

《論 文》

ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか (4)

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

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) (以上, 第104号掲載)

第6章 『存在と時間』におけるハイデガーの「時間」論 (2) (第105号に掲載)

第7章 『存在と時間』以後のハイデガーの「時間」論 (以下, 本号に掲載)

第8章 主題の考察

終わりに

第7章 『存在と時間』以後のハイデガーの「時間」論

前章の末尾で述べたように、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て、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たのであった。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年に刊行された『カントと形而上学の問題』などの諸講義と著作とに見ることができ。そしてハイデガーは、1953年に刊行された『存在と時間』の第七版の前書きで初めて公式的に、その後半部分の刊行を最終的に断念したことを述べて、それまで『存在と時間』の標題に付されていた「前半」の文字を削除した。

ハイデガーのこのプロセスは、第二次世界大戦を挟んで、前期の思想から後期の思想への「転回」と呼ぶべき思想上の大きな変化であるが、彼は『存在と時間』の後半部分の刊行の断念とこの「転回」について、1946年の『「ヒューマニズム」について』（いわゆる『ヒューマニズム書簡』）の中で簡潔にこう述べている。「問題となっている部分〔『存在と時間』の第1部第3編と第2部の未完で放棄された部分—筆者〕が断念されたのは、思考が十分な物言いで機能せず、形而上学の言葉の助けでは無事に切り抜けることができなかつたからである。」⁽¹⁾ 彼は『存在と時間』の後半部分が未完に終わったこととこの「転回」の理由の一端を、自分の思想を表現するにさいして形而上学の概念装置が不十分であることのせいに帰しているのであるが、これはむろん読者に対する取り繕いの言葉にすぎない。その真の理由は、本論文の以下の論考が示すように、彼の思想がとりわけ「時間」論を巡って袋小路に入り込み、この思索の迷路から最終的に抜け出せなかつたことにあるように思われる。

彼はこの「転回」後の1962年になって「時間と存在」と題する講演を行っている。この講演の標題は未完に終わった『存在と時間』第1部第3編「時間と存在」と同一であるが、この未完部分の内容に関わるものは含まれていない。この講演は、「時間」にかんする彼の晩年の思想を伝えるとともに、彼がその生涯を通じて「時間」の問題を考え続けたこと、だがそれにもかかわらず彼の時間論は完成しないままであつたことを証し立てている。

本章では、『存在と時間』はなぜ未完のままに終わったのかという本論の主題の考察に関連する限りで、まず『存在と時間』以後のこれらの著作・講義・講演の要点を概観し、最後にこの間

題にかんする現時点での私の考えをまとめることにしたい。

(1) 1927年の夏学期講義「現象学の根本諸問題」

マールブルク大学夏学期で1927年4月30日から開始された講義「現象学の根本諸問題」は、ハイデガーの『存在と時間』の前半部分が同年4月に刊行された直後に行われた講義であるだけに、きわめて重要な意味をもつ。また、この講義が1975年からヴィットリオ・クロスターマン社を版元として刊行されたハイデガー全集の第一回配本の第24巻に収められたさいに、詳細な経緯は不明であるが、著者自身によって本文の第一頁の脚注に『『存在と時間』第一部第三篇の新たな仕上げ』⁽²⁾、つまり『存在と時間』第1部第3編の「時間と存在」として予告された部分の「新たな仕上げ」と注記されていることも見逃すことができない。

この講義は、第1部「存在についてのいくつかの伝統的なテーゼにかんする現象学的-批判的な議論」として四つの章、つまり、第1章「カントのテーゼ。存在は実在的な述語ではない」、第2章「アリストテレスにまでさかのぼる中世の存在論のテーゼ」、第3章「近代の存在論のテーゼ」、第4章「論理学のテーゼ」を含んでおり、第2部「存在一般の意味への基礎的存在論的な問い」として第1章「存在論的な差異の問題」、そしてそのなかに第19節「時間と時間性」、第20節「時間性とテンポラリテート」、第21節「テンポラリテートと存在」、第22節「存在と存在者」の四つの節を含んでいる。したがって、これらの目次と『存在と時間』の予告された構成⁽³⁾とを比較対照すれば、この講義の順序は、大枠を見れば、「時間と存在」を叙述した後に第2部に移行するという、『存在と時間』で予定されていた順序とはおおよそ逆の道をたどって講義を展開することが意図されていたことが分かる。

ハイデガーはこの講義でまず「存在は実在的な述語ではない」というカントのテーゼを取り上げる。カントは、「実在的である(レアル)」または「実在性(レアリテート)」という規定がわれわれの知覚または感覚によって捉えられることで成立するのに対し、「ある」または「である」または「存在」というカテゴリーが直接われわれの知覚によっては捉えられるものではないという意味で、上述のテーゼを述べたのである。ハイデガーは、彼が理解する現象学的な「志向性Intentionalität」の概念を駆使しながら、このテーゼの妥当範囲を指摘するとともにその不十分さを指摘する。カントが知覚という場合、知覚には客体としての存在物が対応するということがのみが念頭に置かれているが、ハイデガーによれば、「志向性」概念からこのテーゼを検討すれば、「存在(ある)」と「存在物(あるもの)」との間の存在論的な差異に行き着き、カントが存在物または客体存在に固執してこの区別を自覚していなかったことが分かる。「存在全般」、とりわけ「現実性、現存在、実存」を含む「手元性Vorhandenheit」の概念に着目すれば、カントのテーゼの不十分さを補うことができる⁽⁴⁾、とハイデガーは考える。

同様な視点から、中世のスコラ哲学で用いられ定式化されるとともにカントが継承した「本質essentia」と「現実性existentia」という規定にも「志向性」と「実存」の観点から多面的に批判的検討が行われ、トマス・アキナス、ドゥンス・スコトゥス、スアレスらの学説が取り上げ

られる。しかし、スコラ哲学とカントが用いたこれらの諸概念が多義性を含むうえに、これらとこれらに対するハイデガーによる諸概念の対置とが錯綜しているうえに、議論の進行はかなり散漫だという印象を受ける。そのほかの特徴を挙げれば、『存在と時間』ではごくわずかしき言及されなかった、論理学でいう繫辞としてのコブラの解釈にやや時間を割いていること、アリストテレスの「今時間」としての時間論に対する批判が、かなり分量をとり、アリストテレスの『自然学』の叙述に沿ってほぼ逐一的に展開されていることである。

また、『存在と時間』では「テンポラリテート」という概念を「時間性」に対置しながらその内容をほとんど展開できなかったのに対し、第20節から最終節の第22節にかけて「テンポラリテート」をめぐる議論が展開されていることにも注意すべきである。例えばハイデガーはこう述べている。「以下のことが示されるべきである。それは、時間性 *Zeitlichkeit* が存在理解の可能性の条件であること、つまり存在が時間から理解され概念把握されるということである。時間性がそのような条件として機能するならば、われわれは時間性をテンポラリテート *Temporalität* と呼ぶ。」⁽⁵⁾ 「テンポラリテートとは、時間性そのものの最も根源的な時間化である。」⁽⁶⁾ だが、そうすると、本論の最終章で提示する⁽⁷⁾ ように、『存在と時間』では「通俗的時間」＝「非本来的時間」、「本来的時間」、「根源的時間」、「時間性」の時間諸概念の区別と連関、そして派生的とされる相互の諸関係が真に証明されないままである状態に加えて、「テンポラリテート」概念が「時間性」概念にとって代わって「根源的時間」あるかのような事態となり、上記の時間諸概念の相互関係が明確になるのではなくて、これとは反対にかえって混乱の度合いを増しているように思われる。

「存在」概念についても然りである。ハイデガーは「…われわれが存在理解そのものの可能性を問うならば、われわれが存在をさらに超えて、存在自身が存在として投企されているところのものを問うという課題の前に立っている」⁽⁸⁾ と述べ、さらにプラトンの『国家』の有名な「洞窟の比喩」を引用した後で「存在するものの認識のための根本条件も存在を理解するための根本条件も、照明するある光のうちに立つことである」⁽⁹⁾ とさえ述べている。「存在」を探究し、その「存在」の意味を「時間」と規定したはずのハイデガー自身が「存在」を超えて「存在」として「投企」されるものに言及しているのはなぜか。「存在」を超えて「存在」として「投企」されるものとは、「時間」または「時間性」以外のものを念頭に置いているのは明らかであるが、これは一体何を意味するのか。また、ここで彼が『存在と時間』で「存在の意味」にかんする問いに対する結論として示した「時間」または「時間性」ではなくて、「光」というキリスト教でもしばしば用いられる比喩に頼っているのはなぜなのか。こうしてわれわれは、これらのことに驚かされるとともに、「時間」と「光」との関係にも頭を悩ませられることになる。われわれには、ハイデガーがここでも動揺と逡巡を繰り返しているように思われてならない。

