

死と時間性 : ハイデッガーの著作『存在と時間』の 批判的考察

菊地, 恵善
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門

<https://doi.org/10.15017/25105>

出版情報 : 哲學年報. 71, pp.1-40, 2012-03-09. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

哲学年報 第七十一輯 抜刷
平成二十四年三月九日 発行

死と時間性

— ハイデッガーの著作『存在と時間』の批判的考察 —

菊地 惠 善

死と時間性

— ハイデッガーの著作『存在と時間』の批判的考察 —

菊 地 恵 善

一 はじめに

哲学とは何か。この問いに対しては、哲学は事象の本質を解明する活動であると一般的に答えられるだろう。哲学においては従って、一方では、問題となる事象そのものに問いかけることが、そして他方では、その事象について私たちが既に持っている理解や了解を一から吟味することが必要になってくる。

その際、問題となる事象を予断や偏見なく忠実に観察し、その本質を厳密に把握することを目指すとしても、事象それ自体が何の障害もなく直接に与えられるとは限らない。というのも、見えているものが一部なのか全体なのか、例外的な姿なのか通常の姿なのか、一つの現象なのか同一的な実体なのか、いくら虚心坦懐に見ようとしても、一度にその本質に達するわけではないからである。また、その事象について私たちが持っている理解や了解を吟味する場合も、同じ事象に対する理解や了解は、見方によって、さらに他のものとの関連によって、その意味や内容はさまざまである。この場合も先の場合と同じように、それらの内どれがより根本的なものなのかどうかは即座に見極めることはできない。しかも悪いことには、複雑なものは単純なものから、

派生的なものから説明することができるとしても、単純なものや基本的なものは、それ以上にそれを説明するものに遡ることができず、説明することも吟味することも難しくなってくる。このようにして、事象の本質を解明する活動は、どこに視点を取るか、どういう通路を通じて事象に接近するかなど、その端緒を見つけること自体が既に解明への重要な一步になるほど、危険で困難な企てなのである。

事象の本質を問う哲学がいくら予断や偏見を排し、学問や常識の理解を保留し、事象そのものに問いかけ、事象そのものから事象の意味や本質を把握しようと試みたとしても、その探究がそれを動機付ける何らかの問題関心から全く自由であることはありえないし、また、探究を導く課題設定において、探求の結果において明らかにすべきことを予め先行的に予想しなければならぬ点において、何がしかの程度において冒険的要素を持たないことはありえない。この限りにおいて、個人や時代や社会などに制約された相対的な理解を乗り越えて、永遠不変で共通普遍な本質を求める哲学は、探究の結果を後から反省して見ると、常に一定の観点からの探究であり、歴史的な状況に制約されたものであることを免れがたい。永遠の知恵を求める哲学と言えども、決して哲学者の置かれた歴史的な状況の制約を超えられないことを、かのヘーゲルは哲学は時代の子であると言った。

本論文はハイデッガーの名著『存在と時間』における死と時間性の問題を批判的に吟味することを主題とするものであるが、これはしかし、ハイデッガー哲学を上述したことに従って、ただその歴史的な制約を指摘し、そこで展開された分析と理解の破綻や限界を得意気にあげつらうことを狙うものではない。本論文が狙いとするのは、上述したところに従いながら、しかしもつと本質の意味での歴史的な制約という観点から、ハイデッガーの名著として残された『存在と時間』を再検討してみることである。ここで本質の意味での歴史的な制約というのは、ハイデッガーが問おうとしたことと、実際にテキストとして残された一定の探究とを一旦別々のものとし

て切り離して見ることであり、ハイデッガー哲学を再検討するというのは、ハイデッガーの掲げた問いそのものに対してハイデッガーが企てたその具体的な探究が唯一可能なものであったのか、この意味で絶対に正しいものであったのかを、ハイデッガーの負った制約から自由に問い直してみることである。ハイデッガーを既成のハイデッガーから解放することは、既成のハイデッガーから私たちが自身を解放することでもある。

