

KANSAI GAIDAI UNIVERSITY

ハイデッガーの実存哲学とその問題点(2)

| | |
|-------|--|
| メタデータ | 言語: Japanese 出版者: 関西外国語大学・関西外国語大学短期大学部 公開日: 2016-09-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山本, 誠作 メールアドレス: 所属: 関西外国語大学 |
| URL | https://doi.org/10.18956/00006379 |

ハイデッガーの実存哲学とその問題点 (2)

山本 誠 作

7. 世界の開示性について

では、ハイデッガーにおいて、時間と空間とはどのような関係において考えられているのであろうか。「根源的にして本来的な時性は本来的な将来から時熟し、しかもその時性が将来的に既有しつつ、初めて現在を呼び覚ますという仕方の時熟する」(ハイデッガー、『有と時』河出書房、辻村公一訳、375ページ)と彼は書いている。こうした時熟を通してそのつど呼び覚まされた現在が瞬間と呼ばれる。瞬間というのは、現有が将来的に既有しつつその都度世界のうちで内世界的に有るものに現前しそれに出会うという仕方に関わってあるような本来的な現在が理解されているのである(同上、384ページ)。そしてここで世界の内で有るものの許に有るといわれている場としての空間性は、時性に基づいていることに特に注意が向けられなければならない。現有による時性の時熟が空間を開示してくるのである(同上、417ページ)。こうした空間に基づいて現有は初めて、内世界的に有るものと出会い、その許にあり、それをその本質において関わり、理解することが可能になる。「瞬間は本来的な現在として、手許に有るものや或いは直前に有るものとして『或る時の内に』有りうるものを、初めて出会わしめるくすなわちあらしめる>のである」(同上、385ページ)と彼は述べている。

脱自的な時性の時熟において成立する本来的な現在としての瞬間は、時間の直線的な継起において未来と過去とを区切る単に抽象的で同質的な点のようなものと考えられてはならない。というのは、時性に基づいて、現有に特有な空間性が空け開かれて来るからである。現有は瞬間において実存している。ということは、現有は世界の内で「今、此処に」有るという仕方、内世界的に有るものと関わってある、ということである。現有は今、「此処で」「彼処に」あるあれこれのものと、或いは配慮的交渉において、或いは顧慮において、離れをふせぎ(距)つつ——これが距離ということ——そして方向を定めつつ関わってあるのである。「現有がそれ自身を空開することは、定向<方向を定めること>と距=離<離れをふさぐこと>によって構成されている」(同上、418ページ)、と彼は述べている。こうして空開された空間性を、彼

は実存論的空間性と呼んでいる（同上、162ページ）。そしてハイデッガーによると、現有の空間性にもとづいてのみ、内世界的に有るものは、それ自体においてあるがままのあり方において、出会われ発見され開示されてある。「有るものは総じて現有があるときのみ且つ有る間だけ、発見され開示されて有る」（同上、264ページ）。

有るものがそれ自体においてあるがままに発見され開示されて有ることは、真性（*aletheia*）と呼ばれている。「現有は開示性に依って構成されているとして、本質上、真性の内に有る。開示性は現有の本質的あり方の一つである」（同上、214ページ）。ここで真性と訳されているギリシヤ語の *aletheia* をハイデッガーは別の箇所で、「非覆蔽」という語で言い換えている。つまり、真性というのは、内世界的に有るものが覆いを破って自らを露呈してくることである。そしてこのことは、現有が自らを越えて真性の光の中に立つことを度外視しては考えられない。「内世界的に有るものの被発見性は世界の開示性に基づいている。しかるに、開示性はそれに従って現有が彼の現で有るところの現有の根本のあり方である」（同上、258ページ）、と彼は述べている。

現有が内世界的に有るもの（*Seiendes*）をそのあるがままに理解することは、言い換えるとその有るものの有（*Sein des Seienden*）を理解することである。そしてハイデッガーによれば、*Sein des Seienden* の理解は、既に *Sein* を前提にしている。そこに *Sein* が既に自らを露現している。しかも *Sein* のこうした露現は、先にも述べたように、現有における時性の時熟を通して可能になるのであるから、有（*Sein*）を理解するための可能性の制約は、時性に有るのである。彼はこう述べている。「時性が有の理解一般の可能性の制約であることが示されなければならない。有は時から理解され、把握される。時性がかかる制約として機能するとき、われわれはそれをとき性（*Temporalität*）と呼ぶ」（*Heideggers Werke, Band 24, s. 381*）と。

