

《論 文》

ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか (2)

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

- 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, 第103号掲載)
- 第3章 哲学的な時間論の諸形態とわれわれの視点 (以下, 本号掲載)
- 第4章 ハイデガーの時間論の形成過程
- 第5章 『存在と時間』におけるハイデガーの時間論 (1)

第6章 『存在と時間』におけるハイデガーの時間論 (2) (以下、次号以降に掲載予定)

第7章 『存在と時間』以後のハイデガーの時間論

第8章 時間と「存在」との結合をめぐる諸問題

おわりに

第3章 哲学的な時間論の諸形態とわれわれの視点

本紀要の前号(第103号)に掲載した本論文(1)では、ハイデガーの思想的進展の前期・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、その問題点を指摘した。本論文(2)では、ハイデガーの『存在と時間』を中心に、彼の時間論の問題点を追求する。

『存在と時間』における時間にかんするハイデガーの議論は、この書が未完に終わったという事実を反映して、きわめて難解であり錯綜してもいるが、その問題点を分かりやすく示すためには、彼の時間論の中身に入る前に、まず時間の哲学的諸問題にかんするわれわれの立場と視点とをあらかじめ述べておきたい。ハイデガーは自らが哲学的思索の絶えざる途上にあることを強調した思想家である。「存在」の意味への問いに対して解答を与えようとするハイデガーの「存在」論が思索の途上にあったように、彼の時間論もまた彼の生涯を通じて探究され続けた主題である。彼の「存在」論が彼自身の思想の「転回」を含む進展過程と切り離すことができないのと同様に、彼の時間論もまた前期から後期へといたる過程の中で変遷を重ねているという事実を見逃すわけにはいかない。したがって本論文(2)では、この事実を考慮しながら、『存在と時間』が未完に終わった理由を解明するという本論文の主要課題に関わる限りで、ハイデガーの時間論の変遷過程にも言及しつつ、彼の時間論の内容とそこに含まれる問題点を解明することにした。

時間論にかんしては、西洋の神学と哲学と科学の歴史の中にはさまざまな議論と立場が存在してきた。

西洋哲学における時間論の出発点をなすのはやはり古代ギリシャ哲学である。イオニア自然哲学の流れは古代原子論において集大成されるが、これを明確に意識しつつ、またプラトン哲学の継承と対決のうえに、古代ギリシャ哲学に重要な貢献を果たしたのが「万学の祖」アリストテレスである。このアリストテレスの時間論⁽¹⁾は、西洋哲学におけるその後の時間論のスタンダードとなったものであり、伝統的な時間論の枠組みを批判し拒否するハイデガーがたえず念頭に置くとともに対決を意図したものである。しかし、そのアリストテレスの時間論は、少なくとも自然的存在物または存在者から時間を切り離すことがないという基本前提のうえに形成されている。ハイデガーによるアリストテレスやヘーゲルの時間論批判はこの基本前提に同意しないことから出発するが、この基本前提こそ西洋思想史における時間論の最大の対決点のひとつとなったものである。

イオニア自然哲学の流れを汲み一部はアリストテレスの自然学にも流れ込んでいる時間論の典型は、批評者によっては古代ローマの最大の詩人プブリウス・ウェルギリウス・マーロー (B.C70-19) と並び称されるティトゥス・ルクレティウス・カルス (B.C99?-55) の長編叙事詩『事物の本性について』に見られる。彼はこう歌っている。「[重さ、熱さ、流動性などと-筆者] 同様に時間もまたそれ自身で独立に存在するものではなく *tempus item per se non est*, 物それ自体が基となってそこから、過去に何がなされ、続いて現に何があり、さらにこれから何が起こるかの感覚が生じるだけである。それにまた何人も事物の運動と静止から切り離された時間そのものを感知しない *nec per se quemquam tempus sentire fatendumst semotum ab rerum motu placidaque quiete* ことを認めなければならない。」⁽²⁾ この長編叙事詩は古代ローマ時代に人口に膾炙しながら長い間忘れ去られてきたが、1417年になってドイツの修道院でその古写本が発見されて、その後の自然哲学と自然観に大きな影響を及ぼした⁽³⁾。その影響はジョルダン・ブルーノらのルネサンス期の自然哲学を通じて近代自然科学の源流に及んでおり、ニュートンが考えたような、いわば物質の容れ物として絶対空間を想定し、宇宙のいかなる場所においても一定の速度と方向で進む絶対時間を想定する物理的空間・時間論にまでゆるやかに繋がっているといえよう。

これに対してその対極をなすのが、そのおよそ5世紀後の初期キリスト教の最大の教父アウレリウス・アウグスティヌス (A.D354-430) の時間論である。アウグスティヌスは「私はまだ時間 *tempus* とは何かを知らないのである」⁽⁴⁾ と述べて、時間の本質を問いかけながら、「厳密にはこう言うべきであろう。三つの時があり、これらは過去についての現在 *praesens de praeteritis*, 現在についての現在 *praesens de praesentibus*, 未来についての現在 *praesens de futuris* である、と。というのは、これら三つは魂 *anima* のなかにあり、これ以外のどこにも見出すことができないからである」⁽⁵⁾ と述べ、「だから時間とは物体の運動 *corporis motus* ではない」⁽⁶⁾ と規定した。これは、時間の存在とその本質を人間の精神・心・魂の「延長」のうちに求める主観主義的時間論の先駆であり、その後のいわば主観主義的な時間論の源流を形成したと言えるものである。そして、こうした考え方は当然ながら霊魂不滅と永遠の生を求めるキリスト教的な宗教思想の系列の中に位置づけられる。

周知のように、近代のドイツ哲学においては、カントの時間論のなかにこの主観主義的な時間論の変種が見られる。カントは空間と時間を「物自体」の基本属性とする考え方に「コペルニクスの転回」を促し、空間と時間が「物自体」の性質ではなくて人間が認識をおこなうさいの直観の形式とみなしたが、この時間論は認識論のレベルで主観主義的な時間論を再興するものであった。これとは別に、近代フランスのジャン・マリー・ギュヨーのように、時間を意志にぞくすると見なして、テーブルや椅子には時間は存在しない、もしもそれらに時間が存在するとすれば、それは意志である限りでの意識がそれらに時間を与えたからであると理解するような、きわめて主観主義的であるとともに主意主義的でもある時間論を展開する哲学者も現れた⁽⁷⁾。

ハイデガーの『存在と時間』で展開された時間論は、これらの時間にかんするさまざまな考え方を踏まえつつ、デイルタイの歴史主義的議論とフッサールの内的時間意識にかんする理論から影響を受けながらも、「存在」の意味を問う存在論的問いと時間論および歴史論とを結合したことで、存在論と時間論の両面においてたしかに独創的であり、かつまた独特の議論だと言うことができよう。それは、たんなる日常性に埋没した平均的な「ひと」の通俗的な時間理解、アリストテレス以来の西洋哲学における伝統的時間理解、そして自然科学的な時間理解とに鋭く対抗しつつ考え出された点で、西洋の思想と哲学全体に批判と反省を迫ろうとする「破壊性」の意欲をもつ点でまったく独自である。しかしそれは、今述べた時間にかんする議論のふたつの区分から見れば、あくまでも人間の「現存在」から出発してその「現実存在」の根源に位置する「時間性」を剔抉しようとした点で、基本的には主観主義的な時間論の系列にぞくするものだと見なされるであろう。

ハイデガーのこのさまざまな意味を付与された時間論の問題点を検討し、われわれの見解との対立点を明示するにあたっては、あらかじめ時間にかんするわれわれの見解を要約しておく必要がある。われわれは、ルクレティウスとともに、時間とは空間とともにわれわれとわれわれの意識から独立に存在する自然の基本的な属性であり、肉体と意識から構成されるわれわれ人間とこれを取り巻く自然的物事とに共通して存在する基本的な性質だと言わざるをえない。それは、自然の世界を貫く性質であるからこそ、その一部であるわれわれの肉体という自然を貫くとともにその意識をも貫き、常にこれら両者を規定している。言い換えれば、われわれは、自然および物質の一部として肉体と精神をもち、それ自体が時間的存在である。われわれの肉体は時間的存在として、時間とともに経過し、成長して老化し、誕生から死までの有限な時間を生きる。だが、この個体としての有限な人間存在は人類という類的存在につながり、地球の誕生以来形成されてきた生命の連鎖と多様性につながる。

