

《論 文》

ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか (3)

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、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、第104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、本号掲載)

第7章 『存在と時間』以後のハイデガーの時間論 (以下、次号以降に掲載予定)

第8章 時間と「存在」との結合をめぐる諸問題

おわりに

第6章『存在と時間』におけるハイデガーの時間論 (2)

ハイデガーは、『存在と時間』刊行の直前の1925年から1926年にかけての冬学期講義「論理学—真理への問い」のなかで、プラトンとアリストテレスを初めとするギリシャ人が存在を「ウーシア」として、つまり現前性および現在として規定しながら、存在を時間から理解することへと進まなかったことを批判しつつ、こう述べている。「時間から存在を理解するということの内的な関連のこうした問題状況が一度理解されたならば、当然ながら存在問題の歴史と哲学一般の歴史を照らし返すための灯火がある程度手に入ったことになり、その結果として哲学が意味を得ることになる。」⁽¹⁾ 彼らの後にカントが登場して存在と時間との関連に迫りながらも、純粹悟性概念の図式を超越論的統覚と統合しなかったために、その関連の本質を見抜く地盤に達することができずと総括する。そして、この地盤に至るための「こうした第一歩を踏み出すためには、伝統的な時間理解と根本的に絶縁する時間理解が必要である」⁽²⁾と述べた。ハイデガーの時間論は、ここで本人が言うように、まさしく「伝統的な時間理解と根本的に絶縁する時間理解」を提示するものとも言えよう。西洋哲学史のなかで伝承されてきた伝統的な時間論と根本的に絶縁するとともにこれを根底的に覆し、そうすることによって「哲学の歴史の史的な破壊」⁽³⁾を遂行しようとするハイデガーの時間論の試みはどこまで成功しているであろうか。

(1) 本来的時間とは何か

前稿で展開したように、ハイデガーの時間論は、人間としての「現存在」の「気遣い」から出発してその根本的な体制を考察し、その「気遣い」の本質が時間または時間性にもとづくことを分析するところにある。「気遣い構造die Sorgestrukturの根源的な統一は時間性のうちにある」⁽⁴⁾と規定されている通りである。このことが明らかになるのは、「現存在」が平均的・日常的あり方から脱却して「死」を意識し、「現存在がまったく不可能になることの可能性」⁽⁵⁾であり、「最も固有の、他者とは無関係の、追い越すことのできない可能性」⁽⁶⁾ほかならないこの「死」に先駆して何事かを決意する「決意性die Entschlossenheit」の段階に達した時である。こうしてハイデガーによって時間性は「決意性」とのかかわりで次のように規定される。「決意性は将来的に自らへと還帰しながら現在化しつつ自らを状況の中へともたらす。既存性die Gewesenheitは将来から発現し、しかもそうすることで既在した(もっと正確に言えば、既在しつつある)将来が自らにもとづいて現在die Gegenwartを立ち去らせる。われわれは、既在しつつ—現在化しつつあ

る将来としてそれほど統一的なこの現象を時間性 *die Zeitlichkeit* と名付ける。」⁽⁷⁾ しかし、ハイデガーは、『存在と時間』の本論の冒頭で「現存在」が「世界内存在」であることを論じた後に「現存在」が「共同現存在」なしにはありえないことを論拠として「共同存在」へと叙述を進めるのだが、その後はただちにこの「共同存在」がその「日常性」と「頹落」の状況において分析され、これとの対比において「現存在」の本来のあり方を追求した。ハイデガーにおいては、「時間性」の解明の場面でも「現存在」の本来性と非本来性とがたえず並行しつつ対比的に論じられる。だから「時間性」においても、「非本来的時間 *die uneigentliche Zeit*」と「本来的時間 *die eigentliche Zeit*」との区別と関連がたえず論じられ、後者の「本来的時間」は「根源的時間 *die ursprungliche Zeit*」とも言い換えられて、時間論の叙述をよりいっそう錯綜したものになっている。

まず「時間性」一般のさらなる構造と特性についてハイデガーはこう述べている。「時間性は現実存在、実性、頹落の統一を可能にし、そうして気遣い構造の全体を根源的に構成する。気遣いの諸モメントは積み重ねることで継ぎ合わされたものではないし、また同様に時間性それ自体も『時間とともに』将来、既在性、現在にもとづいて初めて合成されもしない。時間性はそもそも存在者で『ある』のではない。それは『ある』のではなくて、おのれを時間化する *sich zeitigen*。」⁽⁸⁾ ハイデガーの『存在と時間』の最終目標である「存在」の意味の解明は「時間性」に直接にかかわり、さらに「根源的な時間」がその結論部分に位置する鍵概念である。われわれはこの鍵概念の中心部分にまっすぐに迫ることにしよう。

こうして根源的時間のテーゼがハイデガー自身によって要約的に提示される。「時間は時間性の時間化 *die Zeitigung* として根源的であり、このようなものとして時間は気遣い構造の体制を可能にする。時間性は本質的に脱自 *ekstatisch* である。時間性は根源的には将来から時間化され、根源的時間は有限である。」⁽⁹⁾

この「時間性」と「根源的時間」の概念にはさまざまな問題点が内包されているように思われる。

まず第一に、「時間性」が主語化・主体化されているという問題点を指摘しておくことが必要であろう。引用文中に見られる「時間性は……統一体を可能にし、……を根源的に構成する」という表現や「時間性」は存在者ではなく、存在しないとされながら、「おのれを時間化する」という表現にみられるように、他動詞の主語となっている。「時間性」とは、いうまでもなく、時間的という形容詞が名詞化されたものである。たとえ形容詞が名詞化されたとはいえ、事物の特定の性質を表す形容詞が直接目的語をもつ他動詞の主語となることはありえないか、またはあってはならないことである。例えば、火が熱いという性質をもち、水が冷たいという性質をもつとしても、「熱さ」や「冷たさ」が動詞の主語として何かをなしとげるといった事態は考えられないことである。というのも、「熱さ」や「冷たさ」は火や水という事物の特定の性質であって、事物を離れては存在しえないからである。われわれの立場からすれば、時間性とは空間性と並んで事物のもつ基本的属性であるから、事物から切り離して取り扱うことはできないものである。こうした時間的性質と時間とを事物から切り離して何事かを行いうる主語・主体にまで高め上げる

こと、そしてこのことを表現するために *sich zeitigen* という造語をあえて使用することに、ハイデガーの時間論が根底においてそもそも現実の世界を飛び越えた空想または虚構の世界に入り込んでいることを端的に示すものがあるように思われる。時間性を根源的または本来的時間と言い換えたとしてもこうした事情に基本的な変化はないであろう。

第二に、時間性または根源的・本来的時間といわれるものの内実が「自己の外に *Ausser-sich*」または「脱自 *Ekstase*」とされていることである。ハイデガーはこう規定する。「将来, 現在性, 現在は『おのれの一方へ』『へ戻って』『へ対処させられて』という現象的な諸性格を示す。『…へ』『…に対して』『…のもとで』という諸現象は時間性がまったく脱自的なもの *das éκστατικόν* であることを開示する。時間性は即自かつ対自的にそれ自身根源的な『自己の外に』である。だからわれわれは将来, 現在性, 現在という特徴づけられた諸現象を時間性の『脱自』と名付ける。」⁽¹⁰⁾ だがもしも、ハイデガーが言う時間性または根源的時間がこのような「自己の外に」であるとすれば、すぐ後に本論でハイデガーのヘーゲル時間論批判の個所で論評するように、「自己外存在」とはヘーゲルが空間と時間に与えた規定とまったく同一である。ヘーゲルによれば、空間と時間は自らの中心というものをもち、したがって空間と時間の広がりがあるが自己へと関係せず、これらが互いに自己の外へと相互外在的に併存するという、自然と事物の最も低次の段階を表すものであった。そうすると『存在と時間』の最も重要な概念としての時間性または根源的時間がこのような低次元の規定で言い尽くされるというわけにはいかないであろう。もうひとつのギリシャ語のエクスタシス *éκστασις* という言葉に頼るとしても、もともとこの言葉は *στάσις* を超え出ることであり、現実の状態を超え出ることを意味する。ところで、あらゆる生命をもつものは不断に新陳代謝等で自己更新するものであり、山や川のような自己をもたない無生物さえも噴火・隆起・浸食などによって不断に変化を遂げているから、こうしたすべてのものにエクスタシスが当てはまる。だから、こうしたギリシャ語を持ち出したところでことさらに新しい概念内容が言い表されていない。ハイデガーはそのほかの個所でもこの「根源的時間」について「時間性の脱自的な延長性」⁽¹¹⁾ とも言い換えている。つまり、ハイデガーの時間論を表現するはずの最重要の概念がその内実においてはこうしたきわめて空疎で無内容なものなのだとわづらざるをえないのである。