内世界的に有るものの *Sein des Seienden* の理解が現有による有の理解に基づくことが、明らかになった。しかし通常、われわれはこうしたことを忘却して——ハイデッガーはこのことをしばしば、「有の忘却」という言い回しで記述している——、従来の形而上学がしてきたように、有るものの領域を越えてその超越的な背後世界に、有るものの本質を「有るものの有」という形で求めようとする。彼の実存哲学の論点の一つは、しかしながら、こうした仕方の探究では有は把握できないことを明確に示すことである。そこでは有は自らの内へと脱去するのであり、とどのつまりは無（*Nichts*）として自らを現してくるのである。形而上学はニヒリズムの歴史だ、と彼が主張する理由もそこにある。

さて、先に世界の開示性が話題になった。この開示性は、「情態性（*Befindlichkeit*）と理解（*Verstehen*）と話（*Rede*）とによって構成されている」（『有と時』、258ページ）と彼は述べている。したがって、現有がその実存の自覚において、世界を開示しつつ内世界的に有るものとその被発見性において関わってあることを、より一層闡明するためには、世界の開示性を

構成している情態性と理解と話ということで、ハイデッガーが何を意味しているかを更に検討しなければならない。

8. 情態性と理解と話について

先ず情態性について、簡単に述べてみよう。情態性と訳されたドイツ語 *Befindlichkeit* は、*sich befinden* (・・・に居る) という動詞と結びついたハイデッガーの造語である。彼が人間存在を *Dasein* つまり、「今、其処に居る」ものとして捉えたことは、既に述べた。言い換えると、人間が世界のなかで内世界的にあるものと関わって現にあることを、彼は気分付けられたあり方として情態性と呼んだのである。「情態性は、実存それ自身が本質上、世界の内にあることであるが故に、世界と共現有 (*Mitdasein*) と実存とが等根源的に開示されてあることの実存論的な根本的あり方の一つである」(同上、166-7ページ)、と彼はいつている。あるいはこうも述べている。「情態性において気分付けられていることは、<現有が世界に開かれているという>現有の世界開性 (*Weltoffenheit*) を実存論的に構成している」(同上、167ページ)と。

では、理解 (*Verstehen*) とは、どういうことであろうか。ハイデッガーは理解を情態的理解 (*befindliches Verstehen*) と解している。現有は情態性において気分付けられて、世界を開示しつつ、内世界的に有るものを覆蔵されていないあり方において発見し出会っている。ここでは、有るものがその覆蔵性から取り出されて、その非覆蔵性 (被発見性) において見え得るようにされることは、現有が情態的に世界の内にあり、世界を開示してあることと一つに成立している。そしてハイデッガーは、現有が情態的に世界を開示していることを、別の箇所では、現有が自らを越えて真性の内に立つこととも表現しているのであるから、有るものが真性の内でその非覆蔵性において発見されて有ることは、現有が真性の光の内に立つことを離れては、考えられない。否むしろ、現有が真性の内に有ることによってのみ、かつその限りにおいてのみ、内世界的に有るものは、その真性において発見されて有るのである。「現有の開示性と共にかつその開示性によって<内世界的に有るものが発見されるという>被発見性がある、従って現有の開示性ということをもって初めて、真性の最も根源的な現象が到達されるのである」(同上、258ページ)。ここでは、現有の開示性が第1次的で最も根源的な真性とされ、それに基づいて、内世界的に有るものがその非覆蔵性において見えうるようにされてあるという真性が可能になる、といわれているのである。このことが特に注意されなければならない。

では、話 (*Rede*) とは、どういう事態であろうか。「話は情態性と理解と実存論的には等根源的に有る」(同上、193ページ)。現有は世界へと越えてることによって、内世界的に有るものの許にあり、それらを情態的に理解している。内世界的に有るものこの情態的理解可

能性が、話として語り出されてくる。「話が外に語り出されたあり方が言葉である」(同上、193ページ)。先にも述べたように、理解するということは、内世界的に有るものをその非覆蔵性において見えしめることであった。そして現有は内世界的に有るものを理解して、それを言葉を通して他者に伝達し (mit-teilen) 陳述する。ここで伝達と訳されたドイツ語 Mitteilung は「共に分かち」という意味である。つまり、陳述を通して、話者と相手は話されたものがその非覆蔵性において見えるようになることを、共に分かちなのである。伝達としての陳述は、「規定するという仕方では明示されたものを、共に見えるようにすることである。共に見えるようにすることは、有るものを、つまりその規定性に関して明示された有るものを、他人と共に分かちことである。〈そのさい〉『分かたれ』るのは、明示されたものへ共同に見るという仕方では関わりつつ有ることであり、明示されたものへそのように関わりつつある事は、世界の内に有ることとして、すなわち、明示されたものがそこから出会うところのその世界の内に〈有ること〉として、堅持されなければならない」(同上、187ページ)、とハイデッガーは述べている。

