続けている生起が、強調された意味で、歴史と見なされる。」⁽²¹⁾ ハイデガーが通俗的だと見なすこうした歴史観の総括に彼の特異な歴史観の特徴が表明されている。それは第一に、ハイデガーが歴史を「実存する現存在」の「特種な生起」という視点からのみ見ていることである。第二に、このことは、彼が「実存する現存在」を現実的な生活過程において考察しておらず、人間と社会的諸関係との相互作用という視点で「現存在」を見ていないこととパラレルをなしている。第三に、ここで「相互的共同存在」の概念が持ち出されるが、これがいかにも唐突であるという感を免れ得ないことである。だが、これらについてはここでは以上に指摘するだけにとどめて、また後にハイデガーの「本来の歴史性」の概念内容を論評するさいにまとめて論じることにしよう。

こうした「通俗的」な歴史観の総括のうえに立って、ハイデガーはこれとは逆の見方を提起し

ようとする。彼は概略こう自問する。歴史に特有の「生起」をどう規定すべきであろうか、それはさまざまな出来事や事件の移り変わりなのか、「現存在」はこうした出来事や事件に巻き込まれてはじめて歴史的になるのか、と。これらの問いに対する彼の答えはこうである。「あるいは、生起によって初めて現存在の存在が構成され、そうすることで現存在がその存在のうちで歴史的であるからこそ、もろもろの事情、事件、運命のようなものが存在論的に可能なのではないか。」⁽²²⁾

「現存在の存在」や「現存在がその存在のうちで」という言葉遣いに見られる「存在」が、『存在と時間』の最初の部分で「端的な超越」と形容され、絶対的な超越の働きとも理解されるあの「存在」とどう関係するのかが説明されておらず、ここでなぜ「現存在」ではなくて「現存在の存在」でなければならないのかはいささか気になる問題ではあるが、ハイデガーはともかくも、「生起」によって初めて「現存在」が構成され、そうして「現存在」そのものが歴史的であるからこそ、出来事や事件や「運命」までもが可能になるのだ、というわけである。「現存在」、しかも実存する「現存在」の「生起」の側からのみ歴史と歴史性を見ようとする、きわめて主観主義的な歴史観がこうして提起されることになる。こうしたいわば逆向きの主観主義的な歴史の見方を端的に表すのが、先に述べたような「現存在は事実上そのつどおのれの『歴史』をもち、またそうしたものを持つことができる」というハイデガーの標語にはかならない。

ここで、こうしたスローガンに込められたハイデガーの思想を理解するために、彼が具体例として挙げているひとつの事例を参照して見よう。

彼が持ち出すのは博物館にある古美術品の家具が収蔵・保管されているという事例である。この家具が歴史的であるというのはなぜであろうか。この家具の何が過ぎ去ったのか。この存在者としての家具は過ぎ去った時代にぞくするものであり、時間の経過とともに一定の劣化を生じてはいるが、それ自体としてはまだ立派に鑑賞に堪えうるものであるという意味では過ぎ去ってはいない。それは、現代の中にありかつ現代に通用しているという意味では、現代的である。では過ぎ去ったのは何か。何がこの家具を歴史的なものしているのか。ハイデガーはこう問いかけながらもこう答える。かつてある「現存在」がこの家具と出会い、この家具は「現存在」の道具的な連関のなかで機能を与えられ、「現存在」の「世界」のうちで「現存在」の「気遣い」によって使用され、意味づけられていた。つまり、この家具が「世界内存在」として生きていた「現存在」の世界の内部にぞくしていたそのあり方が、言い換えればこの家具と「現存在」との関りがもはや過去のものとなり、さらに言えば、これを使用していた「現存在」が変化して、過去のものとなり、歴史的なものとなったのである。このことについてハイデガーはこう述べている。「それゆえに、今もなお保存されている古美術品の歴史的な性格は現存在の『過去性 Vergangenheit』にもとづいていて、この古美術品はこの現存在の世界にぞくしていたのである。」⁽²³⁾「今もなお現存するもろもろの古美術品は『過去性性格』と歴史性格とをもつが、それは、これらがある現に存在した現存在の既在した世界に道具的に所属したということと、この世界に由来するということにもとづいてそうなのである。」⁽²⁴⁾だから、厳密に言えばハイデガーからすれば、当該の古