このような試みは、残されたテキスト全体をハイデッガー哲学そのものとみなし、テキストに忠実に思想を再構成し理解しようとする研究者からは、乱暴で無謀であると見なされるかも知れない。だが、ハイデッガー自身が述べているように、ハイデッガーのテキストが完成された作品ではなく、さまざまな試みられた道であるとすれば (Weg, — nicht Werke)、テキストに忠実であろうとしてテキストに束縛されて、ハイデッガーの本来考えようとしたことをハイデッガーのテキストの中に封じ込めるのは、ハイデッガー自身の趣旨に反することさえ言うことができる。ハイデッガー哲学の独創性や重要性を称揚する余り、それを不可疑の権威として護教的に復誦するのは、ハイデッガーを守ろうとしてハイデッガーを殺すことではない。ハイデッガーを研究するためにハイデッガーに忠実でなければならないとしても、その忠実とはテキストという形で与えられたハイデッガー哲学に盲従することを意味するのではなく、場合によってはたとえそれに反したとしても、ハイデッガーの考えようとした事柄を追思考することを意味する。

しかし、この試みは、たとえ主張としては正しいとしても、実際に遂行するには非常に困難な試みである。なぜならば、第一に、その主著『存在と時間』は、主題と方法についての透徹した自覚、道具や死や良心などの諸現象についての深い洞察、哲学の歴史的伝統への批判などの要素を取り込みながら、内容的な統一性を意図して書かれた学術的な研究書の体裁を取っており、一度構築された内容相互の統一的な連関は別の仕方でも再構築する

ことを容易に許さないからである。また第二に、出版後まもなく燎原の火のようにドイツ哲学界の話題となり評価を獲得したこの哲学書については、その成功が、一挙に披瀝されたその企図の大胆さと内容の独創性からして当然得られるべくして得られた成功であったとしても、その圧倒的な成功が安易な批判を許さないからである。ある作品の社会的な成功は、その作品の質的な成功を保証するものとして考えられるのが、多くの常識である。その結果、ハイデッガー哲学に関しては、それに賛同して内在的な解釈をするだけで批判的な再検討を避けるか、安易な批判を寄せ付けないその一貫した徹底性を敬遠したり嫌悪したりして、丸ごと無視して黙殺するか、両極端な対応が蔓延ることになっている。

これらの障害に恐れをなしてハイデッガー哲学をただ無批判に信奉したり、反対にただ感情的に反発したりするだけでは、しかし、それは哲学的思考を放棄することにしかならない。明確な企図と緻密な構成でできた体系的な著作だからといって、そこで扱われた事象がそれに与えられた体系的な位置によって意味が汲み尽くされるわけではない。むしろ反対に、事象自体の持つ意味が体系的な構想の中に位置付けられることによって一面化され、ある観点から見られた特定の側面だけが強調して捉えられる危険を孕むことになる。確かに、事象の意味を探るためには一定の観点と方法を必要とするが、だからこそ一旦獲得された事象の意味は、それとは別の観点と方法から再度見直される可能性を常に持っているのである。また、学問や社会における歴史的な成功も、出版後八十年を過ぎ、それに批判的な検討を試みるのに十分な時間的距離に立つ現在では、過去の成功を無批判に受け容れてハイデッガー哲学を評価するのは、むしろかえってそれを過去の遺物という死物にすることではない。時代を越えて生き続けるものがあるとすれば、それは今こそ再発見されるべきである。以上のことからして、ハイデッガー哲学は今こそ追思考され再発見されるべき時なのである。

一一 『存在と時間』における死と時間性の関連

本論文は、ハイデッガーの主著『存在と時間』における死と時間性の連関を批判的に問い直し、それを通じて『存在と時間』という書名に提示されている「存在と時間」という根本的な連関にまで問い進めることを狙いとする。