さて、Mitteilung というドイツ語は、自己と他者が話し聴くというコミュニケーションをも意味している。言い換えると、自-他がこうして事物の見を「共に分かち」ことが話し聴くというコミュニケーションなのである。そしてここで特に注意しなければならないことは、こうしたコミュニケーションは第一次的には、自己が実存として世界を開示しつつ、こうした世界において他の非現有的な有るものの許にあり、他の現有的に有るものに向かって開かれてある——顧慮という仕方では関わりつつある——からに他ならない、ということである。自己が実存として世界を開示しつつ、こうした世界において、自己は他者と関わる。このような自-他の関わりに、話し聴くという対話が成立するのである。事実、ハイデッガーは対話を話題にしている。

ところで、聴く (hören) というのは、どういうことであろうか。hören は、ハイデッガーによれば、gehören つまり「所属する」と結びついている。hören というのは自己の主体的な行為であるが、それは同時に他者に所属するということでもある。それは日本語でいえば、聴従するということであろう。ここにハイデッガーに特有な自-他の関わりが明示されているように、私には思われる。自己が最も自己的な仕方では有りうることに基づいて、自己は他者に向かって、実存論的にひらかれてあるのである。現有は彼と共に同じ世界を分かち持っている他者に対して、聴従的にあり、しかもこの聴従性のうちにあつて所属的に有るといわれている(同上、196ページ)。しかしハイデッガーにおいては、自己が他者に聴従するためには、さしあたってまず、自己が自己に聴従的でなければならない。

では、現有が自己に聴従的であり、こうした聴従性のうちに所属的にあるというのはどういうことであろうか。このことは、良心の呼び声を聴くということである。「良心の呼び声は現

有を最も自己的なく仕方で>自己で有りうることへ向かって呼びかけ、しかも最も自己的なく仕方で>負い目を負って有ることへ呼び起こすという仕方で呼びかける、という性格を持っている」(同上、310ページ)。現有は良心の呼び声を聴くことによって最も自己的な仕方で自己で有りうるものであり、そして最も自己的な仕方で有りうることによって初めて、自-他の話し聴くことも可能になる。

9. 頹落態について

現有の有による世界の開示性は、情態性と理解と話によって構成されていた。現有は実存として世界のうちにあることによって、そういう仕方で他者と関わりつつあった。しかしこうした実存の自覚による世界の開示は、ハイデッガーによれば、瞬間において生起した。現有は瞬間において、世界のうちで他者と関わってあるという被投的(事實的)有限性を自らに引き受けたのである。それが実存の自覚である。この自覚は瞬間において生起するものである以上、のんびんだらりとして何時までも続くものではない。現有は世界のうちに有るものとして、やがて内世界的にあるものの許に没入し埋没するにいたる。そうしたあり方が、頹落(Verfall)と呼ばれている。人間がこうして頹落しているあり方を、彼は「ひと」(das Man)と呼ぶ。そして「ひと」として頹落してあることは、空語(Gerede)と好奇心(Neugier)と曖昧性(Zweideutigkeit)とによって構成されているのである。彼はこう述べている。「この……の許に没入しているということは、多くの場合、ひとくという有り方>の公開性のうちへ<自己>喪失されてあるという性格を持っている。現有は、本来的に自己で有りうることとしての彼自身から差し当たって常に既に脱け落ちており、しかも『世界』へと頹落している。『世界』への頹落性は、共に相互に有ることが空語と好奇心と曖昧性によって導かれている限りでの、共に相互に有ることのうちへの没入を意味している」(同上、209ページ)と。人間は頹落態において、世間的公開性へと自己を明け渡し喪失している。それはまた、人間が自己自身から離反し、疎外された有り方といってもよいであろう。こうした自己からの離反は、「死からの逃避」という形をとる。「この……の許に頹落しつつ有ることのうちには、不気味さからの逃避、すなわち今の場合、死へ最も自己的に有ることに面してそこからの逃避ということ」(同上、291ページ)と彼はいつている。