美術品は今は道具的または客体的に存在していないという意味で「現存在」から見て「過ぎ去った」のである。最初の引用文中では「現存在の『過去性』」に言及されたが、これは厳密に言えば正しくないであろう。上記の意味においては決して道具的または客体的に存在しえない「現存在」は決して過去になることはなく、実存することができるだけだからである。「だが、もはや実存していない現存在は、存在論的に厳密な意味では、過ぎ去っている *vergangen* のではなくて、現に－既在していた *da-gewesen* のである。」⁽²⁵⁾ こうした意味では、「現存在」だけが時間的かつ歴史的であり、道具的・客体的なものはその「現存在」とその「世界内存在」性によって時間性と歴史性をいわば与えられる。こうした「現存在」の時間性は「根源的時間性」であり、「現存在」はこの時間性の中に実存している、というのである。

こうした議論の展開は、きわめてわかりにくく、ハイデガー自身も「回りくどい」ことを自認しているが、その議論の上に立って、ハイデガーは第一義的な意味での歴史性と第二義的な意味での歴史性とを区別する。その結論はこうである。「第一義的に歴史的なものは－われわれはそう主張する－現存在である。だが内世界的に出会うものも第二義的には歴史的である。」⁽²⁶⁾ 第一義的に歴史的なものは、これまで見てきた通り、「現存在」にほかならない。これに対して第二義的に歴史的なものとは、「現存在」が「世界内存在」であることによって「内世界的に出会うもの」である。これに含まれるのは、「現存在」の手元にある道具的なものだけでなく、「歴史の基盤」である「環境世界的自然 *die Umweltnatur*」もまたそうだとするものである。

われわれは議論の段階でまずもって疑問とせざるをえないのは、「歴史的であること」が第一義的と第二義的との二つに切り分けられることである。これは明らかに、「現存在」が優位にあって、「現存在」に直接にはぞくさないもの、「現存在」の「世界内」によってもっぱら「歴史的」であるものを次元の低いものと見なす考えである。ハイデガーはこの後者を、つまり「現存在」にいわば依存するがゆえに第二義的に歴史的であるものを「世界－歴史的なもの *das Weltgeschichtliches*」と名付け、そしてさらにこの第二義的に歴史的なものを源泉として、通俗的な、いわゆる「世界歴史」が生ずるとして事態をさらに複雑化している。しかし、時間性、したがって歴史性は、自然、人間の精神と文化、社会等々に同様に貫かれている基本性質であって、そこに二つに切り分けられるような時間としての差異があるはずがないし、「現存在」だけが歴史をもつわけでもないと考える方が科学的・合理的であろう。先の事例で言えば、博物館の古美術品は人間によって製作された事物である以上、これを制作した人々の趣味や趣向を反映しており、確かに彼らによって意味づけを与えられ、その意味付けは時代によって規定されたものである。だが、ハイデガーによっては、意味づけるものが第一義的、「現存在」によって意味付けられたものが第二義的と見なされた後は、第二義的なものとそれを意味づける「現存在」との関わりについては、二度と問題にされず、また触れられることさえない。それはどこかに霧散霧消してしまうのである。

さらに、このようなハイデガーの「現存在」といえども本来、時代によって規定された自然的・

社会的・地政学的な諸条件の網の目の中に組み込まれ、とりわけ「生命活動」を営む社会的・類的存在として存在しているはずである。そこには「現存在」と「世界－歴史的なもの」との優劣関係が本来存在するはずがなく、そこにあるのは相互に規定し規定され、分ちがたく絡み合っている諸関係である。ハイデガーによってはこうした人間の存在構造とその規定諸要因がまったく考慮されないのである。本来の歴史とは、人間とこれを取り巻き規定する自然的・社会的・文化的諸条件との相互作用の時間的経過と展開でなければならないはずである。ハイデガーの時間と歴史性の議論がいかに特異なものであるかは、一目瞭然であろう。

第2章 「歴史」と「歴史性」の「根本体制」をめぐって

ハイデガーの歴史と歴史性の議論の特異性を示す次の言葉が『存在と時間』第73節の終わりに記されている。「だがそれゆえに、今と今日からの『時間的』間隔はまたもや、本来的に歴史的な存在者の歴史性にとっては、第一義的に構成的な意義をもってはいない。そのわけは、この存在者が『時間のうちに』なく、無時間的だからではない。そうではなくて、『時間のうちに』眼前存在し、過ぎ去り行き、あるいはむしろ到来するものがその存在論的な本質からすれば決してありえないほどに、この存在者が根源的に時間的に実存するからである。」⁽²⁷⁾「本来的」に歴史的に存在する者にとっては、今または今日からどれくらい時間が経過するかなどのは、重要なことではない。こうした存在者は通俗的な時間のうちにではなく、「根源的な時間」のうちに「実存する」からだというわけである。本論ほかの拙論の検討では、ハイデガーの「根源的時間」とは、その実在性を検証できない虚構性または信仰色の強い時間であり、疑似宗教的または疑似神学的な枠組みの中で理解されるべき概念であることを指摘した⁽²⁸⁾が、こうした「根源的な時間」のうちに「実存する」とはどういうことか。本章ではこの問題を検討することにしよう。

