

世界内存在

—— 哲学の課題としての存在の問いの理解に近づくために ——

田中 敦

一、「哲学の課題」の意味

「哲学の課題」としてここで考えねばならない事柄、それはこの語が普通用いられ、理解されている意味と同じではないことを初めに明確にしておく必要がある。普通であればそれは哲学という学問が、それ以外の諸々の学問と並ぶ一つの学問として存在しており、そのように理解された哲学が他の諸学問とは異なったそれ固有の課題を有している⁽¹⁾と理解されるであろう。しかしそのような意味の哲学は、そしてそのような哲学の課題というものは厳密に言ってハイデッガーの哲学の探究では存在しては(vorhanden)いない。そうではなく、この語が本稿で意味するのは、如何なる学問であっても決して果たすことができないような課題があること⁽²⁾、しかしまたそれが学問の営み

(1) これは諸学問にとって課題にならないということの意味するので、諸学問と無縁の事柄であるのではない。その意味は以下

にとつてどうでも良いような事柄ではないこと、そしてこの課題は、たとえ不十分な仕方であれ、古来哲学と呼ばれる営みによって探究されてきた事態に関わる問題であるという、そういう課題を意味しているのである。

こうした理解は、以下で確認するように諸学問と哲学の間には決定的な違いがあることを意味している。そうした課題の理解にとつて手引きとなることをハイデッガーは一九二七年に為された講演「現象学と神学」に於いて述べている。「いずれの事象定立的な学問も、哲学とは相対的にではなく絶対的に違っている (absolut verschieden)」⁽²⁾。しかしこのことはこの時期に急に表明されたことではない。そこで為された考察が哲学の方法の究明に専ら向けられた初期の、一九一九年の戦時緊急学期の講義で、この問題は既に哲学と諸学問の間の方法上の根本的な違いに着目して表明されているのである。「現象学の内で目覚めた学問性の『厳密さ』はその根本態勢 (Grundhaltung) の内から原本的な意味を得るのであり、派生的で非根源的な諸学問の『厳密さ』とは比較し得るものではない。それと同時に他の如何なる学問とも違って現象学に於いて方法問題がなぜこれほどまでに中心的地位を占めるのかも、同時に見取れるであろう」(56/57-110)。更にこの講義では、確かに萌芽的な仕方ではあっても既に『存在と時間』に於ける存在の問いの理解へとそのまま繋がっていく問題が「問い」として述べられている。この息の長い探究の筋道を、概略という形ではあるが示し、今言及した課題の理解という点で明らかにすること、それによって存在の問いの理解を深めることに寄与することが本稿の目的である。

このような意味で理解される哲学の課題はこの一九一九年の講義によって考えるなら „Mission: Impossible” と、不可能な課題と考えられる必要がある。そこでは哲学は根源学 (Urwissenschaft) あるいは根源的学問 (ursprüngliche Wissenschaft) と捉えられ、そうした根源学では「自己自身の方からそして自己自身の内でのみその終極の諸根源

(letzte Ursprünge) が掴み取られなければならない」(56/57-16) のであり、こうした自己自身のみを根拠とする循環を避けて通ることはできない。「根源学の理念の内に共に与えられるこの自己自身を前提するという、自己自身を根拠づけるという、(自然的な生という) 沼地から自分の髪のを掴んで引き上げるといふ循環性格(精神のミュンヒハウゼン問題)は無理強いされ機転を利かせた作り物の難問ではなく、既に確かに哲学の、そしてその方法の本質様態のある本質特質に刻印を打ち出したものだ」(56/57-16) と明確に述べられている。言及されている困難とはもちろんほら吹き男爵、ミュンヒハウゼンの話である。「ミッション・インポッシブル」という映画の場面に出てきそうな状況設定と言ってよいように思われる。

存在の問いに繋がると言える根源学が不可能なミッションを果すことであるとしたら、存在の問いを哲学の課題として明確に取り上げているハイデッガーの名著『存在と時間』は途轍もない著述であるということになるであろう。そしてこのことも、以下の論述で明らかにされるべき問題である。途轍もないということは、この著述が元来その解明を目指してきた事象、そのもの、理解、という点に関して言うなら、それが理解されているかどうか疑わしいということの意味する。

『存在と時間』は間違いなく二十世紀の哲学書としては最も多く研究されてきた哲学書の一つである。従って、そ

の世界内存在の考察で明らかにされる。

- (2) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 59, Vittorio Klostermann, 2002, S. 43。以下ではハイデッガー全集からの引用の場合、巻数と頁を括弧内に記し本文中に示す。なお、『存在と時間』からの引用の場合だけ全集の巻数でなくSuZと略記しニーマイヤー第十七版の頁数を付す。また引用文中の傍点は原著者による強調箇所を表わしている。

れだけ多くの研究がなされ、重要な研究成果が提出されているのは間違いない。またそれらの解釈とは別に、それらの研究が明らかにしようとするハイデッガー自身のその哲学研究に於いて獲得した哲学の理解というものも考えられる。しかしながら、ここで理解されているかどうかが問われるのはそうしたものではない。それらはハイデッガーの述べていることと言えば、いずれも「何か」の理解を問題としており、哲学の問い、その問うことの「如何に」を問題としているわけではない³⁾。つまり、いま「如何に」と言ったことは「ハイデッガーの哲学思想」と言われるようなものと区別されるべきものであって、ハイデッガー自身が取り組んだ問題自体、事象自体の理解、それ自体が実存範疇としての「理解」である。正にこの意味で考えるならばそれが理解されていると言うことはできないのである⁴⁾。ここで問題とされるのは、一言でいうと記述の記述的理解である。記述は「記述的に理解される」ことによって初めて記述として出会われ、存在するのである。そのことは本稿の最後の箇所ですらに立ち入って明らかにされることになる。

更に明確にしておかなければならないことは、これこそが真の解釈だといえるようなものがここで示されるのではない。もしそのようなものが在ると主張するとすれば、以下の考察で明らかにされるように言う者が「存在の問い」を理解していないことになる。それは世界内存在が具体的に意味することをただ概念として理解し、存在の問題として取り組むことをしないからである。ここでできることは『存在と時間』とその存在の問いについての一定の筋道の通った理解が成り立つこと、そしてその理解をできるだけそのあるがままの姿で提示すること、それだけである。

その場合、もしも以下で示される解釈に於いて、『存在と時間』を初めとしてハイデッガーの論述を經典のよう

(5)

に、そしてハイデッガーを教祖のように理解していると受け取られ、ハイデッガーとその論述に対する批判的考察を欠いていると判断されるとすれば、あるいはその論述の擁護をしていると感じられるとしたら、それは本稿の失敗を意味することになる。というのもハイデッガーによれば現象学とは記述にほかならず⁽⁵⁾、従ってそれが記述である以上価値評価が関わる余地はあり得ないからである。価値評価を行う場合、判定が可能になるためには何らかの基準または尺度を無意識であっても用いているのである。それは一定の立場を取ることであり、何らかの立場をとるということは現象学にとってはあり得ないこと、大罪 (Todsünde) でしかないのである (56/57-109f. 参照)。

しかしハイデッガーがそれを徹底して遂行したのと同じように記述に徹しようとすることは極めて困難であり、以下の論述では記述の理解に即して述べるよう努めるが、実際にはある程度まで理論的な「説明」の助力を借りなければならぬことを断っておく⁽⁶⁾。

(3) ハイデッガー自身が哲学探究に於いて獲得した理解と言ったことは、それを研究する者が自らの解釈を提示する際に想定している「原型」としての何かであって、ハイデッガーが自覚的に自らの問題としていたという意味ではない。なお、ハイデッガーが『思惟は何を謂い付けるか』に於いて、半世紀前からニーチェ関連の文献が増大していることはニーチェの思惟が発見されていることにならないと述べていることは、ここでいう意味でそのままハイデッガー自身の哲学探究にも当てはまると思われる (8-56f.)。

(4) このことも『存在と時間』の途轍なさの一端である。その分析を丁寧に辿るならば、そこにはこれらの分析とその記述が理解されないことの根拠あるいは基盤にあるその構造が示されている個所もある (例えば SuZ, 285)。

(5) 記述的現象学は根本に於いて同語反復的な表現である (SuZ, 35)。

(6) 記述が存在論の可能性にとってどれ程重要であるか、それを説明することは不可能ではないが、それでは何としても記述の

(6) 二、現象学の理解に関して（一九一九年の戦時緊急学期の講義を巡って）

ハイデッガーが師のフッサールから学んだことは言うまでもなく現象学という探究の道であった。しかし、それは当初から疑念と批判を伴った学びであったこと、それを初期の諸々の講義録を通して見て取ることができる。

先ず一九一九年の戦時緊急学期の講義に基いて、そこで現象学に関してどのような理解が認められているかを確認しよう。既に述べたように哲学は根源学と規定され、この根源性の特性として循環が指摘されていた。循環の重要性は次のように強く強調されている。「その理念の内にある循環性格を我々は哲学の一つの本質特質（Wesenscharakteristikum）と表示しさえした。それどころか、我々はそれを可能な真の哲学的諸問題それぞれの指標（Index für die je möglichen echten philosophischen Probleme）として用いさえした」（36/57-95）。更に講義全体を通して、哲学がそれ以外の諸学問と根本的に異なった事象に関わるために、哲学に於いては他の諸学問と比較にならないような決定的な仕方での方法の問題が重要となることが指摘されていることは既に述べた。

フッサールの記述の理解との、そして現象学の役割の理解との違いも正にこの点で理解されなければならない。フッサールにとっては厳密さ（Strenge）は、自然科学や数学の精密さ（Exaktheit）との違い、対比に於いて展開されたものだということではできらるであろう。この講義の第十七節では「自然主義的哲学に徹底した批判を加えることを重要な仕事」⁽²⁾と掲げたフッサールの『厳密な学としての哲学』に言及しつつ、ハイデッガーは本当の問題はそうした自然化ではなく、一層根本的には理論化にあると指摘している。「本当の問題群を変造しているのは、皆が思っているように（フッサールの『ロゴス』論文）自然主義に過ぎないのではない。それは理論的なもの一般支配

(die Generalherrschaft des Theoretischen) ならざる」(56/57-87)。

この他にも、この講義には『存在と時間』の考察を先取りするという意味で注目すべき多くの問題提起が認められる。冒頭で触れた現象学の方法上の根本問題として提起されている問いに向かう前にあと一つのこと言及しておきたい。方法に関する重要な問題で、『存在と時間』でもほぼそのままの言葉で取り上げられている(SuZ, 99, 132) ナトルプによる現象学、特にその記述に対する批判に関連して提起された再構成(Re-konstruktion)の問題である。「私は一体どこからこの再構成の尺度を得るのだろうか」(56/57-107)。ここで用いられている尺度(Maßstab)は『存在と時間』の考察では「建築計画(Bauplan)」(SuZ, 99)あるいは「型(Schema)」(SuZ, 132)として取り上げられている問題に他ならない⁽⁷⁾。

いよいよこの戦時緊急学期の講義での方法の考察の頂点とも言える考察に向かわなければならない。その問題が「現象学の方法上の根本問題」とされる「体験域の学問的開示の様態へ向けた問い」(die Frage nach der Weise der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnisphäre)」(56/57-109)という問題である。そしてこの根本問題の理解の

理解に達し得ない。以下の論述を通してそのことが伝わることを心掛けるほかない。鋭い分析力と全体の総覧に於ける整理統合の能力を持つハイデッガーが『存在と時間』の論述のさくさく(Ungerfüge)や見苦しや(Unschönes)について語り(SuZ, 36)、存在の問いを問うことに於いて後戻りや先廻りを避け得ないことを断わっている(SuZ, 8)。以下の論述はその模倣ではもちろんないが、すっきりした論述にし得なかったことをお断りせざるを得ない。

- (7) Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, 1965, S. 12.
- (8) ロツツェの妥当に言及している前者では明確に再構成の語が用いられている。

点でフッサールのそれに対して決定的な嚴格化が提示される。⁽⁹⁾

「体験域の現象学的開示」と題された講義の第二十節に於いてハイデッガーはフッサールの『イデーニー』第二十節の「一切の諸原理の原理」を取り上げ、現象学の根本問題にしてもこの「一切の諸原理の原理」に従わねばならないと述べ、極めて重要な問題点を提示している。「すべて、原本的に与える直観が認識の正当性の源泉であるという点、我々に「直視」の中で、原本的に（いわばその有体的な現実性に於いて）自らを呈示するもの一切を、それが自らを与えているものとして、端的に受け取られなければならない」⁽¹⁰⁾。この引用文に続いて、フッサールが更に「考えられる如何なる理論といえども誤りを起させることができない」と述べている個所に言及したうえでハイデッガーは次のような指摘をしている。「フッサールはそれについて何も発言していないのだが、諸原理のある原理についてフッサールが語っていること、つまりそれに対していかなる理論といえども誤りを起させることができないような一切の原理に先んずる何ものかについて語っていることは、それだけでもこれが理論的な本性のものではないことを示している」(56/57-109f.)。ここで決定的なことは、「如何なる理論といえども誤りを起させることができない」という事態への集中である。既に指摘されていた「理論的なもの一般支配」の問題、また理論が体験離脱 (Entlebens) であることの究明がこの問題点の指摘に強く働いているのである。そしてそのことを通して、ここでは理論というものが決して達し得ない問題点が提示されていると言えるのである。

ハイデッガーはこの理論的な本性でないものを更に次のように言い換える。すなわち真実の生存一般の根源志向 (Urintention des wahren Lebens überhaupt)、体験や生の本質そのものの根源態勢 (Urhaltung)、体験そのものと同じの絶対的な生の共感 (die absolute, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie) と特徴づけられる事

象であり、現象学者の原情態性 (*Urhabitus des Phänomenlogen*) とも述べられる (56/57-110)。なお、ここで理論的なものの本性と異なると言われる事態は、この講義では既に理論以前の問題として究明されており、次の箇所での重要な記述の一つを読むことができる。「記述を通して私は事象圏域 (*Sachsphere*) の外に越え出ることなく、それが根源圏 (*die Ursphäre*) である場合、記述はそれ (根源圏) と最も緊密に繋ぎ止められて (*am engsten verhaftet*) いる。記述は事象を変更し改造する諸契機の間への侵入を蒙ることはない」(56/57-61)。この根源的な地点に於いて生じる方法問題は諸体験のある可能な記述への問いとなるのだが、注意すべきことは現象学的直観を「見られるべきもの」に対峙し、(譬えて言うと) そのものの外部に立って見ることに」と理解するならば、それだけで体験域を「与えられた何か」であると烙印を押すことになり、変質の可能性を許してしまうことである (56/57-111 更に 89 も参照)。

ここでハイデッガーが理論的本性ではないということを経々な語を用いてここまで強調していることの意味を的確に理解しておく必要がある。それはこの講義の初めの方で前理論的なこと (*vortheoretisch*) と言われていたことであるが、理論が体験離脱と捉えられ、それに対し、それとは区別される何かとして理論以前というものを考える

(9) この後で見ることになるが、フッサールとハイデッガーの間には学問の理解という点で根本的な違いがある。しかしフッサールの問題意識にも哲学が学問として成立していないという明瞭な理解があることを見落としてはならないだろう。E. Husserl, *op.cit.*, S. 8.