さて、ひととしての頹落態を構成している空語、好奇心、曖昧性ということで、彼はいったいどのような事態を表現しようとしたのであろうか。まず空語について。空語と訳されたドイツ語 Gerede は、噂とも饒舌(お喋り)とも訳される。噂というのは、元来、どこから来て、何処に行くとも分からない。そしてそれは世間的公開性へパッと広がっていく。人はこうした根も葉もない噂を耳にして、それをまた無責任に他人に受け売りしていく。それが「お喋り」

というものであろう。彼はこう述べている。「空語は現有に、彼の世界と他の人びとと彼自身へと理解しつつ関わって有ることを開示するが、しかし……へと関わるこの有が地盤を喪失して宙に浮いているという様態を持っている、という風に開示するのである」(同上、210ページ)。あるいはまた、こうも述べている。「次々と話が広がり、受け売りして話す、という道を通して、伝達されるのである。〈かくして〉話されたことそのことが、益々広い範囲に及びし、しかも権威的性格を纏ってくる。事柄は、人がそういうからそうである〈ということになる〉」(同上、201ページ)と。こうして人は空語を通して何でも知っており、自己の生が「確固たる地盤」(同上)に立っていると思っている。が、それは実は、錯覚に過ぎない。空語に依って人は内世界的に有るものをあるがままに知り理解する——そこに真性が成立する——のではなく、こうした真性を閉塞してしまうのである。確固たる地盤を持つのではなく、むしろ地盤を喪失するのである。そしてこうした地盤喪失性は、人をしてますます世間的公開性へと自己を喪失せしめるのである。

次に好奇心について。彼はこう述べている。「好奇心が新しいものを求めるのは、ただその新しいものから、更に新たに新しいものへと飛び去るために過ぎない。……好奇心にとって構成的な二つの契機、つまり配慮された世界のうちにじっと踏み止まらないことと新たな諸可能性のうちへと散乱して行くこととは、〈好奇心という〉この現象の第三の本質性格を基礎付けており、その本質性格をわれわれは所在無さと名付ける。好奇心は至る所であって何処にもない」(同上、206ページ)と。好奇心において、人は配慮された世界のうちで新しいものを求めて、一つのものから他のものへと次々に目を向けていく。好奇心には何物も閉隠されたものはないかの如くである。好奇心は至る所に有るのである。しかし実は、それは何処にもないのである。好奇心において、人間は「世界のうちにじっと踏み止まらないこと」と、「新たな諸可能性のうちへと散乱してゆくこと」によって、世間的公開性へと自らを明け渡すことになるのである。

最後に曖昧性について述べよう。「それにとってはなにものも閉隠されていないところの好奇心と、それにとっては何も理解されないものもないところの空語とは」、「現有に本当の『生き生きした生』と自ら思い込んでいる生き生きしているという保証」(同上、206ページ)を与えている。そして現有はこうした保証を与えられて、内世界的にあるものの許に没入しながら、「一体何が真正な理解において開示されたものであり、何がそうでないものであるか」(同上)をもはや決定しえなくなる。そこに曖昧さがあるのである。

われわれは以上において、人間の「ひと」としての頽落態を尊、好奇心、曖昧性という三つの事項に則して検討してきたのであるが、そこには非本来的ともいうべき時性が介在していることが、分かるのである。それはちょうど、人間の実存を構成している情態性、理解、話に本来的の時性が介在していることと対極をなしている。では、非本来的の時性とは何であろうか。こ

うした問題を解決するにあたって、われわれは本来の時性が何であったかを、想起しなければならない。それは将来的—既有的—現前的にそのつど時熟する脱自的な時間であった。こうした点を踏まえて考えてみると、非本来の時性というのは、過去を忘却して、ひたすら現在に立って新奇なものを予期しながら自己に次々に提供されるものに現前するという仕方に関わりつつ、内世界的なものに埋没して自己を喪失するところに成立するような時間であることが、分かるのである。この点について、ハイデッガーはこう言っている。「<かくして>忘却しつつ現前しつつ予期することは、或る独自の脱自的統一であり、その脱自的統一は従って非本来的な理解がその時性に関して時熟するのである」(同上、38ページ)と。