(1) 「先駆的決意性」と「状況への決意」

博物館の古美術品の事例によって、「現存在」の時間性と歴史性とは「本来」のそれらだということが示唆されるが、それは示唆されただけにとどまり、展開されることがない。ハイデガーの考察は、「現存在」が「本源的時間」という疑似宗教的に設定された局面の中で「存在」が与える歴史的「状況」と「運命」とにどう向き合うか、という次元で行われる。この次元は、「通俗的時間」や「通俗的歴史」しか知らない、あるいは「本源的時間」や「本来的歴史」を認めることができないような、さらには「日常性」へと「頹落」して「死への先駆的決意性」を持つには至らない、私のような人間には接近できない、あるいは接近してはならないいわば秘教的な世界である。ではそれはどのような内容をもつのか。

ここで再び「先駆的決意性」が登場する。『存在と時間』のこれまでの叙述によれば、「現存在」は、「良心の呼び声」に基づいて「決断」を行う実存的主体となり、さらに「死」を意識し、これに

先駆する「死」への「先駆的決意性」という境地に達して初めて「本来的自己」になりうる。こうした「死」への「先駆的決意性」こそが「本来的」な「現存在」の「最も根源的な真理性」⁽²⁹⁾にはかならない。こうした「本来的」な「現存在」こそが、たんなる中性的・公共的な「ひと」へと頹落した「非本来的」な状態を超えて、偶発的な諸事象や事件のなかに真の「状況」を見出し、「本来的時間」の中で真に「歴史」と向き合うことができる。

ハイデガーは「死」への「先駆的決意性」に到達した「現存在」の境地をこう表現している。「現存在が先駆しながらおのれのうちで死を威力あるものとするならば、現存在は、死に対して開かれつつ、おのれの有限な自由の固有の超越力においておのれを了解する。そのために現存在は、選択を選び取ったということのうちにのみそのつど『存在する』この有限な自由の中で、おのれ自身へと引き渡されていることの無力を引き受け、開示された状況のもろもろの偶然に対して洞察力をもつ。」⁽³⁰⁾つまり、「死」を意識した「現存在」にとっては、いつやってくるかは確実ではないがやがて確実にやってくる「死」、他の誰にも代わってもらえずおのれ自身で引き受けるしかない「死」は、この世の一切のしがらみから救われるという意味では自由であり「超越力」とも言えるが、おのれ自身をたった一人へと極限的に単独化するという意味ではまったくの「無力」を意味する。この「超越力」と「無力」のはざまの中にある「本来的な現存在」のみが、たんに偶発的な諸事件を超えて「状況」において指し示される「運命」としての「本来的な歴史性」を洞察することができる、というわけである。

さて、この世に投げ出されながら「本来的」な実存可能性を求めておのれをこの世に投げ企てる「現存在」（「被投的投企」）は、「死」を見つめながら、「死への先駆的決意性」のもとに、おのれの可能性をおのれに引き受ける。「現存在」は「現」というかたちで存在する以上、おのれを取り巻く「状況」をわが身に引き受け、「状況」の中へと踏み込む「決意」を行わなければならない。「固有の実的な『現 [そこに] Da』を決意して引き受けることは、同時に状況の中へと向かう決意を意味する。」⁽³¹⁾だが、当面の探求は存在論的であって存在的ではない以上、「現存在」のこうした在り方を、いかなる「状況」のもとで、具体的に何に向かって「決意」するのかを具体的な可能性の諸相において示すことはできない。

ここで早くも「状況の中へと向かう決意」が表明されるのであるが、これは確かに唐突であり、「現存在」によって意味づけられた先の第二義的なものとの関わりが欠落したままに、「状況」への「決意」「決断」が強調されるという意味では、論理的な媒介性をも欠落している。先に「現存在」は、「状況」を第二義的なものとして切り離れたはずなのに、今度はその第二義的なものへと向けて何事かを「決意」とされる。ここには明らかにハイデガーの「現存在」主観主義が見て取られよう。そしてまたここからただちに「遺産の伝承」と「運命」とがこれらに続けて展開されるのである。ハイデガーの「状況の中へと向かう決意」が変革的なものであったことは、以下の叙述でも了解されよう。「……本来的な歴史性の時間性は、先駆し—反復する瞬間として、今日のある種の脱現在化 *Entgegenwärtigung* であり、ひと *das Man* という慣例のある種の廃棄

である。』⁽³²⁾ハイデガーのこうした「脱現実化」と「ひとという慣例の廃棄」への呼びかけは、同じく彼の「伝承」と「反復」の思想と結合すれば、「保守革命」の呼びかけとなりうる。