『存在と時間』が課題とするのは「存在一般の意味」を解明することである。この課題においてなぜ人間の死が問題になるのか。それは、「存在一般の意味」が問いうるとすれば、「存在」を了解している「現存在」を手懸りにしてのみであり、その「現存在」の意味は「気遣い」であり、それは存在論的には「時間性」であるが、「現存在」の「存在」が「時間性」であることを解明する際に、その重要な契機の一つとして取り上げられるのが「死」の現象であり、死の存在論的な意味であるからである。未完のまま残されることになった『存在と時間』は、当初二部構成として構想されたが、実際に書かれた第一部は「時間性をめがける現存在の学的解釈と、存在に対する問いの超越論的地平としての時間の解明」とされている。しかも、三つの篇からなるはずだった第一部も、その第二篇「現存在と時間性」まで書かれたところで中断されている。

この著作の構想においてハイデッガーは、第一部第三篇が「時間と存在」と題されているように、「存在一般の意味」を問う超越論的地平として「時間」（現存在の時間性と区別して「存在時性（テンポリテート）」という名前が与えられている）を導き出すことを目標としているが、その前段階では、現存在の存在が「時間性」として解明され提示されるべきであり、また、さらにその前段階では、現存在の存在が「時間性」という統一的な構造に基づいていることが、いくつかの現象から、しかもその統一的な連関において解釈学的に解明されなければならないが、この段階において「死」が、現存在の存在の存在論的な構造を指示する現象として主題的分析の

対象に取り上げられるわけである。すると、未完のまま中断されて終わった現行の『存在と時間』の構成あるいは構想においては、その論述の展開過程において、その重要な段階の論理的な進展に関して、当然のことながらいくつかの根本的な問題が重要な結節点としてハイデッガーに対して現われて来ることになる。

すなわち、現存在の意味が「氣遣い」であり、その存在論的構造が「時間性」だとして、先ず、その「時間性」に対して「死」の現象はどのような位置を占めるのか。そしてこの場合、「死」を必要不可欠な契機としてそこから取り出された「時間性」は、日常的な時間の理解や存在の理解と一体どのような関係になると見なされるのか。もし前者が根源的で本来的であり、後者が派生的で非本来的であるとすれば、両者のそのような関係付けはどのような理由に基づくのか。次に、現存在の「存在」の存在論的構造が「時間性」であるとして、そこからどのようにして時間が「存在への問いの超越論的地平」であることが証示されるのか。これが本来、結局書かれずに終わった第一部第三編「時間と存在」の課題であったはずである。にもかかわらずそれが書かれずに終わったということは、現存在の時間である「時間性」と、「存在への問いの超越論的地平」である時間、すなわち「存在時性」とは簡単に連続的に捉えられない異質性を持つのではないのか。

その異質性とは、現存在において確かめられた時間の現象の二重性、すなわち、「死」の現象を介して取り出された存在論的な時間である「時間性」と、それと対照される、それ以前の日常的な理解である「通俗的な時間理解」、この二重性が、そのまま「存在時性」を考察すべき場面に持ちこまれて、新たな問題場面でそれらがどのように捉え直されるか、十分に見通せなかつたということではないのか。「存在時性」が「存在への問いの超越論的地平」であるとすれば、それは一方で、従来の存在理解が基づいていた時間理解の在り方を批判的に暴露するものでなければならず、他方では、しかし同時にまた、従来の存在理解を導いた時間理解とは別の時間理解の可能性、ひいては従来の時間理解に導かれた存在理解とは異なる、新たな存在理解の可能性を解明するもので

なければならぬはずであるが、この二つの課題を、単純に現存在において認められた時間の二重性に基づいて行なうことは困難であり、不可能だからだったのではないか。「時間性」は「死」に関係付けられている。「死」、すなわち現存在の存在に関係付けられているこの「時間性」は、上述の二重の課題を担う「存在時性」に簡単に接合できないと考えられたのではないか。