ハイデガーは、せっかく「テンポラリテート」という重要課題を取り上げながら、彼の講義にはしばしばありがちなことであったが、講義の末尾の第20節から第22節のわずか三つの節で議

論しただけで時間切れとなってしまう、この重要課題を十分に展開することができていない。

(2) 1927／28年冬学期の講義「カントの『純粋理性批判』の現象学的解釈」

ハイデガーは、今検討した「現象学の根本諸問題」に続いて、1927／28年冬学期の講義で「カントの『純粋理性批判』の現象学的解釈」を取り上げた。これも、彼が『存在と時間』の第二部第一編で計画したカントの時間論の批判的検討の実質的な準備作業の一環であった。この講義でハイデガーは、カントのいわゆる批判期以前の諸論文や『論理学』などの著作を参照しながら、カントの『純粋理性批判』を、超越的感性論から始めて逐一的に解説している。その仕方は、彼にしては珍しく自らの主張を抑制しつつ、自らの独自性を押し付けたり自分の学説に強引に引き寄せたりすることが少なく、ところどころでカントの意図をよく踏まえた見事な解説を行っている。

ところが講義の後半に入って、カントを論評するさいには、カントとハイデガーの対決点がいっそう鮮明となる。カントは、周知のように、人間の認識が直観と思考、または感性と悟性との二つの幹からなり、この二つの幹の共同の働きによって認識が成り立つと見なした。受動的な性質をもつ直観が、空間と時間という二つの形式を通じて物自体である対象から触発されて、表象を受け入れるのに対して、能動的な作用である判断能力としての思考は、直観によって与えられた表象を、カテゴリーである純粋悟性概念を用いて、概念へといわば加工する。この認識の二つの幹の間を媒介する中間的な能力が「構想力 *Einbildungskraft*」であり、その産出的構想力の所産が「超越論的図式」とされる⁽¹⁰⁾。だが、時間が、「物自体」から完全に遮断されて、感性または直観の一形式とされたことで、時間がこれ以外の「構想力」や「図式」などの認識能力とどのように関係するのかが大きな問題になり、カントは『純粋理性批判』のそこかしこでこの問題の説明に精力を注がねばならなかった。また彼は、こうした事情から『純粋理性批判』の第一版と第二版において「構想力」の位置づけを変更せざるをえなかった。

ハイデガーは、カントの時間論と「構想力」とが持つ上記のような問題点を指摘しながら、「構想力」による純粋な「総合」についてこう述べている。「…この純粋総合は—想像的に遂行されるならば—時間の純粋な直観の多様性に関するような総合である—」⁽¹¹⁾

カントの「構想力」も純粋悟性概念も時間という属性を伴いながら作用するには違いないが、ハイデガーはこれらの根底に「想像的に統一された時間」があるべきだと考える。引き続き箇所さらにこういう叙述がある。「純粋悟性概念は…想像的な、直観に関わる、すなわち時間に関わる総合から発生する。」⁽¹²⁾ ハイデガーは、時間をひとつの形式としてもつ直観と「構想力」とを統合して捉えようとする意識が強すぎるあまり、「構想力」の根源に「時間」があると考えたいのである。「構想力は時間に関わるものとしてのみ可能である。あるいはいっそう明確に定式化するならば、構想力とはそれ自身時間である—それは、われわれが時間性と名付けるところの根源的時間という意味での時間である。」⁽¹³⁾ しかし、われわれは「構想力は時間に関わる」という点には異存はないが、「構想力とはそれ自身時間である」というテーゼには賛成する訳に

はいかない。このテーゼはカントの教説を完全に踏み超えている点で、カントを曲解するだけではなく、「構想力」から「時間」を切り離して「時間」を自立化・主体化させる強い傾向を持っているがゆえに、支持しがたいのである。このことは同時に、彼が『存在と時間』の後半の第三篇「時間と存在」が抱えていた困難を、「時間」を自立化・主体化する方向で打開しようと試みていたことを示しているとともに、こうした無理で無謀な試みが彼をして『存在と時間』の後半部分の執筆を放棄させた理由に繋がっていることをも示しているであろう。

(3) 『カントと形而上学の問題』

ハイデガーの『カントと形而上学の問題』は、彼の『存在と時間』のおよそ2年後、マックス・シェーラーの死の一年後の1929年に刊行された著作である。この著作はその目的と結論がよくわからない不思議な著作である。それは、カントの『純粹理性批判』の批判的な検討と摂取を主たる内容としながら、最後はマックス・シェーラーが定礎した「哲学的人間学」の論評で終わっている。この著作は、その「第一版序文」の末尾に「この著作はマックス・シェーラーの思い出に捧げられている。その内容は、著者がもう一度この精神の解放された力を感得することができた最後の対話の対象であった」⁽¹⁴⁾とあるように、シェーラーに捧げられている。他方ではハイデガーは、この書の同じく「第一版の序文」のなかでこう書いている。「『存在と時間』の第二部では、以下の探究のテーマがいっそう拡張された問題設定の基盤のうえで取り扱われるであろう。これと引き換えに、そこでは純粹理性批判のさらに進んだ解釈は断念される。これを本書は準備的な補足として行うはずである」⁽¹⁵⁾と書いている。このことは、ハイデガーにはこの時点ではまだ『存在と時間』の後半を仕上げようとする構想と意欲が十分にあり、この書が『存在と時間』の未完に終わった第二部第一篇「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」のための準備として書かれたことを物語っている。この書は、講義ではなくて、公衆に向けて公刊された書物であるだけに、未完の『存在と時間』の後半でハイデガーがどのような思想を展開するはずであったのか、そしてなにゆえに『存在と時間』が未完のままに放棄されたのかを知るうえで、重要な手がかりとなるであろう。私は、私の論文「シェーラーの哲学的人間学とハイデガーの対決」⁽¹⁶⁾で、特に哲学的人間学に対するハイデガーの批判と両者の時間論の差異について検討したことがあるので、本論文では哲学的人間学関連の議論は省略し、『存在と時間』が未完のままに残された問題の解明に役立つ限りで、このカント書（以下では、このような略称で本書を指示することにした）の時間論を検討することにした。

カントの時間論は、これまでも触れたように、時間を客観的な実在という基体の基本属性とみなす常識的であるとともに健全な見解に対して、時間と空間とがわれわれの感性に与えられた直観の形式と見なして、これらの形式が直観と経験とを可能にするとともに、物自体によって触発されながらも、経験を可能にしたこれを構成しもするものだと考えるところにその特徴があった。そして、常識的・伝統的な哲学的見解に対していわゆる「コペルニクスの転回」を突き付けるものであった。時間を客観的な実在のうちにはなくて、その反対にわれわれ人間の主観の

直観的な機能にそなわる形式および条件と見なすこうしたカントの時間論は、通俗的な時間概念を超えて人間的存在の意味に関わる主体的で「根源的な時間」を追求しようとしたハイデガーにとっては、自らの哲学に有力な手掛かりを与えてくれるように思われたのであった。

このカント書のひとつの特徴は、新カント派のエルンスト・カッシーラーが批判した⁽¹⁷⁾ように、ハイデガーが一見カントの学説の解説を忠実にしながらも、しばしば自らが目指す存在論の思考の枠組みにカント哲学を強力に引き入れようとしていることであり、その読み込みの強引さである。例えば、ハイデガーは「以下の探究は次の課題を提示する。それは、形而上学の問題を基礎的存在論の問題として明らかにするために、カントの純粹理性批判を形而上学の基礎付けとして解釈するという課題である」⁽¹⁸⁾と述べ、さらに「形而上学全体の基礎付けとは、存在論の内的な可能性を明らかにすることである。これが真の意義である。というのは、これがカントの『コペルニクスの転回』という標題のもとに常に誤解されていることの形而上学的な（唯一のテーマとしての形而上学に関わる）意味だからである」⁽¹⁹⁾と述べている。しかし、カントの形而上学の概念は伝統的な用語法にしたがって一般形而上学に包摂される自然神学・心理学・宇宙論の三部門を指示する場合のほか、経験の限界をこえて理性が使用されるときに生じる学説をも意味するから、カントの『純粹理性批判』を「形而上学」と形容したり、まして「形而上学の基礎付け」と理解することは、カントの意図を完全に超え出ることになる。この時期以降、ハイデガーは自らの「基礎的存在論」または哲学一般を「形而上学」と称し、やがてこの段階を超えて「形而上学の克服」を主張するようになるが、「存在論」や「コペルニクスの転回」の概念をも含めて、ハイデガーの哲学的な概念使用には大きな問題があると言わなければならない。