(2) 「遺産の伝承」と「運命」・「共同運命」

ハイデガーによれば、「本来性」の段階に到達した「現存在」は、「先駆的決意性」によって自己自身へと立ち返って、おのれの存在可能性を自ら引き受け、この可能性を事実として開示するが、それは「被投的決意性として引き受けている遺産 *Erbe* から開示する」⁽³³⁾ことであり、「受け継がれた諸可能性を自らのうちへと伝承する」ことをも含んでいる。ここでなぜ突如として「遺産」「伝承の働き *das Überliefern*」「運命 *das Schicksal*」の三概念が登場するのであろうか。「死への先駆的決意性」に達した「現存在」には、多くの存在可能性があり、ハイデガーが言うような「遺産」「伝承」ではなくて、例えば何か新しい道徳的・倫理的理想を掲げた「変革」がその存在可能性のひとつであってもよいはずである。その真の理由は不明であるが、ハイデガーが言う「状況への決意」とは、『存在と時間』が執筆された当時の社会状況でしばしば唱えられた進歩主義からする「変革」ではなくて、むしろこれと対立する保守的伝統と関連するということだけは言えるであろう。

「運命」についてハイデガーはこう述べている。「死に対して開かれてある *das Freisein* ことだけが現存在に端的な目標を与え、現実存在をその有限性へと突き入れる。現実存在がつかみ取った有限性は、快適さ、軽薄さ、逃避という差し出される身近な諸可能性の際限ない多様性から立ち戻って、現存在をおのれの運命という単純さへともたす。われわれは運命という概念で、現存在の、本来的な決意性のうちにある根源的な生起を言い表す。』⁽³⁴⁾ハイデガーのこの叙述の後に *das Geschick* という類似の概念が登場し、これもまた運命または宿命と訳されるが、本論文では、*das Geschick* が *Ge-* に集合的な意味合いがあるのに対して、*das Shicksal* がやや個人的意味合いが強いことを考慮し、細谷貞夫ほかの訳に従って、これを「運命」と訳し、*das Geschick* を「共同運命」と暫定的に訳すことにする。

では「運命」とはいかなるものか。それは上記のように「現存在の有限性」が「現存在をおのれの運命」へともたすとされ、また「本来的な決意性のうちにある根源的な生起」とされ、さらに「現存在がおのれの存在の根底において……運命である」⁽³⁵⁾とも言われている。そのほかの箇所では、「決意性」を持たない人は「運命」を「持つことができない」とも書かれている。そうすると、「運命」とは決意した「現存在」の根底にある「生起」=出来事であり、そうした「現存在」の奥底に「生起」した何かある特定の状態やものなのであろうか。あるいは、それは「現存在」自身が自ら作り出したり見出したりして「持つ」ものなのであろうか。例えばハイデガーはこうも述べている。「存在者は、氣遣いにおいてそうであるように、死、負い目 *Schuld*、良心 *Gewissen*、自由、有限性が存在者の存在のうちで等根源的に同居する場合にのみ、存在者は運命という様相 *Modus* において、すなわちその現実存在の根拠において実存する。』⁽³⁶⁾そうする

と、「運命」は「現実存在」の「様相」であって、「運命」の送り手は存在しないことになる。しかし、普通、運命とは、ギリシャ人がそう考えたように、運命の女神 *μοῖρα* が人間に割り当てる定めであって、死すべき人間は織り成されたその糸からは決して逃れられないものことであろう。そうするとハイデガーが言う「運命」も、「現存在」以外の誰かまたは何かから与えられるものであって、「現存在」の根底にある「現存在」自身による「生起」ではありえないし、「現存在」自身が作り出すようなものでも、「現存在」の様相でもないことになろう⁽³⁷⁾。だが、ハイデガーの叙述は曖昧で不明確であり、暗示するだけで明確に示すことを回避している。

ハイデガーの「運命」が、強く個人主義的傾向をもちながらも、たんなる個人的な世界の中で「現存在」が掴み取るというような主体的なものでなく、また「現存在」のたんなる「様相」でもないことは、「運命」にかんする導入的な説明の後に「共同運命」が続くことで明確に示されよう。