(10) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Husserliana Band III, Haag, 1950. S. 52.

ことではない。それであれば第三者にも直ちに理解し得るであろう。前理論的などという把握は『存在と時間』では前学問的な問題群として取り上げられると考えられるのだが、その際の理解を準備する上でもこの点をしっかりと受け止める必要がある⁽¹¹⁾。

現象学が関わる事象が何であれ、それはこの理論以前の根源態勢という仕方に於いて、つまり一切の諸原理の原理に於いて出会われ、吟味されなければならないのである。そして理論以前の (vortheoretisch) 事態を問題にするということは、理論が不可避免的に傍観の立場を保持する点で体験の現実を離脱するのに対して、敢えて現実に留まることがを、むしろ理論化の働きを抑制して元来それであった現実の中に敢えて立ち還る必要性をそこで示そうとしていると考えることができるのである⁽¹²⁾。

三、存在の問いの理解の手掛かり

ここまでは、一九一九年の戦時緊急学期の講義を中心に哲学つまり根源学に固有の課題が不可能な課題であるとみられることを、不十分ではあるが確認してきた。そこで示された現象学の方法上の根本問題とされた問題がほぼそのまま『存在と時間』で展開される存在の問いにつながるものであることと、その課題を果す点に於いて『存在と時間』が途轍もない書き物であるということの理解に向かわなければならぬ。ただそれを考察する際に何度もこの初期の講義に見られる記述に立ち戻り、その内実を確かめつつ進むことにしたい。

ここでは、先ず現存在が意味することを記述的に理解することを第一に考える必要がある。現象学の方法上の根

本問題は「体験域の学問的開示の様態に対する問い」と特徴づけられた。それは前理論的な日々の現実経験がどのように学問的な意味理解に変様していくか、その尖端化を辿ろうとするものである。このことは本当に『存在と時間』の分析論で取り上げられているのであろうか。先ず存在の問いの理解を最初に明確にしておきたい。

あまり注目されていないことだが、ハイデッガーは第三節で重要な規定を述べている。「存在の問いが目指すのは、存在者をこれこれしかじかの存在者として研究し尽くし、しかもその際その都度既にある存在了解の内で動いている諸学問の可能性のA・プリアリな制約だけでなく、存在的な諸学問に先立ちながら、しかもそれらを基礎づける諸々の存在論自身の可能性の制約である」(SuZ, 11)。

厳密さのため回りくどいと思われるが、存在の問いが目指すものが諸学問や存在論の可能性の制約であるということをとどのように理解すればよいだろうか。この箇所を読んで、存在の問いが存在またはその意味を問うような問いではないと理解し得るならば、それはハイデッガーがその重要性を見出した現象学の意味を既に相当程度理解していると考えられる。それは、存在の問いが、その問い自体と元々無関係の何かに向かうものではあり得ないからである。それは意識の志向性についての基礎的な理解からも言えることである。存在の問いも確かに意識の働きと

(11) ここで問題とされること、それは結局主観・客観対立以前のこと、主客未分の事態と同じだと考えてはならないということの意味している。なぜかというとその「語り」には主観も客観も出会われておらず、それ故当然のこととして主観客観未分という事態も出会われないのである。現象学の記述が何より心掛けるべきことはこの違いを「理解する」ことである。

(12) むしろ元のままに留まると言っても良いだろう。現象学が本質的に禁止的 (prohibiv) であるという意味をこのような関連で見ることができぬ (SuZ, 35, 260, 更に61-141も参照)。

考えることができる。「何かについての意識」でないような意識というものがあり得ないように、「存在の問い」は問いというそれ自体独立した意識作用のようなものとして存在するのではない。それは問いが発せられる際には既に何かについての問いなのであり、そのような問いが存在の問いと名づけられるのである。

それではなぜ存在の問いは学問や存在論の可能性の問題に向かつていくのであろうか。学問と存在論の可能性の制約を問うのだからこそ、正にその問いを問い、探究を行っているハイデッガーにとっては正しくそれこそが存在の問いに他ならないのだ、と理解し得たとするなら、その人はハイデッガーの理解した現象学の可能性を相当深く理解している言えるだろう。

このことを明確にする前に、存在の問いを問う際に問い質される存在者 (das Befragte) である現存在について確認をしておくことにしよう。注目すべきことに『存在と時間』の冒頭、第二節と第四節で「術語的に (terminologisch)」という断りを伴ってこの語が述べられている。問うことと学問の規定に關してである。「我々自身がその都度それであり、とりわけ問うという存在可能性を持つこの存在者を我々は術語的に現存在と捉える」(SuZ, 7)。「学問は人間の振舞いとしてこの存在者 (人間) の存在様式を持っている。この存在者を我々は術語的に現存在と捉える」(SuZ, 二)。一九一九年の講義で現象学の方法上の根本問題として体験域の学問的開示 (学問) と問いが問題とされたことがここで反映されていることを見逃すことはできない。

四、「存在の問い」は「存在の」問いではない

ここでは、先の根源態勢の把握を念頭に置いて、問いと学問について更に理解を深めておきたい。問いという場合我々が先ず思い浮かべるのはどういう問いであろうか。恐らくカントが示している問い、裁判官が証人に答えを強要する際に突きつける問い^⑬のようなものを特に学問研究の場面であればまず考えるのではないだろうか。しかし、我々がここで問題にすることは諸学問の課題とは比較し得ない存在論の困難な課題であった。この場合、裁判官である問う者は、問われている事柄の外部におり、それについての判定の基準を所有している。しかし「事象圏の外の越え出」ないことが求められるのが現象学の問いである。従って存在の問いは問われている問題の外部に立つ者が提出するような問いでないことは明らかである。ハイデッガーは一九二九年フライブルク大学教授就任講義でここで問題になるような問いを形而上学の問いとして、その二重の特質を誤る余地のない仕方述べている。第一にそれは「形而上学の問題圏の全体を包含する」。次にその問いは「問う者が——そのようなものとして——この問いの内に共にその場にいる、つまりこの問いの内へと立て置かれる」(9-103)。つまり問う者はこの問いに関して確かな何かを持ち合わせているのではない。問われている事柄が問う者とは別にあり、その事柄が疑わしいだけでは済まず、問う者自身がこの問うという働きに於いて疑わしく、問いかけられる者なのである。正にミュンヒハウゼンの場に置かれているのである。しかしながら、これが無理やり作り出された状況であるとは言い得ないものであることは、少なくとも理解可能である。先に触れた通り、現象学の記述に即して理解するならば、存在の問いは先ず問いという働きとしてあり、それが存在へと向けられると理解されてはならない。問いが生まれる際には、そ

(13) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. XIII.

それは既に何かに関しての問いとなつているのであり、問う者自身がこの問うという疑わしく確信を持ってない仕方では何かに関わつていることを意味するのである。先の根源志向はこのことを意味すると考えられる。問う者自身の確信を持ってない関わり方を度外視して、本当に真剣な探究があり得るであろうか。ここに問うことの根源的な重要性が認められなければならない。

このことはハイデッガーによる哲学探究を理解する上で決定的に重要な点の一つである。「その場合、問うことは知っていることとしての答えへの克服され得る前段階でしかないものではなく、問うことはそれ自身知ることとの最高の形態になる」(16-111)と述べていることも、「本来の課題とされることは、我々が知つてはいないこと、しかし我々が正しく、それを知る、つまり課せられたこととして知る限り、常にただ問う、という、仕方でのみ知るようなものなのである (immer nur fragend wissen)」(40-215)と述べていることも、ハイデッガーが存在の問いについて述べているときは常に思い起こす必要がある。

五、学問の論理的概念と学問の実存論的概念

存在の問いが目指すことが学問の可能性の制約であるということを理解するためにも、ここで改めて学問の意味を確認しておくことが必要である。現存在が術語的に紹介された第二の箇所ではフッサールの学問の理解との違いを際立たせるようにして学問が規定される。「真なる諸命題の根拠づけ連関の全体」がフッサールによる学問の規定である⁽¹⁴⁾。ここでハイデッガーはこの定義が完全でもなく、また学問をその意味で射当ててもいないと述べて、学

問は現存在の存在様式であるとする規定を提示した。これもまた、方法の点でも究明されるべき事柄の理解の点でも注意を要する多くの問題点を含んでいる。

それに先立つ一九二三年の講義「オントロジー」では、ハイデッガーはこの問題について一層厳しい批判を行い、「学問を諸命題の根拠づけ諸連関の体系と見做してはならない」とまで述べている。学問は「むしろそこに於いて(worin) ⁽¹⁵⁾ 事実的な現存在が自己自身と対決する何かと見做すべきである。このように或る模範を打ち立てることは非現象学的である。むしろ対象の様式とそれに適合する接近様式とから学問の厳密さへの感覚を強化すべきである」(GS-72)。つまりフッサールによる学問の規定が非現象学的だということである。これを注意深く読めば、数学を模範としているとハイデッガーが考えるその規定内容の問題でなく、或る模範を持ち込むという点に、現象学に反する態度を見て、批判していると考えられる。「現存在がそこで自己自身と対決する」と言われていることは、体験域の学問的開示の様態への問いの必要性を述べているとも考えられる。

この関連で「数学は厳密さの最も軽度な学問である。というのもここでは接近が最も容易であるからである。精神科学は、数学者がいつか到達し得るより以上の学問的な実存を前提として要求する」とハイデッガーは述べているが、ここで、厳密さに関して自然科学対精神科学の区別と対比が為されていると考えてはならない。むしろあの理論的本性ではないとされた根源態勢が理解されず、結局は学問を模範として示し得るようなでき上った形式で捉

(14) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, Tübingen, 1968, S. 25.

(15) 後で見ることになるがこれは世界の存在の、実存的な規定で用いられる語である。

えていることが問題なのである。この学問理解は、学問の実存論的概念とされるハイデッガー自身に依る学問規定に対して学問の論理的概念と言ひ表される (SuZ, 357)。この論理的概念は学問を「その結果を考慮に入れて理解する」(mit Rücksicht auf ihr Resultat versteht) と述べていることで問題点は一層はつきりするであろう。つまり真なる諸命題の根柢づけ連関の全体という理解は学問研究をその結果から捉えているのである。それに対して学問の実存論的概念の方は、現存在が学問的探究の様態に於いて実存し得るその可能性の実存論的制約を問うことと捉えられ、学問をその生動する様に於いて、探究、問いに即して理解するという現象学的な狙いがそこにはつきりと読み取れるのである。

このように理解すると存在の問いが学問の可能性の制約を指摘するという意味が少し判明になって来るであろう。しかし、それにしてもなぜ「目指す」(zielen) という語が必要なのであろうか。何かを指摘するという場合、目標物は遠くにあり、そこまで到達しようとするという意味で理解されるのが普通であろう。しかし、この場合その理解が誤りであることは、先ほどの問いの考察で明らかにされた。この問いはそれが問うべきもの、学問の可能性の制約との関係の内にあり、既にそれと関わっているのである。

ではなぜわざわざ目指すという必要があるのだろうか。この疑問の根底には学問をその成果、結果と理解する考え(被解釈性)がある。結果であれば、それはいわば固定的確定的なもの(直前的存在者)と考えられ、それとの関係はそれ自体とは別に問題となる。しかし現存在の存在様式としての問いであれば、それは直前的存在者の関係とは異なり、問いにおける関係のその都度の存在様式が問題になるのである。ここで問題となる学問、その可能性の制約は、決して結果のような確定的な形で問われ得ないものである。言い換えれば、ここにも一九一九年の講義

で示されていた現象学研究の課題の困難さが見て取られるのである。一切の諸原理の原理に関して語られた根源態勢に関して、そういうものは一朝一夕に身につくようなものでなく、「その生育し行く高まりそれ自身の中で現象学的に生きることを通して (durch das phänomenologische Leben in seiner wachsenden Steigerung seiner selbst) 間違いないものになる」と言われていた (56/57-98 及び 110)。これは本稿でこの後注目する『存在と時間』のある註に即して考えることになるが、現象学の研究が持続的な研究の積み重ねを通すことなしに成立しないことを意味している。この意味で、目指される事柄は既に出来上がって与えられているのではないと理解することができる。また一九一九年〜二〇年冬学期の講義で「現象学の問題圏は直接的にそのままであらかじめ与えられている (unmittelbar schlicht vorgegeben) のではない」(58-27) と述べられていることも、同じ事態を意味している⁽⁹⁾。