ところでわれわれは、意識または精神を持つ時間的な存在として、肉体と自然とは相対的に独自に、時間に対する主観的な感覚と意識とを有する。これを主観的時間意識または内的時間意識と名付けるとすれば、この時間意識は自然または物質が有する客観的な時間によって規定されつつも、相対的に独自の側面をもつ。だから、これら両者の間にはしばしば齟齬またはズレが生じがちである。われわれの主観的時間意識は、しばしば体験されるように、客観的な時間から切り離されれば不確かであやふやなものになりがちであり、われわれはこれを最終的には自然の客観的時間にてらして修正してこれに合わせることを常とする。つまり、自然の一部であるわれわれ人間の時間意識は、その独自性を保ちつつも自然の客観的な時間によって常に規定されており、この規定性から逃れるわけにはいかない。1日という時間は地球の自転によって規定され、一年という時間もまた太陽を巡る地球の公転によって規定されている。自然による人間の規定性は、主観的時間および時間意識の場面でも、そして生存と生活の場面でも貫徹されている。この規定関係は決して逆にはなりえない。だから、時間は客観的な自然から切り離されて理解されるわけ

にはいかないのであって、これらが自然と物質から切り離されて自立化させられると、ここに時間を神秘化するあらゆる諸傾向に対する道が切り開かれることになる。これらは、自然的世界という現実的な発生基盤をもたない限り、観念論的・主観主義的に転倒した時間概念を生み出すか、または虚構の世界の中で空論的な時間論を展開することにならざるをえないであろう。

われわれの立場として今述べた時間理解は伝統的・常識的ではないように見えるし、ハイデガーの時間理解からすれば、通俗的・伝統的な時間理解として批判の対象となるものである。しかしもしも仮に、ハイデガーの時間論が時間に対する主観主義的接近という立場を克服できず、彼のいわゆる「本源的時間」の内容を真に具体的に明示できないばかりか、通俗的・伝統的な時間がこの「本源的時間」からの「派生態」であるという主張を真に説得的に証明できないとすれば、われわれはハイデガーの時間理解の土俵から身を退けて、今述べた時間の常識的・伝統的理解へと回帰せざるをえない。ハイデガーの時間論を扱う本論文では、ハイデガーがはたして通俗的・伝統的な時間理解を真に内在的に克服しているかどうか、そして時間の諸問題の解決に真に成功しているかどうかを検討したい。

第4章 『存在と時間』刊行以前のハイデガーの時間論の形成過程

本章では、『存在と時間』の執筆にいたるまでのハイデガーの時間論の形成過程についてふれるが、紙幅の制約の関係から、彼の時間にかんする思想の発展段階をそれぞれの時期に即して十分に解明することはできない。彼が時間を主要なテーマとして論じた講演・論文・講義のなかで主だったものに限定し、その時間論の性格と諸特徴を示すとともにその理解に必要な限りにおいて、要約することにした。

(1) 1916年の論文「歴史科学における時間概念」

存在の問題にかんするハイデガーの関心が彼のギムナジウム時代にまで遡る可能性があるのに対して、時間の問題にかんする彼の最も初期のまとまった見解は、1915年7月27日にフライブルク大学で彼が教授資格取得のために行った試験講義に見ることができる。ハイデガーはこの講義を論文の形式に書き直して翌年の『哲学と哲学批判のための雑誌』に公表した。これが「歴史科学における時間概念」である。

この論文に早くもハイデガーの時間論の根本的な特徴が表れている。彼は、自然科学、とりわけ物理学の時間概念と歴史科学の時間概念を鋭く対照させることから出発する。この論文の狙いは「歴史科学における時間概念を論理的に特徴付ける」⁽⁸⁾ こと、「事実としての歴史科学から出発して、その歴史科学における時間概念の実的な機能を研究し、そこからその時間概念の論理構造を規定する」⁽⁹⁾ ことである。ハイデガーによれば、物理的時間概念の特徴は「時間の助けによって運動を測定すること」⁽¹⁰⁾ であり、「測定を可能にすることが[物理的]時間の機能なのである」⁽¹¹⁾。これに対して、歴史科学の時間概念は特殊性をもち、「歴史学的概念の内に見いだされうる時間は、

全く独自のものであり、ただ歴史科学の本質からのみ理解できるものである。」⁽¹²⁾ 現在のところ、歴史科学の目標と対象にかんしては歴史学者の間で意見の一致がまったく見られないが、しかし、ハイデガーはこう主張する。「歴史科学の目標とは、人間的生の客体化の影響作用の連関および発展の連関を、文化価値との関係によって理解可能なその客体化の唯一固有性および一回性において、叙述することである」⁽¹³⁾。こうした考え方にもとづいて、歴史科学における歴史的時間概念の本質は、歴史のもろもろの時間ないし時代が質的に区別されること、自然科学的な時間概念がもつような同質性を全く持たないこと、歴史的時間のどの時間も内容上別の時間であり、ひとつの系列によって数学的には表現されないことが強調される。だから、歴史学的時間概念の質的なものとは「歴史のうちに与えられた生の客体化の凝固または結晶」⁽¹⁴⁾であり、歴史において数や「いつ」が問題になるのは、歴史学的に有意義なものを考慮する場合だけだということになる。

こうしてハイデガーは、歴史学的時間概念と物理学的時間概念とが接点を持ちえないほどに異質であることを前提にして、歴史科学の独自性の理論的基礎付けを追求する構えを示していた。ここにはデイルタイの歴史科学の概念から受けた刺激が示されているが、しかし後の『存在と時間』では、ハイデガーの時間概念は「現存在」と実存から出発することでデイルタイの歴史主義をもはるかに超えて主観主義的な性格を強めることになるであろう。

(2) 1920年冬学期講義「宗教の現象学入門」

ハイデガーはもともとカトリック信徒で、フライブルク大学神学部に入學した後は神学の研究をしばらく続けていたが、後に哲学部へと転向した。そして、フッサールの『論理学研究』の影響を受けながらも、新カント派のハインリヒ・リッケルトに師事し、学位取得論文と教授資格論文で判断論や範疇論を取り上げたので、ハイデガーと神学および宗教哲学との関係は見落とされがちである。しかし、彼が初期フライブルク大学時代の講義で宗教の現象学、アウグスティヌスと新プラトン主義、中世の神秘主義などを取り上げたほか、マールブルク大学時代には新約聖書学者のブルトマンと親交を結んだことは、ハイデガーの哲学の神学的背景をなすものとして注目される⁽¹⁵⁾。

ハイデガーは、1921年夏学期講義「宗教の現象学入門」で原始キリスト教における「事実的生経験」を考察し、しかもそれを客観化し対象化するような理論的態度ではなくて、理論に先行する現象学的な態度で把握しようとし、原始キリスト教の宗教性の根本規定を次のふたつに集約している。そのひとつは「原始キリスト教の宗教性は原始キリスト的な生経験のうちにあり、生経験そのもの自身である」こと、もうひとつは「実的な生経験は歴史的である。キリスト的な宗教性は時間性そのものを生きる」⁽¹⁶⁾ ことである。そのうえで彼はパウロの書簡「テサロニケ人への第一の手紙」を取り上げる。この手紙の第4章から第5章にかけて以下の文章があることに注意されたい。「わたしたちは主の言葉によって言うが、生きながらえて主の来臨の時まで *εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου* 残るわたしたちが、眠った人々より先になることは、決してないであろう。」「兄弟たちよ、その

時期と場合とについて $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\hat{\omega}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omega\nu\ \kappa\alpha\grave{\iota}\ \tau\hat{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\rho\hat{\omega}\nu$ は書きおくる必要はない。あなたがた自身がよく知っているとおりに、主の日は盗人が夜くるように来る。「しかし、兄弟たちよ。あなたがたは暗やみの中にいないのだから、その日が、盗人のようにあなたがたを不意に襲うことはないであろう。あなたがたはみな光の子であり、昼の子なのである。わたしたちは、夜の者でもやみの者でもない。だから、ほかの人々のように眠っていないで、眼をさまして慎んでいよう。」⁽¹⁷⁾

ハイデガーはこれらの文章に関連してこの世の終末に来るべき「主の再臨 $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ 」がいつ遂行されるのかという問いかけをし、そのさいに文中にあるクロノス $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ とカイロス $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ という時間にかかわるふたつのギリシャ語を対比させながら独自の解釈と読み込みを行おうとする。クロノスとはギリシャ語の普通の意味での時間であるが、カイロスとはもともと正しい時期、何かをなすのにふさわしい好機またはチャンスとしての時間を指示する言葉である。彼はそのうえでこう述べている。キリストの「再臨」にいたるまでの信徒の根本行動とは、いつ主が再臨するかに期待することでも希望を抱くことではない、これらの行動はまったくの誤りであって、われわれは将来のある出来事にかんする意識の分析によっては決してその意味に達することはできない、と。そしてこう続ける。「真に再臨のための関連意味であるキリスト教的な希望の構造は、あらゆる期待とはラディカルに異なっている。『時間』と『瞬間 Augenblick』とが……注釈のための特殊な問題を提供する。『いつ』は、それが調整に適した『客観的な』時間という意味で理解される限り、すでに根源的に理解されていない。」⁽¹⁸⁾ つまり、ハイデガーは、「再臨」で問題となるような「いつ」を理解するには、調整可能で計算・予測に適したクロノスとしての「客観的な時間」ではなくて、「再臨」が予測不能という不確実さと「不安」のうちにありながら、「瞬間」のうちに不意に突然自らに訪れるようなカイロス（歴史的好機）としての時間において理解することが必要だと言う。