第三に、ハイデガーがこの根源的な脱自である時間性から将来, 現在, 現在性が生み出されるというように叙述するばかりか、非本来的な実存と本来的な実存とを生み出す地平とさえ考えている。「時間性は時間化し、しかもそれ自身の可能な諸様式を時間化する。これらの様式が現存在の存在諸様相の多様性を、とりわけ本来的な現実存在と非本来的な現実存在との根本可能性を可能にする。」⁽¹²⁾ まずこの引用の前半部分にある時間性自身の「可能な諸様式」とは「将来, 現在, 現在性」のことであり、この意味ではこれらの三契機は根源的時間の三つの様態または様相として位置づけられていることになろう。しかし、こうした思想も根源的時間の主体化・実体化から生じた逆転の結果であろう。これらの契機は事物の運動変化にもとづいて時間を意識する主体の側から見て、われわれの言い方で言えば、過去, 現在, 未来として区別されたものにすぎないで

あろう。「現存在」の実存分析から出発したはずのハイデガーの時間論がこうした場面になると運動変化と時間とを知覚する主体が消失し、今を感知する「現存在」から見ての未来と過去との関係もまた消失してしまうのはきわめて奇妙なことである。そしてこのことは、時間を構成する三つの契機のうちでとりわけ将来が優位に立つということとも重ね合わされて、節を改めて後述するように、決意性のうちで「ひと」への頹落から「ひと」を「本来的自己」へと呼び覚ますある運命的な働きと関係するような、ハイデガーの「存在神学」がその背景にあるように思われる。

第四に、「根源的時間」が検証可能性をもつかどうかとかがわって、それはどのようにして測定されるのかという問題が提起されよう。時間とは何らかのかたちで測定されるものだからであり、測定されることのない時間とは実在しないに等しいことを意味するからである。ハイデガーは、これと通俗的時間との対比において、「通俗的時間了解の地平の中で時間性に接近することはできない」⁽¹³⁾ と言いながら、他方では「だが、それ自体において過ぎ去り行くこうした純粋な今系列に即してさえ、あらゆる平板化と隠蔽を通り抜けて、それ自身なお根源的時間が開示される」⁽¹⁴⁾ と述べて、自己矛盾するような言い方をしている。しかし、ハイデガーは実際には前者の方に傾いているように思われる。というのは、彼はこうも述べているからである。「しかしながら、時間が『直接に』了解されており見知られているということは、根源的時間そのものも、言明された時間の、時間性のなかでおのれを時間化する起源も、認識されず概念把握されないままであるという事態を排除するものではない。」⁽¹⁵⁾ 通俗的時間は、世界時間または公共化された時間として時計に代表される計測手段によって、誰の目にも明らかなかたちで測定され表示される。では「根源的時間」はどうか。それは、連続的な今の流れによっては捉えられず、計数的な時間規定によっては測定されないような時間である。それはどうやら、たとえ暦法上の日付ではないにしても、「日付可能性」というものは持つらしい。というのも、「『今』『その後』『当時』という日付可能性は時間性の脱自的な成り立ちの反映であり、だからこそ言明された時間それ自身にとって本質的である。『今』『その後』『当時』という日付可能性の構造は、これらが時間性から由来し、それ自身時間であるということの証明書である。『今』『その後』『当時』という解釈しつつ言明する働きは最も根源的な時間挙示である」⁽¹⁶⁾ とされるからである。事物の運動変化とこれを感知する主体を脇に追いやって、現在・将来・過去という日付可能性だけをもたらしはするが、しかし計測することができず、客観的に明示することもできないような時間が「根源的時間」または「時間性」であるとすれば、それは決してこの世に実在することのない、哲学者自身の空想の中でだけ作り上げられた時間でしかないということになるのではなからうか。

第五に、『存在と時間』の到達目標が「存在の意味は時間である」という結語を論証することであることと本質的に関わって、「根源的時間」によって時間と主体・客体との関係の根本が問われていることを指摘しておかなくてはならない。これは「根源的時間」と主体・客体とのいずれが先在的か、いずれが根源的かという問題に関係する。この問題についてハイデガーはこう述べている。「『時間』は『主体』のうちにあるのでも『客体』のうちにあるのでもないし、『内

部に』も『外部に』もあるのではなく、どの主体性と客体性よりも『より先に』『存在する』のではない。時間はこの『より先に』にとってさえも可能性の条件を示すからである。⁽¹⁷⁾つまり、「根源的時間」は時間的に伸張する脱自であって、まさしく「根源」として、世界内部的存在者である客体ないし客観と「世界内存在」である主体ないし主体より以前に、これら両方の可能的条件にはかならない、とハイデガーは言う。ここに、ハイデガー的な「根源的時間」が「現存在」と主体から切り離され、客体的存在者と客観からも遊離して、自立的な主体へと実体化されていることが明確に示されている。だが、第80節のこうした叙述は、これ以前の『存在と時間』を導いてきた構想と比較すれば、激しい齟齬をきたしていることがわかる。それというのも、第39節では「存在者は経験、知識、把握からは独立に存在する。だが、存在は存在者の了解のうちのみ『存在する』」⁽¹⁸⁾と規定されていたし、第43節でもさらに明確に「もっとも、現存在が存在する限りにおいてのみ、すなわち存在了解の存在的可能性がある限りにおいてのみ、存在が『(与えられて) 存在する gibt es』。現存在が現実存在していないとすれば、『自立的』も『存在する』ことはないし、『それ自体』も『存在する』ことがない」⁽¹⁹⁾と規定されていたからである。つまり、「存在」とその意味にほかならない時間とは「現存在」なしには存在しえないものであると見なされてきたことが、その反対にこれらが「現存在」なしにも自立的に、「現存在」に先んじて存在しようというように、叙述が変化したのである。これはどういふ叙述のささいな変更ではありえない。『存在と時間』の根本的な土台を支える思想の重大な変更である。

さらに第71節にも見逃すわけにはいかない言葉がある。「それにしても、日常性という表題が根本において想定しているのは、時間性にほかならず、この時間性が現存在の存在を可能にしている……」⁽²⁰⁾つまり、事物化から切り離されて主体化された時間または時間性は、「現存在」そのものの存在を可能になしうるほどの力と権能をもった、実体化されたものへと高められていくのである。こうした力と権能をもった「根源的時間」は、やがて「現存在」に「歴史的運命」を授ける主体として、歴史性の中で論じられることになろう。

以上の考察で示されたように、ハイデガーは、時間論を書き進めるうちに、「根源的時間」のところで当初の構想を大きくはみ出してしまったか、あるいは根本的な変更を迫られることを余儀なくされたのである。こうした構想上の重要な変更もまた『存在と時間』を未完に終わらせた主要な理由のひとつにつながっているであろう。