われわれはここで、人間が「ひと」として頹落している点に関するハイデッガーのもう一つの論点を決して看過してはならない。それは「ひと」の独裁ということである。人間は頹落態において、先にも述べたように、世間的公開性に自己自身を盲目的に明け渡すことによってその餌食になるのである。噂とか流行はどこから来てどこに行くともわからず、パッと世間に広がって総ての人を服従させずばおかない或る種の権威を持つに到るのである。彼はこう述べている。「このような目立たなさの不確実性という有り方においてひとはひと本来の独裁を展開する。われわれは、ひとが享楽するように享楽し、娯楽しており、文字や芸術についても、われわれはひとが見たり判断したりするように、読んだり見たり判断したりしており、さらにまたわれわれは、ひとが『大衆』を嫌って引きこもるように引きこもっており、……<かくして>ひと、いかなる一定の人もそれではないが、一切の人が総計としてではないが、それであるひとは、日常性という有り方を指図しているのである」(同上、155ページ)と。

10. 良心の声について

ところで、空語、好奇心、曖昧性によって構成された頹落態において、人間は自己を世間的公開性へと明け渡しつつ、内世界的に有るものうちに没入してある。それが「頹落しつつ世界のうちにある」(同上、213ページ)という有り方である。「頹落においても関心の的になっているのは、たとえ非本来性という様態においてであるにせよ、世界のうちに有ることに他ならない」(同上、213ページ)。しかも彼は、「現有が頹落し得るのは、理解しつつ情態的に世界のうちに有ることが現有にとって関心の的になっているが故に他ならない」(同上)とさき述べている。従って、頹落といっても、人間が、アダムの墮罪においてそう考えられているように、天上から地上に落ちるなどといったイメージにおいて理解することは、根本的な誤りである。現有は実存として世界のうちにありうるがゆえに、世界へと頹落し得るのであり、また世界へと頹落しているありようから、先駆的な覚悟を通して「良心を持せんと意思すること」により、そのつど自らを実存として自覚するのである。そこには、反復とよばれる事柄がある。

こうした現有の側での実存と頹落との反復は、有そのものの側での露現ならびに覆蔽と密接不可離の関係にあることは、いうまでもないことである。

では、良心を持せんと意思するとは、どういうことであろうか。頹落において、人間は公開性へと自らを明け渡して「ひと」としてある。つまり、人格性とか個性を喪失して不特定多数のたんなるユニットとしてある。こうした「ひと」として、人びとは世界のうちに共にある。人間はこうした「ひと」として、世界のうちに内世界的に有るものの許に埋没して、それらのものと関わり、そこに at home を感じている。そこでは、現有は「ひとくという有り方」の公開性とその空語とのうちに自己を喪失しつつ、ひとくという有り方で自己の言うことを聴くことにおいて、自己的な自己の言うことを聴き落としている（同上、312ページ）。そしてまた、「毎日に新しい空語の雑多な曖昧性を持った騒音によって心を奪われ麻痺してしまっている」（同上）。そこでは人間は自己に背を向け、死に面しつつそこから逃避し、終末的有限性から眼を逸らして（同上、478ページ）、空語とか好奇心が保証する見せ掛けの安定した生を生きている。こうした自己喪失的な「ひと」としての頹落態から、現有を彼の最も自己的な仕方でも有りうることへ向かって呼びかけるものが、良心の声である。

良心の声とは何であろうか。ハイデッガーの言葉に耳を傾けてみよう。彼はこう述べている。「現有が良心において自己自身を喚ぶのである」（同上、317ページ）と。良心において、自己は自己自身を喚ぶ。しかも彼によれば、この喚び声は自己のうちから、自己を越えてやって来る。「その喚び声は実にまさしく、我々自身によっては決して計画されるのでもなければ、準備されるのでもなければ、有意的に遂行されるのでもない。『それ』<すなわち、不可得なる『それ』>が、喚ぶのである」（同上317ページ）。あるいはまた別の箇所、良心の声を沈黙の声として、こう述べている。「良心はただ黙しつつ喚ぶ。すなわち、その喚び声は、不気味さの無音のうちからでてきて、喚び起こされるべき現有として、彼自身の静けさのうちへ喚び返す」（同上、341ページ）と。良心は現有のうちから自己を越えて、自己に喚びかけてくる。現有はこうして黙しつつ喚ぶ良心の声に、自らも黙しつつ聴従的に聞き適切に理解しなければならぬ。現有は良心の声を適切に理解することによって初めて、良心を持せんと意思することができるのである。そして良心を持せんと意思することが現有をそのつど反復的にその最も自己的な負い目的に有ることに向かつて喚びだし、空け開くのである。