以上で問いと学問の理解を確認したが、この二つの語が術語的に用いられると態々注意を喚起しているということは、『存在と時間』の現存在の実存論的分析論に於いては、現存在という語が用いられる場合、まずそれを「問い」の意味で、それと共に「学問の出会い方」の意味で考えることが必要であると思われる。通常の理解からするといかにも奇妙に思われるであろうが、ハイデッガーが一九一九年に現象学の方法上の根本問題として提起した

(16) この講義で哲学は「方法を求めたの格闘 (Ringens um die Methode)」と規定されるが、この規定にも同じ課題の理解を見出すことができる (88-135)。ここではこの講義のそれまでの多くの考察が「哲学的理解の状況を準備する形式や形態であり、心構えの目覚めであり、それによって哲学的な把握が開かれるように保たれる (frei werden lassen)」のである。一層厳密には、哲学的な問題群自身への諸々の道を把握することである」と述べられている。なお、この講義のオスカー・ベッカーによる筆記ノートも参照 (58-228f.)。

問題からのつながりを考えるならば、決して無理な意味づけなどとは言えないのである¹⁷⁾。

六、存在の問いと『存在と時間』全体の構成

『存在と時間』第三節の論述を手引きにして存在の問いの理解を深めてきたが、それでは学問や存在論の可能性の制約を問う問いがどうして存在の問いとされなければならないのかに関する不信心は依然として解消されたとは言えない。再び一九一九年の現象学の方法上の根本問題の理解に立ち返ってそのことを考えてみたい。それは「体験や認識」の様式を問うべきである、ということの意味しているのではない。方法上の根本問題は、この現象学の可能性をそのような仕方で追及している当にその者にとってだけ存在するのである。何故かというところ、これが理論以前の問題だからであり、「現象学的に生きていることを通る」ことが必要であるからである。関心を取り除いた傍観者にとって可能になる理論ではなく、理論の身構えに先立つ事象との直接的関りである以上、そこでは生身の「私」が直接関わっていることを述べているに過ぎないからである¹⁸⁾。逆に、もし記述でなく、制限を伴ったこの私を抜きにして一般的にこのことが言われているとしたら、不可能な課題、インポッシブルミッションは言葉の問題ではない。この理解に『存在と時間』に於ける実存的 (existenziell) という語の意味の淵源を見出すことができる。記述は説明ではもちろんない、しかしそれは何らか習得し得るような技術ですらないのである (a.o.)。

学問の規定を取り上げた第四節で、ハイデッガーは実存的という語に関して重要な記述をしている。「実存論的分

析論は、それとしては最終的に実存的に、つまり存在的に根を張っている。哲学的・探究的に問うことそれ自身がその都度実存する現存在の存在可能性として実存的に掴み取られる限りに於いてのみ、実存の実存性の或る開示の可能性と、それと共に十全に基礎づけられたある存在論的問題群一般の着手の可能性が成り立つのである」(SuZ, 15f.)。実存論的と実存的の区別と関係が述べられている大事な箇所であるが、決定的なことはこの第二の文にある。現象学は基本的に禁止的に働くので、肯定的に述べられている文を否定の形にしてみよう。そうすると存在の問いを自分の実存的可能性として捉えない、つまり生きない者には、そもそも実存規定、実存範疇は開示されないのである。開示されないとはその語が示すはずの事象を示さないということである。そうすると配慮、関心、更には時間性そして本来性という現存在の諸規定は、存在の問いを現に問いつつあるというこの限定を厳格に保持しない限りそれが本来示すはずの事象を示し得ないということである。後で検討する世界内存在の構造から見取れるように、哲学以外の諸学問の場合、それぞれの研究領域(「世界」という限定のお蔭で、そこで用いられる概念は必ずから一定の明確な意味を持ち得るが、存在一般の意味を探究する場合、そうした領域的な限定はあり得ない。この実存的な自己限定、*terminus a quo*⁽⁶⁾が堅持されないなら、前理論的と言ったとしても実際は非理論的な世界内存在

(17) この点について筆者は発表を準備中の著述の中でさらに詳しく論じる予定である。

(18) 「現象学は万人の哲学ではない(nicht Philosophie für Jedermann)」という述べ方もこの必要な限定を述べていて、価値的な評価とは言えない。また、この「私」も固定的、確定的な概念ではなく(58-135f.)。

(19) 一九二九年のダヴォスでのカッシーラーとの対論で、カッシーラーが用いた*terminus ad quem*(到達点)と*terminus a quo*(発出点)に関して、ハイデッガーは*terminus a quo*を「私が展開する私の中心的問題群」と言っている(3-288f.)。それは

の在り方にほかならず、語の意味はそれぞれの場、その都度の日常的世界に依存することになってしまふのである。

これと同じことは『存在と時間』で問われている事象の理解に関しても言える。読者自身が自ら存在の問いを真剣に、実存的に問うのでなければ、実存範疇にしても、実のところは通常概念、範疇の意味で理解されるほかないのである。その意味で現存在の本来性にしても、存在の問いが問われているその世界内存在であるという条件が満たされる限り、その意味が理解されると言えるのである。

この検討を通じて、なぜ存在の問いがここでは諸学問と諸存在論の可能性の制約を目指す問いとして問われるかはある程度明らかになったと言つてよいであろう。改めて言うと、存在の問いは一般的に必ず学問や存在論の可能性の制約を問うような問いになるということを意味するのではない。問う者が、自らが問いつつある問いの中に置き入れられている仕方であらう、そのような存在の問い（形而上学の問い）を自らの実存的な可能性として掴み取っている者にとって、この問いそのもの、つまり学問の可能性の制約に向けた問いそのものが、その者自身の存在となつているのである。言い換えると、存在の問いを問う者は、現象学の根本問題として存在論と学問を問うているのであり、この自分自身が、その探究の営み自体が、そうした探究を行っている者の存在が問われているということである。これが不可能な課題、ミュンヒハウゼン問題である。言い換えると、学問の研究に関与し、専心している者にのみ、学問がその生きた形に於いて出会われ、真剣な問題となり、疑わしく、問われる可能性のある仕方であらう。出会われ得るのである。

しかし、この存在の問いの理解はその意味を理解したら終りということにはならない。その理解は更に『存在と時間』全体の構成を理解するためにも重要なのである。『存在と時間』の序論第二章の表題は「存在の問いを仕上

ける上での二重の課題」とされている。第一部「時間性に向けた現存在の解釈と存在に向けた問いの超越論的地平としての時間の解明」と第二部「時勢態の問題圏を手引きとした存在論の歴史の現象学的破壊の要綱」の二つの課題である (Suz, 39)。この二つの区分は通常は体系篇と歴史篇という関係で理解されるが⁽²⁰⁾、その理解は適切には言えない。戦時緊急学期に続いて開講された一九一九年夏学期の講義では存在論の歴史の現象学的破壊の課題にほば重なる問題の要点が既に述べられている。「精神史の中で歴史的な刻印を既に獲得したような哲学との現象学的・学問的な対決」は二つの課題圏を包摂する。「その二つの考察様態を一つは歴史的、他は体系的のように異なったものと理解してはならぬ」(56/57-125)とされているのである。

しかしそのこと以上に、「『存在』の意味に向けた問いを具体的に仕上げるのが以下の論考の目的である」とその最初の頁で述べられている『存在と時間』の構造を、存在の問いの二重の課題に即して考えるのが当然であるし、ハイデッガー自身その通り述べている (Suz, 39)。⁽²¹⁾ではその意味をこれまで見てきた存在の問いの理解を基にして一層明瞭にしたいと思う。改めて確認しておきたいことは、諸学問と哲学とは、特にその課題の点で絶対的に違っているとされていたことである。存在の問いが目指すのは存在者を研究する諸学問の可能性のアー・プリアリな制約とそれら諸学問を基礎づける存在論の可能性の制約と言われていた。そのように考えれば、まず第一部は諸学

一九一九年に言われた理論的本性ではない根源態勢を意味すると考えることができる。

(20) Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1990, S. 75f. 参照。また、渡邊二郎『渡邊二郎著作集第一巻』筑摩書房、二〇一〇年、二〇九頁以下。なお、昭和八年(一九三三年)に九鬼周造は『存在と時間』第一部と第二部が体系的課題と歴史的課題を扱っているとする理解を述べている。九鬼周造『人間と實存』岩波書店、昭和十五年、二二八頁。

問の可能性のア・プリアリな制約を究明し、存在論の歴史の現象学的破壊が問題とされる第二部が存在論の可能性の制約を明らかにするという理解が可能であるように思われる。しかし、事柄はそれほど容易ではない。それには『存在と時間』が「未完」であるという問題も明らかに関係する⁽²⁾。このように考えるなら、存在論の可能性の制約については既刊部分では全く触れられていないことになるからである。そうではなく、第一部の第二篇が諸学問の可能性の制約に関わり、発表されなかった第三篇が存在論の可能性の制約に関わると考えることが妥当であろう。その手掛かりが現存在の全体存在可能の解釈における時間性と歴史性の違いに求められる。このことはできる限り記述的に明らかにしなければならないが、本稿の後半でその一端を示すことにする。

ここでは、そうした理解の手引きになることに注意を向けるに止めて置く。歴史学も含めて存在論的学は現存在の歴史性に関わることがないとハイデッガーは考えている。それは諸学問が歴史を問題にしないとしないのではない。事柄としての歴史そのものを問題にする事実的可能性を諸学問の成立条件が排除しているということである。ハイデッガーは現存在の存在の意味を時間性として解明した後、改めて現存在の全体存在可能を歴史性として解明する段階に到って次のように述べている。「現存在の実存論的分析論にとって最も身近な地平として日常性の名称のもとで眼差しの内に現れていたものは、現存在の非本来的な歴史性として明瞭となる」(SZ, 376)。現存在の本来性は非本来性の実存的変様である(SZ, 267f.)のだが、そうだとすると、記述的にでなく論理的にも日常性を自らの存在の問題とし得るような存在者のみ本来的歴史性の問題に達する可能性があるということができるのである。従って、『存在と時間』の全体の構造は、第一部で諸学問の可能性のアプリアリな制約が中心に考察され、第二部では専ら存在論の可能性の制約が検討されることになっていたと考えることができるであろう。では三篇からなる第一部

のそれも初めの二篇だけしか刊行されなかった未完の『存在と時間』では存在の問いは存在論の可能性の制約が問われる所まで到達していないのだろうか。ハイデッガーがこの探究が目指すことと方向性と予測される暫定的到達点をはっきりと見て取っていたと言えることは以下の考察を通して明らかにされるであろう。

七、現象学を理解、特にロゴス、学を理解

『存在と時間』に於いてハイデッガーが現象学に与えている規定はよく知られている。「自らを示す (sich zeigen) 当のものを、そのものが自らを自己自身の方から示すとおり、自己自身の方から見えるようにする (sehen lassen)」(SuZ, 34)。これを一目見ただけでも、この規定が戦時緊急学期の講義で取り上げられたフッサールの「一切の諸原理の原理」に出ている規定を踏まえていることは明らかである。フッサールが「提示する」(sich darbieten) とか「与える」(sich geben) ものをその通りに「受け取る」(nehmen, nehmen) と言い表した箇所を、「示す」(sich zeigen) と「見えるようにする」(sehen lassen) のように別の語と入れ替えただけであるように思われる。しかしながら、一九一九年の講義を注意深く読んでみると、与える (geben) という語が避けられた理由が判明する。

(21) この「未完」の意味は丁寧に考えないといけない。それもこの著述が途轍もないという意味の一端となるが、ここでは次の点だけを指摘するに止める。それは、この書の冒頭で予告された内容の全てが刊行されていないという意味では未完と言えるが、それが刊行されたとしたらハイデッガー思想のこの時期の全貌が体系的に示されたであろうという意味の完全さの否定と考えるはならないことである。その問題に関してもまた本稿の後半の究明によって光が当てられることになる。

与えるという語には既に一種の理論的な関わりが含まれているからである。「与えられていること (Gegebenheit) はそれ故既に大いに理論的となったある形式である」(56/57-89)。その意味で理論の体験離脱を批判し、その支配に服すことを免れる意味でハイデッガーが「与える」という語を別の語、「示す」と取り替えたのだと理解することは可能である。しかしそれなら、「与える」を「示す」と替えただけなのであろうか。方法としての現象学の理解で求められる厳密さに応じてこの問題を注意深く検討しなければならぬ。ハイデッガーはこの「見えるようにする」という語に当たるレゲイン、ロゴス、学の意味をわざわざギリシア語のレゲイン (ロゴス) からアポパイネスタイと述べ直している。そして現象学の学、学問 (ロゴス) の考察の箇所ではアポパイネスタイが中動相であることに注意を向けている。ロゴスは「それに関して語られている当のものを、なおこの語りつつある者に対して (中動相)、場合によっては互いに語り合いつつある者たちにとって、見えるようにするのである」(Suz, 32)。だからこのではギリシア語動詞に特有の中動相の理解が求められているのである。

中動相は基本的には能動相と受動相の中間的な機能とされるが、どちらかというとな動相である。ただその動詞の表す動作が主語に深く関わり、そこに特色があるとされる⁽²²⁾。主語に関わり、という点では「その存在者にとってはおのれの存在に於いてこの存在が関心の的になつてゐる」(Suz, 42)とされる現存在の存在を的確に示すものである。しかしここで敢えて能動と受動の関係を、対象の方が認識を規定するか、それとも認識が対象を規定するかという問題で少し考えてみたい。カントの場合はもちろん能動、受動の問題でなく、経験的かアプリアの区別の問題であり、また全ての認識の根底に「私は考える」が存しなければならないと考えるカントにとって志向的意識という問題は異質なものである。しかし、以下で見るようにこうした区別立ては未だに現象学の理解にも影響を及

ばしているようである。

『存在と時間』の数多くある日本語訳を見ると、このアポパインスタイという中動相は「見させるのである」、「見えしめる」または「見えるようにする」という訳になっている。いずれも「する」、「させる」という能動の意味、使役として理解されている。次に英訳を見てみると、一九八七年の J. Macquarrie & E. Robinson による訳でも一九九六年の J. Stambaugh の訳でも *let be seen* となっている⁽²²⁾。英訳の場合は *lassen* を *let* としているだけで大きな問題はなないように思われるかもしれない。しかし本当にこれ等の訳は中動相の意味を捉えているであろうか。原語では *sehen lassen* である。ドイツ語の *lassen* には強制するという使役の意味は間違いなくあるが、同時にそのままにする、放置するという認容の意味も同じようにある。『存在と時間』の分析論に即して言うと、出発点は現存在の差し当たり大抵の在り方であり、「常に既に」慣れ親しんでいる日常性の在り方があるがままに捉えることが課題である。そのように考えるなら *lassen*⁽²³⁾ は理論の場合のように身構えをもって見えるように働き掛けるのではなく、記述として既に見えている、見えてしまっていることに新たな作用を加えないという意味で理解されるべきである。英語の *let* にも間違いなく認容の用法がある。しかし英語訳での問題はそこにあるのではない。英訳では *let be seen* とあって、*let* は

(22) 田中美知太郎・松平千秋『ギリシア語入門』岩波書店、一九六六年、五二一、五三頁。

(23) M. Heidegger, *Being and Time*, tr. by John Macquarrie, Edward Robinson, Basil Blackwell, 1987, p. 58. M. Heidegger, *Being and Time*, tr. by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996, p. 30.