ここではこの問題は一先ず脇に置くことにして、「死」の現象が『存在と時間』の基本構想の中に位置付けられ、その企図に見合う形で解釈学的存在論の分析を加えられることに注目したい。「死」の現象は果たしてハイデッガーの企図に適う意味を持った現象なのだろうか。そしてまた、「死」の現象を重要な契機として取り出された「時間性」の構造は、「存在一般」の超越論的な地平としての時間である「存在時性」にそのまま架橋され接合されるのだろうか。さらには、もつとも根本的なこととして、「時間」は「存在」を問う地平として証示されるのだろうか。ハイデッガーの企図はこのようなさまざまな問いを生み出すし、実際にこの企図を遂行した現行の著作に対しては、その理解と評価を旨指すのであれば、このような問いを問いかけるべきである。そこでこのような批判的な作業を次の順序に従って試みることにする。最初に、ハイデッガーの構想に従って、現存在の存在の存在論的構造が「時間性」として取り出される過程を追跡し確認する（本節後半）。次に、「死」の現象に関して、ハイデッガーが取り出した特徴付けとハイデッガーの企図の中での位置付けが正しいかどうかを、「死」の現象に即して批判的に再検討する（第3節）。以上二つの結果を比較対照することによって、ハイデッガーの企図と構想そのものの妥当性を問う（第4節）。企図において目指されたものと実際に構想し遂行されたものとは必ず一致するとは限らないし、また、たとえ一致していたとしてもそれが唯一の道とは限らない。ハイデッガーの辿った道が正しかったのか、そしてそれが唯一の道だったのかは、私たち後続者がそこで目指されていたものを同じように目指すことによってしか分からないであろう。

『存在と時間』において「死」が「時間性」の導出に際してどのような役割を演じているかを見るには、第一部の第一篇と第二編の構成と関連を概観しておかなければならない。第一編においては、現存在の存在の意味が、すなわちそれを統一的に理解することを可能にするものが「氣遣い」であることが解明され、続く第二編においては、その「氣遣い」という意味が存在論的には時間的な構造に、すなわち「時間性」に基づいていることが解明される。ある物事をその全体性において統一的に把握することを可能にする根拠を解明することは、その物事全体を成り立たせている根拠へと遡及的に還元することであるから、上記のことは、現存在の存在が「氣遣い」に還元され、さらにそれが「時間性」に還元されるのだと行うことができる。

だが、現存在の存在がどうして時間によって統一的に理解されると言えるのか。これが言えるためには、現存在自身の持つ主要な経験が時間的な基礎を持つことが示されなければ生らないし、次には、それらの経験がそれぞれ別個に、相互に何の関連もなく時間に関係しているのではなく、一つの時間的な構造において緊密に関連付けられて起きていることが十分に証明されなければならない。だがこの場合、上記の二つの課題の間には大きな溝が潜んでいることに誰もが気付くに違いない。その溝とは何か。現存在の存在が時間的な構造を持っているとして、それは一方で、現存在に起きる日常的な経験の内に何らかの形で現象するものでなければならぬはずでありながら、他方ではしかし、日常的な経験ではそれがそれとして十分把握されていないのであるから、日常的な経験についての現存在自身の自己了解に抗う形で白日の下に露呈されなければならないと考えられ、したがって、現存在の存在を時間的な構造として解明する課題は、現存在の日常的な経験に対して同時に二重の観点から分析し解明することを求められるということである。

ハイデッガーは、自らの掲げた課題が要求するこのような難関に対して、一体どのような方策で解決しようとしたのか。ハイデッガーはまず、第一篇で、現存在の存在が当の現存在に対して露呈される現象を取り上げる。