(2) 非本来的時間は本来的時間から派生したものであるか

前稿〔本論文の(2)〕で指摘したように、ハイデガーの「本来的時間性」または「根源的時間」は、たえず「非本来的時間」との対比において、これと並行的に論じられる。人間としての「現存在」が、たんなる「ひと」として日常世界に埋没し、本来の自己を見失って「頹落」し、状況に流されて何らの決断を行うこともなく、時間から見れば、時計によって計測される日常的な時間の世界を当然の世界とし、こうした日常世界に安住する非本来的性の状態にいる場合、こうした「現存在」は「非本来的な時間」を生きる。これに対して、こうした日常性を脱却し、「死」を意

識しこれに先駆して何事かを決意して状況のなかに行動によって参入する「現存在」は「本来的な自己」を手に入れた主体であり、こうした主体は「本来的時間」を生きる。「非本来的」かそれとも「本来的」というハイデガーのこうした二分法は、「現存在」が「共同存在」もしくは「共同現存在」であるという叙述のすぐ後から開始され、その後の『存在と時間』の叙述にたえず付きまとっている。

すでに前稿で指摘したとおり、こうした二分法は人間存在の在り方を単純化しすぎるとともに区分の基準が不明確であるという問題点をもつように思われる。さらに、「非本来的な時間」と「本来的な時間」または「根源的な時間」という質的に異なった二種類の時間が存在するという主張についても、「根源的時間」が鍵概念でありながらその検証不可能性や無内容性をはじめとする問題点を内包している点で、受け入れがたいものである。本節では、「本来的な時間」または「根源的な時間」から「非本来的な時間」が派生するというハイデガーの所説について論評しよう。

ハイデガーはこの派生の関係について『存在と時間』の冒頭でその大筋についてこう述べていた。「現存在の分析論が現存在の実在的な成り立ちを可能にする条件として明らかにするのは時間性である。時間性を解きほぐしていけば、通俗的時間概念と伝統的時間概念よりもさらに根源的な時間概念に到達する。通俗的時間概念と伝統的時間概念は実際のところ根源的な時間概念から必然的に発生した派生態 *Derivat* にすぎない。」⁽²¹⁾ 『存在と時間』の後半においても「通俗的な時間了解の『時間』は真正正銘の現象を表すものではあるが、枝分かれした *abkünftig* 現象を表している……これは、非本来的な時間性から発現しており、この時間性はそれ自身固有の起源をもつ」⁽²²⁾ と叙述されているし、また「根源的時間が有限であるからこそ、『派生した *abgeleitet*』時間が非有限的な時間として時間化する」⁽²³⁾ と規定されている。ハイデガーは、さまざまな用語を駆使しながら、非本来的な時間性が本来的な時間性を起源とし、これに由来する、またはこれから派生すると考えていたと理解して差し支えないであろう。

事態は錯綜している。「時間性」には「非本来的時間性」と「本来的時間性」との二種類があり、前者は後者から派生するだけでなく、前者からは「非本来的時間性」、つまり通俗的な時間了解が発現し、後者からは「根源的で本来的な時間性」が発現する。「頹落」の状況下にある「非本来的時間性」においては時間が無限の今の連続および過去・現在・将来の三つの契機のうちの現在に定位し、時間が平板化して捉えられ、「死への先駆」と「先駆的決意性」とに支えられた「根源的で本来的な時間性」においては将来が優位を占め、有限な時間が現れる。

しかしわれわれは、哲学的思考の訓練を受けた者として、これらの諸概念の錯綜した関係に拘泥するのではなくて、論証または証明の仕方に注目しなければならない。ハイデガーのこうした錯綜した叙述を貫いているのは、これらが論証または証明という論理的手続きによって誰をも説得できる仕方で行われているのではなくて、すべて断定または断言という仕方でなされていることである。論証または証明という論理的手続きに必須の条件は、論拠または根拠によっておのれの主張を論理的に媒介することである。論証または証明が成功するのは、論理的媒介の手続きが

正当であり、かつ論拠または根拠が正しい場合だけである。ハイデガーの主張にはこうした正当な論理的媒介が決定的に欠如している。「非本来的時間」が「本来的時間」から派生したという主張が正当であるためには、そのことの論拠または根拠が示されなくてはならない。BがAから派生したと言いうるためには、BとAとが同一性と差異性との観点から、外面性と内面性との双方から、AとBとの実際の歴史的経過のデータとともに比較考量される必要がある。ところが、ハイデガーの叙述においては、この重要な論理学的中項が提示されることがなく、派生したことを示すための根拠と理由さえまったく挙げられないのである。これではたんに自分の信念をたんに断定的に述べていることに等しいであろう。すでに「本来的時間」の別名である「根源的時間」のところで指摘したように、「本来的時間」の検証可能性や具体的内実が問題になっているのだから、派生の関係にかんする論理的媒介の欠如はいっそう問題を大きくし、事態がこうである限り、この派生関係という問題にかんしても虚構の嫌疑が生じかねないと言わざるをえないのである。

ハイデガー自身もこのことに気づいていたようである。彼は、根源的な諸現象を用語で確定しようとする、あらゆる存在論的用語にまつわる困難と戦わざるをえず、表現上の「暴力性」が出てこざるをえないと弁明しつつ、こんなことを述べている。「それにしても、非本来的時間性が根源的で本来的な時間性に起源をもつことを遺漏なく示すことができるためにはまず、初めて粗削りに特徴づけられた根源的現象の具体的な仕上げが必要である。」⁽²⁴⁾ 彼の『存在と時間』の全体的な構想を仕上げるのができたならば、非本来的時間性が根源的で本来的な時間性から派生したとする自らの主張を遺漏なく示すことが可能になったかも知れないが、結局はそうすることができず、派生の関係についても論証抜きで断定のままの不十分なものとどまらざるをえなかったのであった。

(3) 「本来的時間」と歴史性

ハイデガーの思想形成過程から見れば、彼の哲学的課題意識にとっては、時間そのものを考察するというよりも、自然科学に対比される歴史学独自の時間概念、つまり「歴史性」の概念を考究することが先行していた。「存在」の考察はさらに後のことである。「歴史性」こそはハイデガーの独自の思想が生い立った揺籃の舞台である。

ハイデガーのこれまでの叙述に従えば、「現存在」が時間性のうちにあり、この意味で「内部時間的innerzeitig」であるとすれば、それが歴史的に存在することはおのずから明らかである。そこで歴史性の考察に特別の配慮がなされることになる。しかし、ハイデガーの時間論の考察は、本論でこれまで指摘してきたように、「非本来的時間」と「本来的時間」との峻別、しかも前者が後者から派生し、後者が根源的だとする視角から成り立っているから、歴史性の考察も「本来的時間」から行われなくてはならない。彼が「歴史性それ自身が時間性にもとづいて、そして根源的には本来的時間性にもとづいて解明されるべきだとすれば、この課題の本質をなすのは、これが現象学的な構築という道をたどってのみ遂行されるということである」⁽²⁵⁾ と述べている通

りである。したがって、「本来的時間」にもとづき、「現象学的な構築」という道をたどろうとするハイデガーの実存論的時間論は、「非本来的時間性」の域をでることのない一切の常識的な歴史に対する拒絶と批判を含んでいる。日常的・平均的生活のなかで「たいていの場合」しばしば「頹落」に陥る傾向をもつとされる「現存在」は、歴史をさえもこの「非本来的時間性」にもとづいて通俗的に、また「客体的なもの」として理解する傾向を免れえないし、現行の歴史学または歴史科学やいわゆる「歴史主義」などの諸傾向・諸流派もまたこうした傾向のうえに成立しているからである。そうなると、「現存在」の歴史性を実存論的に解釈しようとするハイデガーの試みは、「ひとの慣例から抜け出ること」⁽²⁶⁾ であるし、現代における「ひと」と社会とに対する『『現代』の批判』⁽²⁷⁾ でもあり、さらにはまたしても「哲学の歴史の史的解体」という課題へとつながるものとして位置づけられているのである。