では、現有は良心において自己が自己に、しかも自己を越えて喚び掛けるというのは、どういうことであろうか。「喚ぶものは現有、つまり被投性（……のうちに既に有ること）のうちで彼の有り得ることに関して不安になっている現有である。喚び掛けられるものもまさにこの現有、つまり彼の最も自己的な有りうることへ（彼自身に先立って）喚び起こされている現有である」（同上、319-20）。

先にも述べたように、現有はその日常的な頹落態において、自己を喪失し、「ひと」化され

ている。彼は「ひと」として、何でも知られないものはないところの空語と、何でも閉隠されてはいないところの好奇心を通して「生きいきした生」を生きる保証を与えられているように錯覚している。彼はそういう仕方、自己を世間的公開性へと引き渡し、内世界的に有るものに埋没している。彼は過去を忘れ、ひたすら新しいものを予期しつつ自らに次々に提供されるものに現時的に対しつつ——それを「もの」として表象しつつ——こうして表象されたものと関わり、その許で自己喪失的に埋没している。否、こうした埋没の中で暇を潰すことに at home を感じている。彼は自己から逃亡し、死に面してそこから逃避している。彼にとって、死は自分の死ではなく、「ひと」の死であるに過ぎない。ちょうど、秋になると葉が落ちるように、「ひとは死ぬ」のである。死は、自らの有を全体として終末にさらしだす厳粛な出来事として自らに引き受けられるのではなく、あたかも自然現象のように考えられているに過ぎない。彼は時々、自らの死を痛切に実感することもある。あれこれのもののかかづらいへの自己忘却的な埋没いっさいを、無意味なものと感じることもある。そんな時、彼は不気味な不安に襲われるであろう。しかしそれでも、彼はかかる不安から眼を逸らし、それを忘れようとする。彼は不安 (Angst) を恐れ (Furcht) へと転化しようとする。恐れは、ハイデッガーによると、あれこれの前での、またあれこれについての恐れである。恐れには、それを惹起する特定の原因がある。従って、そのよって来る原因を除去しさえすれば、恐れは雲散霧消するのである。ところが、不安はあれこれの前での、あるいは、あれこれを巡っての不安ではない。いっさいが無意味なものとして脱け落ちていくところに、人間は初めて不安を不安として感じるのである。死を自らの死として引き受ける時、人間はこうした不安な気分が襲われるであろう。しかし日常的な頹落態において、人間はこうした不安からさえも眼を逸らし、それを恐れへと転化している。そしてそのよって来るあれこれの原因を除去しさえすれば、不安もまた解消するかのようによて考えようとする。

人間は日常的な頹落態において、通常こうした「ひと」としてある。ところが、例えば、近親者とか友人の不幸に遭遇するとか、罪悪深重の凡夫の自覚とか、二律背反とか絶対矛盾に直面して七花八裂に陥るとか、死の自覚を持つといった深刻な経験を通して、人間は否応なく不安に面接せしめられるのである。あれこれとのかかづらいへの、自己忘却的な埋没いっさいが無意味なものと感じられてくる。全てのものが無へと脱け落ちていくのである。そこで人間は不気味な不安に襲われる。こうした不安に気分付けられたとき初めて、人間は自己が自己を喚ぶのである。この沈黙の喚び声が、先に良心の声といわれたのである。「不安の無」において初めて、人間は黙しつつ喚ぶ良心の声に自らもまた、黙しつつ聴くことができる。良心を持せんと意思することができる。こうした意思は、通常あれこれのものを実行しようとするところに成立する意思が全て無意味なものとして放擲され否定されたとき、現れてくる純粹意思とも呼ぶべきものであるのかも知れない。先程それが、不可得の「それ」として注釈された理由もそ

ここにあるであろう。良心はいわゆる意思に反してさえ喚ぶのである。良心は自己のうちから、しかも自己を越えて——こうした考え方には、良心を何らかの仕方で人間を越えた神的なものと結び付けようとする立場が、あるのであろうか——喚び掛けてくる。人間は不安の無に立つことによって、こうした良心の声に初めて適切に聴くことができ、良心を持せんと意思することができる。そしてそうすることによって初めて、人間は最も自己的な負い目的にあることに向かつて自己を空け開くことができるのである。人間が真に自己自身になることができるのである。それが実存ということである。人間が実存としてあるということは、有それ自身がそこに自らを露現してくるということでもあった。