ハイデガーのカント書にかんする中心的な論点のひとつが、カントの『純粹理性批判』初版と第二版との差異の問題であり、これは特にカントによる「構想力」の位置づけとその評価をめぐる問題と深く関わっている。この問題は、ハイデガーの前述の講義「カントの『純粹理性批判』の現象学的解釈」のなかでもすでに指摘されていたが、カント書では重要な論点の一つとなる。すでに述べたように、カントは『純粹理性批判』の初版で「構想力」が感性または直観と悟性または判断力とのふたつの幹の中間にあってこれらを媒介・調整する第三の能力であると位置づけた。そして、この「構想力」は受動的な性質をもつ「再生的構想力」と「産出的な構想力」との二つからなり、わけでも「産出的な構想力」は対象を概念のもとに包摂する「超越論的図式」を生み出す重要な働きをなすものである。中間的能力というのは、ふたつのものの中にあって、たえず両極から脅かされたり、両極に吸収されたりしがちなものであるが、カント自身もこの「構想力」の取り扱いに苦心したようである。そのためかカントは、『純粹理性批判』初版におけるこのような「構想力」の位置づけを第二版では変更し、これを感性と判断力に並ぶ第三の能力から「悟性のひとつの機能」として、いわば格下げすることとなった。この変更については様々な意見と評価がありうるが、ハイデガーはこの変更に猛反発するのである。

ハイデガーは例えばこう述べている。「それゆえに、第一版が形而上学の基礎付けという問題

局面の最も内的な特徴にいつそう近い。だから、著作全体のこの中心的な問いからすれば、第一版は原則的に第二版に対して優先する。」⁽²⁰⁾カントのこの変更については本論文では問わないが、ハイデガーの猛反発の背景には彼自身の強い問題意識がある。そのひとつは、彼自身が『存在と時間』においてだけでなくいたるところで表明している伝統的な理性認識の優位をくつがえして「直観」優位の立場に立とうとすることである。ハイデガーの「それゆえに、純粹直観はその本質の根本においては純粹な想像作用Imaginationである」⁽²¹⁾ および「純粹直観は純粹な自発的受容性としておのれの本質を超越論的構想力のうちにもつ」⁽²²⁾ という言葉は、カントの「構想力」という第三者的能力を遠く離れて、「直観」ないし「純粹直観」を「構想力」の本質的機能に置き換えかねない議論である。さらに「この意味で、純粹思考はそれ自身において、後追いのではなくて、受容的であり、すなわち純粹直観である」⁽²³⁾ という言葉は、完全にカント解釈を超えて、本来自発性を持ち、直観からの表象を受け取って概念へと加工する能力としての思考作用を、受容的な直観の作用へと解消しようとするものである。さらに問題なのは、「純粹直観」を「時間」と同一視しようとする姿勢である。このことは「純粹触発としての時間は、直観に対して本質的な奉仕的立場にある純粹概念（悟性）をそもそも担うとともに可能にするところの、有限な純粹直観である」⁽²⁴⁾ という文章に明確に表れている。カントが認識の二つの幹と規定した直観と悟性が、悟性が直観に奉仕する立場に貶められるばかりか、カント直観の形式と見なした時間が今やハイデガーによって純粹直観そのもとと見なされるのである。こうした議論は、カント解釈のみならず、一般に認められている認識の働きにかんする議論を全くの混乱に陥れかねない暴論だと言うべきであろう。

もうひとつは、内的感官、したがって「構想力」がもつ時間という主要属性を、内的感官と「構想力」から切り離し、たえず「時間」を自立化・主体化、それゆえに神秘化しようとする顕著な傾向である。ハイデガーはカントの「構想力」の独自の読み込みを続けて、「構想力」が感性与悟性という二つの幹の中間的媒介者であるというカントの学説を超えて、「構想力」を「ふたつの幹の根」として拡大解釈し、さらにこう続けている。「超越論的構想力を根として解釈すること、すなわち、純粹綜合が二つの幹をそれ自身から発生させて維持する仕方を解明することは、おのずからこの根の根差すところへと、つまり根源的時間へと帰着させることになった。」⁽²⁵⁾ 要するにハイデガーは、一方ではカントの「構想力」を「純粹直観」へと帰着させようとしながら、他方ではこれを「ふたつの幹の根」として解釈するという矛盾を犯しつつ、さらにこれを「根源的時間」として理解しようとする。「構想力」を「根源的時間」と同一視し、さらに「時間」を直観と同一視することは、これまたカント解釈ではなくて、まったくハイデガー独自の学説の開示であり、ハイデガーの頭の中ではこれらの論理的整合性がはたしてついているのかどうか、きわめて疑問とせざるをえない。

さらに問題を孕んでいるのは、「時間」の実体化・神秘化への強い傾向である。彼は「だが自己が時間的なものであることを立証することが成功しようもないとすれば、おそらくその逆の

道が成功する見込みをもつであろうか。時間そのものが自己性という性格をもつという証明はどうかであろうか」⁽²⁶⁾と述べたうえで、こう続ける。時間は主観を離れては無であり、一切は主観のうちにあるのだから、この証明は失敗の恐れが少ない、と。「時間そのものが自己性という性格をもつ」ことをハイデガーが示したかったことがよくわかる文章であるが、まさしくここに「根源的時間」または「時間性」を「現存在」とも切り離し、「客体的存在者」からも切り離して自立化・実体化させようとするハイデガーの意図がよく現れているといえよう。「自己」または「自己性」が時間的性質をもつというのではなくて、その反対に、「時間そのものが自己性という性格をもつ」というのは、どう見ても基体とそれが持つ性質とのあいだの関係を逆転して考えようとするもので、とうていこれに賛同するわけにはいかない。「純粹自己触発としての時間は主観性の本質構造を形成する」⁽²⁷⁾や「純粹触発としての時間は、純粹統覚と『並んで』『心情Gemütのうち』に現れるのではなくて、自己性の可能性の根拠としてすでに純粹統覚のうちにある、そのようにして心情を初めて心情たらしめる」⁽²⁸⁾という叙述も上記のような傾向と脈絡のもとに語られている。だが、『存在と時間』でたんなる「脱自態」しか持ちえない無内容な「時間」が「主観性の本質構造」を形成したり、「心情」を「心情」たらしめる存在だとは考えられないし、まして「時間」を「自己性」さえももつようなものと見なすことは、「時間」の神秘化につながるきわめて危険な発想であろう。

カント書が示すことは、要するに、ハイデガーが『存在と時間』の前半部分を公表した後、後半部分の冒頭に予定していた「時間と存在」という最重要の部分執筆するにあたって、「時間」または「根源的時間」または「時間性」という概念を現実から遊離して主体化・実体化・神秘化する方向で問題解決を行おうとしていたことである。この方向は、「時間」にかかわる諸概念と現実との乖離をはなはだしくすることになり、そのために「時間」の概念から、「現存在」と「客体的存在者」という、現実を背景としてもつ両方の「存在」とその意味とを導き出すことができなくなり、かくしてハイデガーが後半部分の執筆の挫折に陥ったように思われる。ハイデガーといえども、虚構のうえに虚構を積み重ねて得られたにもかかわらずたんなる「脱自」でしかないような無内容な「時間性」から現実の「存在」とその意味を導き出すことは不可能だったのである。

(4) 1962年の講演「時間と存在」

われわれが確認できる限りでは、1933年の講義「形而上学入門」では、ハイデガーはその末尾で「存続する」ことと「現前性Anwesenheit」の根底には時間のほかに何かあるだろうかと問いかけ、「問うことができるということは、待つことができるということ、しかも生涯をかけて待つことができるということである」⁽²⁹⁾と述べ、「だが数[今の連続として時間を数えること—筆者]が本質的なものなのではなくて、正当な時間が、すなわち正当な瞬間と正当な粘り強さが本質的なものである」⁽³⁰⁾という言葉でこの講義を締めくくっている。これは、彼の時間論がすぐに出来上がるような代物ではなくて、生涯をかけて忍耐強く取り組まなければならない課題だということを意味しており、ある意味では諦念とも受け取られうる言葉である。やがて、こ

の諦念が1937年の『存在と時間』第7版における「前半」部分の削除につながるように思われる。

第二次世界大戦後間もない時期に書かれ、ハイデガーの後期の思索の要点を示す『「ヒューマニズム」について』（いわゆる『ヒューマニズム書簡』）の中では、「存在」と「存在の歴史」が語られはするが、「時間」や「時間性」についてはほとんど語られてはいない。ハイデガーのそのような後期の思索の中でほとんど唯一「時間」をテーマとして取り上げたのが、1962年にハイデガーがフライブルク大学で行った講演「時間と存在」である。すでに述べたように、このタイトルは彼の『存在と時間』の放棄された第一部第三篇「時間と存在」と同一であるが、この内容を叙述したものではない。しかし、この講演は彼の晩年の「時間」論が到達した境地を示すものとしてそれなりに重要な意味をもつ。