ここに述べられた神学的な時間理解、すなわち、しばしば「不安」のうちにある個人の「生経験」を時間または時間性において了解し、しかも「再臨」というような画期的な出来事を「客観的な時間」、つまり時計で測れるような今系列の点としての時間においてではなくて、カイロス（歴史的好機）としての「瞬間」に目覚めた個人に不意に立ち現れるような主体的時間において受け止めるという時間理解、そしてその構造とカテゴリーは、例えば「瞬-視 Augen-blick」の概念に見られるように、『存在と時間』のなかに流れ込んでいるといえよう。

(3) 1924年の講演「時間の概念」

ハイデガーは1920年代に入ってから「アリストテレスの現象学的解釈」の研究を進めてその刊行を計画していたが、この計画が立ち消えになった後、1923年秋に出版された『ヴィルヘルム・ディルタイとパウル・ヨルク・フォン・ヴァルテンブルク伯爵との往復書簡』に触発されて、いくつかの草稿を執筆していた。これらの草稿は、この『往復書簡』にかんする論評、「現存在」と時間との関係に関わるもので、これらはまとめたかたちで論文「時間の概念」として残されて

いる。これらの草稿のうち、『往復書簡』にかんする論評の一部が『存在と時間』に直接用いられたこともあり、この時期の草稿と講演は、『存在と時間』の「原型」となった点で、ハイデガーの時間論の形成過程を知るうえできわめて重要である⁽²⁰⁾。そのほかにハイデガーは、マルブルクの神学者協会から依頼されて、これらの論文をもとにして1924年7月25日に「時間の概念」という題目で講演を行った。これも講演「時間の概念」として残され、今述べた論文とともに現在なお刊行中の『ハイデガー全集』の第64巻に収録されている。論文「時間の概念」は、当初予定していた雑誌には掲載されず、フッサール編集の『哲学と現象学的研究のための年報』へと掲載変更となった。ところが、これがこの『年報』に掲載されるにあたって大幅に拡充・展開されて書き直され、今日われわれが知る『存在と時間』となったのである。

ハイデガーはこの講演「時間の概念」の冒頭で「神への通路が信仰であるとすれば、そして永遠性と関わり合いをもつことがこうした信仰にほかならないとすれば、哲学は永遠性を決して持たず、したがって永遠性は時間の討論のための可能な観点としては決して方法的に使用されることはできないであろう」⁽²¹⁾と述べている。ここで示された、神学は人間的な「現存在」を永遠性との関わりで取り扱うが、本来の哲学的議論は有限性にもとづかなければならないこと、そして、古代ギリシャ以来時間を「常に *á ε i*」から理解しようとし、これが永遠性の観念を生み出してきたが、しかしこの「常に」と永遠性とは「時間的存在」または「時間性」の「派生態 *Derivat*」として理解されねばならないこと、これらは時間にかんするハイデガーの以後の変わらぬ信念となる。

ハイデガーは先の草稿でアリストテレスの自然学的な時間論とアウグスティヌスの主体的な時間論とを鋭く対比し⁽²²⁾、アウグスティヌスが、精神そのものが時間なのかどうかという問いを提起しながらこれをそのままにしてしまったとして、さらにその先へと進もうとする。この講演で初めて明確に、時間論の出発点は人間的「現存在」とその「気遣い *die Sorge*」であり、その「世界-内-存在」であると規定される。

この気遣う「現存在」がたんなる「ひと *das Man*」として平均的な「日常性」のうちにある場合、「日常的な現存在の平均性の中には自我と自身に対する反省は存在せず、それでもやはり現存在自身はその中に自己をもつ。」⁽²³⁾ この「現存在」は、時計によって「今」が計算または測定される自然時間または「世界時間」のうちであり、そうして将来への展望を欠いて固定化された現在のうちにつきとめられたままである。「日常性の中では世界生起が時間のうちへと、現在のうちへと入り込んで出会いをする。日常は時計とともに生きる。このことは『気遣い』が終結なしに今へと回帰することを意味する。」⁽²⁴⁾ だから、ここでは時間は「ひと時間」であり、むしろ時間が喪失する。こうした状態はアリストテレス以来の伝統的な時間理解に対応する。

これに対して、人間的「現存在」が「日常性」を超え出て、おのれがその最も極端な可能性である「終末に向かう存在」を自覚し、「終末」、すなわち「死」に「先駆する *vorlaufen*」ことでおのれの「本来性 *die Eigentlichkeit*」を取り戻すことができる。「現存在は、その極端な可能

性のうちで概念把握されるならば、時間そのものであって、時間のうちにあるのではない。そのように特徴付けられた将来的存在は、時間的存在の<いかに>として、現存在はその中で、そしてそれにもとづいて自らに時間を与える。」⁽²⁵⁾ こうして「現存在は時間なのではなくて時間性である」⁽²⁶⁾と規定される。それとともに、歴史的でもある「現存在」が「良心das Gewissen」にもとづいて将来を見据えつつ過去に立ち返ることで、歴史主義によって重荷を背負わされた歴史と歴史性を超えた世界観が見いだされなくてはならない、とさえ主張されている。

この講演では、すぐ後の『存在と時間』に結実するハイデガーの時間と歴史性の理論の大枠またはエッセンスがかなりの程度整備されて表明されているとともに、主観主義的に強く方向づけられたその時間論が『存在と時間』よりもいっそう鮮明かつ簡潔に叙述されていることがわかる。そして、この時期の時間にかんする議論には、『存在と時間』で主要なテーマとなる「存在」と時間とのかかわり、言い換えれば「存在」の意味を解明する作業と時間論とがいまだに明確に結合されていないこともまた知られるであろう。

(4) マールブルク大学でのふたつの講義

ハイデガーは、上述のような過程をたどって時間論にかんする思索を深化させ、1924年の末から論文「時間の概念」の構想をさらに改変・拡充するというかたちですぐ後に『存在と時間』として結実する原稿を執筆する。そしてこれと並行して、マールブルク大学での講義が行われ、その中でその思索の中間的な成果が公表されている。そのひとつが1925年夏学期の講義「時間概念の歴史への序説」であり、もうひとつが1925年から1926年にかけての冬学期の講義「論理学—真理にかんする問い」である。これらはまさしく生成過程の途上にある『存在と時間』を告げるものとしてきわめて注目に値する。

①講義「時間概念の歴史への序説」

この講義では、標題に時間概念が掲げられているが、残された講義草稿を見る限り、時間についての言及がなされるのは序論と末尾の一部においてだけである。その大部分は、現象学の出現の意味、その方法と原理、志向性やカテゴリー的直観などの諸概念の説明などに充てられており、時間論の展開の準備段階として「存在」への問いを仕上げるための「現存在」の根本体制とその「世界内存在」が分析されている。そして、「現存在」と「共同存在」との関わり、「ひと」が分析され、「日常性」における「現存在」のあり方として「空談」「好奇心」「曖昧さ」が叙述され、さらにキルケゴールの影響のもとに「不安」と「恐れ」などの構造などが叙述される。これらはまだ荒削りであるとはいえ、直接に『存在と時間』のなかに流れ込んでいる。

この講義で、「現存在」の解明から「存在の問い」にいたる道筋がはっきりと示され、そして時間論にかんして、私の知る限りおそらく初めて、明確に時間と哲学の根本問題である「存在者の存在」にかんする問いとが結び付けられている。ハイデガーはこの講義の序論の中で「歴史と自然の現象学への序説」をまとめることを課題として掲げながら、この課題を時間概念の歴史という仕方で行うという構想についてこう語っている。「…時間は存在領域を一般に区分すると

もに境界付けるための『指標』である。時間の概念は、存在者の普遍的領域をそのような境界付けるための仕方と現実性にかんする解明を与える。」「だから時間概念は任意の概念ではなくて、哲学の根本の問いと関連している。」⁽²⁷⁾しかしこの時間論の構想は、彼がカール・レーヴィット宛ての手紙ですでに彼の論文「時間の概念」が「ギリシャ的存在論と論理学の破壊の基礎」⁽²⁸⁾だと述べていたように、伝統的な存在論と時間論に対する強い破壊的な意図のもとに書かれている。というのは、その後に文章がこう続くからである。「だから時間概念の歴史はいっそう正確に言えば結局のところ頹落の歴史であり、存在者の存在にかんする学的探究の根本的問いを歪曲する歴史である。」⁽²⁹⁾