(24) こいつでは述べられないが、『存在と時間』の論述に限らずハイデッガーの存在の問いに於ける *lassen* の果たす役割は極めて大いである。

見られるという受動的な関係への働き掛けになる。ドイツ語の場合のように見られるものの方が見えるようになる。この *lassen* と同じではない。この点に、見られるものへの働き掛け、能動の意味が働いているのである。対象が認識を規定するのではなく、認識が対象を規定するという理解が気づかない仕方である。当然のように入り込んでいるのである。この疑いはフランス語訳²⁵を見ると更に強められる。そこでは *faire voir* という訳になっている。それ自身の方から (*de soi-même*) ではあるが、ドイツ語の *lassen* に対応し、認容の意味を持つ *laisser* ではなく、明瞭に強い働きかけ、能動の意味の *faire* が用いられている。その理解ははっきりしている。これでは理論的な態度では避け難い体験離脱を進んで取り入れることになる。このように学であり語りであるロゴスの理解だけを取ってみても、ハイデッガーが追及した先の根源態勢や根源志向が十分に理解されていないことに気づかされるのである。それと同時に我々現代人が判然とした理論ではないにしても、理論的な理解、説明の理解にどれほどまで支配されており、自然にその関わり方を是認しているかにも気づかされるのである。

ここで、「見えるようにする」ことと「見えるままにする」ことの違いはどの点にあるかを考えておく必要がある。前者は関わる相手に「そのものが示す通りに」という仕方働き掛けるが、後者では既に「見えている関係」をそのままにするのである。このことを日常的世内存在に即して言えば、「見えるようにする」の場合、この働きかける者は見られるもの、世界内存在の日常性の外部に居ることが同時に言い表されているが、「見えるままにする」の場合、既にその関係に於いて (*in*) ある現存在は、この日常性の中で見えているものとの関係をそのままに保つ意味が理解されるのである。このことは既に検討した形而上学の問いを考えるなら、一層明確になる。この場合は改めて見ることに、理論、テオリアの動きは生じないのである。ここに先に見た前理論的な根源志向、根源態勢

と言われた意味成立の根拠が考えられていると言えるであろう。そのことは世界内存在の意味を問う中で一層明らかにし得ると考えられる。

学問の語りを取り上げる際にハイデッガーが中動相を重視する理由としてもうひとつ重要な点が見落とされてはならない。そこには中動相がその動作を為す者に関わるという点の確認に続けて、わざわざ「場合によっては互いに語り合いつつある者たちにとって、見えるようにするのである」(SuZ, 32) という付け加えが為されていた。この点に関しても中動相の「相互的な」働きを認めることができるのではないだろうか⁽²⁶⁾。ここではロゴス、学問が問題にされている。学問を孤立した個人の活動の面だけで理解するのではなく、現実的には個人の活動であっても、その言説(語り)の意味には共同存在が関わっており、そのゆえに学問的な概念や論述が成り立つのであり、学問の公共的、社会的な性格が成立するのである。このことは世界内存在の考察で改めて取り上げられる。

八、世界内存在と学問

世界内存在は後の哲学や思想界に大きな影響を及ぼした概念で、その意味は誰にも明らかであるように思われているのではないだろうか。それは例えばハンマーという道具は釘を打ち付けることに、そして釘を打ち付けるのは

(25) M. Heidegger, *L'être et le temps*, tr. par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Gallimard, 1964, p. 52.

(26) 田中美知太郎、松平千秋、前掲箇所参照。

材料を固定すること、そしてそれは荒天を防ぐため、というように、道具の連関が学問以前の日常的な現存在の在り方を可能にしている存在構造と理解されるのである。しかし、これは世界内存在の十全な理解ではなく、却ってその理解を妨げ、別なものにしているとも言えるのである。なぜなら、ハイデッガーは明瞭に次のように述べている。「世界内存在は、その内部で現存在の世界に向かうその可能な様々な態度が継起するような動きのない骨格として、しかもその存在に適合した形でこの骨格自身に触れることなしで、機能を果たす」というそのような理解は見せかけ (Schein) だというのがのである (SuZ, 176)。その詳しい記述的理解に入る前に、一層広く大きな観点から以下の二つの点を改めて確認しておくことにする。

第一に世界内存在は、存在の問いが目指すことについて明らかにされたように、学問や存在論の可能性の制約を明らかにするために欠かせない枢要な実存規定である。そして第二には『存在と時間』の第十五節、七二頁に出てくる奇妙な脚注である。

最初に第二の点から見てみよう。「廻り世界の内では出会われる存在者の存在」(Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden) と題したこの節の最後の文「一体、そもそも何らかの道があつてこれら (内世界的) 存在者の存在から世界現象を提示するように導くのだろうか」には次のような脚注が付いている。「筆者は廻り世界の分析と、総じて現存在の『事実性の解釈学』とを、一九一九―二〇年の冬学期以来繰り返しその講義に於いて伝えてきたことを註記することが許されるだろう」(SuZ, 72)。考えてみるとこれらの講義は、『存在と時間』が刊行された一九二七年には出版されておらず、これらの講義に出席した人達以外の多くの読者には意味を持たないのである。しかし、ここには存在の問いが正に「学問及び存在論に関して問う」というその限定の中の存在の問いであること

と同じ重要なメッセージを読み取る必要があると思われるのである。

実はこの註そのものが『存在と時間』という論述の途轍もなごの目配せとなっていると言いうことができる。この註の持つ意味を十全に理解するためには開示性の、特に語り (Rede) の理解が重要になるが、ここでその問題に立ち入ることはできない。一点だけ述べておきたい。現存在の存在は関心 (Sorge) と規定される。言うまでもないことだが、(こ)で現存在の存在とは厳密に言うこと「現存在の存在論的構造全体の形式的実存論的全体性 (formal existenziale Ganzheit) (SuZ, 192) であり、現存在全体の存在である。それは「(内世界的に出会われている存在者) の許にあることとしておのれに先んじて既に (世界) の内にいること」(SuZ, 192) と記述される。この記述で括弧に入れられた箇所注目する必要がある。なぜなら、これを非本質的な成分のように理解するなら世界内存在を「動きのない骨格」(SuZ, 176) と見做すことになるからである。だからこそ現象学的にはこの括弧に入れられた箇所の理解が重要なのである。そしてそれを充分に理解するためには『存在と時間』で為された日常的世界内存在の分析では十分でなく、この註で挙げられた諸講義で遂行された記述が必要であるということをこの註は伝えようとしていると考えられる。現存在の存在が関心と規定されるにはこうした分析と記述の裏付けとその理解が必要なのである。

しかし、なぜこれら諸講義が言及されるのであろうか。この点で「形而上学とは何であるか？」の冒頭、形而上学の問いの二つの特徴が述べられた直後を注意深く読むことがその理解の助けとなる。「我々が問うのはここでそして今、我々のためである。研究者、教師そして学徒からなる共同体の内——我々の現存在は学問によって規定されている。学問が我々の情熱となっているその限りで、この現存在の根底に於いて我々と共にどのような本質的

な事が生じるのであろうか?」(9-103)。ハイデッガーが現存在という語を術語として導入しつつ、学問を現存在の存在様式であると規定した際に(SUZ, 11)理解していた学問の主体が言及されていると考えて間違いないのである。先に見たことで言うと、現象学の学(ロゴス)がアポパイネスタイを手引きにして考察された際、「共に語り合いつつある者たちにも見えるようにする」と言われた可能な相手との共同の中での問いなのである。ハイデッガーが大学での講義を初めとする教育活動をどれ程重視していたかを多少とも理解し得るのである²⁷⁾。理論というものは具体的、個別的な存在条件(制約)の異なるものの間でも容易に通用する理解や認識と行うことができ、そうしたものは確かに大切なものである。しかし、この後で見られるように、激流逆巻くような日常の直中でも学問の営為が可能であるということは、厳密に考え、理解しようとすれば奇跡といっても良いことである、そのようにハイデッガーは厳密さを提えていると思われる。

ここで見たことの要点を強く言えば、一般的な書物、誰もが手に取って読める書物のようなものとして『存在と時間』は書かれているのではないということである。それは排除とか差別というような問題ではない。ここで言及された講義の一つ、一九一九〜二〇年の講義で明瞭に現れてくるが、既に一九一九年の講義でも現れている意味生成(Sinn-genesis)、或いは意味生成的な考察は世界という存在様式によって可能となっているのである。この事実的な世界の記述という厳密な限定を徹底して保持することを別にして存在の問い、現存在の実存論的分析論を展開する存在の問いが理解されるとは言えないのである。このことはこの後の世界内存在の考察で確かめることにしよう。

さて、先の第一の問題である。普通は世界内存在の分析は現存在の日常性を明らかにする意味で、準備的、予備的な考察と考えられている。それは間違いないことである。しかし、この準備はそこを通り抜けない限り、それに

続く現存在の全体性と本来性、つまりその根源性を、本来の意味の、しかも意味生成の問題として理解することができないような意味で予備的なのである。そしてそこを「通り抜ける」ものは決して主観とか意識のような事物的で固定されたものでなく、世界に生きる現存在であり、現象学の研究がそうであると云われた厳密さの度合いを高めていくことで自ら自身変貌して行くその歩みなのである。

世界内存在について最初に示される注意点は特に厳密に理解しなければならぬ。世界内存在 (das In-der-Welt-sein) は「世界」と「世界内存在する仕方」で存在している存在者」とその「内存在」という要素の単なる組み合わせではなく、「これらの機構契機のうちの特定の一つを引き立てることはいざいざも、他の二つを一緒に引き立てるといふことを意味する。言い換えれば、そのときそのとき全現象を見て取るということの意味する」(SZ, 53) と言われている。ここで言われていることは平明に理解できることである。しかし記述的に理解するとしたら、これはとてもない困難な課題を課していることを意味している。例えば、この第二の契機である世界内存在している存在者の分析では他者との共同存在が考察される。この論述に関してはハイデッガーの他者論の不十分さや欠落が批判されることが多い。しかしその場合、その批判はこの存在者を暗黙の裡に個々の人間存在と理解して、他者の問題をそこに見出そうとしているのである。その場合、世界も内存在も、その問題全体の理解に即して全体の構造として考察されていないのである。本当は、世界内存在の考察は、存在の問いの具体的展開であり、学問の、そして存在

(27) この点については、ヴァルター・ビーメルの講演が参考にされてよい。ヴァルター・ビーメル「教師としてのハイデッガー」渡邊二郎訳、『ハイデッガーとヘーゲル(実存思想論集Ⅴ)』以文社、一九九〇年、七一頁以下。

論の可能性の考察の手掛かり、その準備作業をそこに読まなければならないのである。世界内存在の様態として学問的な振る舞いを表立って指摘する場合、それが理解されるどころか、その論述は「回りくどく余計なもの」と理解されることをハイデッガーは予想してかえいる (SZ, 358)。

世界内存在について述べられた先の注意の言葉を記述的に理解するとすれば、我々はむしろ世界内存在の全体が、主體的に考察されていないように見られる箇所¹⁾に於いてこそ、この註記を思い起こさなければならぬのである。道具連関を通して日常的世界が考察される場合、また世界内存在している者が分析される場面、更には内存在が論じられる箇所でも、それぞれの場面で世界内存在という統一的で全体的な現象が理解されていなければならないのである。

内存在の考察に宛てられている第五章(第二十八節から第三十八節)はA(第二十九節から第三十四節)とB(第三十五節から第三十八節)の二つに分かれている。その理由はBの最初の文に述べられている。「世界内存在の開示性の実存論的な諸構造へと遡りつつ解釈は、ある種の仕方²⁾で現存在の日常性を見失ってしまった。分析は現存在の日常性というこの主體的に発端に置かれた現象地平を、再び獲得し返さなければならぬ」(SZ, 166, 176も参照)。記述に徹する姿勢を堅持している著者ですら、それを特に文字言語で表す場合には断片化に陥ることを避け難いのである。

以上の注意をしっかりと捉えた上で、世界内存在についてその基本的な特質を、特に存在の問いの理解という関連で理解するように努めたい。

九、世界の四つの意味

『存在と時間』の第十四節で世界内存在を考察するに先立って世界に関して四つの意味が論じられる。それはある意味では分かり易い区別のものであるが、やはり極めて難しいのであって、既にそれを理解する為にも現存在の的確な理解が前提されるのである。というのはこれら世界の四つの意味をそれぞれに何らかの事態或いは事象に振り分けて理解することが為されるが、それでは現存在 (*Dasein*) とは異なつたいわゆる直前的存在者 (*Vorhandenes*) の理解の仕方になってしまうのである。例えばドレイファスは第一と第二の意味が「宇宙」を、そして第三と第四の意味が「世界」を表わすと理解する⁽²⁸⁾。ここでは確かに単に対象圏の区別だけでなく、それとの関わり方、理解の様式の違いも関わっていることは理解し得るが、四つの意味の違いはこのように二つの可能な領分に区別するよ
うな単純な関係ではない。何よりも世界内存在が学問である現存在の理解という問題で展開されていることの限定が明確に理解されていない。また、フォン・ヘルマンは第一と第二の世界が非現存在的な存在者の世界であり、第三、第四の世界が現存在に属すと考えている⁽²⁹⁾。この理解の根底には存在者をカテゴリー的規定で理解することと実存範疇の意味で理解することの区別が考えられていると思われる。しかし、存在の問の解明という文脈で学問がその可能性の制約に関して問われていることが見落とされているのが問題である。

(28) Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, The MIT Press, 1991, p. 89.