だがハイデガーの思想は、『ヒューマニズム書簡』で、「存在」を「それ自身」⁽³¹⁾「開けた明るみの運命」⁽³²⁾とし、人間を「存在の呼び声」に聴従する「存在の牧者」⁽³³⁾として規定し、もはや「存在」の意味を「時間」とする命題に固執することなく、また現象学的方法を標榜することがないという点で、『存在と時間』の段階と比べれば大幅に変化している。ここに、ハイデガー自身が言う、自らの思想の「転回」が彼自身によって明確に示されている。ハイデガーのこうした後期の思想は「存在神学」にきわめて接近しており、私にはこの境地は講演「時間と存在」に表れているように思われる。

この講演の中心的なカテゴリーは「現前 Anwesen」と「生起 Ereignis」である。例えば彼はこう述べている。「存在とは、西洋的・ヨーロッパ的な思考の初期以来、今日にいたるまで現前と同じものを意味する。現在は、現前、現前性にもとづいて語られる。」⁽³⁴⁾「現前」とは、例えば、プラトンが理想型としてのイデアが変化と運動を事とする現実界に「臨在 *παρουσία*」すると言う場合に、その訳語としてあてられる言葉である。だから、「存在」が「現前する」とはプラトンのイデアに相当するような何かがこの世に姿を現すということに近い意味をもつ。ところでハイデガーは「存在」と「時間」についてこう述べている。「存在—ある事柄ではあるが、存在者ではないものである。時間—ある事柄ではあるが、時間的ではないものである。」⁽³⁵⁾さらに以下の言葉が続く。「存在は物ではなく、したがって時間的なものではなく、同様に時間による現前性として規定される。時間は物ではなく、したがって存在するものではないが、その過ぎ去りゆくことのうちに止まり続けるものであり、時間のうちに存在するものと同様に、それ自身時間的なものなしにある。存在と時間とは交互に規定されるが、しかし、前者—存在—は時間的なものとして語られえず、後者—時間は存在者として語られえないというようにして、交互に規定される。」⁽³⁶⁾ここでわれわれは、「存在は時間的なものではない」「時間は存在するものではない」「時間は時間的なものなしにある」などの文言に、『存在と時間』の叙述との間の大きな落差を感じるとともに、ハイデガーの「存在」と「時間」とが長い時間の経過の後により明確になったのではなくて、その反対に反って混迷の度を高めたのではないかと危惧せずにはいられない。

ここで言う「存在」と「時間」とは、ハイデガーによれば、それ自体として存在するのではな

くて、「ここでは立ち入るべきではない卓越したもの」⁽³⁷⁾である「それ」⁽³⁸⁾が与えるものであり、「それ」による「生起」が「存在」と「時間」とを一体化させる。「存在」は最高の「生起」であり、最も意義深い「生起」でもあるが、それは「存在が、時間の提示を通じて持続した、現前性の運命Geschickの贈与物であることが証明される」⁽³⁹⁾からである。こうしてわれわれには直ちに理解しがたい文章が続く。しかし、われわれはここでは、ハイデガーの『存在と時間』で提起された「時間」にかかわる諸命題がほとんど省みられていないこと、「時間」にかんする問題意識がさらに明確に深化しているようには見えないこと、「存在」と「時間」が、「運命の贈与物」というような、ほとんど「存在神学」に近い文脈で語られるまでに変貌したことを確認するだけにとどめたい。

第8章 主題の考察

本稿はこれまでハイデガーの時間論の変遷とそれぞれの段階での問題点とを追求してきたが、これを踏まえて、ここで本稿が主題とする、ハイデガーの『存在と時間』が未完成に終わった理由について、総括的にまとめてみたい。

(1) 『存在と時間』の執筆経緯

ハイデガーの「時間」論は、存在論よりも早く、ハイデガーの問題意識のうちにあったが、その時間論は当初から歴史学ないし歴史科学の時間概念を超克しようという意図のもとに構想されていた。この「時間」論は、当時の歴史学または歴史科学の内容と方法の両面にわたる対抗意識を背景にし、ハイデガーの疑似キリスト教的神学、とりわけヨハネ黙示録の暗黙の理解と後の「歴史性の理論」とに潜在的に結びついていたと考えられるが、しかし、この後者の問題意識は明確に表面に出されて論じられることはなかった。

後にハイデガーの哲学的問題意識の中に、「存在」とは何かを問う「存在」論の問題が浮上し、彼はこれに取り組む過程の中で、フライブルク大学への就職問題に迫られてかなり短時間に、つまり長く考え抜いた後にはではなくて、かなり大雑把な見通しのもとに、「存在」と「時間」とを結合させようとするアイデアにたどり着き、『存在と時間』の執筆を開始した。つまり、彼は「存在」とは何かを探究する「存在」論と「時間」論とが真に内的に結合しうるかどうかを、『存在と時間』の執筆過程の中で、試行錯誤的に、または手探りの状態で追求せざるをえず、その過程で生じた多くの問題の所在をも、この結合が完成した後に再吟味することで、問題解決を先送りするか放置せざるをえなかった。こうした事態は『存在と時間』の多くの箇所に見られる。

(2) 哲学的諸課題の錯綜状況

ハイデガーの哲学的意識のなかには、「存在」と「時間」の現象学的解明という課題のほかにも、現実の社会に対する実践的変革意識とも形容できる課題意識があった。それは、大衆社会の中で「非本来的」状況に陥っている人間を「本来的」なあり方へと導こうという課題意識であった。彼は、

「存在」と「時間」を解明しようとする過程で、人間としての「現存在」が、「共同現存在」とともにありながら、反ってこのことで「公共性」を通じて人間が大衆社会における中性的で個性を欠いた「ひと」への「頹落」という「非本来的」な状態から、実存的な「不安」と「死の可能性」を直視することをへて、「良心」への「呼びかけ」に答える「決断」の中から「本来的」な人間へと至る道を指し示そうとした。こうした問題意識は明らかに現代の大衆社会という状況下での人間存在のあり方に対する批判とその克服という実践的・政治的な関心を含んでいる。したがって、『存在と時間』は、「存在」、「時間」、「本来性」の回復、実在性と主観・客観にかんする認識論的問題、マックス・シューラーに始まる哲学的人間学の評価等を含んだ周延的な問題意識をそのうちに詰め込みすぎて、「存在」と「時間」とは何かという中心的な問題が周延的な諸問題に取り囲まれて、その基軸を見えにくくしているのである。つまりハイデガーには、これらの錯綜した諸問題相互に明確なつながりを付けることが最終的には出来なかったと言わなければならないであろう。

(3) 「存在」の神秘化と「存在」神学

ハイデガーの「存在」概念は、普通の存在概念が自然、人間とその精神とを含むあらゆる存在者を、その内容を捨象して統一的・普遍的に表現するために作りだされたものだとする考え方を伝統的・通俗的なものとして否定する立場に立っている。しかし、ハイデガーのその立論の根柢は、彼が批判するアリストテレスの「存在は類ではない」という一言の上のみに成り立っており、彼が伝統的・通俗的のみならず存在のかんする考え方を真に内的に批判し、内在的に克服するための論証を展開しておらず、むしろこれを回避している。

その限り、ハイデガーの「存在」概念は、伝統的・通俗的・常識的な存在概念ばかりか、科学的な世界観的立場をも超越して、いわば彼独自の「存在神学」の領域に入り込んでいると言うべきであろう。彼は『存在と時間』ではこれを明確に表現せずに、「歴史性の理論」のなかでこれを暗示するだけであるが、この「存在」神学はやがて彼の思想の後期の段階になるにつれて次第にその姿を現すようになる⁽⁴⁰⁾。

「存在神学」を内に秘めたハイデガーの「存在」概念は、きわめて便利な概念である。それは、自然や物質の全体を表す概念ではなく、かといってキリスト教的な全能の神でもない。またそれは、半ば虚構された概念であるから、実証や論証とは無関係に、状況に応じて自在に動かすことができる。それは、自然主義的ないし無神論の嫌疑をかけられれば有神論的な神概念に接近することができる⁽⁴¹⁾し、これとは反対に、あからさまな有神論と見なされればこれに反発して自然主義的立場に接近することもできる。この「存在」概念は、自然的存在物と人間とを指示・統括する普遍概念ではなく、だからといってデーミウルゴス的な世界創造主でも明確にキリスト教的な神でもない。それは、経験的・実証的に明示することができず、したがって虚構の産物であると見られても仕方のないものである。この中間者のどっちつかず、それゆえに融通無碍に動きまわることができる曖昧さは、この「存在」概念が虚構のうえに成立しているからこそ、可能で