ハイデガーはここに来て、かなり唐突に「共同存在 *Mitsein*」を再び持ち出す。それとともに「運命 *das Shicksal*」と「共同運命 *Das Geschick*」の概念が頻出する。議論の場面が、これまで主要なモデルとなってきた孤立的個人から、個人を超えた「共同存在」の次元へと急に移行するのである。ハイデガーはこう述べている。「だが、世界-内-存在としての運命的な現存在が、本質的に他者との共同存在のうちで実存するとすれば、その生起 *Geschehen* は共同生起 *Mitgeschehen* であり、共同運命として規定される。共同運命ということわれわれが示すのは、共同体 *Gemeinschaft*、つまり民族 *Volk* の生起である。共同運命は個々の運命から合成されるのではない。それは、共同相互存在が多くの主観の集成的出現として把握されえないと同様である。もろもろの運命は、同一の世界の共同相互存在の中で、そして特定の諸可能性に対する決意性の中で、はじめからすでに導かれていたのである。共同運命の威力は伝達と闘争のうちで初めて限定されないものとなる。おのれの『世代』のうちで、そしておのれの『世代』と共に、運命をそなえた現存在の共同運命は現存在の十全で本来的な生起を形作る。」⁽³⁸⁾やはり「運命」とその「生起」とは、個人としての「現存在」だけでなく、「共同現存在」にも影響力を持つものであり、それはむしろ逆に「共同運命」として「生起」するからこそ、おのれの「世代」とともに、個人的な「現存在」にも「生起」しうるであろう。

われわれはここでハイデガーが「共同体」、「民族」、そして「伝達と闘争」などの諸概念を用いていること、そして「共同体、すなわち民族」と言い換えていることに注目しなければならない。これらの概念は明らかにいわゆる「民族共同体」の概念につながるからである。ハイデガーのこれらの言葉を、孤立的にそれだけとして見るのではなくて、当時のドイツのワイマール共和国の社会的文脈に照らして見なければならない。周知のように、「民族共同体」という概念は、当時「保守革命」と総称される、ワイマール体制に反対し、反民主主義的思想を唱える人々の中心的な概念であったし、とりわけその典型としてのナチス（正式名称は「国民社会主義ドイツ労働者党」）のスローガンであった。彼らが言う「民族共同体」とは、ユダヤ人をドイツ民族から排除した「血」と「人種」の「共同体」であり、そうしたものとしてそれは「運命共同体」なのであった。「共

同運命は個々の運命から合成されるものではない。それは、共同相互存在がより多くの主体の集合的出現として把握されえないと同様である⁽³⁹⁾というハイデガーの記述は、彼の「民族」概念と相俟って、まさしくこうした個人を超えた「運命」としての「民族共同体」の考え方に対応するものである。そして、「闘争 Kampf」の概念もまたこの頃のハイデガーの著作・講演・講義に頻出するものであり、1923年のミュンヘン一揆以来ナチスをはじめとする保守革命または右翼革命に賛同する人々がしばしば街頭で行っていた実力主義的行動を反映するものである。ここでははっきり言えることは、学究の大学人であるハイデガーは『存在と時間』の執筆以前にすでに民族主義的・反民主主義的・行動主義的な立場を取っていて、これらを保守革命家たちと共有していたということである⁽⁴⁰⁾。

この引用文中で看過できないもうひとつの点は、「もろもろの運命は、同一の世界の共同相互存在の中で、そして特定の諸可能性に対する決意性の中で、はじめからすでに導かれていたのである」という箇所である。「もろもろの運命」が「はじめからすでに導かれていた」のだとすれば、「運命」を導く主体がいなければならないはずである。その前の引用文の中でも「運命をそなえた現存在の共同運命は現存在の十全で本来的な生起を形作る」とあるから、やはり共同運命が「現存在」の本来的な「生起」なるものを形成する主体なのである。ではいったい誰が、どのような資格で「運命」および「共同運命」を導いたのか。これもまた曖昧にされたままであって、この問いに明確な答えが与えられることはない。ハイデガーの「運命」概念は「様相」と「送り手」との間を揺らめきながら遊動していると言わざるをえないであろう。なお、『存在と時間』執筆以降のハイデガーは「運命」または「共同運命」を「存在の贈与 Seinsgeschick」または「存在の自己贈与」として表現するにいたる。

このようにして、ハイデガーの議論は「状況への決意」によって一気におのれの世代における「相互の伝達と闘争」の中へと突き進む。だが、このことはこれまでの「時間」論と「歴史性」の議論とにどう関わるのか。われわれは以下のハイデガーの叙述をよく吟味しなくてはならない。「おのれの存在において本質的に将来的 zukünftig であり、そのためにおのれの死に対して開かれおのれの死に突きあたって砕けながらおのれの実的なそこに [現に-筆者] へと投げ返されうる存在者だけが、すなわち将来的なものとして等根源的に既在しつつある gewesen 存在者だけが、遺産相続した可能性をおのれ自身へと伝承しながら、固有の被投性を引き受け、『おのれの時代』のために瞬間的 augenblicklich に存在することができる。本来的な時間性は同時に有限でもあるのだが、その本来的な時間性だけが、運命のようなものを、すなわち本来的な歴史性を可能にする。」⁽⁴¹⁾ハイデガーにおいては、「本来的」な「現存在」の「時間性」は、「将来 Zukunft」と「既在性 Gewesenheit」と「現在 Gegenwart」の三契機から構成されるとともに、「将来」から先駆的に時間化する。そして「生誕」と「死」とによって区切られる「本来的」な「現存在」は「有限」であり、ここで「無限」を導入することは「靈魂不滅」につながる通俗的な「現存在」理解でしかない。