ハイデガーの歴史性の理論は、今述べたような当時の歴史学の状況から時代状況までを念頭においたものであり、私見によれば、「運命」「命運」などの諸概念を含む彼の「存在神学」的な歴史観とともに、彼の後のナチ関与との関連が議論されている部分であるから、特に慎重に取り扱う必要がある。これを十分に検討するためには独立した論考が必要であろう。私はいずれ別稿としてこの歴史性の理論の問題を改めて取り上げる予定であるが、本節での議論はそのための要約的なスケッチにすぎない。

人間としての「現存在」は時間性を持ち、したがって時間の経過としての歴史性をもつことはおのずから明らかである。しかしハイデガーによれば、この「現存在」は「世界内存在」として「気遣い」を基軸とした「内世界的存在者」たちとの応答の中で、「普通は」または「たいていは」たんなる「ひと」として「頹落的な公共性」のうちで自己を喪失し、あるいは「死を前にした逃亡」⁽²⁸⁾ を行う傾向をもつ。こうした諸傾向は「現存在」が「非本来的な時間性」と関わりあっていることから生じるが、「死への先駆」とともに「決意性」に支えられた「現存在」は「本来的な時間性」から生い立つ。だから、ハイデガーの歴史性の理論もまた、「非本来的な歴史性」「本来的な歴史性」との峻別を基本前提として展開される。

ハイデガーによれば、「現存在」は「世界内存在」として内部で出会って配視的に配慮されるものを了解している。こうした「現存在」の日常的なあり方のうちに、おのれをたんなる「ひと」とし「非本来的な現実存在」とする傾向が潜んでおり、この傾向は歴史の見方においても始めから世界史のうちにさまざまな客体的存在者を引き込んで、世界史をこうした客体性の視点からとらえようとする傾向を生む。これを体現するのが現行の歴史学である。おまけにこうした通俗的で非本来的な歴史理解は「存在」を問いかけることなく、これを客体的に理解するので、世界歴史を客体的なものがやってきて、居合わせ、消失するものと見なしてしまい、それ以上の問いかけを行うことがない⁽²⁹⁾。

「非本来的な歴史性」と「非本来的」な歴史の見方はさらに詳しく以下のように特徴づけられる。「非本来的歴史性においては、運命 das Schicksal の根源的な伸張性が隠蔽されている。現存

在は不安定に、ひと自身として、自らの『今日』を現在化する。それは、すぐ次の新しいものを予期して、古いものをもすでに忘却している。ひとは選択を回避する。ひとはもろもろの可能性に対して盲目的で、既在したものを反復することができず、既在した世界史的なものの残された『現実的なもの』、つまり遺物とこれについての現存する知識だけを保持し維持する。ひとは、今日の現在化へと没入しながら、『過去』を『現在』にもとづいて理解する。⁽³⁰⁾つまり、「本来的時間」を基盤とする通俗的歴史と一般の歴史学にあつては、歴史性に対して客体化の態度で接し、今または今日を基準とすることで、遺物にとらわれて現在から過去を把握しようとする姿勢が顕著である、というのである。

しかし、こうした評価では、過去の遺物や文献資料に依拠してそこから過去の状況を再現し、場合によってはそこに一定の法則性を見出し、これを現在に役立てようとする客観的な方法にもとづく歴史学または歴史科学はあまり意味を持たなくなり、場合によっては「解体」の対象とさえなりかねず、「本来の歴史」にとって代わられることになるであろう。ハイデガーが「本来的な歴史性は歴史記述 die Historie を必要とするわけではない」⁽³¹⁾、あるいはさらに明白に「実的で本来的な歴史性だけが、決意した運命として、現に存在した歴史 die Geschichte を開示する」⁽³²⁾と言う場合、こうした意味が込められている。しかし、これでは、「歴史とは現在と過去との対話である」という歴史学者との対話すら成立しなくなるであろう。そこにはハイデガーの特異な歴史性の理論がある。その特異性は、先の引用にあるように、「運命 das Schicksal の根源的な伸張性」、「選択」、「もろもろの可能性に対して盲目的」でなく「既在したものを反復する」などの諸概念とその考え方にある。ハイデガーが言うように、通俗的な歴史観と歴史学が歴史を「客体的」に取り扱ふと評することがもしも妥当だとすれば、彼の「本来的」な歴史の見方はこれとは逆に、実存主義であり、したがってきわめて「主体的」であるか、または極度に「主観主義的」であるということになるであろう。

ところで、ハイデガーによれば、「現存在」の本来的な在り方は「死に臨む存在」として「先駆的決意性」に達した状態にほかならない。こうした状態は、「歴史性」との関係において見れば、「現存在」が「共同存在」において運命的に実存することでもある。ここで再び「共同存在」が唐突に姿を現す。こうして、ハイデガーの「本来の歴史性」は以下のような特異な歴史観を提示することになる。まず「先駆的決意性」に達した「現存在」の「運命」との関わりにおける「現実存在」が描かれる。「現存在が先駆しつつ死をおのれのうちで強めるならば、それは、死に対して開かれ、おのれの有限的な自由の固有の超越力のうちで、おのれを了解する。……だが、運命的な現存在が世界内存在として本質的に他者との共同存在のうちで現実存在するとすれば、現存在の生起 das Geschehen はある共同生起 ein Mitgeschehen であり、命運 das Geschick として規定される。そうすることでわれわれは、共同体 die Gemeinschaft の、すなわち民族 das Volk の生起を特徴づける。命運は個別的なもろもろの運命から合成されはしない。もろもろの運命は、同一の世界の中の相互存在のうちで、特定の諸可能性に対する決意性のうちで、初めか

らずで導かれている。命運の力は伝達と闘争のうちでim Kampf初めて開放される。現存在が、自らの『諸世代』のうちで、そしてこれらとともにする運命をそなえた命運das schicksalhafte Geschickが現存在の十分で本来的な生起を形成する。」⁽³³⁾

この引用文に見られるように、ここに来て急に「運命」「命運」が頻出し、これが「共同存在」「民族」「諸世代」に結び付けられ、「相互伝達」と「闘争」が強調される。ところで、個人としての「現存在」とこれらの「共同存在」とが初めから「運命」およびその集合体としての「命運」によって導かれているという事態は、「運命」と「命運」の送り手を必要とする。いったい「運命」と「命運」とを「現存在」と「民族」に授ける主体とは何であるのか。それをハイデガーははっきりと明示してはいない。「本来的であり、同時に有限でもある時間性が、運命というものを、すなわち本来的な歴史性を可能にする」⁽³⁴⁾という叙述に示されるように、「時間性」がその主体であることが、かろうじて暗示されるだけである。事物から切り離されて自立化した「時間」がここでは歴史と「歴史的運命」を「現存在」に授ける主体にまでたかめあげられているかのようなのである。しかし、この主体は彼の後期の著作、とくに第二次世界大戦後すぐに公表された『ヒューマニズム書簡』では、「存在」の意味としての「時間」ではなくて、「存在」そのものであることが明示されるようになる⁽³⁵⁾。

さてそれでは、「本来的な歴史性」を見届けることができる実存的な主体とは、どのような資格をそなえた「現存在」であるのか。そして、この「現存在」と「歴史的運命」とはいったいどのようなかたちで関わりあうのか。ハイデガーは先の引用文に引き続くきわめて重要な個所でこう書いている。「本質的におのれの存在のうちで将来的であり、そのためにおのれの死に対して開かれ、死にぶつかって砕け、おのれの実的な現daへと投げ返されうる存在者だけが、すなわち、将来的な存在者として同根源的に既在的である gewesen 存在者だけが、相続した可能性を自己自身へと伝承しながら、固有の被投性Geworfenheitを引き受け、『おのれの時代』に対して瞬視的augenblicklichに存在することができる。」⁽³⁶⁾つまり、「そうした現存在」とはやはり、ある社会的状況の中へ投げ出されながら(被投性)、「将来」を見据え、「死への先駆的決意性」に達するとともに、既在的なものから遺産として「相続した可能性を自己自身へと伝承する」ことができる存在でなければならない。かつて存在した実存の存在可能性を「伝承する」は「反復Wiederholung」とも言い換えられている。それは、たんなる過去の呼び戻しでも過去の美化でもない。「反復は、過ぎ去ったものに身を委ねることも、またある種の進歩をめざすこともしない。」⁽³⁷⁾そして、こうした「現存在」は、たんなる受動的存在ではなくて、「おのれの時代」に対して「瞬視的」にふるまう存在なのである。だがこうして見ると、「ある種の進歩」をめざすのではないが、単純に過去へと回帰する保守主義でもなく、「ひとの慣例からの脱却」をめざして「おのれの時代」に立ち向かい、「状況への決意」⁽³⁸⁾をもちつつこれを変革するとは、いかなる政治的立場を意味するか。それは「保守革命」の立場に立つこと以外のものではないであろう。ここにはハイデガーの政治的立場がそれとなく表明されていると理解されよう。