さらにこの講義草稿の末尾ではこうも言われている。「時間があるのではなくて、現存在が時間としてquaおのれの時間を時間化する。」「われわれが空間的・時間的に規定している自然の諸運動、これらの諸運動は、蝶番の『中で』なされるように、「時間の中で」経過するのではない。これらの運動はそのようなものとしてまったく時間から解放されているzeitfrei。」⁽³⁰⁾そして、日常的な「ひと」へと頹落している「現存在」にあっては、その「存在」は「特定の種類の時間性」であるとして、ここですでに「時間性」の種別化が行われていることにも注意する必要がある。しかしこの講義では、存在と時間との結合にかんする指摘はあるものの、その指摘だけにとどまり、その具体的な中身についてはほとんど展開されていない。

②講義「論理学—真理にかんする問い」

ハイデガーは、講義「時間概念の歴史への序説」では、その標題に「時間概念の歴史」が掲げられ、序論の講義概要で第二部として「時間概念の歴史」がベルグソン、カント、ニュートン、アリストテレスというように現在から遡って考察することを予告しながら、講義草稿を見る限り、そこまでは講義できなかったようである。この課題を果たし、『存在と時間』の公刊が断念された部分の実質的な内容に相当するのが、講義「論理学—真理にかんする問い」である。

この講義でハイデガーは、論理学の心理主義的理解に対するフッサールの批判に依拠して哲学的論理学の現状を紹介しながら、論理学にとっての対象であるロゴスと真理または真理性にかんする古代ギリシャ哲学の思索の検討を進める。そして、特に判断の真偽にかんするアリストテレスの定義に相当強引な解釈を施すことによって、真理を存在するものの発見と理解し、ロゴスを「現存在」が世界とおのれ自身へと向かうあり方として理解する。真理が存在するものの発見だとすれば、真理とは発見されるという性質、つまり被発見性をもつし、あるものが発見されて現前に現在「ある」ことは「存在の基礎的規定」である。しかしアリストテレスは、「存在」が現前性および現在と関わることを意味しなかった⁽³¹⁾。だが「現在Gegenwartとは時間の一性格である。存在を現前性Anwesenheitとして時間から理解することは、存在を時間から理解することである」⁽³²⁾ことをアリストテレスは理解しなかった、とハイデガーは言う。そしてこう続ける。「もしも時間にもとづく存在理解という内的関連のこの問題圏が理解されたならば、当然存在問題の歴史と哲学一般の歴史の中へと照らし返すための灯りがある程度手に入り、そう

することでこの灯りが意味をもつことになる。」⁽³³⁾ ハイデガーによれば、この問題圏に向かって一步を踏み出すには「伝統的時間理解とは根本的に絶縁する時間理解」が必要である。

こうしてハイデガーは「時間的 zeitlich」というありきたりの表現に対して、今示したような彼独自の思想を盛り込んだ時間表現として「テンポラール temporal な」という外来語表現を用いることを宣言しており、これもまた「時間性」と「テンポラリテート」との区別として『存在と時間』へと直接に流れ込んでいる。だが、『存在と時間』に先立つこの箇所でも「時間性」と「テンポラリテート」との区別は構想と意欲だけが先行して、概念規定の面から見れば曖昧さを残したままである、と言わなければならない。

この講義の後半では、アリストテレスとの関わりでヘーゲルとベルグソンの時間論が批判的に検討されているが、なかでもカントの時間論の解釈と対決に重点が置かれている。ハイデガーは先の伝統的な時間理解から根本的に絶縁した時間理解、つまり「本来的時間」または「根源的な時間」を求めようとして、その手掛かりをカントの時間論に求めたのであった。その格闘の様子は、この講義草稿のほとんど3分1の分量を超えているカント時間論の検討に見られる⁽³⁴⁾。ハイデガーは自らの時間論の根幹をなす「本来的時間」または「根源的時間」の着想をカントの『純粹理性批判』に求めたのだが、次のいくつかの箇所を見逃すわけにはいかないであろう。「先行的に自己を与えさせる作用—これは主題となっていないが—が時間である。そして自己を与えさせることが自らに与えるものが時間である。すなわち、主体がそれ自身によって自己を触発する。根源的で純粹な自己触発としての時間の解釈において初めて、時間の現象の本来的な全体が得られる。」⁽³⁵⁾「時間はある形象を与え、時間が見えさせるようにする。時間は時間としての自己を見えさせるようにするのではなくて、それぞれの今に対応するもろもろのこのものを見えさせるが、これらは確かに同種でありながらもやはり異なっている。」⁽³⁶⁾

後に詳論するように、このハイデガーのカント時間論解釈は、ほとんど解釈をはみ出しておのれの哲学を語るものであり、もともと時間の主観主義的理解から出発したハイデガーが時間をさらに、根源的に自己触発して事物の形象さえも与え生み出すような「主体」にさえ高めあげているとしか理解できないものである。この時間論が現実の世界を飛び越えて虚構の世界に移行したのではないという保証はいったいどこにあるであろうか。

第5章 『存在と時間』におけるハイデガーの時間論 (1)

前章ではハイデガーの時間論の形成過程を主要な文献に限定して概観してきた。この作業から判明したことは、まず第一に、『存在と時間』の構想の中核に位置する「存在」と時間との関係にかんして、ハイデガーが二つの概念を結合して、しかも伝統的な存在論と時間論に対抗して「存在」の意味と時間とを関係付けて論ずるという構想を抱いてから『存在と時間』の原稿を印刷所に提出するまでの間の期間が長くてもわずか1年と数カ月という短期間だったと推測されること

である。前述のように、1924年の末に論文「時間の概念」の執筆が『存在と時間』の執筆と入れ替り、1925年中は『存在と時間』の執筆が続けられた。1925年夏学期講義「時間概念の歴史序説」で「存在」論と時間論を統一的に論じることが初めて明確に触れられ、『存在と時間』の最初の原稿の印刷が開始されたのが1926年4月である⁽³⁷⁾。そうだとすると、上述の期間はさらに短かった可能性がある。

もちろん、準備期間の長さや著作の完成度の高さとは一般的に見て比例する訳では決していない。しかし、ハイデガーが『存在と時間』の原稿の最初の校正刷りを受け取ってから、提出した最初の原稿の一定部分を返却させた後で、特に第45節から第77節の部分に書き換えを行ったということは、この構想が十分に練られ熟慮されないままに、大急ぎで執筆され印刷されたことを傍証するものである。こうした過程を見れば、時間論の形成過程で生じた問題点をそのまま残しながら、これらが相互に溶け合い解決されないままに『存在と時間』に流れ込んだことがわかるであろう。このことは、公表された『存在と時間』前半部分の構想と構成を流動的に見る必要があるし、構想が挫折し後半部分の公表が放棄された著書に必要以上の過大評価を与えることは控えなければならないことを意味するであろう。

(1) ハイデガーの時間論の構想と問題提起

すでに述べたことだが、ハイデガー自身が『存在と時間』という著作の狙いと構想について簡潔に語っている広告文がある。それによればハイデガーは、古代以来の哲学の根本的努力が存在者の「存在」を理解し概念的に表現するところにあるとし、「普遍的存在論としての学的哲学の理念」を追求する努力の一環として自らの基礎的存在論を位置づけている。この基礎的存在論の課題は「あらゆる存在理解のための地平」をあらかじめ解明することである。彼は、この存在了解がはかならぬ人間としての現存在にそなわっていることを手掛かりとして、人間の実存的な諸現象を分析する「現存在分析」によって現存在の根本的構成を解明しようとする。そしてこの現存在分析の見通しと結論についてこう述べている。「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die Zeitlichkeitである。この時間性の中に同時に現存在の歴史性die Geschichtlichkeitも根差している。時間性の解明は、いっそう根源的な時間概念へと導くが、これから通俗的で伝統的な時間概念が必然的な分岐態Ablegerとして発生する。現存在の存在が時間性にもとづくとするれば、この存在者の本質具有的な体制にぞくする存在了解もまた『時間』にもとづいてのみ可能である。したがって、『時間』がどのようにして存在了解の地平として機能するかを示すことが大切である。」⁽³⁸⁾

ハイデガーによれば、こうした探究は「存在」一般の意味が時間であるという答えをもたらすことになる。そうすると、「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挙示されるものは時間性である」⁽³⁹⁾という文章は『存在と時間』という書物全体がめざす最終的な結論ということになる。そして、こうした答えが得られれば、その次の作業は、アリストテレスからヘーゲルにいたる哲学の傾向をこの基準にてらして評価するとともにその限界の必然性を指摘するこ

とになり、また古代以来時間が存在論的問題の地平として機能しながら何ゆえに時間のこうした本性が西洋の哲学史を通じて隠されたままであらざるをえなかったかを解明することになる。ハイデガーの『存在と時間』という書物はこうした意図と目論見のもとに書き進められた。