それは「開示性」と呼ばれ、「情状性、了解、および語り」の三つの契機から構成されるとされる(180)。これら三つの契機がそれぞれ時間と何らかの関係を持ち、これら三つの契機から現存在の時間的な構造が導出されるように思われるが、そのように簡単に論述は展開していかない。確かに「情状性」は過去の、「理解」は将来の、そして「語り」は現在の時間的契機に対応していると予想される。しかし、これら三つの契機からなる「開示性」は、それだけで現存在の存在の全体を示すものではなく、著作の構成から言えば、第一篇第五章の「内存在そのもの」という一部分に位置する構造契機に過ぎない。ハイデッガーによれば、この「開示性」あるいは「内存在」というのは、現存在の「実存性」、すなわち「自分の存在が気になること」という構造契機に当たり、現存在それ自体は、この「実存性」以外に「事実性」、すなわち「既に世界の内に在ること」と、「頽落」、すなわち「世界の中で出会われる物の許にあること」という構造契機から成っている。この大きな分節化においては、「実存性」は将来に、「事実性」は過去に、そして「頽落」は現在に対応していると予想される。

「開示性」自体が三つの契機から成っていたが、その「開示性」は「実存性」という存在論的な構造契機に当たり、この「実存性」は「事実性」や「頽落」と一緒になって現存在の存在の存在論的な構造契機に成っている。こうして前者の場合も後者の場合も、いずれにおいても三つの契機が挙げられている。現存在の存在が当の現存在に露呈される「開示性」においても、さらに大きくは現存在の存在全体の構造を示す三つの構造契機においても、現存在の存在は時間に関係しているものと予想はされるが、それが時間であることが直ちに明らかになるかとはかくとして、それらが相互に関連して何らかの統一を持つものであることがそれとして示されなければならぬ。この問題に対してハイデッガーは、二段階の過程で答えを与えている。

第一段階では、あれこれの個別的な契機において現存在の存在が開示され露呈されるのではなく、現存在の存在が全体として開示される場面があることが示される。それが「不安」という現象である。「不安の対象は世界

内存在そのものであり」(186)、「不安は、最も固有な存在しうることへとかかわる存在を、言いかえれば、おのれ自身を選択し把握する自由に向かつて自由であることを、現存在においてあらわにする。不安は、現存在が何かに向かつて自由であることに、つまり、現存在が常にすでにそれである可能性としての現存在の本来性に、現存在を当面させる」(188)。不安は現存在を自らの存在に当面させるがしかし、自分以外の事柄に関わることで自らの存在を忘却している現存在を、自分以外の事柄との関係を断ち切って、他の誰でもない当の自己自身として存在する現存在に振り向かせるというわけではない。不安は確かに現存在を単独立し、当の自己自身の存在に当面させるとは言え、「本来性と非本来性とを現存在の存在の二つの可能性として現存在にあらわならしめる」(191)のである。本来性と非本来性のいずれに対しても開かれたものとして、現存在の存在を全体として開示するからこそ、不安は「根本情状性」なのである。不安はこうして、存在の存在を当の現存在に開示する現象であり、本来性と非本来性という二つの可能性を孕んだ現存在の存在そのものは、その根源性と全体性から「氣遣い」という一つの名前で呼ばれることになる。この「氣遣い」とは「現存在の存在論的構造全体の形式的に実存論的な全体性」のことであり、「現存在の存在は、〔世界内部的に出会われる存在者〕のもとでの存在として、おのれに先んじて「世界」の内ですでに存在している、ということの意味している」(192)。現存在の存在が氣遣いであることを結論付けたところで第一篇は終わる。

続く第二編が、第二段階の答えを与えるものであるが、内容的には上述の「氣遣い」が時間的な構造、すなわち「時間性」であることを示すというのがその答えである。この第二段階の答えは、現存在の存在が時間性であることを最終的に明らかにするのであるから非常に重要な部分であるが、第一段階の、現存在の存在をその全体性において開示する不安によって、現存在の存在が「氣遣い」という構造的な全体性において把握されるという結論からは、いくつかの埋められるべき溝が潜んでいて、体系的な構成からすれば非常に困難な部分である。そ