不安においては、全てが無意味なものとして滑り去っていく。全てが無化される。こうした無化が無の本質である。ハイデッガーの哲学においては、人間はこうした無に直面して、それを回避したりそこから背を向けたりするのではなく、むしろ「不安の無」のなかへと立つことが要求されるのである。全てが無意味なものとして脱去していくところにニヒリズムが成立するのであり、そしてニヒリズムは人間の生存から全ての生き甲斐とか意味を奪い取る恐るべきものであり不気味なものである。しかしそこにこそ、また人間を救うものがある、というのがハイデッガーの確信でもあるのである。ニヒリズムにおいては、有は自らへと隠蔽し、無という形で現れている。そして人間はこうした無の中へと立つことによって実存として有りうるのであり、そこに有が自らを露現してくるのである。有は無であり、逆に無は有である。人間が実存としてあるかぎり、そこに有が自らを露現している。しかし実存は頽落に転ずるのであり、その限り、有は自らのうちへと隠蔽して無として現れてくる。このように考えてみると、ハイデッガーにおいては、人間の有り方との密接な連関において、有無の転換が話題になっていることがわかるのである。西田哲学においては、有無の絶対転換が絶対無と呼ばれ、そして人間による絶対無の自覚が話題になっているが、ハイデッガーの実存哲学を西田の思想と結び付けて解釈しようとする試みが盛んになされているのも、決して理由のないことではないのである。

11. 結論 ハイデッガーにおいて、個体主義と共同体主義との相則は可能であろうか

ところで、人間が真に自己になることは、実存として世界のうちに有ることであった。そして実存として世界のうちに有ることによって、人間は内世界的にあるものとその自体的な有り方において関わり理解することができた。内世界的に有るものそれ自体における理解——従来の形而上学的用語をつかっていえば、「有るものの有」を掴むこと——は人間の実存に基づいていた。その上、実存が有るというとき、そこには有が自らを露現していたのである。先に、「有るものの有」の理解が有に基づく、といわれた理由もそこにある。しかし人間は内世界的なものをその自体的性において把捉しようとして、essence と existence の領域を区別し、後者

を離脱して前者へと自らを高めようとする、いわゆる形而上学的性格を抜きがたく有している。こうした事態に、ハイデッガーは「人間による有の忘却」という言い回しで言及している。「有の忘却」においては、有は自らのうちへと引退し、無という形で現れてくる。しかしながら、こうした無に直面してわれわれのなすべきことは、それを安易に回避したり、それに背を向けることではなく、それにじっと耐え、「不安の無」へと立つことであった。そうすることによって、現有は実存としての最も自己的な有りうることへと喚びだされたのである。とすると、無に立つ実存が、有が自らを開示する地平を露にするであろう。しかしこうした問題は、『有と時』にはそれとなく示唆されながら、それに明確に答えることはもはや『有と時』を越えた課題である。この本の末尾には、「果して、時それ自身はそれ自身を有の地平として露にするであろうか」と記されている。この問い掛けは、『有と時』にとってきわめて象徴的な意味を持つといえる。『有と時』においては、現有の有は有に基づくとされながら、有を問い、有を理解するのは、飽くまでも現有の有を通して可能になるのである。現有の有が有を露ならしめるという方向が、そこにある。しかし現有の有——それはそのつど、時熟する時において成立した——は有の地平——つまり有が自らを露現する場——を露ならしめるであろうか。これは『有と時』においては、答えられずに残された課題である。なぜなら、現有の有が有の地平を露にするといわれる場合、現有の有が有を露にする——『有と時』の課題——ことが、直ちに有が有自身を露現することと一つに成立しなければならないからである。いわゆる「転換」(Kehre) という概念で性格付けられるハイデッガーの後期の課題は、後者に焦点を合わせているように思われる。

さて、ハイデッガーの実存哲学は、個体主義的といえるであろうか。彼は人間相互の関係を顧慮し顧慮される関係として捉えた。しかも彼によれば、自己が死の先駆的な覚悟を通して真に自己自身となり単独化されることによって初めて、他者を顧慮する場が開かれてくるのである。ブーバーはこうした自-他の関わりに、真の交互性の欠如を見ている。なぜなら、なるほど自己は他者を顧慮する。が他者が自己を顧慮するようには、顧慮しないからである。ハイデッガーでは、自己が真に自己になることが、他者を真に他者たらしめるともいわれている。しかし前者が後者の制約になっているという立場は、彼においては何処までも維持されている。また田辺も、ハイデッガーにおいて実存論的空間性——自己が実存として、内世界的に有るものと或いは配慮的交渉において、或いは顧慮において関わる場——が時性の時熟を通して空け開かれてくること、つまり時による空間性という思想に、共同性を欠く個体主義を鋭く洞察している(『田辺元全集』筑摩書房、第四巻、366ページ)。トイニッセンも『他者』において、ハイデッガーは超越論的主体性(transzendente Subjektivität)に立つのであり、そこに単独化(Vereinzelung)と共同体化(Vergemeinschaftung)の同時相則がでにくい難点があることを指摘した(Michael Theunissen, Der Andere, Walde de Gruyler & Co., 1965)。