しかし、この短い広告文のなかにすでにいくつもの問題群が互いに未分化のままに同居していると言わなければならないであろう。これらは例えば、時間性が現存在の実存的構成を可能にする条件であること、現存在のみがなしうる存在了解の地平が時間性であること、時間性を解明すればいっそう根源的な時間概念へと導かれること、通俗的で伝統的な時間概念はこの根源的な時間概念から派生したものであること、現存在という存在者と現存在以外の存在者をも含めた存在者全体を規定する「存在一般」の意味が時間性であると主張することがはたして可能どうかなどの一連の問題群である。これらの問題はそれぞれ独自に解明と証明とを要する困難な問題群であって、しかもそれぞれが解明された後にこれらを統合する強力な論理によってひとつの全体にまとめ上げられなければならない性質のものであろう。はたしてハイデガーはこれらの問題群にどのような解決を与え、どのような論理によってこれらの諸問題を統合しえたのであろうか。

(2) 主観主義的な時間論の出発点としての「現存在」と「世界-内-存在」

ハイデガーの『存在と時間』の開始点は「現存在Dasein」である。それは、「存在」を問うことの必然性と探究の方法を述べた序論の後に、かなり唐突に「現存在」の分析をもって開始される。「現存在」とは、「そこda」に「存在するsein」人間としての存在、存在者でありながら自然的・事物的存在とは異なったあり方をする存在、そしてそのほかの存在物とは異なって自ら「存在」に関わり合い、「存在」を何らかのかたちで了解している「存在」にほかならない。また「現存在」は、何らかのかたちで何かに向かいこれに関わり合う「存在」であり、その本質は「現実存在die Existenz」にあり、客体的には捉えられない「各自性Je-meinigkeit」をもつ。さらにそれは、「そこ」に見出される「存在」として、日常的世界の中へと投げ出されてはいる(Geworfenheit)が、「本来性」と「非本来性」とを区別し、自己をこの世界に投企(entwerfen)して「本来的自己」へとなりうる可能性をそなえた「存在」でもある。ハイデガーの時間論にとっては、こうした人をあたかも救済するような魅惑的な概念装置と構想の枠組みの中で、「現存在」が了解している「存在」の意味を分析し、その意味が時間または時間性にあることにまで分析を進めることが狙いである。

ところで「現存在」は、その本質として「気遣いdie Sorge」を持ち、「各自性」という性格を備えながら、他者と存在者に対して関わり合う「現実存在」である。「現存在」は、自ら存在しながら、「存在」と存在者に対して関わり合うとともに、これらに対して了解的にふるまっている。こうして「現存在」は次に「世界-内-存在das In-der-Welt-sein」として規定される。「世界-内-存在」は三つの観点から考察されるが、それは「世界の内に」、平均的的日常性の様態のなかにある「存在者」、そして「内存在」そのものである。「世界の内に」という場合の「世界」とは、たんなる自然的世界のことでなくて、実存的カテゴリーであって、「現存在」がその中で生き、

生活している場のことである。「世界の内に」の「世界性」もまた実存範疇であって、決して世界の中の「客体的存在者」のあり方を示すものでなく、「世界」に携わり、「世界」に溶け込む「現存在」の実存的あり方を示すものである。「現存在」は「世界-内-存在」として、「気遣い」によっておのれの世界のなかの存在者と配視的に交渉する。こうした「世界-内-存在」の構造が説明された後に初めて、「現存在」がほかの人々との「共同存在」であり、「共同現存在」であることが示される。

しかし、個体としての「現存在」から「共同現存在」へと進むこうした叙述の展開は、人間が本質的に社会的存在であって、自然環境との関わりの中で「人類」として生き抜き進化してきたことを考慮すれば、その順序は逆でなければならないであろう。個体としての人間は、あくまでも人類を構成する、その構成員としての個人でなくてはならないからである。ハイデガーが個体としての人間を前提し、個体としての人間とこれの周囲世界とが対峙し、しかも個体としての人間の側からのみ周囲世界へと関係するという「世界-内-存在」の図式は、ハイデガーのみならず当時の哲学者たち、とりわけマックス・シェーラー、ヘルムート・プレスナー、アルノルト・ゲーレンをはじめとする「哲学的人間学」の哲学者たちが多かれ少なかれ同様に前提していた図式であって、当時の優れた生物学者ヤーコプ・フォン・ユクスキュルの「環境世界」説の影響の強さを物語るものである⁽⁴⁰⁾。この図式は、生物個体と周囲環境との関係を把握するのに有効な説明方式であるにしても、個体から出発して周囲環境へと向かう方向性のみを強調し、自然をも含めた周囲世界に個体が規定される方向性を無視するとともに、個体から出発して「類的存在」から出発しない点で、かつてジェルジ・ルカーチが指摘したように、いわば「ロビンソン・クルーソー的モデル」にほかならず、限界を免れない制約された図式である。

時間の問題を探究するにあたって「現存在」と「世界内存在」とを出発点とするハイデガーの時間論は、こうした出発点によって強く規定されており、それゆえに最初から強く主観主義的に傾斜した性格をもたざるをえない。その時間論は、アウグスティヌスのそれとも異なり、またベルグソンのそれともフッサールのそれとも異なった独創的な時間論であるが、人間主体から出発する点でこれらと共通の主観主義的時間論であり、しかもその極端な形態であろう。

(3) 時間論における自然の除外

ハイデガーの主観主義的な時間論は、「現存在」と「世界-内-存在」から出発し、「世界」から自然的世界を排除することによって、さらにラディカルな時間論となる。

ハイデガーによれば、「現存在」は「世界-内-存在」として、おのれの世界の内に現れておのれと出会う存在者と配慮的な交渉関係をもつが、その最初は「道具 das Zeug」との出会いとして規定される。「道具」がそれ自身の側から「現存在」に現れる様相は「用具性 Zuhandenheit」(何かに用いられようとして手元にあること—筆者)と名付けられる。だからここでは、「世界」は「現存在」の方向だけから見られたいわば主観的な世界であって、まして「現存在」が自然的世界を含めた「世界」から見られるのでもなく、「現存在」が自然的世界を含めた「世界」の中に位置

づけられもしない。したがって、「現存在」とたんなる自然または価値付与されていない自然との出会いは存在しないかのようであり、道具以外の物、例えば手つかずの自然または原生的自然はまったく無視されるかのようである。

ハイデガーがこうした用語を用いるのは、環境世界においてわれわれが出会う事物はわれわれの実践や生産から切り離されては存在しえず、認識主観と認識される客観との関係にかかわる理論的認識という態度と関心のもとでは、こうした性格が失われてしまうことを強調したいためであろう。次の周知の言葉にはこうした問題関心が窺われる。「だがここでは自然は、なお現前存在するにすぎないもの *das nur noch Vorhandene* [客体存在とも訳される一筆者] として理解されてはならない—自然力として理解されてもならない。森は山林であり、山は石切り場であり、川は水力であり、風は『帆にはらむ』風である。そのようにして発見された『自然』は発見された環境世界と出会う。用具的なものとしての自然の存在様式を無視することができるし、自然そのものをたんにその純粋な現前性 *Vorhandenheit* [客体性とも訳される一筆者] というかたちで発見し、規定することもできる。しかし、こうした自然発見にとっては、『活動し努力する』ものとしての、われわれを圧倒するものとしての、風景として心を奪うものとしての自然は、隠されたままである。植物学者の植物は畦道に咲く花ではないし、地理的に確定された川の『水源』は『谷間の泉』ではない。」⁽⁴¹⁾

ハイデガーは、自然物が人間としての「現存在」の環境世界の内に現れれば、それはただちに環境世界に対する「配視 *Umsicht*」によって捉えられて、手元にある道具との交渉の世界に入り、いわば人間的な価値を付与されることになるから、こうした仕方は認識主体が自然物を客体として捉える仕方とは根本的に異なるのだと言うのである。しかし、ハイデガーがここで主体・客体関係にもとづく理論的認識と「現存在」のこうした配視的態度とを対比しながら、植物学者の植物と「畦道に咲く花」、地理学者・地質学者の水源と「谷間の泉」を対比させていることは、周囲世界に対する日常的な「現存在」の配視的態度が認識対象に対する科学者の理論認識の態度と共存せずに、むしろ解離し切断していることを過度に強調することになる。もちろん、こうした態度は時間論から自然的時間、または後に論ずるように、世界時間を切り離しかねないものである。