ある。

そしてそれは、人間としての「現存在」に「運命」を「贈与物」として送り届けることができるような主体でもある。これは明らかに「存在」概念の神秘化につながり、曖昧で神秘的であるがゆえにそれなりの吸引力をもち、多くの「信者」をも獲得することができる。しかしそれは、科学的世界観から見れば、彼の「時間」論と同様に、ほとんど意味をなさないものであろう。それは検証可能性を完全に欠如しているからである。彼のこの「存在」概念に批判的な立場を取らずにこれを無条件に受け入れるいかなる立場も、これと通底する彼の「存在神学」に足元をすくわれることになる。

(4) 理論理性と合理的認識の軽視と論証の欠如

ハイデガーの『存在と時間』の結論は、「存在」の意味は「時間」であるということであった。しかし、その叙述を仔細に見ると、この結論は決して論証による証明という手段を明確に取ることなく、ほとんど断言というかたちで示されている。そして、この傾向は彼の後期思想で特に顕著であり、それはほとんど「託宣」と見まごうばかりである⁽⁴²⁾。それは、ハイデガー自身の固有の信念を示すものではあっても、万人を納得させるものではありえない。

論理的論証という手続きを経ずに、おのれの主張を断言によって宣告・宣言するという彼の姿勢は、伝統的な理論理性や合理的認識に対抗して、これらよりも「直観」や「情緒」「情動性」を優先しようとする態度と通底するものである。それは、理論理性や合理的認識の妥当範囲とそこにおける正当性のある程度認めたとうえで、その限界を確定しつつ、これを補足しようとする態度から発するものではない。言い換えれば、これまでの理論理性や合理的認識は、それなりの正当性を持っていたが、「現存在」の「実存性」を問題として取り上げることが少なかったから、その限界を超えた「基礎的存在論」の「実存分析」が必要なのだという姿勢に立つのではない。そうではなくてそれは、現象学的思考方法を根拠にしてこれらを伝統的であるとともに通俗的なものとして退け、むしろ「破壊」しようとする態度である。その限りそれは、ハイデガーの哲学思想におけるラディカリズムを示している。このラディカリズムは、西洋思想の伝統を継承する装いのもとに反ってこれから断絶し、しかもとうていこれと噛み合うことのないかたちでこれを「破壊」し拒否しようとするものであったからこそ、それは論証ではなくて「断言」と言う形を取らざるを得なかったのであろう。その意味で、このラディカリズムにはある種の危険な要素が含まれているように思われる。

(5) 「時間」概念の自立化・主体化・実体化

われわれの見解によれば、時間とは、空間と並んで、自然または物質、生命、人間の身体と意識の基本的属性であり、この基本的属性の担い手であるこれらの基体から切り離して取り扱うことはできず、またそのように取り扱ってはならないものである。それは例えば、物質の性質である「熱さ」「冷たさ」などが基体である物質から切り離すことができないのと同様である。「時間性」とは、いうまでもなく、時間をもつという性質を名詞化したものである。この「時間性」を自然・

物質・生命・人間の意識などから切り離して取り扱うことができないにもかかわらず、「時間性」をこれらから切り離して論ずることは、同じく物質の性質である「熱さ」「冷たさ」などを物質から切り離して自立化させることとまったく同じことを意味する。まして、「熱さ」「冷たさ」などを主体化・実体化して、逆にこれらが物質そのものを構成すると考えるとすれば、これは全くの不合理であり、科学および科学的世界観としての哲学においてはあってはならないことである。ハイデガーの「時間」にかんする議論は、「時間」をたえず自然や物質はおろか、人間の「直観」や「構想力」からも切り離して自立化させ、これらを背後から動かすか、またはこれらを「構成する」ことであたかもこれらの実体をなすかのような存在へと高めるという強い傾向をもっている。

人間は自然的存在であり、身体と意識を持つ存在である。人間は自然の一部として時間的存在である。だが、人間は多くの生物と同じように「内的な時間意識」をもつ。それは意識が時間とともに存在することを意識しうる能力であり、その限りにおいて「主体的時間」とも名付けることができよう。だが、「内的な時間意識」も「主体的時間」もともに基本的には自然の時間によって規定されて存在することを忘れてはならないであろう。

ハイデガーの「時間」論は、時間が物質または客体的存在の基本性質であり、これから切り離すことができないものだという健全な常識ないし科学の立場と接点をもたず、これから離反するところで論じられるだけではない。それは「内的な時間意識」や「主体的時間」さえも超越した次元で論じられる。したがってそれは、彼の「存在」概念と同様に、虚構性を免れることができない。それは、現実の時間を分析するのではなくて、現実を超えたところで、虚構の上に虚構を重ねながら論じられ、しかも論証ではなくて「断言」によってわれわれに伝えられる。それは、時間が物質、またはハイデガーの語法で言えば、「客体的存在」から切り離されて取り扱われれば、いかなる虚構物に変質するかを示す見本のようなものである。

ハイデガーの「時間」論の虚構性は彼の著作の多くの箇所に見られる。例えば彼はこう述べている。『「時間」は『主観』の中にあるのでも『客観』の中にあるのでもない。それは、いかなる主観性や客観性よりも『先に存在する』。なぜかと言えば、それはこの『先に』とてさえ、その可能的条件をなしているからである』⁽⁴³⁾と述べているが、ここで言う「先に」は、「現存在」よりも「先に」ということであろう。そうすると「現存在」より「先に」「現存在」から切り離されて「時間」または「時間性」そのものが存在することになろう。これは明らかに「現存在」からも切り離された「時間」の自立化を示している。

また他の箇所では、彼は「時間性が脱自的・地平的なものとして世界時間というようなものを時間化するということ、そしてこの世界時間が用具的および客体的存在者の内時性を構成する」⁽⁴⁴⁾とも述べている。これは、時間性が主観的なものでも客観的なものでもないと言いながら、その実は主観的なものであることを述べた言葉であろう。「世界時間」とは、ハイデガーによれば、「世界内存在」の「世界」の中で「内世界的存在者」が出会う「時間」にほかならないから、主観性を免れることができない。また、「現存在」ではない「用具的および客体的存在者の内時性」が「世

界時間」によって構成されるというのも、主体と客体との関係にあってはならない逆転を意味するであろう。「時間性は現存在の存在を可能にしている」⁽⁴⁵⁾という言葉も「時間性」の主体化・実体化を示唆するものであろう。

ここで『カントと形而上学の問題』で彼がこう問いかけていることを思い起こそう。「だが自己が時間的なものであることを立証することが成功しようもないとすれば、おそらくその逆の道が成功する見込みをもつであろうか。時間そのものが自己性という性格をもつという証明はどうであろうか。」⁽⁴⁶⁾そして彼はこう続ける。時間は主観を離れては無であり、一切は主観のうちにあるのだから、この証明は失敗の恐れが少ない、と。「時間そのものが自己性という性格をもつ」ことをハイデガーが示したかったことがよくわかる文章であるが、まさしくここに「根源的時間」または「時間性」を「現存在」とも切り離し、「客体的存在者」からも切り離して自立化・実体化させようとするハイデガーの意図が現れているといえよう。「時間」とは、ハイデガーによっても、たんなる「脱自」であり、現在の状態を超えて他の状態に移行するという無内容な時間の流れを示すにすぎないから、この「時間」が「現存在の存在を可能にする」とか「自己性」をもつ、あるいは何かを「構成する」というのは、全くの不合理であろう。

(6) 存在問題全体の構想の破綻

「現存在」を分析・解明しその「基礎的存在論」を構築することがハイデガーの『存在と時間』の主たる課題であったが、彼はその序論において「普遍的存在論としての学的哲学の理念」について言及しているし、公刊された前半部分の末尾においても「存在問題全体」を解明すること、そして「存在全体の意味への問い」についても言及している。しかし、私見によれば、ハイデガーは「現存在」とそれ以外の「客体的存在者」、すなわち「現存在」が関わらざるをえない客体的自然を含めた存在全体にかんする理論の足掛かりを構築することにも失敗したと言わざるをえない。

ハイデガーは、「時間」がいかなる主観性と客観性にも「先に存在する」とし、「世界時間」との関連で「時間性が脱自の一地平的なものとして世界時間のような或るものを時間化し、用具存在と手元存在の内時性を構成する」と述べたあと、こう書いている。「だがその場合、厳密な意味では、これらの存在者[用具存在と手元存在のこと―筆者]を決して『時間的』と呼ぶことはできない。これらは、実在的に現れ、発生し、消滅したり、あるいは『理念的に』存続するにしても、どの現存在適合的でない存在者と同様に、非時間的である。」⁽⁴⁷⁾つまりハイデガーは、驚いたことに、「現存在」以外の「用具存在」と「手元存在」、そして「客体的存在者」は「時間」または「時間性」を持たないと言うのである。

これにはるかに先立つ箇所でもハイデガーは例えばこう述べていた。「[現存在としての一筆者]存在者は、これを通じて開示され、発見され、規定される経験、知識、把握には依存せずにある。」⁽⁴⁸⁾「確かに現存在、すなわち存在了解の存在的な可能性がある限りでのみ、存在は『与えられてある es gibt』。現存在が実存しなければ、『非依存性』もまたあるのではないし、『即自 An sich』もまたあるのではない。」⁽⁴⁹⁾ここでは、たえず主体化され神秘化される傾向をもつ「存