(29) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, II, Vittorio Klostermann, 2005, S. 107.

「」で必要となるのは現存在の厳密な意味理解である。それは次のように言われる。「それだからこの存在者から引き出し得る諸特性はかくかくの『外見を持つ』直前的なある存在者の直前的な『諸固有性』(Eigenschaften)ではなく、その都度この存在者にとって可能な存在する仕方であり、また、これのみである (je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das)」(SuZ, 42)。「」は、「その都度存在する仕方であり、それに尽きる」という規定の理解が重要である。諸特性のようなものでないというのは、諸特性とは違うが同じくその存在者に付着する何かを考えるのではない。特性でないとは端的に存在なのである。「机、家、木、のような何か (Was) ではなく、存在 (das Sein) を言い表す」(SuZ, 42) のである。そうだとすると「主観とか靈魂とか意識とか精神とか人格」というような語を避けるのも (SuZ, 46) 正に同じ理由だと言える。なぜなら、これらはその都度存在する仕方に基いてのみ理解されるのではなく、存続する何かとして理解されるものだからである。この考察の段階で言えば、これらはそうした「意識」を持つよりも先に特定の個別的对象として出会われ、理解されてしまうからである。だから世界の意味が、その都度の現存在の在り方とは別に固定的に成立すると考えることはあり得ないのである。

第十四節で論じられる世界の四つの意味は、別々に特定の事象範囲を意味したりするのでなく、以下で明らかにするように、四つのすべてが諸学問と存在論に関わり、その理解に関わると考えられる。強調して言わなければならないことであるが、この世界の四つの意味区分は絶対的に異なる存在的・実定的学問と存在論的学問の両方共に関わっており、それらの的確な理解のために不可欠なのである。存在の問いが目指す事柄として第一に諸学問の可能性の制約に関してはアプリアリナという限定が付いていた。それはこの場合存在的諸学問にも存在論的諸学問にも、それらが学問の本来の動きに関わる限り適合する制約であり、そういう問題連関での考察、根源学的な考察で

あり、基礎存在論の考察であるということを示していると考えることができる。

第一の意味での世界は「世界の内」で直前的に (vorhanden) 存在し得る存在者の一切」である。注意しなければならないことは、直前に存在する存在者の一切ではなく、存在し得る存在者と可能性で述べられている点である。直前の存在者の一切であれば、そこには何と言っても学問成立の基盤はない。だから直前に存在し得るということが意味するのは、手許的存在者 (Zuhandenes) もそうであるが、学問がその存在様式とされる現存在を考えなければならぬ。現存在は差し当たり大抵自らを「世界」の方から理解するという点も考慮に入れる必要がある (Suz, 118f.)。

次の第二の世界の意味はこの第一の規定が意味するものの存在論的な名辞として用いられる。第三の意味は再び存在的な意味であるが、それは現存在とは本質的に異なっていて、内世界的に出会われるような存在者ではなく⁽³⁰⁾、事実に現存在がそうしたものとしてそこで『生きる』その『そこに於いて (, worin,)』を意味し、前存在論的実存的な意味を持つと言われている。第一の意味の世界は存在者の一切としてそれ自身存在者であった。第三の意味でも世界はやはり存在的であり、存在者が意味されるが、ここに厳密に記述されているようにそれは現存在なのである。だから前存在論的実存的と言われる (Suz, 65, しかし Suz, 12を参照)。誤解が生じるのはこの『そこに於いて』の理解であろう。それは内存在であり、空間関係ではない (Suz, 53f.)。現存在という存在者が存在する様式が世界だというのであり、現存在が世界の内部に存在するという意味ではない。最後に第四の意味が世界性という存在論

(30) この断りによって、存在者に関する研究が成立するという学問の可能性が問題とされることを理解できる。

的実存論的な概念とされるが、それは第三の意味の世界の存在論な意味といってよい。そのように述べられた上で、術語として世界が述べられる場合は第三の意味で理解されるべきことが言われる。

第四の意味に出てくる世界性は特殊な『諸世界』の「その時々々の構造全体へと変様され得る (modifikation) が、その場合も世界性一般のア・プリアリをそれ自身の内に含んでいる」と述べられている (SuZ, 65)。一九一九年～二〇年の冬学期講義では学問が廻り世界や事実的生の変様 (Modifikation) として繰り返し考察されている (58-59ff. また 65ff.) ことから、この『諸世界』は諸々の学問の『世界』と考えることができる。それが世界性一般のアプリアリを含んでいるということは、存在の問いが向かう存在論的諸学問の可能性に関してはアプリアリな制約と表記されていることと繋がっていると考えられる。

このように存在論に限らず諸学問はいずれも現存在の存在様式であり (第三の意味) それが学問的研究を遂行し得る有意味性の構造を備えているのは第四の意味に基いている。しかし、諸学問自体は自らの働きを厳密に現存在の在り方に即して理解していないし、そのように存在していない。だからこそ、特に自然や物体を研究する学問は、その課題遂行に於いて直前の対象事物の研究と自らを理解し、その認識が成立する可能性を探究することはない。そこにあるのは直前の存在し得る存在者の一切からなる領域 (第二の意味) であり、その対象の存在の仕方 (第一の意味) になる。

では哲学は、存在論はどうなのか。存在論と言っても第三と第四の世界に関係している点では諸学問と同じである。それどころか存在論では研究対象の在り方だけでなく、その認識の仕方も研究される。だから認識や理解の関係が成立する根拠を明らかにする必要がある。ところで、ハイデッガーはそのことについてどう言っていただろう。

正に『存在と時間』の冒頭で存在の問いが忘れられているという指摘がなされていたのである。存在の問いが忘れられているとは、正に存在論独自の課題が忘れられていることである。世界の第三、第四の意味が忘れられているという指摘である。だから事実としては存在論と言えども、その対象領域を直前的存在者の一切と理解しており、数学者の世界と同じ意味で哲学者の世界が哲学研究で出会われる諸対象だと理解されていることになる。それをハイデッガーは明確に世界が跳び越されていると捉え、表明しているのである。「従来の存在論に一瞥を与えるなら世界内存在という現存在機構の捉え損ないと共に世界性の現象の跳び越し、(Überspringen)が一緒に生じている」(SuZ, 65)。更にデカルトの『世界』の存在論への批判的考察ではバルメニデス以後繰り返しこの跳び越しが為されていることが重大な問題として指摘されている(SuZ, 100)。そうであれば、存在論と言えども、実態としては第一、第二の意味の世界と無縁なのではない。ここで跳び越されているとされる世界こそ本稿に於いて哲学の課題とされるものである。そうであれば、存在の問いを具体的に展開する『存在と時間』という著述の途轍もなさが学問的著述に通常求められるようなものであると言えないことは予想できるであろう。本稿ではその本質的な一端を明らかにしたいと考えている。

ところで、この世界の四つの意味の議論では、世界を術語として用いる場合、第三の意味の世界を意味すると述べられており、第三の意味の重要性は明らかである。しかし存在の問いとの関連を念頭に置く場合、第二の意味で述べられている内容に注意を向ける必要がある。そこでは次のように述べられている。「『世界』は存在者の多様性をそれぞれに包括している領域(Region)の名称になることがある。例えば、数学者の『世界』と言われる場合に、世界は数学の可能な諸対象の領域のようなものを意味する」(SuZ, 64f.)。世界は現存在のその都度の在り方に応じて

第二の意味で言及された数学者の『世界』にも変様され得るのである^[13]。ところで数学に関して「真なる諸命題の根拠づけ連関の全体」(SuZ, 11) という概念規定を行なった場合、それは結果という限定の下で考えられており (SuZ, 357)、第一の『世界』の意味に当たる。フッサールによる学問の論理的概念とされるこの規定を退けて、ハイデッガーは「学問は人間の振舞いとしてこの存在者(人間)の存在様式を持つ」と規定する。そしてハイデッガーによる学問のこの「実存論的概念は学問を実存の仕方として、またそれと共に存在者を発見し、または存在を開示する世界内存在の形態として理解する」とハイデッガー自身が明確に述べている (SuZ, 357)。ここに学問の振舞いを世界内存在の仕方として理解することの重要性を認めることがきかれる (SuZ, 357f.)。

数学は数学者が存在する限りにおいて存在する。しかしまた、この文脈ではそれが世界内存在の規定に於ける世界の論述になつておることを忘れてはならない。数学という学問が成り立つのは数学者がおり、「数学の可能な諸対象」が出会われるような「領界」があり、そこで研究の実際の対象が出会われる限りだと言えるように思われる。だが、そうではない。数学の諸対象が「出会われる」のは数学的な理解、語り、情態性がそうした諸対象の世界を開示している限りである。理解が解釈に齎され、更に理論的な陳述の形で述べられること、更には研究の行き詰まりの不安や絶望感、解決や発見の驚きや喜び、淡淡とした無気分 (SuZ, 134ff.) など具体的な研究を作り上げている。また世界内存在という仕方では存在する存在者が改めて問題とされる個所では、現存在が基本的に共同存在 (Mitsein) といふことが示される (SuZ, 120)。「ある他者が事実に直前に居合わせず知覚されなくとも、その場合であっても共同存在は現存在を実存論的に規定する」(SuZ, 120) と述べられている事態を理解するために特別な場面を考える必要はない。数学研究を現実に行っているのが個人であっても、その研究が学問的研究という意味を持

つのはその世界で出会われる研究の諸対象があるだけでは十分でなく、その研究の領界を共に担う共同存在者が存在していなければならない。十七世紀の数学者フェルマーによるフェルマー予想は、その最初の証明が伝えられて以後三百年以上の間、数学者の世界を構成し、数多くの共同現存在によるその時々²の学問研究のたびに存在したと言うことができる。

通常はこのような理解で十分かも知れない。しかし、この第二の意味の世界は、厳密に言えば学問の世界ではない。学問の実際の活動を抜き去った装置や対象などの「要素」が言われているだけなのである。実はハイデッガーは認識を「内存在」の様式として予め論じる際にこの問題を取り上げている。椅子と壁の間の「間隔がたとえゼロであったとしても原理的に椅子は壁に触れることはできない」(SuZ, 55)。現存在という存在者と開示性がなければ学問は、そして学問の世界は成立しないのである。

それでは、何故第一と第二の意味を問題にするのか。それが理論以前の、学問以前の現存在の日常性の分析が予備的分析として必要とされる所以なのである。つまり、我々は学問的な研究に携わる以前から、学問は直前的な存在者の研究であると疑うことなしに想定し、そこから出発してしまうからである。だからある特定の問題を出発点に設定するのではなく、事実に我々のものであり、その出発点となる学問理解が第一のそして第二の世界の理解なのである。

(31) ここで「数学の世界」でなく、「数学者の世界」と言われていることにも、学問が現存在の在り方として理解されることの重要性が示されている。

この世界内存在の考察は既に確認した現存在の意味を再度明確にする機縁としても重要である。現存在は存在者のその都度の存在様式だけを意味するのである以上、ここで理解される数学者は直前存在者ではなく、実存する現存在であることも明確に理解する必要がある。つまり、数学者は常に数学研究に没頭してはならず、健康の維持のためスポーツをすることもある。この場合、現象学的、記述的にはこの人は数学者として出会われてはならず、従って数学者として存在しているのではない。

それでは、諸学問と絶対的に違うとされる存在論の場合も同じことが言えるであろうか。諸学問の場合は、数学者の世界と言われるように、それぞれの特殊な研究領域の領界が成立することがその学問を語る場合不可欠となるが、存在一般の意味を問う存在論の場合にそれと同じことは言えない。こうした疑問がこの考察を通して与えられるのである。

もう一つの疑問をここで考えておくことが大切である。世界内存在の分析論がこういう事態との関連で解明されるのであれば、なぜハイデッガー自身がそのことを述べていないのか、という疑問である。ここで、共同存在の分析の重要性を考えなければならぬ。ハイデッガーは周知のように世界の内で出会われる手許的存在者との現存在の関りを配慮 (Besorgen) と規定し、他の現存在への関りは顧慮 (Fürsorge) と名付けている。顧慮は他者への現存在の関係を意味すると通常考えら、ハイデッガーの現存在分析論では他者問題が十分展開されていないという批判が多くなされていることは先に指摘したとおりである。この問題は、本稿の理解からすると共同存在の問題を記述的に理解しないことに起因しているということになる。共同存在は世界内存在の分析に於いて世界内存在という仕方では存在している存在者の考察なのである。この具体的な限定を見逃して、一般的な他者論がないということは