われわれは、ハイデガーが「現存在」から出発して、西洋哲学における狭い認識主義的な態度と認識論の偏重とを批判するとともに、哲学的世界観における自然観の優位性を乗り越えて、新しい境地を開拓しようする意気込みをある程度理解することができよう。しかし、こうした意気込みを極端に進めて、一切の自然物と客体とが人間主観との関わりなしにはありえず、人間主観の「配視」によって何らかのかたちで色付けされるか価値付与されたものとして、人間主観を離れた客体または手つかずの原生的自然の存在を否定したり、人間に対する自然の先在性と規定性を拒否したり、理論的認識の態度が「現存在」の取るむしろ例外的な態度として軽視したりするような見方が帰結することになれば、こうした見方は西洋哲学史上にしばしば登場してきた

独我論へと強く傾斜するか、これに逆戻りする可能性をもちかねないであろう。ハイデガーには、こうした可能性が生じないための防御措置にかんしては、『存在と時間』のなかで自然が十分に位置付けられておらず、人間が「気遣う存在」としてのみ論じられ、十分に自然的・生物的存在として扱われていないこととも通底して、十分ではないように思われる。

この「世界-内-存在」の概念と関わってハイデガーが執拗に追求しているのが、認識を主観または主体と客観または客体の関係として捉えようとする認識態度と、人間のもつ知的機能をもっぱら理論的認識オンリーと考えて「現存在」の存在様相を省みない認識主義の立場である。だから彼は「認識作用は世界-内-存在としての現存在のひとつの存在様相であり、こうした存在構成のうちにその存在的な基づけをもつ」⁽⁴²⁾と云うのである。そしてこの点からデカルトの認識主義と思惟・延長の実体説を批判する。ハイデガーにとっては、認識は「現存在」が「世界-内-存在」として引き受ける存在様式のひとつであるにすぎず、認識が関わっていると見なしている主観と客観も、そして自然も決して「世界」と同一のものではない。客観も自然も「現存在」によって意味付けられたものである。だが、こうした認識主義批判が「現存在」によって意味付けられた客観や自然を「現存在」分析の外に置くといふようなやり方を帰結するほど極端化されれば、主体的時間と客体的時間とを包含しこれらを統一的に扱うような時間論はとうてい成立不可能となるであろう。

(4) 主観主義的な時間と空間との主観主義的な関係

ハイデガーの主観主義的な時間論の特徴を明瞭に示しているのが時間と空間との関係にかんする考え方である。

周知のように、近代哲学の祖デカルトは、世界の実体を論じて、自己自身以外の何物をも必要としない「無限実体」＝神とこれによる被造物としての「有限実体」とに区分した。そして、後者の「有限実体」の基本属性として思惟と延長とを規定した。思惟は人間の感覚・判断・想像・意志などの様態をもち、延長は優れて空間的な属性であって物体の形・長さ・巾・奥行き・運動などの様態をそなえたとされた。ハイデガーは、デカルトのこうした世界論が、ハイデガーから見られた「世界」とその中の「世界-内-存在」の諸現象を素通りし、客体的な物体的自然を恒常的に根底に据えたことを批判する。そのうえで、自分が提唱する「現存在」分析が「存在」を理解しうる地平を解明し、このことによって用具性や客体性を根源的に理解する道を切り開いたあかつきには、こうしたデカルト批判も十全な哲学的根拠にもとづいて解明しうることを展望しつつ⁽⁴³⁾、デカルトとは逆の道を歩もうとする。

それは、自然的な空間のなかに人間主体が存在することから出発するのではなく、環境世界における「現存在」が空間性をもち、内部世界からデカルト的自然の空間または物理的な空間性を導出または構成するという道を取る。ハイデガーは「現存在にとって構成的な空間性」について述べて、こう書いている。「特に環境世界の周辺具有的なもの das Umhafte が、つまり環境世界の中で出会いつつある存在者の特種な空間性それ自身が、世界の世界性によって基づけられてい

るのであって、その反対に世界の側が空間の中に現前しているのではない。」⁽⁴⁴⁾つまり、環境世界の周辺において「現存在」が会う存在者の空間性は「現存在」の「世界の世界性」によって基づけられていて、普通にわれわれが考えているように、空間の中にあるのではない。基づけの関係は、ある対象がもうひとつの対象と結びつかなければこのある対象が実在しえないという本質的な関係を成立していることを意味するから、「現存在」ではない存在者の与えられた空間は「現存在」の空間性に依拠し、ここにその基礎をもつということになる。『環境世界』があらかじめ与えられた空間の中で手筈を整えているのではなくて、環境世界の特種な世界性が、そのの有意義性において、配視的に割り当てられたもろもろの場所のその都度の全体性の適所的な関連を分節する。「現存在自身がその世界-内-存在から見れば『空間的』である。」⁽⁴⁵⁾

ハイデガーは「現存在」の外部に客観的な自然の世界があることを明確に否定するわけではない。しかし、彼はこうも述べている。「空間が主観の内にあるのでもなく、世界が空間の内にあるのでもない。空間はむしろ、現存在にとって構成的な世界-内-存在が空間を開示してしまった限り、世界の『内に』ある。空間が主観の内にあるのではなくて、主観が、世界が空間の内にある『かのようにals ob』世界を見なすのでもない。そうではなくて、存在的に正しく理解された『主観』、つまり現存在が空間的なのである。」⁽⁴⁶⁾ここに見られるように、主観的観念論者または独我論者のように、自然的空間が主観の内にあるという立場を否定することは当然としても、ハイデガーのように、「現存在」の「世界-内-存在」が構成的に空間を開示することで空間は「世界」の内にあるのだと主張することは、「現存在」と「世界-内-存在」を著しく主観主義的に理解することにつながり、自らの主張に反して否応なしに独我論に接近せずにはおかないであろう。

それではこうしたハイデガーの空間論と時間論とはどのように関係するであろうか。「存在」の謎と意味を探究する書である『存在と時間』の第70節で、ハイデガーは「現存在」の実存論的な解釈のなかで「現存在」が空間的・時間的性格を持つという場合、このことは「現存在」が空間と時間のなかに存在するという意味することはありえないと断りながら、こう述べている。「時間性は気遣いの存在意味である。……だがその場合、現存在の特種的な空間性もまた時間性のうちに基礎を持たなければならない。」⁽⁴⁷⁾「時間性としての現存在は、その存在において脱自的・地平的ekstatisch-horizantalであるがゆえに、実的かつ常住的に、容認された空間を同行することができる。」⁽⁴⁸⁾「脱自的・地平的な時間性にもとづいてのみ、現存在が空間のなかへと入り込むことが可能である。世界は空間のなかに現前するわけではない。むしろ空間は世界の内部でのみ発見される。現存在に適合した空間性の脱自的な時間性はまさしく空間が時間に依存していることを理解可能にするが、逆に現存在の空間に対する『依存性』をも可能にする。」⁽⁴⁹⁾

このようにきわめて主観主義的に理解された空間と時間、そして両者の関連性は、われわれが肉体という延長物をもつものとして空間のなかに実在しているという、常識的であるとともに物理学の考え方と適合する空間理解とはおよそ異なっており、これとは到底相容れず、これに架橋することができない見解の相違である。つまり、ハイデガーのきわめて主観主義的な空間理解が

同様に主観主義的な時間理解と連動しているものであり、自然的または物理学的な空間・時間の理解と共存・共栄することなく、これから離れるばかりか、これとかみ合わず、これと対立しかねない状況を作り出していると言わざるを得ない。

しかし後になって、晩年のハイデガーは「時間と存在」という論文のなかでこうした空間と時間との関係にかんする自らの主張を撤回している。『存在と時間』第70節で行った、人間の空間性を時間性から導出しようという試みは維持できない。⁽⁵⁰⁾これは、独り言のように語られた短い言葉であるが、決して看過することができない重大な発言である。これは、『存在と時間』における自らの主観主義的な空間・時間理解の明らかな自己批判であり、時間から、しかもハイデガー流にきわめて主観主義的に解釈された時間から物理的な空間を導出しようとする理論の破綻を彼自らが認めたということにほかならない。こうした自己批判があるということは同時に、ハイデガーの公刊された『存在と時間』における時間論を含む多くの議論がいまだ発展途上にあったこと、そしてそこでのハイデガーの議論を固定的または絶対不変のものとして、まして金科玉条として理解してはならないことをわれわれに示しているといえよう。

(5) 「日常的現存在」から「本来的現存在」へ

「現存在」が孤立的に周囲世界と気遣いつつ交流するという「世界内存在」から出発するハイデガーの時間論は、すでに述べたように、自然のなかの人間存在からますます遠ざかるために、「現存在」と周囲世界との対峙という構図のなかでの「現存在」という一方向から見られた時間論となり、それゆえに当初からきわめて主観主義的な性格を刻印されている。この主観主義的性格は、『存在と時間』の先立つ実存論的分析が「現存在」の日常性とそこにおける頹落を解明する段階を超えて、その根源性にもとづく「全体的可能性」を分析し、「死」と「決意性」とを主要な手掛かりとしながら、「現存在」の本来的なあり方へ向かって歩みを進める過程の中でさらにさらに濃厚なものとなる。そして、「現存在」の「非本来性」と「本来性」とに対応して、「日常的現存在」の時間と「本来的な現存在」の時間という二つの時間が成立し、その結果としてほとんど虚構の時間論に近いものにならざるをえないように思われる。この過程をしばし追うことにしよう。