在」が「存在了解」をなしうる「現存在」のうちにいわば押し込められ、「現存在」なしには「存在」もまた存在しないかのようである。これは、「現存在」という主観を絶対化し、そこからすべての存在者との関係を説明しようとする、全くの主観主義にほかならないであろう。「存在」が「現存在」なしには存在しないとすれば、「用具存在」と「手元存在」、そして「客体的存在者」もまた「現存在」なしには存在しえないことになる。そうすると、「時間」と「時間性」を持たず、「現存在」なしには存在しない「用具存在」、「手元存在」、「客体的存在者」と「現存在」との関係はまったく切断された関係ということになる。こうした全くの切断された関係から、どのようにして「手元存在」、「客体的存在者」を含めた存在全体を視野に収めた存在論が成立すると言うのであろうか。

この叙述にさらに先立ってハイデガーはこう述べてはいなかったであろうか。「現存在の実存論的な根本性格にかんする問いは、手元存在者の存在にかんする問いとは本質的に異なっている。」⁽⁵⁰⁾しかしハイデガーはすでに「存在全体の意味にかんする問い」を提起したのであるから、「現存在」の「存在」だけでなく、「用具存在」、「手元存在」、「客体的存在者」の「存在」をも問わなければならないはずである。そうしなければ、存在全体にかんする「存在論」は完成しない。しかし、「存在」を「現存在の存在了解」のうちに閉じ込めてしまい、自らをいわば出口の見えない袋小路に追い込んだハイデガーには、「用具存在」、「手元存在」、「客体的存在者」と「現存在」との関係を論ずる手がかりも、さらには「用具存在」、「手元存在」、「客体的存在者」の「存在」を問う手がかりさえもわれわれに与えることができない。これらに加えて、ハイデガーの「時間論」は、「存在の意味」であり、「根源的時間」または「時間性」として、彼の「存在」論をこれだけでいわば突き破ってしまったことになる。言い換えれば、「存在の意味」を追求したハイデガーには、主体化されまたは実体化されかねない「時間論」が残され、「存在論」が居場所を失って「時間論」にとって代わられた。これでは「存在論」の展開は崩壊せざるを得ないであろう。

それゆえに、私見によれば、以上に展開した意味で、ハイデガーの「存在」全体を視野に収めた「存在」論なるものは、それ自身の内的論理にしたがって挫折し崩壊しなければならなかった必然性をもつと言わざるを得ないのである。

(7) 「時間」の三種類とその派生の関係について

ハイデガーの「時間」論のもうひとつの根本特徴は、「現存在」の「気遣い」の「時間性」を根拠として、人間存在のあり方が「非本来性」と「本来性」とに二分されるのに正確に対応して、時間そのものが「非本来的」時間と「本来的」時間との二種類からなるものと見なされ、さらにこれらがこれらの可能性の条件として「時間性」そのものに関係するとされるところにある。要するに、「時間性」から「可能的な諸様態」として二つの種類の「時間」が「時間化」するというのである。

すでに述べたように、ハイデガーによれば、日常性の中でたんなる「ひと」へと「頹落」した「非本来的」な人間は、「通俗的な時間了解」の中で生活し、これから身を引き離すことがない。「日

常的」で「通俗的な時間了解」とは、存在論的にはなくて存在的に見いだされた時間であり、「時間性の脱自的性格を平板化」⁽⁵¹⁾し、「終末のない時間」、すなわち「時間の無限性」または「非有限的な時間」のみを関知する。それは、「将来」をたんなる「予期Gewärtigen」としてとらえ、「頹落」に典型的に見られるように、「現在化Gegenwärtigen」のみを事とし、「おのれ自身の被投的な存在可能性のなかでおのれを忘却する」⁽⁵²⁾。またそれは、実存論的に理解された「世界時間」をたんなる「今の系列」「今の流れ」とのみ見なして隠蔽・平板化し、「日付可能性」や「有意義性」をも見落としてしまう。さらにそれは、時間を「今」の合成とみなすアリストテレスの時間論を根源とする伝統的な哲学的時間論とも関係する。

これに対して「本来的な時間了解」とは、「先駆的決意性」から生ずる時間の理解である。それは、「現存在」が有限的に実存することに対応して、「有限性」の時間である。それは、「根源的時間」を「有限性」から理解しようとする。そして、「先駆的決意性」にとっては「将来」「現在」「過去」という「時間」を構成する三つの「脱自態」のうち、「将来」が優位を占める。またそれは、「今」を「瞬視(瞬間)」という「脱自的・地平的現象」において受け止め、そうすることで「日付可能性、緊張性、公開性および世界性」という構造的あり方で「時間」を了解する。

ところで、ここにはきわめて困難な諸問題が伏在しているように思われる。まず第一に、「時間」が「将来」「現在」「過去」という「時間」を構成する三つの「脱自態」をもつという点である。ハイデガーが批判するアリストテレスの時間論では、「将来」「現在」「過去」という時間は、常にある条件とある時点のもとで、ある誰かにとっての時間であり、ある誰かによって見られ判定される時間である。それは人間との相関関係における時間と形容してもいいかもしれない。ところが、ハイデガーの「時間」は、人間との相関関係抜きに、「現存在」とも無関係に、「時間」そのものが有する三契機とされ、そのうえで「将来」が優位に立つとされる⁽⁵³⁾。これもまた不合理である。

次に、彼が「時間」を「非本来的」時間と「本来的」時間との二種類からなるものと見なしている点があげられる。時間とは、われわれの見解では、自然に即し、人間を含めた自然的の存在者とともに、いかなる存在者に対しても単一かつ均一に流れているものである。それにもかかわらず、ハイデガーが二種類の時間を持ち出しているのは、われわれの理解力を超えることである。時間そのものに対していかなる主体的態度を取るかはその人の自由にぞくする。時間に対して怠惰な態度を取る人もいれば、末期ガンの患者が残されたわずかな時間を精一杯に生きようとする場合もある。しかし、これらの人々は同一で単一の時間に対してそれぞれの生き方に応じて時間と向き合っているのであって、そこに二種類の異なった自然的・物理的時間があるのでは決していない。時間に対して取る態度によって二種類の異なった「時間」があるというのは、ハイデガーの思弁的思索によって構築されたいわば虚構的な「時間」であって、これらは決して科学的に証明され検証される事柄ではありえない。「各自性」に従ってそれぞれの人に応じて時間に対する主体的で実存的な関わり方があり、この意味でこれを主体的時間と形容することは差し支えない

であろう。しかし、それは時間に対する各自の主體的な関わりまたは態度であって、自然的時間とは別個に主體的・実存的時間があることになりはしないし、まして「非本来的時間」と「本来的時間」という二種類の「時間」があるという結論にはなりえないであろう。

第三に、さらに奇妙なのが、これらふたつの時間のうち、「非本来的」時間が「本来的」時間から派生するという考え方である。これも断言されるだけであって、科学的証明と言う手続きをまったく踏んではいない。科学的証明とは、大前提が多くの人が納得しうる真理でなければならないが、ハイデガーの時間論は彼自身にのみ通ずる前提から出発し、この前提のうえに生ずる結論もまた彼だけに通じるものでしかない。「非本来的」時間がいかなる論理と論理的内容をもって「本来的」時間から派生するのかという問題は、ハイデガーにとってはついに答えられぬままに放置される。

第四に、問題はそれだけにとどまらない。ハイデガーによれば、「非本来的」時間が「本来的」時間から派生するだけではなく、これら両者はさらに「根源的時間」から派生し、これらは「根源的時間」または「時間性」そのものを根源とすると言うのである。「現存在」が時間または時間性をもつことについては、誰しも異論がないであろう。しかし、彼は言う。「現Daの開示性と、現存在の根本的な実存的可能性（本来性と非本来性）とは、時間性に基づけられている。」⁽⁵⁴⁾ さらに彼は「非本来的時間性としての時間性が上述の『時間』を時間化する」と述べ、「根源的な本来的時間性の脱自的統一性においては将来がある優位を占める」⁽⁵⁵⁾とも述べている。そうすると「時間性」にも「非本来的時間性としての時間性」と「根源的な本来的時間性」との二種類があることになり、「非本来的」時間と「本来的」時間と「時間性」の二種類との派生的関係がますます複雑で煩瑣なもの、理解しがたいものとなるであろう⁽⁵⁶⁾。ハイデガーはついに、これらの「時間」相互の整合的關係を、論証という合理的な手段によって規定することができず、その後期思想ではこうした「時間」概念の規定と区別そのものを放棄することになる。