存在の問いの理解の不十分さの問題でもあると言える。ところで、ハイデッガーは、よく知られているとおり、顧慮について二つの極端に異なる可能性を提示している。その一つは「他者からその配慮をいわば取り去り、配慮という点でその者に代わり、その代理を果たす (einspringen)」のような可能性である。それに対して本来的な顧慮と言われるのが、「他者の代理になるというのではなく、他者に対してその他者が実存的に存在し得るという点で先んじて飛び込んで示す (vorausspringen)」という可能性であり、それも「その他者にその配慮をそのものとして初めて与え返す」ことになるというのである (SuZ, 122)。この記述はある意味で実に適切に我々の直接的な他者関係に当てはまることもあり、その意味で理解されてしまうが、存在の問いが学問の可能性を目指すものであり、学問が術語として用いられる現存在の存在様式を意味する以上、先ず学問に即した他者関係を考えてしかるべきであろう。そうした場合、ハイデッガーが、今見てきたような解明を行っていないことは、その本人にとつての事象の記述こそが大事なのであって、それを一般化して他者の理解に役立たせることは今見た顧慮の在り方としては決して本来的な解放する顧慮 (befreiende Fürsorge) とはならず、むしろ他者の配慮を奪い、他者の代理を果たすもう一方の支配する顧慮 (beherrschende Fürsorge) となるのである。こうした目的のために一般化した説明を与えないというのではないであろう。そうではなく、自らの限定に基づいた記述に徹するという意味であろうが、それがこうした検討を言葉で示していないことの根底にあることは理解可能である。

ここで概観した世界内存在の世界の理解を更に深める意味でも、次に予備的分析で行われる日常的世界内存在の理解を深めることにする。

一〇、世界内存在の日常性

『存在と時間』第十五節の脚註で言及された講義の一つ、一九一九年〜二〇年冬学期の講義では事実的な廻り世界の分析が詳細に展開されている。それがどのようなものか、少し丁寧に辿ってみたい。我々は『存在と時間』の分析の理解を通して、ともすると仕事に没頭する中で道具を適所に用いる作業の連関の全体のような形を世界の構造として思い描きがちである。しかしながら、せわしく過ごしている日常の生をあるがままに捉えるためには、ハイデッガーによればそれが次のような仕方で描き出される必要がある³²。「私は流れの中で共に泳ぎ、水と波が私に打ち付けるに任せている (lassen)。後ろを振り返って見ることもせず、次の出来事の内を生き貫くことで、今生さられた出来事としてそれを知ること、その内に生きることもない。私はその都度の状況に、途切れることのない状況の連続に、そして更にはそれらの状況の中で出会われているものに没頭している。私がそれに没頭しているという事は、つまり、私は、今これが、今これが来るといふことを注視したり、意識に齎すのでなく、来るもの、内、でそれを生き生きと生きることに於いて捉えられているのである (verhaftet)。私は有意義性連関を生きている。この連関は私の経験の内、そしてそれを通してそうしたものとして成り立つが、それは、私とその時々をこの期待の動向をそれこそ泳ぐ、限りに於いてなのである」(58-117)。意味の源泉である有意義性がそのものとして成り立つのは、流れと理解されたこの動向に飛び込み、それと一つになることが条件となるのである。

しかしこれはどう考えても誇張し過ぎではないか。日常性は慣れ親しんだ、周知の物事との交渉であり、そうした交渉の特色は熟知された目立たなさである。しかし、日常的世界内存在の分析に於いて、ハイデッガーがこの手

許的存在者の目立たなさが際立ってくる場合があることを取り上げていることを我々は知っている。普段なら特に意識することもなく自在に用いる道具が壊れていたり、それを必要とする場に見当たらないような場合である。このことを考えるなら、ハイデッガーがあの奇妙な註で言及していた諸講義で行われていたことの意味の一端に気付かされるのである。ここでは理論化以前と思われる日常性の自己解釈が如何に物事の可能的事実性を隠蔽し、その事実を気付き難く働いているかを思い起こさせられるのである。例えば、我々は普段何の意識も特別な努力も必要とせずに呼吸をしている。しかし、一旦そうした当たり前の働きが病気で損なわれた場合、改めてどれ程大変なことを平素意識することなく行っているのかに改めて気付かされ、驚きを覚えるのではないだろうか。コロナウイルスで肺の機能が失われそうになってエクモという特別な装置の助けを必要とする時、何の意識も努力もなく普通に行っていたことを為すためだけでもどれ程多くの複雑な働きが必要なのかを、改めて知るのである。

また、『原子力の人類学』の中で内山田康はフランス北西部シェルブルの西にある原子力燃料再処理施設のあるラ・アークでの日常の複雑さをフィールドノートで記述している。そこでは一定の意図的隠蔽を含めて日常性が事実の隠蔽であることが詳しく述べられている⁽³²⁾。

しかし、このような壮絶とも言える事実への肉迫を『存在と時間』に見出すことができるであろうか。こうした点が不十分であることを第十五節の脚注が伝えていると考えることができることは既に言及した。『存在と時間』で

(32) 現存在の存在が関心として規定された際に括弧に入れられていた具体的な記述が求められる箇所にそれが該当する。

(33) この箇所では、ハイデッガーの意味することは異なるが、日常性が歴史性を一体化し、それ自身歴史性を作り上げる関係までも述べられている。内山田康、『原子力の人類学』青土社、二〇一九年、第五章から第七章参照。

は道具を使用する適所性の連関が最終的に世界の世界性としての有意義性 (Bedeutsamkeit) に行きつくことされるが、そこには常に先行的開示 (vorgängige Erschließung) が働き、指示される (verwiesen) 或いは指示するに任せ (verweisen lassen) 出会う任せ (begegnen lassen) という働きが見逃がられてはいない (SuZ, 86f.)。それどころか、世界内存在が固定した骨格ではないと述べられた個所では、頹落 (Verfallen) に関して浮動 (Schweben) 誘い出し (Versuchung) 気休め (Beruhigung) 或は疎外し (entfremdend) 呪縛された (verfangt) 在り方、墜落 (Absturz) 渦巻 (Wirbel) など (SuZ, 177ff.) によって上述のような動きが示されている。それだけではない。死への先駆的分析に於いては次のような記述も認められる。「おのれに固有な死に向かつて先駆しつつ自由になることが、偶然的に押し寄せてくる諸可能性の中への喪失 (Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten) から解放してくれるのであり、しかもこのことこそが、追いつかない可能性の手に拮がっている事実的な諸可能性をまずもって本来的に理解させ、選択させる (wählen lassen) のである」(SuZ, 264)。言うまでもないことだが、理論の一般支配のただ中に平然とどまりながら、それが方向付ける様々な事実に可能な指示、あるいは行為の動向へと翻弄される正にその場のただ中で、学問的対象事物がそれ固有の意味に於いて出会われ、成立すること、つまり学問である世界内存在が成立することは、このように死への先駆を突破口とした本来的時間性に於いて成立することをハイデッガーは記述で示しているのである。

しかし、ここでやはりどうしても疑問が残るのではないか。何故ここまで細かいことを言い表す必要があるのか。日常的な現実であれば、実際に生きていることで十分で、それをわざわざこのような不細工な言葉にする必要がどこにあるのか、と思わないであろうか。

今ここで言及され紹介されたことが日常性の一面についての詳しい哲学的な考察の結果であり、それを知らせることだと受け取られるなら、それは記述として不成功である。記述はそのことを拒否しなければならない。日常性として『存在と時間』の最初に紹介された記述は実はこういう局面と全く反対のものである。それは馴染の、よく知られた、アットホームな日々、平均的に熟知された様子とされていた。頹落との関係で墜落とか渦巻きなどと並んで気休め、誘惑という異質な語も並んでいる。日常性はこのような記述的分析を通さない限り、あの激流や奔流を感じさせないように出会われ、人々はそれを平然と生きているのである。そのこと、日常性の支配に気付くため、その実際の個々の意味における事物との遭遇の実態に迫るためには流れに跳び込んで、流されつつ、それを直に見えるように、そのままに任せなければならないということを、あの分析は伝えているのである。支配というものは、この日常性の支配がそうであるが、気付かれたときにはもう手遅れであるような仕方でその威力を振るっているということ、こうした原理的な分析から知ることができる。

ハイデッガーは日常性を現存在の差し当たり大抵の存在様式と示しているが、日常性の重要性はそれとは違った仕方で解釈される。ここでは、日常性は「誕生と死の『間』」(SuZ, 233)を意味する。そうすると死へと先駆するということは、誕生と死の間である日常性の支配(SuZ, 69)を死というその限界に向けて可能化し、徹底して突き止める意味を持つということになる。つまり渦巻き押し迫る日常性の諸可能性の直中にあることを止めずに、それら

(34) 先駆という可能性への存在は可能性に於いては可能性は一層大きくなるのであり、それは可能性を可能化(ermöglichen)するとも記述される。

一切から自由な選択（これも主体の選択ではなく、世界の有意味性の先行に於いてである。）が成り立つときに本来の学問の活動が成立するということを意味しているのである。

十一、哲学の課題——諸学問との関係に於いて——

最後に、諸学問と哲学との絶対的な違いの点で、存在論の可能性の制約はどうなるのかを確認しなければならぬ。少なくともこの問題に触れていなければ、存在の問いの二重の課題は学問の可能性のアプリオリな制約を解明しただけで終わっていることになるであろう。更に本稿で問題として最初に提示したインポッシブルミッション、すなわち哲学の課題についても語られていないことになる。

個々の学問の特殊性を排除して、存在論も含めた学問一般の可能性の制約は時間性の解明に求められると考えることができる。これに対して存在論はどのような可能性の制約を持つのであろうか。存在論と諸学問とは絶対的に違っているというのがハイデッガーの根本的理解であり、その点で、諸学問では達成できないような課題が哲学の課題であるという見通しがこの考察の根底にはあった。それはどこに求められるであろうか。学問の可能性は死への先駆を通して、死の手前で出会われ、存在している諸々の可能性がその事実的可能性としての意義を喪失する空白の中で選択可能にされると理解された。ところでこの学問の成立ということを、ハイデッガーは概念でなく記述的に、「諸学問の本来の『運動』」という形で捉えている。「諸学問の本来の『運動』」は、諸々の根本概念を多かれ少なかれ徹底的な修正、そしてこの修正自身にも見通し得ない修正に於いて行われる。ある学問の水準はどれ程まで

にそれがその根本概念の何らかの危機を受け入れ得るか、ということから決まってくる」(Suz, 9)。学問の営みとこのものは直前存在者のように一定の恒常的な規則で動き続けるものではない。学問が現存在の存在様式だということはこの事実をはっきり踏まえている。学問といっても日常の研究の遂行がある。その場合、研究の領域は恐らく第一の意味の『世界』を考えるのが適切であろう。しかし本当に解決すべき問題と突き当たり、従来有していた認識、理解では突破し難い問題に直面した場合、学問はどのような姿勢で追及すべきか、などと考えている余裕もなく、その当該の事象との取り組みに文字通り没頭して、従来の知、被解釈性の齎す解決方向から自由となるような可能性を含む究明の苦闘が生じるはずである。この場合にこそ第三の世界が成立するのである。それは現存在がそこに於いて („wörin“) 生きているそのそこに於いてである。しかし、存在論とは異なる諸学問は第一と第二の意味が示しているように、それぞれに固有の対象とその対象の領界、領域の成立と、その世界における共同研究者(の可能な交流)とそこでの理解や語りの成立によって限定される。そしてその領界の研究に没頭し、関与している限りその主体は数学者或いは歴史学者と言われてよいのである。これは通常の言語使用ではなく、存在の問いを問う限りに於いてそうである。それ以外の生活の仕方に於いては、この現存在は別な世界(それは最も広くは日常的世界であるが)、夫々に名前を与えるまでもない数多くの世界にその都度属し、その世界内存在を存在するのである。

ところが存在論は、特にハイデッガーの時代に於いても、そして今のこの現在でも、『存在と時間』で問われている意味での存在論は成立していないと言うことができる。その存在論(存在の問い)が取り組むべき事象は存在一

般の意味である。その探究が特定の研究対象や領界、領域の限定を持つことはあり得ないのである³⁵。もちろん哲学の本格的な研究は、多くの場合特定の優れた哲学者の研究を導きとした探究になるであろう。ハイデッガーも存在論の可能性の制約を正面から取り上げる場合の課題として『存在と時間』の第二部として予告された存在論の歴史の現象学的破壊という課題を掲げたのである。しかし、そうした解明は普通は哲学史的な研究と考えられるが、それだけでは哲学そのものの課題を果たすことにはならない。哲学そのものの課題はどのように理解すべきであろうか。

ハイデッガーは一九二七年に為された講演「現象学と神学」に於いて哲学の課題について難解な文ではあるが、直接的な仕方では述べている。そこでは哲学は「全く自分自身の上に立った現存在が（現存在を）自由に問うこと」〔*das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins*⁽³⁶⁾〕と捉えられ、「この本質に基いて神学以外の他の一切の実証的諸学問に関しては存在論的に根拠づけられた方向付け（*Direktion*）をする課題を持つ」（9-65）とされている。「存在論的に根拠づけられた」とは、正にこの時期発表された『存在と時間』を考えれば、存在の問いの忘却や世界の跳び越しをさず、存在論の可能性の制約を満たす限りの現存在と理解するべきだろう。しかしまた、このように考えると本稿の論述に齟齬をきたすかのように思われる恐れが生じる。そのことをここで確認しなければならない。それは他者の共同存在への顧慮を何よりも学問としての現存在の間の関係と理解することである。他の学問への関りが顧慮であれば、他の学問に方向付けを果たすことは他者の配慮、仕事を奪い、この他の学問にとって代わる「代理となり支配する」顧慮になるのではないかという疑念である。しかし、丁寧に理解すれば実際はその逆なのである。この講演の主題は現象学と神学である。それ故神学と現象学、つまり存在論の関係が考察の中心にあ