この引用文を理解するにはいくつもの注釈が必要であるが、今われわれの関心にとって重要であるのは、本来的な時間性だけが、運命のようなものを、すなわち本来的な歴史性を可能にする」という箇所である。「本来的な時間性」というひとつの性質であるはずのものが「運命」のごとき「本来的歴史性」を可能にするということは、またしても「時間」と「時間性」の主体化・主語化にほかならない。だがそうすると、「運命」、「現存在」、「時間」、「歴史性」という概念どうしの関係に整理がつかなくなる。「時間性」が主体だとすれば、「状況への決意」を抱く「現存在」の主体性はどうなるのか。「時間性」が「運命」を可能にすることが果たしてできるのか。「運命」が「現存在」に与えられるのだとすれば、「現存在」はなぜ「伝達と闘争」を行う必要があるのか。「現存在」と「共同現存在」にたいして「運命」が影響力を及ぼすとすれば、「伝達と闘争」を行わなくても「運命」は貫徹されるのではないか。何が「運命」であると言えるのか。その判定基準は何か。もしも「運命」に確固とした判定基準がないのだとすれば、何をもって「運命」とするかは主観性に委ねられることになり、これが恣意性にまで行きつかないという保証は存在しないことになる。ハイデガーの思想が学問的な基礎の上に成り立つものだとするならば、彼はこのように噴出する疑問に答えるべき責任があるのではないか。それができないとすれば、そもそも科学的には実証不可能な「運命」などというものを学問的な哲学と歴史の議論のうちに持ち込むこと自体が問題ではないのか。ハイデガーの「歴史」と「歴史性」にかかわる思想のこうしたさまざまな問題点については次号に掲載予定の本論文の続編で総括することにしたい。

(3) 「反復」と「英雄」の選択と反進歩主義

ハイデガーによれば、「死への先駆的決意性」に達して目覚めた「現存在」は、「将来」を見据えつつ、その中で「既在 Gewesen」として、つまりすでに「最も固有の『そのつど既に存在していたあり様』」⁽⁴²⁾において存在する。「現存在」が「将来」を見据えつつ存在することは、他人事ではなくすでに存在していた状態へと、了解しながら回帰することである。「現存在は、将来的である限りでのみ、本来的に既在的に存在しうる。既在性はある仕方では将来から発現する。」⁽⁴³⁾だから、先駆すること、「将来的」に存在すること自体がすでに自分の固有の過去性を含んでおり、この過去性へと回帰することが同時に「将来性」を指し示す。こうした「将来-現在化-既在」の不離一体の関係が自分の時代の「状況への決意」を抱く「現存在」の構造である。だから、ここにすでに「伝えられてきた可能性」の「伝承」が含まれている。

こうした考えの下でハイデガーはさらに「反復 die Wiederholung」の考察に進む。「その場合、自分へと回帰し自分を伝承しつつある決意性は、受け継がれてきた実存可能性の反復となる。」⁽⁴⁴⁾「反復とは、明確な伝承、すなわちそこに〔現に〕既在した現存在の諸可能性への回帰である。」⁽⁴⁵⁾言い換えれば、こういうことであろうか。「決意」した現存在は自分の時代の「状況」へと闘争的に参加するにあたって、「将来」を展望しながらそうするのであるが、そのさいに「伝承されてきた」自らのかつて存在した諸可能性を継承する。「既在性」によっておのれの「歴史」を自

覚した「現存在」は、過去の時代へと遡ってすでに存在していたものうちおのれの「実存可能性」へと眼差しを向け、これを現在の時代へと伝承する。これは「本来的」な「実存可能性」を「反復」的に継承することになる。⁽⁴⁶⁾