引用文中に現れる「瞬視的」という特殊にハイデガー的用語については、若干の説明を要するであろう。それは、連続的な今の流れから状況をとらえる「非本来的時間」とは反対に、待ち受ける状況の中で状況または「運命」が「瞬間」的に指し示すようなものを瞬時にして捉えて行動しうのような、「本来的時間」のもとでの実存の在り方を指し示す言葉である。「瞬視的現実存在は、自己の本来的で歴史的な恒常性という意味で運命的に全きまでに拡張されていることとして示される。このように時間的な現実存在は、状況がおのれに要求するものに対して、『恒常的に』おのれの時間をもつ。」⁽³⁹⁾「非本来的」な実存にとっては、状況はたんに現在から過去へと流れ去るだけであるが、「本来的」な実存は、状況の背後にある「運命」を見抜き、これとの関わりで状況がおのれに要求するものを「瞬間」的に洞察して行動する。この「瞬間」は「本来的」な実存にとっては恒常的・永続的である。「瞬視」とはこうした文脈で言われるのであろう。

「歴史性」にかんするハイデガーの立論もまた錯綜をきわめていて、きわめて分かりにくい。これを理解しやすくするための一助として、本論で以前に言及した、ギリシャ語のクロノス $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ とカイロス $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ との関りを再度取り上げてみよう。なお、これはハイデガーが『存在と時間』の中で直接に参照したり言及しているわけではない。

ギリシャ語のクロノスとは、自然的な諸条件によって規定されて一般的に経過する連続的な時間の流れであって、現在から過去へと一律に流れ去り、この流れの中で将来が予測可能である。キリスト教徒にとっては、これとは別に、この連続的な時間の流れの中にあたかも突然割って入るかのよう現れる歴史的好機としての瞬間がある。これがカイロスである。キリスト者にとっては、例えばイエスの降誕という出来事は、イエスの父である神が人類に対して示した、人類とその罪の救済という事業と結合する歴史的好機であり、カイロスである。カイロスに対してはクロノスの将来・現在・過去という区別と尺度をそのままに適用することはできない。イエスの降誕というカイロスの出来事は、一瞬の出来事でありながら、キリスト者と人類を持続的に規定しており、過去ではあるが、現在でもあり、将来ともかわり、その意味ではクロノスの時間を超越しているからである。イエスが再臨し人類を審判するという約束もカイロスとしてとらえられる出来事であって、現実いつ到来するかは告げ知らされない瞬間であるが、将来において必ずや到来しないではおかない出来事である⁽⁴⁰⁾。だからここでは将来が優先する。イエスの「降臨」「再臨」「最後の審判」などの狭い意味でのキリスト教的語彙を取り去り、このカイロスに「本来的時間」とし、クロノスを「非本来的時間」として、逆転して時間と歴史性を考えてみると、どうであろうか。多くの点でハイデガーの歴史観と符合することになるか、少なくともそのイメージを抱きやすくなるように思われる。

なお、ハイデガーはカイロスにかんしては、「歴史性」を論ずる個所を含めて『存在と時間』の中では言及していないが、『存在と時間』前半の公刊直後の1927年夏学期に行われた講義「現象学の根本諸問題」の中の「瞬間」(「瞬視」)を論じた個所で、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』との関連でカイロスを取り上げている⁽⁴¹⁾。

それにしても、「本来的歴史性」にかんするハイデガーの思想が、頽落的な公共性を越え出た「本

来的実存」の側から、社会的状況を通じて「歴史的運命」が与える好機を「瞬視」し、「おのれの時代」に自己を「投企する」という構造を持つ点で、キリスト教またはキリスト教神学のカイロスの姿勢と重なり合う発想をもつとすれば、それはきわめて主観主義的な歴史観とならざるをえず、客観的な遺物・遺跡や文献資料に記された根拠にもとづいて過去の事実を立証しようとする歴史学または歴史科学の手続きと考え方とは、とうてい共通の接点をもちえないであろう。しかも、ハイデガー自身が一方を「本来的」とし、他方を「非本来的」と規定する以上、一定の範囲では一方が妥当し、それ以外の範囲では他方が妥当するというようにして、事態の收拾策を考えるわけにはいかないのである。ここにも、ハイデガーの「非本来的歴史性」に対する批判が当の歴史学や「通俗的な」歴史の見方とはまったくのすれ違いに終わらざるをえない必然性があると言わなければならないであろう。

最後に、どうしても触れておかななくてはならない個所がある。それは、『存在と時間』第74節で「運命」と「本来的歴史性」との関りが叙述された後で、こう書かれている。「既在した実存可能性を反復すること—現存在がおのれの英雄 der Held を選択すること—は、実存論的に見れば、先駆的決意性のうちで基礎づけられる。」⁽⁴²⁾ここでは、「既在した実存可能性を反復すること」として抽象的に語られていたことが、「決意した」「現存在がおのれの英雄 der Held を選択すること」だとして、具体的に述べられている。ここに描かれている「英雄の選択」は、「民族」「共同体」、状況の社会的・経済的分析を伴うことのない「決意性」によって表明される決断主義、「相互の伝達と闘争」などの一連の諸概念とともに用いられており、そこに底流として流れる保守革命的立場などを考慮すれば、そこにはハイデガー自身の当時の強い政治的含意が込められていると見なければならないであろう⁽⁴³⁾。

(4) アリストテレスとヘーゲルの時間論の批判

ハイデガーは公刊された『存在と時間』の最後の部分でヘーゲルの時間論を批判的に論評している。その必要性についてハイデガーは概略こう説明している。西洋哲学史のなかではアリストテレスが彼の『自然学』で与えた時間の定義がその後の時間論を本質的に規定しており、基本的にこの思考の射程と枠組みを超え出ることがなく、例えばカント哲学において時間が認識主観との関わりで捉えられながら十分に展開されないままに「思考」と並置された⁽⁴⁴⁾ことを受けて、ヘーゲルが時間と精神との関連を改めて取り上げたからである、と。そして、ハイデガーはさらにこう続けている。ヘーゲルの時間論は何よりも平板化された「世界時間」のみを見知っている通俗的な時間経験と時間了解のもっとも根底的な概念的表明⁽⁴⁵⁾であり、またこのヘーゲルの時間論を検討することは、ハイデガーの「現実存在」を核心とする実存論的時間論の性格を浮き彫りにするのに好都合だからでもある、と。ハイデガーによれば、ヘーゲルの時間論はアリストテレス的伝統のそれに忠実に従っているというのだが、ハイデガーのこの批判を検討することにしよう。

アリストテレスは『自然学』のなかで時間の問題を取り上げ、ハイデガーが引用しているように、時間をこう定義している。「というのは、時間ὁ χρόνοςとはそれ、つまりより先にとより