の溝とは何か。

現存在の意味である「氣遣い」が存在論的には時間的な構造、すなわち「時間性」であるとして、「氣遣い」が「時間性」に基づくことはどのように証示されるのかは、両者の関係をどう考えるかによって取られるべき方が途が違ってくるはずであり、予め両者の関係を見極めることが必要になる。当の存在者が自らの存在について認める事柄と、その存在者の存在を成り立たせる存在論的条件とは当然水準が異なるはずである。例えば、個々の人間の発話行為と言語の文法構造、あるいは、人間の病気の症状と病気の単位としての疾病、これらにおいては、後者の条件は前者の現象において確かに現出するものであるが、それとして意識されことはないし、両者の関係がそのつど確証されるわけでもない。言い換えれば、言葉を話す人は言葉を話すために文法学者である必要はないし、病気の人間は症状は知っていても、病気が何であるかを医者のように知っているわけではない。現存在の存在論的な構造である時間性が、このような超越論的な条件であるならば、その条件は当の現存在にそのつど知られる必要はなく、それを知るのは現象の本質を洞察する現象学者だということになるだろう。

しかし、ハイデッガーは、時間性が現存在の存在論的な構造であるとすれば、それは同時に、当の現存在の在り方として、そのつど条件として具体化され顕在化されるものと考ええる。それは例えば、人間の行為における自由と同じ関係にあるものと考えられる。人間の行為について道徳的な評価を下すためには、その前提として人間の存在に自由が認められなければならない。しかし、道徳の成立根拠である自由という超越論的条件は、一度哲学的に論証されて済むというのではなく、人間の行為の道徳性が問題になるとときには、そのつど当の人間において自由であるが事実としても確認されなければならないものである。この自由と同じように、時間性もまた、当の存在者の背後に潜む隠れた条件ではなく、そのつどの存在において、その存在を規定している条件なのである。もしこうだとすれば、ハイデッガーにとっては、「氣遣い」が「時間性」であることを示す特権的な現象

がなければならぬことになる。そして実際、ハイデッガーにとってそれが「死」なのである。

なぜ「死」の現象が主題的に取り上げられなければならないのか、この間の事情をハイデッガーは次のように語る。第一篇における「これまでの学的解釈は、平均的日常性に発端を置いているので、無差別のないしは非本来的な実存することの分析に局限されていた」(232)し、また、「現存在を全体として眼差しのうちへともたらず可能性を断念することがひそんでいた」(233)。つまり、これまでの現存在の実存論的分析によって見られていたのは「常に現存在の非本来的な存在でしかなく、しかもこの現存在は非全体的な現存在に過ぎなかった」(ibid.)。しかし、「現存在の存在の学的解釈が存在論的な根本問題を仕上げるための基礎として根源的になるべきであるなら、この学的解釈は、現存在の存在を、その可能的な本来性と全体性において、予め実存論的に明らかにしておかなければならない」(ibid.)。そこでハイデッガーは第二編で、周知のように、現存在の全体性を問う手懸りとして「死」を、そして現存在の本来性を問う手懸りとして「良心」の現象を主題として取り上げ、これら両者の解釈が提示する「現存在の本来的な全体存在しうること」(234)によって「現存在の根源的な存在の機構」(ibid.)を「時間性」として確認しようとするのである。

第一編から第二編への移行についてのハイデッガーの理由付けは、もちろんそれなりに理解することはできる。存在の意味への問いという課題を、存在了解を持つ存在者である現存在を手懸りにして行おうとする『存在と時間』の野心的な企図にとつて、その現存在の存在の分析は身近な平均的日常性における存在を対象として始められるべきものである、このことは、超越的な本質を直観的に把握する形而上学的欲求に抗して、身近な現象に視線を合わせ、その現象を規定する本質をその現象に即して把握しようとする現象学の理念に照らせば、たとえ存在の意味を問う存在論的な課題といった形而上学的な課題であつても何らかの特定の存在者との関係を抜きにして突然始められることはできないはずであり、存在了解を持つ現存在の存在から、しかも日常的なその存在