ハイデガーによれば、「現存在」の解釈が全体的で本来的な可能性または根源性にいたるためには、「気遣い」の本質のうちに含まれている「現存在」の終末としての「死」とそれへの不安がその直接の契機となる。つまり「ひと」はだれでも「現存在」の喪失としての終末を迎える可能性をもつ。「現存在」は、「終末へ向かう存在 das Sein zum Ende」であり、「死へと向かう存在 das Sein zum Tode」であり、しかもそのほかの存在物とは根本的に異なって、そのことを知っている。目前に差し迫った「死とは現存在がいつも自ら引き受けなくてはならない存在可能性である。」⁽⁵¹⁾「死」とは現存在が絶対に不可能になることの可能性でありしかも他人によっては代理不可能な可能性である。「死とは、他人事でない、係累のない、追い越すことのできない可能性である。」⁽⁵²⁾誰しもこの終末と死の可能性を前にし、人間の現実存在が初めからこの可能性

の内に根源的に投げ入れられていることに「不安」を感じざるをえない。

しかし、それにもかかわらず、日常的・平均的「現存在」は「頹落」という様相において「死」に臨んでおり、「死」から逃避しようとする。日常的・平均的「現存在」は、例えば「ひとはいつかはきっと死ぬ、しかし当分の間は自分の番ではない」と思い込むか、またはこうした可能性にたいして平然たる無関心を示しておのれの弱気を隠そうとさえする。「だが、誘惑と安心と疎外とは頹落の存在様式を特徴付けるものである。死へと向かう日常的存在は、頹落的存在として、死からの絶えざる逃亡である。」⁽⁵³⁾ こうして死を隠蔽し、死からたえず逃避しようとする日常的現存在は「非本来的な『死へと向かう存在』」である。だが、こうした非本来性のうちに可能的な本来性が秘められているとハイデガーは言う。では、本来的な「死へと向かう存在」とはどのようなものか。

本来的な「死へ臨む存在」とは、死の「可能性のなかへの先駆」Vorlaufen in die Möglichkeitである。これを気づかせるのは「不安」である。「先駆」とは「最も固有の最も極端な存在可能を了解する可能性、すなわち本来的な現実存在の可能性」⁽⁵⁴⁾である。「先駆は、おのれの最も極端な可能性が自己放棄であることを実存に開示し、そうしてひとがそのつど達成した実存へのどんな固執をも打ち砕く。」⁽⁵⁵⁾ だが、ハイデガーによれば、本来的な「死へ臨む存在」の性格は「死へ臨む自由」である。「先駆は、現存在にひと-自身への喪失を暴露し、現存在を引き出して、第一義的には気遣う配慮に指示を求めることなく自己自身であることへの可能性へともたらずが、その自己とは、受苦的な、ひとのもろもろの幻想から解かれた、実的な、おのれ自身を確信し、おのれを不安にさらしている、死へ臨む自由における自己である。」⁽⁵⁶⁾

「死に臨む自由」を担うものとして「本来的自己」へと至るために必要なのは、「良心の呼び声」を聴き取ることと「決断die Entschlossenheit」を行うことである。「良心das Gewissen」とは「気遣い」から発し、「現存在」を固有の「負い目die Schuld」ある存在として呼び覚ますものとされる。「負い目」とは「現存在」が自らの存在の根拠との関わりで背負うものであって、道徳的な善悪を可能とするとともに、いかなる知よりも根源的である。「良心は『何事か』を告知し、開示する。…良心の呼び声は、現存在に対してその最も固有の自己存在可能をめざして呼びかけ、しかも呼びかけという仕方で現存在を最も固有の負い目ある存在へと呼び起こすという性格を持っている。」⁽⁵⁷⁾ 良心の呼び声はたんなる「ひと」に紛れた状態から「現存在を、最も固有の自己存在可能として、おのれの最も固有の可能性へと前へと（「前」に向かって）呼び出す。」⁽⁵⁸⁾ 「良心」の「呼び声は、私の内から、しかし私を超えて、聞こえてくる。」⁽⁵⁹⁾ それは、単独化された不気味さのなかで「現存在」を開示し、みずからの「不安」に対処するものでもある。

そして、「決断」とは端的に言って「自己をひとから連れ戻すこと、すなわちひと-自身を本来的な自己存在へと実存的に変様することは、ある選択を取り戻すこととして遂行されなければならない。だが、選択を取り戻すことは、この選択を自ら選択することを意味し、固有の自己にもとづいて、ある存在可能のために自己決断することを意味する。選択を選択することで、現存

在は初めておのれの本来的な存在可能を可能にする。」⁽⁶⁰⁾「死」に先駆しつつ、「良心の呼び声」にもとづいて自らの固有の「負い目」ある存在へと投企する「先駆的決意性」は、「現存在」の本来的な真理であり、最も根源的な真理である。ハイデガーの叙述は、錯綜しているうえに抽象的なレベルを超え出ることがないので、この「決意性」の概念もまた特定の内容を具体的に述べていない印象を与えるように見えるが、しかしそれでもそれは一定の内容をそなえている。ここでまたしてもきわめて唐突に「共同存在」の概念が登場する。「先駆的に」決意する「現存在」は、特定の「状況die Situation」のなかにあり、またそれは「共同存在」のうちにあるから、それが「世界内存在」として本来的に存在しようとするれば、「ほかの人々との配慮的な共同存在のなかへ自己を突き入れる」⁽⁶¹⁾。「おのれ自身に対する決意性が初めて現存在をして、共同存在するほかの人々を彼らの固有の存在可能のうちへと『存在』させ、この存在可能を率先的・解放的な配慮というかたちで共同開示するという可能性のうちへと引き入れる。」⁽⁶²⁾

だから、次の文章が「現存在」の「本来的な存在可能性」にかんするハイデガーのいわば結語となる。「死へと臨む存在として規定された、良心を持つとする意志は、厭世的な隠遁をも意味するのではなくて、幻想を持たずに『行為すること』の決意性へともたらず。」⁽⁶³⁾それは、特定の具体的な内容を指示することなく抽象的に語られてはいるが、しかし一定の政治的含意をもち、「現存在」と共同存在する人々との「存在可能性」を、「率先的・解放的な配慮」というかたちで「共同開示する」という課題に向かって「行為すること」を間接的に呼びかけているのである⁽⁶⁴⁾。

(6) 「日常性」と「頽落」の中の時間と「本来性」のなかの時間

ハイデガーの時間論は「現存在」の「世界-内-存在」の分析から出発した。それは、「用具存在」にのみ目を奪われ、「死」と「決意性」から逃避し、これを隠蔽しようとする日常的・平均的な「現存在」の「頽落」と、「本来性」、すなわち「良心の呼び声」を聴き取り、「死」に先駆してそのほかの共同存在とともに「状況」のうちで「行為すること」を引き受ける「先駆的決意性」をそなえた「本来的自己」とを対比した。ハイデガーの時間論はこの「現存在」の二分法に重ね合わされる。例えば、彼はこう述べている。「現実存在の根本的可能性、すなわち現存在の本来性と非本来性とは、存在論的には時間性の可能な時間化の様相にもとづいている。」⁽⁶⁵⁾「これまでに取り出された現存在の根本的諸構造の可能的な全体性と統一性と展開相とに着目するならば、これらの構造はすべて根本において『時間的』であり、時間性の時間化の諸様態として理解されるべきである。」⁽⁶⁶⁾

しかし、ここでの問題点は、日常的「現存在」の時間と本来的な「現存在」の時間という二種類の時間があるという見解である。しかし、日常的なあり方をしている「現存在」と「本来的な」目覚めたあり方をしている「現存在」とは、「現存在」のあり方を指示する以上、何となく理解できないことはないが、これらの「現存在」のあり方に対応して日常的「現存在」の時間と本来的な「現存在」の時間とがあるとはどういうことであるか。「日常的時間」と「本来的時間」とは、

異なるとされる以上、それぞれいかなる内実をもち、いかなる種差をもつものであろうか。これらはどうすればわれわれに経験的に感知される時間なのか。時間に対してわれわれがいかなる態度を取るにせよ、例えば日常生活に埋没して時間に怠惰な生活を送る人と、それとも命が残りあわずかという限界状況に直面して貴重な一瞬一瞬を精一杯有効活用して生きる人とはたしかに時間に対する態度が異なっているが、だからといってこの二人の時間が質的に異なるとは決して言えないであろう。この二人には自然的に規定された共通の時間が流れており、異なるのは時間に対する二人の主体的な意識・態度または生き様でしかないのではないか。