後にという観点からする運動の数だからである。」⁽⁴⁶⁾。ただしハイデガーがアリストテレスのギリシャ語原文を引用しながら、「地平」などのハイデガー固有の用語を用いてドイツ語訳している点には要注意である。だが、この引用を孤立させて問題とするのではなく、前後の脈絡に留意すべきである。アリストテレスは、時間は運動変化そのものではないが、運動変化なくして存在しないこと、運動変化とはもちろん事物の運動変化であり、基体である事物の運動変化を離れては時間は存在しないことを前提として時間を論じている。この前提のうえに立って彼は、われわれが「今」を感知し、その「今」を基準として「より先」と「より後」を感知する時に時間が経過したことを知ると述べている。彼が「運動変化は運動変化の過程にあるもののゆえに認知され、場所移動変化は場所移動しつつあるもののゆえに認知される」⁽⁴⁷⁾、「もしも時間が存在しなければ今も存在しないであろうし、また今が存在しなければ時間もまた存在しないであろう」⁽⁴⁸⁾、さらに「場所変化に随伴する数が時間であり、今は場所移動しつつあるものに相当するもの、いわば数の単位としての一のようなものである」⁽⁴⁹⁾と述べているのもこうした文脈にもとづいている。ところが、ハイデガーはいわば客体的存在との関わりで時間の本質を理解しようとするアリストテレスのこうした時間論を「今時間JetztZeit」と名付けて、もっぱら時計という道具の使用で指し示され、時間を今の系列より構成されるものとみなす、通俗的・日常的、しかも頽落的な時間理解の根源と位置付ける。だがハイデガーによれば、「世界時間を今—時間として通俗的に解釈することは、世界、有意義性、日付可能性Datierbarkeitのようなものを接近可能にする地平を手中にすることがまったくないのである。」⁽⁵⁰⁾

では、ヘーゲルに対するハイデガーの評価はどうか。さらに立ち入って検討してみよう。ヘーゲルは、彼の哲学の体系的叙述である『哲学的諸学のエンチュクロペディー綱要』の中間部分に相当する「自然の哲学」第一部「力学」の冒頭で、直接に空間と時間の概念を論じており、その叙述は空間をもって始まる。

ハイデガーが引用するように、ヘーゲルによれば、「自然の最初のまたは直接的な規定は自然の自己外存在の抽象的な普遍性である—その媒介を欠如した無関心性が空間である。」⁽⁵¹⁾つまり、空間はそれ自体の中心を自らのうちにもたず、特定の区別をもたない連続状態である。それは空間である以上、多くの「ここ」に分かちうるが、これらによって中絶されることがないから、内容をもたない抽象的な普遍性として真の区別をもつことがない。多くの「ここ」は空間上に点として存在しうるから、空間は点性をもつと言える。しかし、それによってももとの空間が否定されても空間自体を脱出することなく、点どうしは相互に外在的で無差別のままである。点どうしが無差別のままに連続量として関係すると直線となり、直線はさらに平面へと移行する。空間の中でのこうした進展が空間そのものを否定して時間へと至る道が開かれる。空間が存在するから時間が存在し、その逆ではありえない。空間が点、直線、平面として進展していく否定性は、これらのそれぞれに対して相互に併存するというかたちで没交渉的に存在するが、こうした否定性を向自的に、つまりそれだけとして取り出せば時間となる。ヘーゲルが「時間は、自己外存在

の否定的統一として、空間と同じようにまったく抽象的で観念的なものである—時間は存在することによって存在せず、存在しないことによって存在する存在である」⁽⁵²⁾ と言うのも、ここで今できるだけ分かりやすく概略した考えにもとづくものである。

また他方では、ヘーゲルはこうも言う。「現在、未来、過去という時間の次元は、外面性の生成そのものであり、その生成の解消でもあり、……これらの区別が個別性へとただちに解消することが今としての現在である。今は、個別性として排他的であり、そして同時にそのほかの諸契機のうちへとまったく連続的に移りゆき、それ自身その存在が無へと、無がその存在へと消滅することにすぎない。」⁽⁵³⁾ こうした叙述を捉えて、ハイデガーはそれ自体としては正当なヘーゲルの時間論に対して次のような評価を下す。ヘーゲルは時間にかんするアリストテレス的な伝統に囚われ、平板化された「今時間」を基準として時間の解釈を行い、まったく通俗的な時間了解に陥っている、と。ヘーゲルの時間論は、ハイデガーのそれ、すなわち本来的な時間性が根源的時間として将来から時間化するのであって、現在を基調とする世界時間において示される非本来的・通俗的時間経験はむしろ本来的時間の派生態であるとみなす時間論とは本質的に異なっていると考えられているからである。

ところでハイデガーは、世界史の中で時間とともに自己を実現し、「否定の否定」として特徴づけられるヘーゲルの「精神」に関心を示さないわけではない。ヘーゲルによれば、世界史とはまさしく時間の中で「精神」が展開するところのものであり、ハイデガーが言うところの「現存在」は根源的時間によって支えられており、それ自身が歴史性を有するからである。ここに両者の接点がある。しかし、ハイデガーからすれば、ヘーゲルの時間論は今を基調とする平板化された世界時間の中でのみ考察され、時間が精神に対してある客体的存在者として対抗しているにすぎず、何よりも世界時間の根源ないし由来を説明しない。だからハイデガーはヘーゲルの時間論を最終的にこう評価する。「ヘーゲルは平板化された時間の根源を解明せず、否定の否定としての精神の本質体制が根源的な時間性にもとづくほかにそもそも可能であるのかどうかという問いをまったく吟味することなく放置した。」⁽⁵⁴⁾ だが、こうした評価は、根源的または本来的時間と通俗的または非本来的時間との関係にかんするハイデガーの実存論的時間論の思考の枠組みからする一方的な評価にすぎないであろう。そもそも両者の時間論が同一の次元の上に成り立たず、まったくかみ合っていないように見えるからである。

私見によれば、アリストテレス・ヘーゲルの時間論とハイデガーのそれとの最大の差異は、アリストテレスとヘーゲルが時間を常に事物ないし客体的存在から切り離すことなく論じているのに対し、ハイデガーはこうした実在的關係から時間を遊離させて、時間を常に「現存在」の「現実存在」との関わりでのみ取り扱おうとしている点にある。そればかりかハイデガーは、すでに本論文で指摘したように、こうした独自のきわめて主観主義的な視点に加えて、客観的に存在を検証しえず、計測することもできず、したがって認知することもできないような実存的「根源的時間」という抽象的なものを唯一の基準としてアリストテレス・ヘーゲルの時間論を批判しよう

としており、論点が異なっているだけでなく、そもそも批判それ自体が根本的に成立していないように思われる。

アリストテレスの時間論は、古代ギリシャのこの時代から時間が実在するものなのかどうか、その自然本性はいかなるものかにかんして、懐疑論を含めて多様な議論があることを踏まえて、事物の運動変化とこれを認知するわれわれの意識状態との関わりに目配りをしながら展開されたしごくまっとうな議論である。彼が「われわれは運動変化と時間とを同時に感覚する」、「時間は明らかに運動変化なくして存在しない」、「大きさが連続一体であるからこそ運動変化も一体的であり、その運動変化が連続一体であるからこそ時間も連続一体なのである」⁽⁵⁵⁾と述べ、「運動変化は大きさに伴い、その運動変化に伴うのが時間である」⁽⁵⁶⁾と述べる時、「運動変化」「大きさ」とは何よりも事物のそれらであり、時間は事物との関係を切り離されることなく論じられている。そして、こうした事物の運動変化の連続性のなかでは、「われわれが時間を認知するのは、運動変化をより先にとより後にとによって確定することにより、その時間を確定する」⁽⁵⁷⁾と述べて、時間を認知する主体から見て「今」という時間が基準となってその前後が確定されるとしているのも、事物と時間と認知主体との不可分の関わりを念頭に置いているからこそその議論である。