り、それとの関係で「非神学的」な諸学問という不自然な捉え方で、しかも「そうしたものに關してであれば (bezüglich)」という断りが為されて、諸学問との関係が述べられていることが一つである。それ以上に重要なことは『存在と時間』が存在の問いを問うという実存的な限定をしたうえで展開されていることである³⁷⁾。従って、現存在以外の存在者との関わりである配慮が気づかれないままになされているように、顧慮にしても意識的意図的な行為なのではない。現象学の意味が解明された際、そのロゴスが中動相で理解され、あるがままに見えるようにする、放置するという意味であったこと、そこではまた共に語りつつあるものにも見えるようにするという意味が含まれていたことを思い起こさなければならぬ。それは他者、他の学問のために何かをするのでなく、そうしたことはその他者に結果として与え返すことになるだけで、実際には他者に先んじて飛び込み、解放する顧慮となるのである。厳密に考えればどのような共同研究であっても究極的に真であることを確認するぎりぎりの点では単独化に於いて成立するのである。ハイデッガーが現存在の特質として「その都度私のものであること」(Jemeinigkeit)を指摘し(SuZ, 42)、現存在の存在の超越には「最高度に徹底した単独化の可能性と必然性」(die Möglichkeit und

(35) 個別的な存在者と関係を持たないという意味でないことは明らかであろう。問題は個別的な存在者との関わり方であり、その「如何に」である。

(36) この現存在は問うことの言わば主体であり目的語でもある。形而上学の問いはそのような特質を有していた。特にここで哲学が「問うこと」と捉えられていることに注意。

(37) 念のため今一度言及すれば、実存範疇が出会われるのは存在の問いを自らの実存的可能性として掴んでいる者だけなのであった(SuZ, 13)。

Notwendigkeit der radikalsten Individuation) が潜んでいる (SuZ, 38) というのもこの事態に即して理解されてよい。このように考えるなら、この本来的顧慮は、それ自体としては実証諸学問に先んじて走り、ある事象領域に先んじて飛び込む (vorspringen)、プラトンやアリストテレスの仕事に見られる産出的論理学 (SuZ, 10) に他ならぬと言えるのではないだろうか。

それ故に、哲学が諸学問の探究に役立つような見本を示すというのがその課題ではなく、哲学は哲学にしか為し得ない課題、インポッシブルミッションを只管遂行するだけでよいのである。それはそのままで共同存在に於いて何かの働きをするのである。興味深いのは『存在と時間』の冒頭で示されているハイデッガーによる時代の学問の動向の把握である。一方では存在の問いを問うことを課題とする哲学に関しては存在の問いの忘却が指摘されているが、他方、諸学問については、数学、物理学、生物学、歴史学そして神学にもそれら学問の基盤が危うくなる事態が起こっており、それら諸学問が哲学的傾向を示していると述べられている (SuZ, 9f. 20-4も参照)。ある意味では、この時代の諸学問と哲学の間に、諸学問が意図したのではないが本来的な顧慮の関係が生じているという、そしてそれに哲学が気付いていないという皮肉な状況が描き出されているのだと言える。

十二、哲学の課題——存在の問いを問うインミッジョン——

今見たことは元来比較を絶するほどに異なる³⁸ 哲学と諸学問の関係を確かめたのであって、それによって哲学の課題、その可能性の制約が理解されたわけではない。そのことの理解のために、ここで今一度世界内存在の規定を

見直す必要がある。

第一と第二の意味の世界に関しては数学者の世界が名指されていた。それはこの意味の世界が實際上諸学問を理解する手引きになると考えることができる。その際、学問である世界内存在はどこまでも現存在という存在者であり、そこに時間規定が関わっていることを見落としてはならない。それはその都度の存在の様式である。この規定に基づいて記述的には我々が数学者と考える存在者が数学者でない場合がかなりあることを留意する必要がある。そこで哲学者の場合どうかという問題になる。この場合は事情が全く異なることになる。それは、厳密に言って、存在の問いを問う限り、その活動とその事象である存在を特定の領域、分野との関係に限定して理解することができないのである。それはいわば空間的な無時間的な限定の違いでは済まされない。自らの限定され得る課題に関わっていない時に「数学者」はスポーツをする人であったり、休暇を楽しむ人であることになる。領域の限定が成立しないとすることは世界内存在として到る所で、しかも常に、あらゆる時間にも哲学者であるという制約を満たす必要があることになる。

ハイデッガーが現存在の存在の意味を時間性に見出した後、それで全体存在可能な意味を完全に明らかにし得たかを改めて問い、歴史性の問題が取り上げられるが、その際に深刻な疑念が「日常性の存在論的意味に関して」(SZ, 372) 展開される。それは何故であろうか。諸学問の場合その研究の領界を離れた学者は広い意味で日常的世界での世界内存在を過こすと理解することができる。その同じことは哲学者の場合も言えるであろう。但し、存在

(38) これも確認であるが、課題の理解だけから言える絶対的な違いである。

の問いを忘れた場合である。厳密に言って哲学の研究には明確に限定される領域を想定することはあり得ないのである。一九二九〜三〇年冬学期の講義「形而上学の根本諸概念」でハイデッガーはノヴァーリスの言葉「哲学は本来郷愁、到るところでアットホームであらう(zu Hause zu sein)とする衝動である」に言及し、「この「到る所」(überall)はあらゆる場所だけでなく「常に(jederzeit)そして特に全体に於いて(im Ganzen)」であると述べ、この全体を世界と名付けると述べている(29/30-7f.)。しかし哲学の場合、特別な領界の意味の「世界」を考えることはできないので、それは日常的世界となる。それこそが事象そのものに即した理解と言えるだろう。ところで、日常性は住み慣れ(gewohnt)・慣れ親しみ(vertraut mit)・熟知している(bekannt)などが示す通りアットホームであること(Zuhause-sein)を特質とするのではないか(SuZ, 188, 189)。日常的世界に内存在して、敢えて日常性に特有の在り方を求める衝動とは何を意味するのであろう。なお、このことを強く主張することに躊躇を覚えるが、このアットホームであるという語は『存在と時間』ではただ二度、それも不安という根本情態性の分析という『存在と時間』でも重要な箇所でのみ、不気味な(unheimlich)・家里を離れた(unzuhause)という語に対する対比という形で平均的日常性の特質として出てくるのである。

我々はここで改めて不可能な課題を目にするのである。哲学の探究は他の諸学問と異なり、理論以前、学問以前の世界を、それが自らを示す通りにそのまま示すように見えるようにしなければならない。それは特定の探究のため限定される特定の「世界」で行うことはできず、前学問的、日常的世界に於いて為さねばならないのである。しかし、正に日常的世界にありながら、その日常的世界に於いて様々な存在者と出会うその仕方、日常的な様態その儘であれば、それは学問的探究とはならない。日常的存在様式でなければ成立しない事態を日常的なあり方を

えることなく、それに限定されないでいること、それがミュンヒハウゼン問題が辿り着いた形だと言える。このことを理解し得る手掛かりを見る前に、この事態のハイデッガーによる記述を、論理的、説明的な助けを使って、もう少し明らかにする。

問題は日常的生である。日常性が「誕生と死の『間』の存在 (das Sein „zwischen“ Geburt und Tod)」(SuZ, 233) と規定され直すことは既に言及した。これを受けて、ハイデッガーは改めて全体存在可能問題にする際に現存在の全体への問いで、時間性の解明ではその全体をなす終りの一つ、死だけが考察されたが、他方の終りである誕生が考察に取り入れられていないという問題を提起している。単なる誕生と死の『間』でなく、現存在に相応しいこの間の存在が「延び拡がりを自己が延び拡げること (das erstreckte Sicherstrecken)」と捉えられ、「現存在の誕生と死の間の延び拡がり (die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod)」(SuZ, 373) を露わに示し、その実存論的・時間的な可能性の諸制約を明るみに齎すことが歴史性の存在論的「了解を獲得することになるのである (SuZ, 375)。

ここで誕生が問題とされることは、これまで議論されなかったもう一つの終りを取り上げるという意味ではない。世界内存在の分析の最初に注意されたように、そして「形而上学とは何であるか？」で形而上学の問いの特質として明確に述べられたように、哲学の探究は、それ以外の諸学問が特別な領域や、事象の部分了他から切り離して考察するのと同じように行うことはできないのである。だから、ここで誕生が問題となるのは、誕生と死の間に他ならない世界、日常的世界が考えられなければならない。更に我々が既に見たように、ハイデッガーは日常性を非本来的歴史性と捉え直している (SuZ, 376)。そうであるなら、非本来的歴史性を実際に生きている、存在している現

存在にのみ本来的歴史性が成立する可能性があるということになる。現存在という存在者に於いては本来性は非本来的存在の実存的な変様として理解されなければならないからである (SuZ, 267f.)。諸学問の可能性のアプリオリな制約が時間性であったが、哲学に固有の課題に関して、哲学の可能性の制約は歴史性である。

しかし不可能な課題はこれより更に難しい問題を孕んでいる。本来的自己存在は世人の実存的変様であるのだが、この変様は一方的なものではない。世人・自己は実は本来的自己のある実存的変様でもあるのである (SuZ, 317)。これはどのような意味で考えればよいのであろうか。実はこの問題も、歴史性の問題の萌芽の形で既に一九一九年の戦時緊急学期の講義で現われていると言える。それは自己が属している時代が持っている限定という問題である。事実的なものまたは事実的な妥当性を持つものを越え出るものを求めるといふ問題の連関で、そこで見出される諸形式や諸規範がどれ程直接に明証なものであったとしても、「この直接的な明証は、根源学的なものとして個人的歴史的限定を持った見解を凌駕しなければならない哲学的な公理の基礎づけに対してはしばしば当然に紛らわしいそしてそれ故に不十分なある基準である」(56/57.36)とされ、個人的、限定的、歴史的、偶然的といった一切と哲学の方法が離れる必要が述べられている。何らかの研究成果が得られたとして、それが最終的なものとされるなら、そのこの意味を構成する世界内存在はそこで終了し、完了しなければならぬのである。哲学以外の諸学問であれば限定された課題を果たし、その段階で成果を世に問うことができる。しかしそのような最終的な結果を哲学も他の諸学問と同じように獲得し得て、世に問うことができるのであるか。それは明らかに不可能である。

一九二三年のフライブルク大学での講義「事実性の解釈学」では次のような注目すべき論述が個人的な注記として述べられている。「解釈学は全く哲学などではなく、本当のところその最も自己的な事情をもった何か正に当座の

もの (Vorläufiges) なのである。決定的な事は可能な限り素早くそれと片を付けてしまうことでなく、可能な限り長きにわたってその内で耐え抜く (möglichst lange darin auszuhalten) ことである」(63-20)。当座のこと、それは日常的世界と考えられるが、それにけりを付けるのでなく、その内で耐え抜くとは日常性にあつて居心地のよくない仕方です。居続けると理解されてよい。ここまで見てきたことを纏めてみると、非本来的歴史性である日常性から離れることなく、その日常性を日常性に一体化しないような関係で死に至るまで自らに於いて問い続けると言えるであろう。誕生と死の間を貫いてそのように存在するということは言葉で言つて済ませるような簡単な総合のようなものであるはずはない。諸学問が壮絶な日常性の奔流の直中で成立するあの厳しさそのままを、誕生と死の間で保ち続けなければならないのである。そこにその時々には現れる困難、障碍、挫折の可能性を暗示するように、日常性を体現しながら学問の本来の運動を遂行する不安定で困難な課題をハイデッガーは次のように述べている。「本来的な実存的理解は、受け継がれてきた被解釈性から抜け出そうとするのでなく、むしろそれはその都度その被解釈性から (aus) 発し、それに対して抗しつつ (gegen)、しかしまた再びそのために (für) 決意に於いて選ばれた可能性を掴み取るのである」(SuZ, 169, 383)。一九三五年の講義「形而上学入門」では課題という語を用いて次のようなことが述べられている。「本来的に課題となるもの (das eigentlich Aufgegebene) とは、我々が知らないもの、また我々が真正な仕方ですそれを、すなわち課題とされたものとして知るのである限り、常にただ問いつつ知る (nur fragend wissen)、そのようなものである。問い得るといふことが意味するのは待つことができることであり、それどころか一つの生涯の長きにわたつたのである」(40-215)。ここにも誕生と死の間の延び拡がりがある。課題として揺らぐことなく示されていると言えらる。

十三、『存在と時間』という途轍もない書き物

『存在と時間』が未完であるということは、それが予告された通りにその全てが刊行されていた場合には、何らかの体系的哲学思想の全体が述べられたという意味での未完であることを必ずしも意味しないだろうことは既に述べたが、存在論の可能性の制約が歴史性の問題であることを確かめることによってそのことの理解可能性が高まったように思われる。

つまり限定された課題と取り組み、その解決を成果として世に問うという形の著述を存在の問いを問う営みではなし得ないのである。これに関係することとして、『ヒューマニズムについて』の中でハイデッガーが『存在と時間』に関して行っているよく知られた指摘を見てみよう。問題は『存在と時間』が袋小路に突き当たったという見方についてである。ハイデッガーが述べているのは「存在の解釈に関する闘争に火を放つためにも装備が必要である。そこに向かうために現下の研究は歩みを進めているのである」という文が「『存在と時間』の最後の二頁前（四三七頁）に出ていること」、そして「二〇年を経た今日でもなおそれらの文は通用している」というのである（934頁）。ここに最後から二頁前の文を改めて書き写しているということは、ただ単にそういう事実を結果として述べているのではない。『存在と時間』という未完の書物が袋小路に入り込んだという見方に対する反論の形で述べられているのである。だから、そこで書かれていることはこの書物がそもそも存在の解釈に関する闘争の結果を報告する類のものではなく、その準備をするためであることを言わんとしていると考えるのが適切なのである³⁹。それはここまでの考察を元に考えると『存在と時間』が、普通の学問的著述ならそうであるような限定された課題の解決を