こうした叙述の後に「英雄の選択」が続く。「反復とは、はっきりと表明された伝承、すなわち現に既在した現存在の諸可能性への還帰である。既在した実存可能性の本来的な反復—現存在がおのれの英雄 Held を選択するということ—は、実存的には先駆的決意性にもとづくものである。というのは、選択はこの決意性において何よりも最初に選択されるからであり、この選択が、反復されうるものに対して、闘争しつつ追従し忠誠を行うことを開放して自由にするからである。」⁽⁴⁷⁾ハイデガーが言おうとすることをできるだけわかりやすく単純化すれば、こういうことになろうか。「運命」が「歴史性」を構成するのだから、「死」へと「先駆」し「決意」した「現存過去の時代にすでに存在した事柄のうち、「実存可能」な意味をもつものを掘り出すとすれば、われわれには過去に栄光の時代と歴史とがあり、優れた「英雄」が存在したことを思い起こすべきである。だからわれわれは、「先駆的決意性」にもとづいて「反復」的に過去に存在した「英雄」と同じような「英雄」を選択し、これに服従と忠誠を誓うことで、「運命」が時代に指し示す方向性を実現しようではないか、と。これは明らかに「英雄」待望論である。そしてこれもまた、1915年に『商人と英雄』を公刊し初期のナチズムにも影響を与えたドイツの社会学者ヴェルナー・ゾンバルトの反商業主義的な「英雄待望論」にも通底する政治思想であった⁽⁴⁸⁾。

ここでもハイデガーの叙述は平明さを欠いていて、一切を曖昧さのうちに包み込んでいるように見えるが、しかしその中でも彼が思わず本音を漏らしていると考えられる箇所がある。それはハイデガーがこう述べている箇所である。「むしろ反復は現に既在した現実存在の可能性に応答する。だが、決意において可能性に応答することは同時に、瞬間的な応答としては、今日『過去』として影響を与えているものの無効宣言である。反復は過ぎ去ったものに身を委ねることも、進歩を目指すこともしない。瞬間における本来的な現実存在はこれら両者に無関心である。」⁽⁴⁹⁾われわれが注目すべきなのは、ハイデガーがたんなる「過去」へと復古的に復帰しようとする態度を退けているだけでなく、「反復」は「進歩を目指すこともしない」とも述べていることである。この叙述の政治的含意を知るには、後にナチ黨員となった著名な憲法学者カール・シュミットが1923年の『現代議会主義の精神的地位』の中で述べた次の箇所を参照する必要がある。「進歩はまさしく民主主義の伝播と同義語であり、反民主主義的な抵抗はたんなる防衛であり、過去の遺物の弁護であり、新しいものに対する古いものの闘争なのであった。」⁽⁵⁰⁾つまり、「進歩を目指すこともしない」ということは、左翼勢力の思想と行動には与せず、ワイマール共和国の議会主義・民主主義・自由主義をも支持しないということを含意する。ハイデガーの叙述はこれと明らかに呼応する。そうすると、この時期のハイデガーの政治的立場に「共同体」「民族」「英雄の選択」にさらに「反進歩」が加わっていることを考慮すると、ハイデガーがこの時期「保守革命」と規定される当時の政治思想の潮流にきわめて接近した位置にあったと言わなければならないであらう。

う。「将来」を展望しながら「既存性」を「現在化」しようとするハイデガーの「伝承」と「反復」の思想には、想像を逞しくするならば、中世の神聖ローマ帝国のカール大帝やオットー1世、あるいは第二帝政期のビスマルク時代への「反復」的「回帰」が脳裏にあったのであろうか。

いずれにしても、われわれはここに、後にハイデガーがナチズムに賛同して政治的な出撃に打って出た思想的基盤を確認することができる。言い換えれば、『存在と時間』の「歴史」と「歴史性」にかんするこうした思想が用意されていたからこそ、ハイデガーは迷いなく、また大いなる感激をもって、ナチズムへと出撃することができたのである。

(次号へと続く。2023年11月24日提出)

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.382.
- (2) *Ibid.*, S.382.
- (3) *Ibid.*, S.385.
- (4) Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1989, S.57. カール・レーヴィット『ナチズムと私の生活。仙台からの告発』秋間実訳, 法政大学出版局, 93-4頁。
- (5) 奥谷浩一「ハイデガーの『存在と時間』とナチズムへの通路(1)」, 『専修総合科学研究』第27号, 専修大学緑鳳学会, 2019年10月, 「同上(2)」同上第28号, 2020年10月を参照されたい。
- (6) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.386.
- (7) *Ibid.*, S.382.
- (8) *Ibid.*, S.373.
- (9) *Ibid.*, S.374-5.
- (10) *Ibid.*, S.376.
- (11) *Ibid.*, S.421.
- (12) *Ibid.*, S.426
- (13) *Ibid.*, S.422.
- (14) *Ibid.*, S.423.
- (15) *Ibid.*, S.424. 「緊張性」とは、主イエス・キリストの再臨がいつあっても対応できるようにと、心の備えを怠らないようにして待ち受ける、信者の心の緊張状態を指し示す教会用語である。K.-H.ビーリッツ『教会暦』松山興志雄訳, 教文館, 淡野弓子『バッハの秘密』平凡社新書を参照されたい。
- (16) *Ibid.*, S.426. なお、「瞬間」についてはハイデガーによる次のような定義がある。「決意性においては、現在は手近で気遣われたものへの憂さ晴らしから連れ戻されているだけではなく、将来と既存性のうちへと保持される。われわれは、本来的な時間性の中で保持され、それゆえに本来的である現在を瞬間と名付ける。」(Heidegger, *ibid.*, S.338.)
- (17) キルケゴール『哲学的断片』, 舛田啓三郎訳, 『世界の名著』第40巻, 70頁。
- (18) 『新約聖書』, 「ガリラヤ書」4.4.
- (19) Vgl. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, S.409. 私の論文「ハイデガーは伝統的存在論を真に批判しえたか(2)」, 『札幌学院大学人文学会紀要』第113号, 2023年2月, 6-7頁をも参照されたい。
- (20) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.378-9.
- (21) *Ibid.*, S.379.
- (22) *Ibid.*, S.379.
- (23) *Ibid.*, S.380.
- (24) *Ibid.*, S.380-1.
- (25) *Ibid.*, S.380-1.