(8) 「根源的時間」と「時間性」の検証可能性について

ところで、仮にハイデガーが言う「根源的時間」や「時間性」が実際に存在するとした場合、これらの実在性はどのようにして証明されるのであろうか。われわれを取り巻く環境世界が時間をもつこと、そしてわれわれ自身の内的時間意識は、われわれの感覚と経験によって与えられた直接の明証をもつが、これは反駁不可能である。古代ギリシャ哲学において、ヘラクレイトスの万物流転の説を極端に推し進めて、何人も特定の考えを述べることもすらも直ちに運動・変化に直面して矛盾に陥らざるをえないがゆえに、何事も命題というかたちで主張してはならないと見なした、戯画的懐疑論の極致ともいえるクラテュロスでさえも、万物が時間と共に移りゆくことは否定してはいない。問題は、自然的・物理的時間、ハイデガーによればこれは「通俗的時間」にほかならないが、この時間が感覚的明証性によって捉えられることに加えて時計によって測定される点で、二重に明証性をもつものに対して、ハイデガーが言う「根源的時間」や「時間性」がどのような実在的明証性をもつのか、である。「時間」論の根本にかかわり、『存在と時間』の結論

部分にかかわるこの最重要の問題にかんしても、ハイデガーは自説をただ断定的に主張することに終始し、証明という論理的手続きを踏んでいない。「根源的時間」や「時間性」の実在性が証明されない限り、われわれはこれらの「時間」の存在とその性格をいかに議論しても意味のないことになろう。そしてその限り、これらの「時間」概念は、きわめて虚構性の強いものであり、現実に進行する時間を直視するものではなくて、その反対に、ハイデガー自身の頭脳の中でのみ構想の上に構想を積み重ねて作り出された創造と空想の産物であると見なされてもやむを得ないであろう。

ところで、ハイデガーの「時間性」の議論をもう少し検討してみよう。彼は「時間性はそれ自体根源的な脱自Extaseである」⁽⁵⁷⁾と云うが、すでに述べたように、ギリシャ語の *ἐκστασις* から直接に由来するこの「脱自」とは、あるものが現在の状態を超えて他の状態へと移りゆくこと、または停止した状態から運動変化の状態へと移行することを意味する。「時間性」がこうしたたんなる「脱自」であるとするれば、あらゆる存在物もまたたえずおのれを超えて運動・変化・発展の位相のもとで存在する以上、「脱自」的存在とっていいはずである。『存在と時間』の結語というべき「時間性」が、「脱自」というまったく内容空疎な事態を表現するのだとするれば、われわれが『存在と時間』に寄せる期待を裏切るという結果になりはしないであろうか。

(9) 『存在と時間』の最終章におけるハイデガーの逡巡と自問

公刊された『存在と時間』の最終章は、ハイデガーの構想全体からすれば、前半部分の最終章であるに過ぎなかったが、後半部分の刊行が断念されて前半部分のみが残されることになった事態を省みれば、『存在と時間』がなぜ未完のままに終わったのかを考えるうえできわめて重要な意味をもつ。だが、不思議なことに、この最終章はハイデガー自身による自分へのいくつもの問いかけ、またはいくつもの疑問の提示と逡巡で充ちており、この書の執筆当初の見通しと自信とが完全に動揺していることを明らかに示している。ここで彼は概略次のように述べている。これまで「現存在」を分析して「気遣い」の意味として「時間性」を析出し、したがって「存在」の意味が「時間性」であることを解明した。これによって「現存在」の諸構造にも「基礎付け」が与えられた。しかし、これはひとつの道程に過ぎず、最終目標は「存在問題全体」を解明することにある。「存在問題全体」が解明されたうえで、その光のもとで、さらに実存の分析を行う必要があるが、その前に原理的な問題が横たわっている。それは「存在論は存在論的に基礎付けられるのか、それとも存在論はそのために存在的な基礎を必要とするのか、そしてどの存在者が基礎付けの機能を引き受けなければならないのか」⁽⁵⁸⁾という問題である。この文章を目にして気付くことは、ハイデガーが「基礎的存在論」として『存在と時間』を叙述しながら、そして西洋の伝統的存在論全体の「破壊」を公言しながら、この時点でなお自らの存在論の基本的な枠組みにかんする見通しを持っていなかったということである。

さらにハイデガーはこう続ける。「存在全体」の問題が解明されない限り、「意識を物象化」する問題に対する答えも見いだされないだろう。そして、「存在全体」の根源と理念については形

式論理学の「抽象」の手段を借りることで決して解明できないし、これらの諸問題に取り組むことは「戦い」であるが、現状ではこの「戦い」に「点火する」ことさえできていない、と。そしてまたしても最後にこう自問する。「現存在の全体性の実存論的・存在論的成り立ちは時間性にもとづいている。したがって、ひとつの脱自的な時間性の根源的な時間化様式そのものが存在全体の脱自的な投企を可能ならしめるに違いない。この時間化様相はどのようにして解釈されるべきか。根源的な時間から存在の意味へといたる通路があるのか。時間そのものが存在の地平として開示されるのか。」⁽⁵⁹⁾

ハイデガーは、ここでは「現存在」の「存在」だけではなく、「存在全体」を問題にしている。ということは、「現存在」以外の「存在者」の「存在」、つまり「客体的存在者」の「存在」を含めた「存在全体」が問われているのである。「現存在」の「存在」の意味が「時間性」として明らかにされたとしても、「客体的存在者」の「存在」の意味も問われなければならない。おまけに、ハイデガーが受け入れている解釈学的方法からすれば、全体から部分へと進行し、その後全体へと戻る、つまり「存在」から「時間」へといたり、その後で「時間と存在」を展開するという一種の循環的叙述が求められる。彼にとってこうした意味での循環論法は避けることができないひとつの方法である。そうすると、「存在全体」を明らかにするには、「存在」の意味として規定された「時間性」から翻って、「現存在」のみならず「客体的存在者」を含めた「存在全体」の理念を解明できなければならない。これまでは「現存在」の「存在の意味」が規定されただけである。ではどうすればこうした事態を乗り切ることができるのか。ここでハイデガーは問題の大きさを前にして逡巡しながら立ち尽くしているように見える。

(10) 「存在の意味は時間である」という結語について

それではわれわれは、「存在の意味は時間である」というハイデガーの『存在と時間』の結語についてどのように考え、どのように評価すべきであろうか。

まず、われわれが本論文の(1)で述べたように、われわれがこの世に存在するすべての物を統一的・普遍的に指示する用語として存在概念を作り出し、そこには一切の神秘も秘密も存在しない。しかし、ハイデガーは「存在」は普遍概念としての存在を超えたものだを見なして、「存在論」のうちに、自らのいわば「存在神学」的な側面をたえず潜ませようとする。

『存在と時間』の冒頭で神学とは絶縁したことを宣言したかに見えるこの「存在神学」は、『存在と時間』の叙述を通じてひそかに潜伏し、「歴史性」と「運命」などを巡る議論の所でもそのひそかな下敷きとなっている。したがってわれわれは、「存在の意味」というハイデガーの概念を採用することはできないし、「存在の意味は時間である」という結語的な命題表現には、その命題の内容以前の問題として、ただちに賛同する訳にはいかない。

ここで仮にこの命題を肯定的に理解することによりてみよう。その場合には「存在の意味」の「意味」が問題となるであろう。ハイデガーは『存在と時間』の中で幾度か「存在の意味」の「意味」について言及しているが、例えば次の箇所が今の議論の文脈に近いであろう。「意味とは、その

中で或るもの了解性可能性が維持される場所のものである。」⁽⁶⁰⁾「存在の意味は、決して存在者に対する、または支えとなる存在者の『根拠Grund』としての存在に対する対立へともたらされることはできない。それというのも、『根拠』は意味としてのみ接近しうるものになるからである…」⁽⁶¹⁾ハイデガーは、ここでは「現存在」と「現存在」によって見出されたものだけが意味をもち、「現存在」とは異なったあり方をする存在者は意味を欠いた「無意味」なものだということを強調しているのだが、意味を「根拠」と同一のものに見なしていることは看過するわけにはいかない。つまり、「存在の意味が時間である」という命題は、「存在」の「根拠」が「時間」であることを明確に指し示している。

しかしわれわれは、「存在」の「根拠」が「時間」であることにも賛同することはできない。すでに述べて来たように、「時間」とは人間を含めた存在者の基本的属性であって、この属性を「存在」の「根拠」とすることは、属性の担い手である基体と属性との関係を逆転して考えるという、あってはならない不合理を意味するからである。この逆転こそがハイデガーを思索の袋小路に追い込み、『存在と時間』の後半部分の刊行を断念させた主要な要因のひとつではなかったであろうか。