成果として示すようなものでないことを語っているように理解されるのである。

尚、この論述には見落とせない皮肉も述べられている。「とはいえ哲学が先ず考えることの事柄、つまり存在の真理に取り掛かろうとする可能性を妨げる仕事だけに関わっている限り、哲学は自らがこととする事柄の手強さに当たって瓦解する危険の圏外でいつも守られている」と述べた上で「座礁について『哲学』することと座礁する思惟とは越えがたい裂け目で裂かれている」と語っている(934)。そしてこの言及は次の言葉を直ぐに思い起こさせる。一九二一年〜二二年の講義「アリストテレスへの現象学的解釈」の中で、哲学の課題を捉えることの根本的な数々の困難にハイデッガーが言及する際、「救済の岸边ではなく、発進して行く船に跳び込むことだ」(6137)と述べていることである。危険から守ってくれる岸边を去って、座礁の危険へと赴こうとすること、これは例のミュンヒハウゼン問題を避けようとしめないことへの宣言とも考えられるであろう。

それではこのような釈明が為されるだけで、刊行された『存在と時間』では存在の問いの本格的な課題には、つまり存在論の可能性の制約という問題には触れていないのであろうか。既にこの刊行された範囲内でも現存在の歴史性について難解ではあるが明確な論述を見出すことができる。第七十三節「時間性と歴史性」の終りである。「しかしながら、現存在は歴史的存在であるという命題は、人間は世界歴史の営みの中で多かれ少なかれ重要な『原子』の役を演じて、様々な事情や事件に翻弄される手毬に終わるという存在的事実を意味するだけでなく、次のような

(39) この箇所を読むと、それから三〇年近く後の『存在と時間』を第二巻に含む全集第一巻の扉の語「諸々の道、諸々の作品でなく」がほぼそのまま述べられていると考えられる。

問題を提示している。それは、『歴史的な』主体の主体性に本質機構として歴史性が属しているのは、どの程度までであり、またどのような存在論的な諸制約を根拠としてであるかというものである」(SuZ, 382)。ここで歴史性が存在論の問題として取り上げられているのに対し、多かれ少なかれ重要な原子では諸学問が考えられているということができる。しかし、原子については一応規定的な述べ方になってはいるが、歴史性に関しては疑問が述べられているだけである。このことは存在の問いが正に問いとして歴史性の問題に触れていることを示していると考えることができるのである。

十四、ハイデッガー哲学の前期と後期

ここまでの本稿の論述を読むと、ハイデッガー研究では当然とされる前期と後期の違いに全く触れられておらず、むしろ無視されていると言われるであろう。それはその通りで、その理由の一端であれば、今見た「途轍もなさ」に、何らかの最終的結論の提示ではないということを示されているとも言える。しかし、本格的に哲学に固有の課題を明らかにするという意味では、この問題を明確にできる範囲で確認しておく必要がある。それは正に存在の問いで存在論(哲学)の可能性の制約を問う歴史性の在り方を確かめることに他ならない。『存在と時間』第七十二節では誕生と死の間の生の連関を『時間の内での』⁽⁴⁾諸体験の継起(Abfolge von Erlebnissen)と捉える常識的理解が批判される(SuZ, 373ff.)。その場合生は直前的存在者である体験から成り立つと考えられるが、現存在が存在するというこの内には誕生と死とに関して『間』が既に存しており、それが「延び拡がりを自己が延び拡げること」

(das erstreckte Sicherstrecken) だとされる (SuZ, 375)。これは時間性の統一性に基礎を得ているのであり、現存在の存在様式なのである。ここで言われている体験は「時間の内」で成立する故に、時間的 (zeitlich) でなく内時間的 (innerzeitig) 存在者なのである。そして前期と後期と特色づけて規定され、その意味を持ち得るのは内時間的な、直前的存在者に他ならない。現象学を遂行している現存在に内時間的な規定を与えることはできない。ハイデッガー哲学あるいはその思想を理解することを直前的存在者の研究として行う場合であれば、こうした規定は極めて重要な、また分り易い問題の展開になると言える。

十五、信じがたい問うことの方

このような理屈のようなことを重ねても、こうした研究が何らかの意味を持つかという疑念を押し殺すことはできない。ここではこうした途轍もない企図が必要であることを理解可能な説明によって理論的に述べるのではなく、途轍もない形のままで示し、見えるようにしていることの意味を考えてみる余地があることをあとわずか加えることにしたい。

第一には、こうしたことを理解困難にしているものが我々にとって自明とされる時間の理解であり、結果を出す学問という理解である。もしも死への先駆の分析を詳しく検討するなら、それは単に学問、その世界内存在が成立

(40) „in der Zeit“と表記されている (SuZ, 373) 存在者は内時間的である (SuZ, 377)。

する可能性の制約を一般的に論じているのではないのは当然として、そこに現在我々が当然のように承認している学問理解の制約から自由になる可能性が示されていることを理解することも理解可能である⁽⁴⁰⁾。

また、ハイデッガーが同時代の諸学問の動向に学問の本来の活動を見て取ったのとはほぼ同様のことをガーダマーが伝える彼自身の経験に見ることができるようになる。師であるナトルプから四〇頁に及ぶハイデッガーのアリストテレス論を渡されて読んだときに電気ショックを受けたように感じたことと述べ、その後直接講義に出るようになって「アリストテレスの全体が間近に近寄ってきた。そして私がフライブルクで最初の指導を受けた時、私の目は開かれた」⁽⁴¹⁾と述べている。

何らかの成果を示すことではないという途轍もない出版は、誕生から死の間の延び抜きを問いつつ知ることでごすことの理解し難さにも関係する。この点について物理学と哲学の教授でもあったカール・フリードリヒ・フォン・ヴァイツェッカーが自分自身経験したことを付け加えておきたい。

カール・フリードリヒにとっては自分の先生である物理学者ヴェルナー・ハイゼンベルクと叔父であり医学者むしろ神経医学者のヴィクトール・フォン・ヴァイツェッカーの二人が対談をする企画に、一方の弟子、他方の甥として参加した時のことである。時は一九三五年でその場所はハイデッガーの山荘であり、ハイデッガーも当然参加している。対談者のそれぞれが自ら理解する物理学と医学を述べ相互にどのような関係があり得るかがテーマであった。その状況をカール・フリードリヒが伝えている。ハイデッガーは専ら聞き役を務め、両者が相互に論じ合う中でお互いに相手の言うことが理解できなくなるほどに話が沸騰し混線する場面が何度か起きた。その時ハイデッガーが発言して、ヴァイツェッカー（叔父）に向かって彼が語ったことをハイデッガーの理解で整理し、ヴァ

イツゼッカー（甥）の報告では三つの明瞭な文で述べたという。相手が自分の言いたいことはその通りだったと認めた後、今度はハイゼンベルクに向かって同様の整理を同じく三つの文で述べ、この相手の返事も同じであったという。その後でハイデッカーは、「それであれば、結節点は恐らく以下のようにではないか」と言って今度は四つ乃至五つの文を述べると、対論をしていた二人も「これを基礎にして更に議論を続けられるだろう」と言い、討議が進んだのだという⁽⁴³⁾。この同じ機会について別の本でヴァイツゼッカーは「私は彼が問うことで示した信じ難い力を自身身をもって経験した（Ich erfuhr an mir selbst seine unglaubliche Kraft des Fragens.）」⁽⁴⁴⁾と述べている。ヴァイツゼッカー自身の哲学の業績は日本語訳でも読むことができるが、本稿が問題とした哲学に固有の課題を彼が理解しているとは思われない。しかし、それにも拘らず、ヴァイツゼッカー自身がこの同じ箇所で自身の考えとして「哲学は問い続けることだ（Philosophie ist weiterfragen.）」と述べているのである。

本稿は二〇二一年二月二十六日（金曜日）にキリスト教と文化研究所主催のオン・ラインの講演を元にして述べ直したものである。この講演会に参加された生物学と計算科学の研究者である三浦耕太氏からコメントを頂いた。

-
- (41) 筆者は追いつけない可能性としての死の分析に関し、マックス・ヴェーバーの『職業としての学問』の近代の学問理解への批判が込められていることを明らかにした。Assushi Tanaka, „Wissenschaft als Seinsart des Daseins“, *Existenz*, Vol. XVII/2006/FASC. 1-2, Szeged · Budapest · Münster · Miami, S.1-10.
- (42) Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrtage*, Vittorio Klostermann, 1977, S. 212f.
- (43) Bernd Martin, *Martin Heidegger und das „Dritte Reich“*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, S. 161f.
- (44) Martin Wein, *Die Weizsäckers — Geschichte einer deutschen Familie*, Droemersche Verlagsanstalt Th. Nachf., 1991, S. 451.

その内容は今回の講演の主題をそのまま取り上げたものではないが、しかしこの課題の提示の仕方が本質的に内包してしまふ多義性にある鋭い光を投げかけてくれるものであり、それ自体我々が学問の本来の活動ということを考える上でも貴重なものだと思われたので、三浦氏の諒解を得て以下に紹介させて頂く。三浦耕太氏は、*Biomage Analysis & Research* という機関の研究員でハイデルベルク大学のニコイメーディングセンターの客員研究員でもある。なおこの話に出てくる指導教授は二〇一一年に研究室で亡くなったHarry MacWilliams教授である。

「生物学と計算科学を専門にしている立場からすると、「諸学」からの意見になってしまいます。研究対象に没入する研究はいずれも『ミッシヨン・インポシブル』だなと思えました。かつての大学院のときの指導教官は、アメリカ人のミュンヘン大学の教授でしたが、退職後も研究を続け、細胞培養をするクリーンベンチの前で亡くなりました。マイナス八〇度の冷凍庫には、研究し終えていない細胞株が山ほど残っており、それはおそらく人生が何回か繰り返し返すとしても終えないほどのサンプルがそこにあつたのです。彼にとってはその存在がまるで「死への先駆」であつたのだなあ、と話を伺つていました。」

ここに成果が決定的に重要である科学を、生きた研究という形で担う現実の姿、研究の対象の問題ではなくそれとの関係に没入している存在、根源態勢をはっきり認めることができると考え、紹介させてもらった。根源態勢は事実である流れに身を任せ、その流れの中で泳ぐこと、発進する船に飛び乗ることである。その関係が生きられる時、到着点を、*terminus ad quem*を先立って定めたり、そこに到達するまでの経過を自分で支配する⁽⁴⁵⁾ことはでき

ない。しかし正にその故に、限定された時代の中では考えることもできない原理的に新しい展開が生じる可能性に出会うこと、そうした可能性を可能性として出会わせることができるということは確認できるであろう。

(45)

ガーダマーはハイデッガーに関する小論に於いて現代人の振舞いを次のように指摘している。「大抵の人は共に行こう (mitgehen) とはせず、それに先立って行き先を知ろうとする、またはむしろ行きつくべき先を一層良く知っている」。これは彼がハイデッガーとの対話や討論を通して知った事、「共に行く者だけが、それが一つの道であることを知る」とは全く別な行動として述べられている。Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* (Bd.3) *Neuere Philosophie*, J.C.B. Mohr, 1999, S.268f.

Ontologie im erneuten Fragen nach dem Ganzseinkönnen des Daseins, nämlich der Geschichtlichkeit angewiesen. Zum genauen Verständnis der Seinsfrage soll der Grundcharakter der Frage verstanden werden, nicht im Sinne der bloß überwindbaren Vorstufe zur Antwort, sondern der höchsten Gestalt des fragenden Wissens. Die spezifische Aufgabe der Ontologie wird, durch die genaue Analyse der Geschichtlichkeit in Bezug auf die Seinsweise des In-der-Welt-seins als die lebenslange verständlich.

Resümee

Als Aufgabe der Philosophie in diesem Aufsatz soll nicht diejenige genannt werden, die gewöhnlicherweise verstanden wird, nämlich die der Philosophie als einem Fach neben anderen angewiesene, sondern diejenige, die unmöglich ist, von allen ontischen Wissenschaften als ihre Aufgabe aufgenommen zu werden, jedoch mit Bezug auf jede Wissenschaft „urwissenschaftlich“ von Belang sein kann. Was Heidegger mit der absoluten Verschiedenheit zwischen Philosophie und den ontischen Wissenschaften gemeint hat, das hat seinen Grund in dieser Differenz der Aufgabe.

In der Vorlesung des Kriegsnotsemesters 1919, hat Heidegger das methodische Grundproblem der Phänomenologie schon als die Frage nach der Weise der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnissphäre bezeichnet. Diese Auffassung ist die Urquelle der Seinsfrage, welche als die Frage bezüglich der Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaft charakterisiert und konkret entfaltet ist in *Sein und Zeit*. Die Seinsfrage hat die zweifache Aufgabe, die in der angekündigten Gliederung der ganzen Abhandlung in zwei Teile gespiegelt ist, nämlich die existenziale Analytik des Daseins und die phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie.

Um den Sinn der Seinsfrage genau und streng zu verstehen, ist es unbedingt wichtig, das In-der-Welt-sein nicht nur in der Alltäglichkeit, sondern in seiner Strukturganzheit und zwar in Bezug auf seine Beziehung mit den Wissenschaften „deskriptiv“ zu verstehen. Der Unterschied zwischen den ontischen Wissenschaften und den Ontologien kann erst in ihren Seinsweisen des In-der-Welt-seins ausdrücklich verstanden werden.

Die existenziale Analytik des Daseins macht dessen Ganzseinkönnen durch die Aufklärung der Zeitlichkeit sichtbar. Diese zeigt sich in der faktischen Möglichkeit, inmitten des alltäglichen Lebens in demselben einzelnen Seienden einer ganz anderen Möglichkeit der Bedeutung zu begegnen. Hier zeigt sich die apriorische Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaften. Im Unterschied zu dieser Bedingung wird diejenige der