ヘーゲルにおいては、物質または実在と時間との関係はさらに明確である。ヘーゲルの自然哲学の第一部は「力学」から開始されるが、その最初にはこう書かれている。「即自的に存在する概念の自由の中での、つまり自由な運動の中での物質—die Materieこれが絶対的な力学である。」⁽⁵⁸⁾そして、その最初の契機をなすのが「まったく抽象的な相互外在—これが空間と時間である」⁽⁵⁹⁾。その後の補遺にはさらに明確にこう書かれている。「自己外存在はただちにふたつの形式へと分解する。ひとつは肯定的なものとして空間である。もうひとつは否定的なものとして時間である。最初の具体的なもの、つまりこれらの抽象的な契機の統一と否定が物質である。物質が自らの諸契機に関係していることによって、これらの諸契機自身が互いに関係し、運動のうちにある。この関係が外的でないとすれば、われわれは物質と運動の統一、自己自身を動かす物質をもつ。」⁽⁶⁰⁾ほかの箇所ではさらに端的に「時間的なものであるということは物の客観的な規定である。それゆえに現実的な諸物の過程それ自身が時間を作り出す」⁽⁶¹⁾と規定されている。ヘーゲルにとっては、時間とは、物質と意識または精神がもつ、これらとは切り離しえない属性であって、物質の現実的過程と「否定の否定」、すなわちおのれのうちに自らの活動の諸成果として生み出したものをおのれ自身に関係付けつつ、過程の中で自己を実現し定立する理念としての精神から切り離して、いわばたんなる属性にすぎないものとしての時間を自立化・主体化することは考えられないことであった。

ハイデガーは、ヘーゲルが「平板化された時間の根源を解明しない」と言うが、ヘーゲルにとってみれば、時間の根源は過程というかたちを取って運動する物質と精神にあるのであり、客体的存在の現実の過程が「根源的時間」にもとづくとは一種の観念論的な主体と客体との逆転でしかないであろう。ハイデガーは、精神が時間の中へと落ち込むとヘーゲルが述べたことを捉えて、

ヘーゲルの時間論にかんする総括的評価の結語を以下のように述べている。『精神』は、時間の内へと落ち込むのではなくて、時間性の根源的な時間化として実存する。時間性は世界時間を時間化し、その世界時間の地平の中で『歴史』が内部時間的な生起として『現象する』ことができる。『精神』は時間のうちへと落ち込むのではなくて、実的な現実存在が、頹落したものとして、根源的で本来的な時間性から『脱落する』。だがこの『脱落する』は、おのれの実存的な可能性そのものを、時間性にぞくするその時間化の様態の中にもつ。⁽⁶²⁾

しかし、これまでの検討において指摘した通り、ハイデガーのこうした批判は、「現存在」の側から実存の可能性と関わって主観主義的に考えられた時間を根源的なものとし、時間の自然科学的理解を超えて、これをむしろ非本来的・派生的とみなす立場からの批判であるから、もともとアリストテレス・ヘーゲル的な時間論と共通の接点をもちえないものである。そして、ハイデガーが主張する根源的・本来的な時間の実在とその具体的な内実とを検証する手段が存在しない以上、こうした特異な時間を基準と見なすこと自体、多くの留保を免れることはできないであろう。したがって、ハイデガーのこうした時間論をヘーゲル時間論との鋭い対比において仔細に考察すれば、反ってそのことはハイデガーの時間論が虚構性のきわめて強いものであることを映し出すように思われる。それは、「時間性」というたんなるひとつの性質を「根源的で本来的な」ものとしてほかのものから切り離して形而上学的に主体化・実体化する。そして、客観的に論じられるべき時間の本質にかんする議論の次元を、頹落した実存かそれとも本来的な実存かという実存の二者択一的な可能性に引き下げ、本来異なった次元にあるものどうしを結び付ける。さらにそれは、その本体が決して明らかにされない実存の本来性を指し示す「根源的時間」と、平均的日常性における「ひと」の「頹落」に示される通俗的で非本来的な時間とを切り分け、後者の時間が前者の時間の派生態と見なしたり、通俗的時間と頹落とがこの本来の「時間性」が時間化するさいの「様態」だと見なすことも、現実に検証または証明という手段によっては正当化されることのない多くの哲学的な問題点を内包しているといえよう。そして、時間にかんする議論と問題次元がこれだけ食い違っていることを考慮すると、本論の冒頭で引用した、西洋の「哲学の歴史の史的破壊」というハイデガーの自信に満ちた企てがほとんど意味をなさないことになり、その結果として、この企てがきわめて「独りよがり」または「尊大」という印象をわれわれに与えていることは否定することができないであろう。

(5) 『存在と時間』最終章でのハイデガーの自問と逡巡、放棄された執筆項目

本章の最後に、『存在と時間』前半部分の最終章を検討することにしよう。そこには、いくつもの自問が書き連ねられ、これからの論述に逡巡の様相を見せており、『存在と時間』の冒頭でその綱要を示した時点での確信と自信があたかも失われたかのようなようである。

ハイデガーは「世界内存在」としての「現存在」の「気遣い」の分析を通して、その「存在」意味として「時間性」を析出した。こうして実存である「現存在」全体の存在論的成り立ちが「時間性」に基づいていることが示され、「現存在」の諸構造に十分な基礎づけが与えられた。しか

し、ハイデガーによれば、「目標は存在問題全般の仕上げである」⁽⁶³⁾ から、これまでの叙述は「ひとつの道程 ein Weg」でしかない。つまり彼は、これまで展開してきた「現存在の基礎存在論的分析」にひとまず区切りを付けるこの時点で、「現存在」だけでなく「現存在」以外の存在者、つまり客体的存在者をも含めた「存在全般 das Sein überhaupt」を射程に収めた存在論の可能性の問題に直面している。この大きな問題に答えを出すには、なお基礎的な諸問題、「存在論は存在論的に基礎づけられるのか、それとも、存在論はそのために存在的な根本を必要とするのか、そしていかなる存在者が基礎づけの機能を引き受けなければならないのか」⁽⁶⁴⁾ というような問いに答える必要がある、とハイデガーは考える。

ここに来てハイデガーは改めて、「現存在」の「存在」と「客体的存在者」の「存在」との区別と関連の問題に直面している。それにしても、われわれにとって奇異に見えるのは、彼がここで「意識を物化する危険」に言及し、「物化 die Verdinglichung」とは何を意味するか、それはどこから生じるのか、存在論的問題状況を根源的に展開するには意識と物との区別だけで事足りるのかどうかを自問していることである。周知のように、ここではハンガリー出身の哲学者・文芸評論家ジェルジ・ルカーチが「意識の物象化」にかんする理論を提起して当時のコミンテルンを初めとする左翼的・マルクス主義的思想の潮流に一大センセーションを巻き起こしたことが強く念頭におかれている⁽⁶⁵⁾。ハイデガーは、この問いに対する答えが「われわれの道程上に」横たわっているのかどうかについて思いを巡らし、「存在全般の意味への問い」が明らかにされない限り、この問いに対する答えは出てこないだろうと悲観的に考えている。だが、「意識の物象化」という問題は、資本主義的経済システムの拝金主義・最大限利潤追求主義下における労働者の人間性抑圧に関わるものであって、こうした問題を視野に収めることのないハイデガーの存在論とは、もともとかみ合うはずもない。それにもかかわらず、『存在と時間』の前半部分の最後の最後に来て、この問題を唐突にもちだすことは混乱をきたすことになりかねないのではないか。

ともかくもハイデガーは、「現存在」のみならず「客体的存在者」をも含めた「存在全般の意味への問い」に答える「抗争」のためには、「形式論理的『抽象』」の手段を用いたり調停することによっては成し遂げられないとしながらも、この「抗争」が「まだ決して勢いよく燃え上ってはいないとし、彼自身がまだこの「抗争」の「途上」にあるにすぎない、と述べるにとどまっている⁽⁶⁶⁾。彼自身が『存在と時間』の中で「哲学の歴史の史的解体」を口にし、彼のもとで最初に学位を取得した弟子のカール・レーヴィット宛の手紙で同様の「破壊」の意欲を示していたことを考慮すれば、彼自身のかつてのこうした意気込みがかなり後退している印象を否定することができない。彼は、自ら問いかけを発しながら、問い続けることによってますます膨れ上がっていく問題の大きさに強きたじろいでいるかのようである。