ここで超越論的といわれているのは、カントの批判哲学と何らかの仕方で関連していることは、言うまでもないことである。カントは有限的な理性的存在者による現象界の構成を主張した。カントにおける認識主観による現象界の構成の思想は、主-客構造に基づくことは、論をまたない。ハイデッガーの実存哲学は、経験を主-客構造に基づけようとする試みの否定である。けれどもそれにもかかわらず、トイニッセンはハイデッガーが依然として超越論的哲学思想の立場に立っている、と指摘している。では、それはどうしてであろうか。それは実存による世界の開示性の思想に認められる。実存の世界開示性をトイニッセンは「世界の主体的構成」と読み替えている (Ebenda, s.2-3)。自己による世界の主体的構成にもつづいてのみ、自-他の関わりが可能ならしめられている。殊に、ハイデッガーでは、他者は自己が配慮的交渉において関わる道具を介して、その道具の製作者ないし供給者としてのみ捉えられている。従ってそこでは、他者はその本来持っているべき意外性とか敵対性といった諸特徴が奪い取られてしまっている (Ebenda, s. 168)。そして道具を媒介として可能ならしめられる自-他の関わりが、顧慮と呼ばれたのである。つまり、自己は顧慮するものであり、他者は顧慮されるものである。自己は他者を顧慮することによって、他者をして他者たらしめる——他者を先回りの的に配慮することによって、他者を開放して他者に懸念を返してやる——といっても、そこでは自己の実存の自覚が優先していることは、明らかである。トイニッセンは、ハイデッガーの次の言葉、つまり「自己自身への覚悟性くすなわち覚悟という仕方では自己自身に向かって開かれて有ること」が現有を初めて次の如き可能性の内へ、つまり共に有る他の人びとを彼らの最も自己的な仕方では有りうることの内にあらしめる」(『有と時』、434ページ)をソクラテスの産婆術に比擬している (Theunissen, s. 180)。

以上述べてきたようなハイデッガーへの批判は、彼において、空間が時性の時熟を通してのみ空け開かれてくるとする立場と、決して無縁ではない。ハイデッガーが時性を脱自的に捉えていることは、先に述べた。つまり将来に向かって自己を越え出ることが、既に世界の内に投げ出されてあるという既有性へと帰来し、過去の伝統を自らに引き受けるそのつどの瞬間が、自己が他者と関わる場としての世界を開示してくるのである。ハイデッガーの話題は何時でも、将来性から始まるのである。こうした考え方においては、自己がさしあたってまず、世界と呼ばれる空間的な広がりの中に置かれている事実が、軽視ないし無視されているのである。そして将来性は既有性への帰来であり、将来的-既有的-現前的にそのつど脱自的に時熟する時性を通して世界、つまり空間は空け開かれはするが、ここでは時間が空間に優越していることは、明らかである。ハイデッガーにおいて、もう一つ稔然としないのは、こうした空間のうちでの人間の自-他の関わりが、「ひと」という頽落態において捉えられている点である。こうした「ひと」においては、トイニッセンも指摘しているように、「意外性と敵対性」をもって突如、彼方から自己に向かってくるところの他者という立場はないであろう。ハイデッガーに

においては、死を先駆的に覚悟する実存を通しての単独化はあっても、「意外性と敵対性」において成立する自－他の出会いを原点とする、「われわれ」という概念によって性格付けられる真の共同体化が希薄だ、といわれる理由もそこにある。そしてもしこうした立論が正しいとすれば、ニヒリズムの克服を標榜するハイデッガーの実存哲学もその志半ばに過ぎる、と言わざるをえないのである。なぜなら、ニヒリズムの克服は、個性と共同体性との同時相則においてこそ、初めて可能だからである。

付記 ハイデッガーの『有と時』からの引用文中で、< >で括られた部分は、翻訳者の挿入したものであることを、お断りしておく。