終わりに

本論でこれまで追求してきたように、ハイデガーは『存在と時間』の上梓の後に上述の困難を解決すべく思想的苦闘を重ねて来た。しかし、その苦闘の方向は、現実の時間の分析を深化させるのではなくて、これとは反対に、事物から切り離され「現存在」からさえも切り離された「根源的時間」と「時間性」を自立化・主体化し、さらに実体化し兼ねない仕方へと進んだ。これは真に問題の困難を解決しうる道ではなかったし、実際にハイデガーはこの方向で問題を解決することができず、反って自らを思索の迷路に追い込んでしまったように思われる。私見によれば、ハイデガーの「根源的時間」と「時間性」の概念は、本論が指摘したように、現実の時間とのつながりと接点を欠如した、きわめて虚構性の強いものである。虚構的に構想された「時間性」に、「現存在」と「客体的存在」との両者を含む現実の「存在」を導出したり、これらの「存在の意味」を解明することができるはずもないであろう。こうした試みは、虚構から現実を創造したり、導出することに等しい作業だからである。またそれは、事物の基本性質である時間を事物から切り離して自立化・主体化し、そのうえで現実の存在を導出しようとする逆転した試みであるから、例えば事物の性質である「熱さ」「冷たさ」から当の事物を導出するのに等しい不合理な試みでもある。「メスキルヒの小さな魔術師」とあだ名されたハイデガーでさえも、虚構物から現実を導出するという芸当を実際にやって見せることができなかった。だから、ハイデガーのこうした方向が破綻せざるをえなかった背景にはそれなりの理由と必然性があったと考えざるをえないのである。

繰り返しになるが、ハイデガーの「時間」論は、自然・生命・人間の肉体と精神に基本属性と

してそなわる時間をこれらとこれらによる規定性から切り離し、人間の時間意識からも切断して、これらから自立的なものとして主体的時間を取り扱ったところに生じたものであり、悪しき意味での主体的時間論のいわばその頂点に位置するものである。それは、時間が自然・生命・人間の肉体と精神から切り離されて、主体的にのみ取り扱われたさいに行き着かざるをえない、主体的で観念論的な「時間」論のいわば典型をなすものでもある。またそれは、自然的・物理的時間とこれにもとづく伝統的で健全な常識にもとづく時間論と共通の土俵をもつことがないがゆえに、自然的・物理的時間に対しては何ら積極的な関係をもちえず、それゆえにこれに裨益することもない、思想的構築物だと言わざるをえない。

以上の諸理由から、ハイデガーの「時間」論は、彼の「存在」論と同様に、かのアリストテレスが師のプラトンのイデア論に対して形容したように、たんなる「詩的比喩」にすぎないとのそしりを免れることはできないであろう。そこに彼の「時間」論の破綻の主要な理由があるように思われてならない。

本論文では、ハイデガーの「時間」論を中心に、彼の『存在と時間』が未完のままに終わらざるを得なかった理由を私なりに追究した。だが、フライブルク大学正教授職任用という差し迫った状況に後押しされて急いで書き進められたこの書には、ほかにもさまざまな課題が未整理のままに詰め込まれており、思考の整合性や論証の十分さが問われるような事態が散見されるように思われる。これらについては別稿にて順次考察することにした⁽⁶²⁾。[完]

[2019年7月12日 提出]

注

- (1) Heidegger, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, 1947, S.17. なお、ハイデガーのこの『ヒューマニズム書簡』における反ヒューマニズム思想については、奥谷浩一「ハイデガーのヒューマニズム論」(『札幌学院大学人文学会紀要』第99号, 2016年2月)を参照されたい。
- (2) Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, Heidegger Gesamtausgabe, Band 24, S.1.
- (3) 本論文(3)「『ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか(3)」『札幌学院大学人文学会紀要』, 第105号, 2019年2月] 19頁を参照されたい。
- (4) Vgl., Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.102.
- (5) Ibid., S.389.
- (6) Ibid., S.429.
- (7) 本論文(4)の14頁以下を参照されたい。
- (8) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.399.
- (9) Ibid., S.402.
- (10) Vgl., Kant, Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner Verlag, S.331ff.
- (11) Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe, Band 25, S.283.
- (12) Ibid., S.284.
- (13) Ibid., S.342.
- (14) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 5, S. X VII.

- (15) Ibid.,S. X VI.
- (16) 私の論文「シェラーの哲学的人間学とハイデガーとの対決」(2) [『札幌学院大学人文学会紀要』第102号, 2017年10月]を参照されたい。
- (17) Ernst Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu M. Heideggers Kant-Interpretation, Kant-Studien, Band XXX VI, Heft 1/2, 1931, S.1-26.
- (18) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.1.
- (19) Ibid., S.12.
- (20) Ibid., S.197.
- (21) Ibid., S.143.
- (22) Ibid., S.153.
- (23) Ibid., S.154.
- (24) Ibid., S.190.
- (25) Ibid., S.196.
- (26) Ibid., S.187-188.
- (27) Ibid., S.189.
- (28) Ibid., S.191.
- (29) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 40, S.215.
- (30) Ibid., S.215.
- (31) Heidegger, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, 1947, S.23.
- (32) Ibid., S.28.
- (33) Ibid., S.33.
- (34) Heidegger, Zeit und Sein, Gesamtausgabe, Band 14, S.6.
- (35) Ibid., S.8.
- (36) Ibid., S.7.
- (37) Ibid., S.23.
- (38) ここで言われる「それEs」とは、ドイツ語で何かが存在する時にEs gibt, つまり直訳すれば「それが与える」という場合の「それ」である。周知のように、このEsは、例えばフロイトが無意識の世界を意味する「エス」の概念にまで拡大して用いたものであり、その含蓄は深いと同時に曖昧でもある。
- (39) Heidegger, Zeit und Sein, S.28.
- (40) Vgl., Heidegger, Über den Humanismus, S.23.
- (41) かつてJ-P.サルトルは、『実存主義はヒューマニズムである』のなかで、ハイデガーを無神論的実存主義者に分類したことがあったが、ハイデガーはこれに激しく抗議した。これは自らの思想を無神論とされた誤解に対する抗議であった。彼は、もともとフランス人哲学者ジャン・ポーフレ宛ての書簡であった『ヒューマニズム書簡』の中でも、カトリックの勢力の強いフランスを意識して、かつてないほど有神論に近づいたという印象を与えたことがある。これについては『ヒューマニズム書簡』全体を参照されたい。
- (42) Vgl., Heidegger, Über den Humanismus, S.32.
- (43) Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.419.
- (44) Ibid., S.420.
- (45) Ibid., S.371.
- (46) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.178-188.
- (47) Heidegger, Sein und Zeit, S.420.
- (48) Ibid., S.183.
- (49) Ibid., S.230.
- (50) Ibid., S.181.
- (51) Ibid., S.329.
- (52) Ibid., S.339.
- (53) 故木田元氏は、『ハイデガー「存在と時間」の構築』(岩波書店)の中で、「現存在」にとっては何よりも「将

来」が優位に立つというハイデガーの叙述を賞賛しているが、判定者としての人間や歴史的時点を除外して「将来」「現在」「過去」を三契機として「時間」の流れを描くハイデガーの叙述、そして『新約聖書』の「黙示録」で言われる「イエスの再臨」というカイロスがこれら三契機を持ちながらも基本的に「将来」を志向していること、ハイデガーの「存在神学」がこれを明示せずに下敷きをしていることを考慮すれば、この賞賛はかなり割り引きして評価する必要があるように思われる。

- (54) Heidegger, Sein und Zeit, S.350.
- (55) Ibid., S.329.
- (56) 仲原氏も、著書『ハイデガーの根本洞察』の中で、ハイデガーの「非本来的時間」と「本来的時間」との派生関係が整理されていないことを指摘しておられる。私は、この力作から多くの刺激と教示を受けており、この点に同感であるが、ここからハイデガーの「時間性」の虚構性にまで批判を進めることによってハイデガーの「時間」論批判がより十全なものになるように思われる。仲原孝『ハイデガーの根本洞察—「時間と存在」の挫折と超克』昭和堂を参照されたい。
- (57) Heidegger, Sein und Zeit, S.329.
- (58) Ibid., S.436.
- (59) Ibid., S.438.
- (60) Ibid., S.151.
- (61) Ibid., S.152.
- (62) 私は本論文のほかに、ハイデガーが影響を受けたフォン・ユクスキュルの「環境世界説」と「世界-内-存在」概念とを対比して、後者の問題点を指摘したことがある。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3月)を参照のこと。また、ハイデガーの「世界-内-存在」概念の個人主義・主観主義と現実的生活の捨象、「公共性」批判の一面性、良心論における倫理性の欠如などを以下の論文で論じた。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)をも参照されたい。なお、この論文の続篇(2)は2020年10月に発行予定の同誌第28号に掲載されるはずである。

Why Martin Heidegger Left *Being and Time* Unfinished?(4)

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)