ハイデガーは、稿を閉じるにあたって、これまで追求し解決してきたはずの問題に自問と逡巡を繰り返している。「存在」とは何かという問題は、何らかのかたちで「存在」を了解している「現存在」の実存のうちで開示されているし、それゆえに「現存在」がおのれ自身にも「客体的存在

者」にも関わることができる。とすれば、ハイデガーにとっては「解明する存在了解はといったようにして現存在にふさわしいかたちで可能であるのか。この問いの答えは、存在了解する現存在の根源的な存在体制へと回帰することによって得ることができるのか」⁽⁶⁷⁾が問題となる。つまり、これまで「現存在」の「存在了解」を手掛かりとしてその「根源的な存在体制」が「時間性」にもとづくことを示してきたが、今度は「時間性」から当の「根源的な存在体制」へと逆行し立ち戻って、どのようにして「存在了解」が「現存在」に可能となるのかが示されなくてはならない。「現存在」の実存論的・存在論的体制は、これまで解明してきたように、「時間性」にもとづいているから、「時間性」が「時間化」するさいのひとつの様式が「存在」の「脱自的投企」を可能にしているはずである。しかもこの段階では、この「存在」には「現存在」のみならず「客体的存在者」もまた含まれていなくてはならない。なぜかといえば、ここではすでに「存在全般 Sein überhaupt」が問題となっているからである。

そこでこの問いかけはさらに一連の問いかけを生むことになる。それは、「時間性のこの時間化様相をいかにして解釈すべきなのか?道は根源的時間から存在の意味へと通じているのか?時間それ自身が存在の地平としておのれを開示するのか?」⁽⁶⁷⁾という問題群である。これらは「時間性」から「存在全般」へと逆行的に回帰することで解決されなくてはならない。こうして、ハイデガーは予告通り引き続いて第一部第三編「時間と存在」を執筆・公刊するはずであった。しかし、彼は最終的にはこの課題を放棄せざるをえなかったのであった。だから要諦は、「時間性」から「存在全般」とその意味を説明し、「時間性」が「存在全般」の地平として開示されることを示すこと、このことがハイデガーにはできなかつたということになる。

ハイデガーが『存在と時間』の序文のなかで予告していた構成から見て、未完成のままに放置されたのは以下の諸部分であることを再確認しておきたい。

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

第三篇 時間と存在

第二部 テンポラリテートの問題群の手引きとしての存在論の歴史を現象学的に解体することの概要を示す

第一篇 テンポラリテートの問題群の予備段階としてのカントの図式機能論と時間論

第二篇 デカルトのコギト・エルゴ・スム（我思う、ゆえに我あり）の存在論的基礎とレス・コギタンス（思考するもの）の問題群への中世存在論の継承

第三篇 古代存在論の現象的基礎とその限界の判定基準としてのアリストテレスの時間論

しかしハイデガーは、『存在と時間』の前半を公刊した後、すぐにこの後半の諸部分の執筆を放棄したわけではなく、しばらくの間はその完成をめざして思想的な悪戦苦闘を続けてい

た。その思考の苦闘の軌跡は、マールブルク大学1927年夏学期の講義「現象学の根本諸問題」、1927/28年冬学期の講義「カントの『純粹理性批判』の現象学的解釈」、そして1929年に公刊された著作『カントと形而上学の問題』などに見ることができる。またハイデガーは、1953年の『存在と時間』の第7版の出版にさいして、当初のタイトルから「前半」を削除し、その「前書き」で続編の執筆を放棄したことを公式に宣言したが、さらにその後の1964年に「時間と存在」と題する講演を行った⁽⁶⁸⁾。これは執筆を断念した『存在と時間』の第三編「時間と存在」に相当するものではないし、この内容を直接に推測させるものではないが、晩年のハイデガーが到達した時間論の境地を示すものとして貴重なものである。

次回は、『存在と時間』公刊後のこれらの諸著作・講義・講演の要点を、ハイデガーの『存在と時間』の続編の執筆断念とその理由にかかわる限りで概観し、併せて本論の本来の主題、すなわち『存在と時間』が未完成のままに放置された理由にかんする私見の結論部分を展開することにした。

注

- (1) Martin Heidegger, Logik - die Frage nach der Wahrheit, Heidegger Gesamtausgabe, Band 21, S.194.
- (2) Ibid., S.194.
- (3) Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.392.
- (4) Ibid., S.327.
- (5) Ibid., S.251.
- (6) Ibid., S.251.
- (7) Ibid., S.326.
- (8) Ibid., S.328.
- (9) Ibid., S.331.
- (10) Ibid., S.328-329.
- (11) Ibid., S.423.
- (12) Ibid., S.328.
- (13) Ibid., S.426.
- (14) Ibid., S.426.
- (15) Ibid., S.408.
- (16) Ibid., S.408.
- (17) Ibid., S.419.
- (18) Ibid., S.183.
- (19) Ibid., S.212.
- (20) Ibid., S.371-372.
- (21) Ibid., S.1.
- (22) Ibid., S.326.
- (23) Ibid., S.331.
- (24) Ibid., S.327.
- (25) Ibid., S.375.
- (26) Ibid., S.391.
- (27) Ibid., S.397.
- (28) Ibid., S.390.
- (29) Ibid., S.391.

- (30) Vgl.,ibid.,S.389.
- (31) Ibid.,S.395.
- (32) Ibid.,S.396.
- (33) Ibid.,S.384—385.
- (34) Ibid.,S.385.
- (35) 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。
- (36) Heidegger,Sein und Zeit,S.385.
- (37) Ibid.,S.386.
- (38) Ibid.,S.383.
- (39) Ibid.,S.410.
- (40) クロノスとカイロスとの関係と区別については、意外にも、淡野弓子『バツハの秘密』平凡社新書、62-63頁に、教会暦との関りで分かりやすい解説がある。
- (41) Heidegger,Grundprobleme der Phänomenologie,Heidegger Gesamtausgabe,Band 24,S.416.
- (42) Heidegger,Sein und Zeit,S.385.
- (43) ハイデガーとナチズムとの関係については、奥谷浩一『ハイデガーの弁明—ハイデガー・ナチズム研究序説』梓出版社、2009年、を参照されたい。
- (44) Vgl.,Heidegger,Sein und Zeit,S.427.
- (45) Vgl.,ibid.,S.428.
- (46) Aristoteles,Physica,219b30.
- (47) Ibid.,220a1.
- (48) Ibid.,220a3.
- (49) Ibid.,220a3.
- (50) Heidegger,Sein und Zeit,S.423.
- (51) G.W.F.Hegel,Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,Hegel Werke in zwanzig Bänden,Band 9,Suhrkamp,S.41.ただし、ハイデガーによるこの部分のドイツ語訳は正確ではない。
- (52) Ibid.,S.48.
- (53) Ibid.,S.52.
- (54) Heidegger,Sein und Zeit,S.435.
- (55) Aristoteles,Physica,219a1.
- (56) Ibid.,219b17.
- (57) Ibid.,219a24.
- (58) Hegel,ibid.,S.41.
- (59) Ibid.,S.41.
- (60) Ibid.,S.41.
- (61) Ibid.,S.50.
- (62) Heidegger,Sein und Zeit,S.436.
- (63) Ibid.,S.436.
- (64) Ibid.,S.436.
- (65) ルカーチとハイデガーとの関係については、フランスの哲学者リュシアン・ゴールドマンの『ルカーチとハイデガー』法政大学出版局、が参考になる。
- (66) Vgl., Heidegger,Sein und Zeit,S.437.
- (67) Ibid.,S.436.
- (68) この講演「時間と存在」は現在刊行中のHeidegger,Gesamtausgabe,Band 14,S.3-330に収録されている。

Why Martin Heidegger Left *Being and Time* Unfinished?(3)

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)