このことと関係して、「非本来性」と「本来性」という二分法的な概念の区別もまた問題であろう。「非本来性」と「本来性」とを時間にかんして区別する根拠と基準とが明確に示されていないからである。「非本来性」と「本来性」との区別の根拠と基準が明確に示されない限り、これらは、テオドル・アドルノが言うように⁽⁶⁷⁾、われわれの見解によれば、時間はハイデガーが言うところの「現存在」をも含めた存在者または存在物をもつ基本的な共通の属性であり、存在者または存在物から切り離された時間を想定することはできないし、まして二種類の時間があるということに同意することはとうていできない。たとえ「非本来性」と「本来性」というふたつの事態が存立することを認めるにしても、これらには同一の共通な時間が、しかも時計と暦で測定しうる客観的時間が属していると考えべきである。ハイデガーのように、「現存在」の状態に応じてふたつの時間を想定することは、現実の時間を飛び越えて、虚構の世界の時間へと突き進むことにほかならない。

ハイデガーが主張したいことは、日常的「現存在」の時間が本来的な「現存在」の時間の「派生態」だということである。このことを論証するためには、まず「本来的時間」の具体的な内実が明確に示され、そして次にこれが根源となって日常的「現存在」の時間が派生的に生ずることが証明されなければならない。それでは彼の言う「本来的時間」または「根源的時間」とはいったいいかなる時間であろうか。そしてこの証明ははたして成功しているであろうか。[以下、次号へと続く]

2018年7月12日提出

注

- (1) アリストテレスの時間論は彼の『自然学』第4巻第10章-14章(Aristoteles, Physica, 217b30-224a20)の中で展開されている。彼は「時間は等しくあらゆるところに、あらゆる事物とともにある」「時間は明らかに運動と変化がなければ存在しないものである」と述べているから、この時間論は後述のルクレティウスの時間論へと流れ込んでいるといつてよいであろう。
- (2) Titus Lucretius Carus, De Rerum natura, Liber I, 495-499 (Lucretius, De Rerum natura Ed. by Bailey, Vol. I, p.198). ルクレティウス『事物の本性について』(藤沢令夫・岩田儀一訳), 『世界古典文学全集』第21巻, 筑摩書房, 300頁。
- (3) ルクレティウスの再発見については、スティーブン・グリーンブラット『1417年、その一冊が世界を変えた』

- (河野純治訳), 柏書房が詳細で面白い。また現代自然科学からするルクレティウスの再評価については, ミシェル・セール『ルクレティウスのテキストにおける物理学の誕生』(豊田彰訳, 法政大学出版局を参照されたい。
- (4) Augustinus, Confessiones, Liber 11, 25, 32 (Lateinisch/Deutsch, Reclam, S.608). アウグスティヌス『告白』(山田晶訳), 『世界の名著』第14巻, 中央公論社, 427頁。
- (5) Ibid., Liber 11, 20, 26 (Ibid., S.598). 同上訳, 421頁。
- (6) Ibid., Liber 11, 24, 31 (Ibid., S.608). 同上訳, 427頁。
- (7) この説を伝えているのは九鬼周造『時間論』岩波文庫である。同書9頁以下, ギュヨーについては同書183頁以下の編者注解を参照されたい。
- (8) Martin, Heidegger, Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 1, S.417.
- (9) Ibid., S.418.
- (10) Ibid., S.422.
- (11) Ibid., S.423.
- (12) Ibid., S.425.
- (13) Ibid., S.427.
- (14) Ibid., S.431.
- (15) ハイデガー思想とキリスト教神学との関係については, Karl Löwith, Heidegger: Problem and Background of Existentialism, "Social Research" Sept., 1948, Marlène Zarader, La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque, J. Vrin, 2013, Richard Schaeffler, Heidegger und Theologie, Herausg. von Gehrtmannl-Siefert u. Pöggeler, Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, 1989などを参照されたい。なお, 我が国では茂牧人『ハイデガーと神学』知泉書館, が参考になる。
- (16) Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Heidegger Gesamtausgabe, Band 60, S.80.
- (17) Greek-English New Testament, transl. by Nestle and ed. by Aland, p.536.
- (18) Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Heidegger Gesamtausgabe, Band 60, S.102.
- (19) Vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897 (Forgotton Books, Reprint).
- (20) 論文「時間の概念」と講演「時間の概念」はともに Heidegger, Gesamtausgabe Band 64 に収録されている。
- (21) Heidegger, Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924), Heidegger, Gesamtausgabe Band 64, S.107.
- (22) Ibid., S.18.
- (23) Ibid., S.114.
- (24) Ibid., S.120.
- (25) Ibid., S.118.
- (26) Ibid., S.125.
- (27) Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff, Heidegger, Gesamtausgabe Band 20, S.8.
- (28) Heidegger/Karl Löwith, Briefwechsel 1919-1973, Karl Alber, S.123.
- (29) Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff, Heidegger Gesamtausgabe Band 20, S.8.
- (30) Ibid., S.442.
- (31) ハイデガーはアリストテレスの原文をきわめて強引に解釈しドイツ語に訳しかけているが, これはほとんど曲解と言うべきものであって, まともには受け取ることはできない。例外は, アリストテレスの矛盾律が存在論的に理解される必要があると述べている点だけである。これについては奥谷浩一「アリストテレスの矛盾律試論」, 『哲学』第12号, 北大哲学会, 同じく奥谷浩一「矛盾律をめぐる諸問題」(1)(2), 『札幌商科大・札幌短大論集』人文編, 第22, 24号を参照されたい。
- (32) Heidegger, Logik, Die Frage nach der Wahrheit, Heidegger Gesamtausgabe Band 21, S.193.
- (33) Ibid., S.194.
- (34) ハイデガーによるカント時間論との対決については, この講義のほかさらにハイデガーが1929年に公刊した『カントと形而上学の問題』を検討する必要がある。私はこの重要著作について, シェーラーの時間論との関わりで私の論文(奥谷浩一「シェー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)で若干の論評を行ったが, さらに2019年2月発行予定の『札幌学院大学人文学会紀要』第105号に掲載する予定の本論文の(3)で少しく論究する予定である。
- (35) Heidegger, Logik, Die Frage nach der Wahrheit, Heidegger Gesamtausgabe Band 21, S.341.
- (36) Ibid., S.383.
- (37) Theodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being and Time, University of California Press, 1984は, ハイデガーの思想形成過程を知るうえで, きわめて詳細かつ優れた研究書である。轟孝夫『ハイデガー「存在と時間」入門』講談社現代新書をも参照されたい。
- (38) Heidegger, Zur Sache des Denkens, Heidegger Gesamtausgabe Band 14, S.1251-126.
- (39) Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.17.
- (40) ヤーコブ・フォン・ユクスキュルの環境世界説とハイデガーの「世界-内-存在」概念との関係を論じた論文に, 奥谷浩一「ユクスキュルの環境世界説とハイデガー」, 『札幌唯物論』第60/61合併号, 2018年がある。また奥谷浩一『哲学的人間学の系譜—シェラー, プレスナー, ゲーレンの人間論』梓出版社, 2004年をも参照のこと。
- (41) Heidegger, Sein und Zeit, S.10.
- (42) Ibid., S.61.
- (43) Ibid., S.100.
- (44) Ibid., S.101.
- (45) Ibid., S.104.
- (46) Ibid., S.111.
- (47) Ibid., S.367.
- (48) Ibid., S.369.
- (49) Ibid., S.369.
- (50) Heidegger, Zur Sache des Denkens, Heidegger Gesamtausgabe Band 14, S.24.
- (51) Heidegger, Sein und Zeit, S.251.
- (52) Ibid., S.251.
- (53) Ibid., S.254.
- (54) Ibid., S.263.
- (55) Ibid., S.264.
- (56) Ibid., S.266.
- (57) Ibid., S.269.
- (58) Ibid., S.273.
- (59) Ibid., S.275.
- (60) Ibid., S.268.
- (61) Ibid., S.298.
- (62) Ibid., S.298.
- (63) Ibid., S.310.
- (64) この文章は, 彼の歴史性の理論とともに, やがて彼がナチズムへと関与する布石となっているように思われる。これについてはハイデガーの歴史性の理論を取り扱う別稿で論じる予定である。奥谷浩一『ハイデガーの弁明』梓出版社, 2009年を参照のこと。
- (65) Heidegger, Sein und Zeit, S.304.
- (66) Ibid., S.304.
- (67) Vgl., Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Gesammelte Schriften B and 6, Suhrkamp. アドルノ『本来性という隠語』(笠原賢介訳), 未来社を参照されたい。

Why Martin Heidegger Left *Being and Time* Unfinished?(2)

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)