- (26) Ibid., S.381.
- (27) Ibid., S.381-2.
- (28) 奥谷浩一「ハイデガーは伝統的存在論を真に批判しえたか(3)」、『札幌学院大学人文学会紀要』第114号、2023年10月、を参照されたい。
- (29) Heidegger, *ibid.*, S.297.
- (30) Ibid., S.384.
- (31) Ibid., S.383.
- (32) Ibid., S.392.
- (33) Ibid., S.383.
- (34) Ibid., S.384.
- (35) Ibid., S.384.
- (36) Ibid., S.385.
- (37) ハイデガーは第二次世界大戦後に公刊した『ヒューマニズム書簡』で「存在」と「運命」について例えば次のように述べている。「この“es gibt” [ドイツ語で「存在する」は「それが与える」と表現される - 筆者] は存在の共同運命として支配力をふるっている」(Heidegger, *Brief über den “Humanismus”, Gesamtausgabe Band 9, S.335.*), 「歴史の生起は、存在にもとづく存在の真理の共同運命として、生き生きとし続ける」(Ibid., 335.), 「存在が共同運命として到来するのは、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」(Ibid., 335.), 「存在は照明の共同運命である」(Ibid., S.336.). 『存在と時間』では明言を避けて、曖昧な表現に終始しているものの、ハイデガーはやはり「存在」が「現存在」へ「共同運命」を送り届けるものだと見なしているのである。なお、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、をも参照されたい。
- (38) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.384-385.
- (39) Ibid., S.385.
- (40) 奥谷浩一「ハイデガーの『存在と時間』とナチズムへの通路(2)」, 37頁以下を参照されたい。
- (41) Heidegger, *ibid.*, S.385.
- (42) Ibid., S.326.
- (43) Ibid., S.326.
- (44) Ibid., S.385.
- (45) Ibid., S.385.
- (46) Ibid., S.385.
- (47) Ibid., S.386.
- (48) 奥谷浩一「ハイデガーの『存在と時間』とナチズムへの通路(2)」, 40頁を参照されたい。
- (49) Ibid., S.386.
- (50) Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Zehnte Auflage, Duncker & Humboldt, 2017, S.31.

Heidegger's Concept of History and Historicity (1)

OKUYA Koichi

Abstract

This paper critically analyzes Heidegger's discussion of 'history' and 'historicity' in *Being and Time*. His discussion of 'history' and 'historicity' holds significance in several respects. His analysis of human existence, which he called 'Dasein' (German: 'being-there'), reaches its peak with the presentation of 'authentic being-there', which has awakened to 'anticipatory resoluteness toward death' from 'inauthentic being-there', which has 'deteriorated' into everydayness and averageness. This is because such 'authentic being-there' exists as 'historical existence' in practice. As such a 'historical existence', 'being-there' has its own 'history'. However, its concrete mode lies in the idea that this 'being-there' 'decides' to enter its own historical situation while being ready for its 'death', 'succeeds' and 'repeats' the traditions of the past while contemplating the 'future', and seizes the 'fate' and 'destiny' given to it in solidarity with the 'community' and the 'people'. This way of depicting the 'history' of 'being-there' is an extremely subjectivistic view of history that almost completely excludes the societal conditions surrounding 'being-there' and that seems to confine 'being-there' to a closed, pseudo-religious relationship between 'being-there' and 'being', the deliverer of 'fate'. Moreover, it was Heidegger's discussion of 'history' and 'historicity' that formed the ideological foundation that led him to become involved in Nazism six years later. In this paper, I shed light on the problems with Heidegger's view of history and analyze the factors that led to his involvement in Nazism.

Keywords: history and historicity, historical existence, community and people, fate and destiny, inauthentic historicity and authentic 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)