から分析が始められるべきだとなるのは至極当然と考えられるからである。しかし、至極当然と考えられるこの方法上の帰結は、存在の意味を問う超越論的な地平としての時間を解明するために、現存在の存在から、その存在論的な基礎を取り出すために、一方では平均的な日常性から出発することを求めながら、他方ではしかし、その存在論的な基礎が十分に根源的であるためには、それが最初の分析の対象とされた平均的な日常性から汲み取られたものではない、より本質的な次元での解明を求めることになるという、連続性と非連続性を孕んだ二重の探究を要求するのである。平均的な日常性における現存在は、同じく実存という在り方をしているとは言え、非本来性と非全体性という在り方に留まっている。現存在の存在が存在の意味を問う存在論的な基礎となるべきだとすれば、現存在の存在は、その実存という在り方において、しかも日常性における非本来性と非全体性とは違った、その本来性と全体性において解明され、把握されなければならない。第一篇で遂行されてきた現存在の実存論的分析が、「基礎的存在論的に要求されている根源性」(232)に見合うものになるように徹底されなければならないのである。

以上のような事情からして、第二編の果たすべき役割は決定的に重要であることが分かる。非本来性と非全体性に留まる実存論的分析を、本来性と全体性へと転換し深化させ、現存在の存在の存在論的な構造を時間性として解明するという基礎的存在論の課題を果たす重要な部分になっている。だがしかし、このような『存在と時間』の企図と構想は、その著者であるハイデッガーの思惑通りに達成されたと言えるだろうか。この問いに答えるためには、この問いをさらにいくつかの論点に分節化して、それぞれを検討し吟味しなければならない。その論点とは次の通りである。先ず(一)、現存在の存在の本来性と全体性は、死と良心の現象において適切に解明されたか。これについては、この著作の企図に照らして、課題が当初の狙い通りに達成されたかという観点から吟味されなければならないばかりではなく、著作の企図を一旦離れて、死と良心の現象が現存在の存在に関してどの

ような本質の意味を持つのかという観点からも吟味されなければならない。本論文では次節で、死の現象について、ハイデッガーの分析を吟味することにする。次に(二)、存在了解を持つ現存在の存在が時間性であることとを説明する基礎的存在論は、存在の意味を問う本来の存在論的課題に対して、その基礎として適切で有効な通路となりえるのかどうか。この論点こそ執筆が断念された第一部第三篇「時間と存在」で本来論じられるべきであつたはずの事柄であり、それが断念されたという事実は、翻つて見れば、現存在の存在の分析として遂行された基礎的存在論の持つ、実存論的と存在論的という観点の二重性の孕む問題性を批判的に再考することを要求するだろう。さらに最後に(三)、「存在」は「時間」という通路から探究されるのかどうか。「時間」は、現存在の「存在」の了解や投企の条件、その限りでは「存在」が開示され展開される仕方ではあつても、「存在」はそのような条件や仕方によつて捉えられるものなのかどうか。

三 死の実存論的分析

(1) 現存在の存在の全体性と死の現象

第二編において主題として取り上げられる「死」の現象について期待される役割あるいは意義は、現存在の存在の「全体性」を実存論的に保証することである。現存在の存在が「氣遣い」であり、その根源的な存在論的根拠が「時間性」であり、前者の「分節化された構造全体性」が後者、すなわち「時間性に基づいて初めて実存論的に了解可能になる」(234)のだとしても、後者は前者と無関係に、背後に隠れた構造として直観されたり、実存の諸契機を統一する原理として仮定されたりするものであつてはならず、ハイデッガーによれば、後者の存在論的根拠は前者の実存論的分析における「具体的な確証を必要とする」(Ibid.)のである。つまり、現存在の根源的な存在が時間性であるとすれば、それは「現存在の本来的な全体存在しうること」(Ibid.)が具体的に提示され

ることによって確認されなければならないのである。

現存在の存在の全体性（ここではこの側面だけを論じる）はどのように証示されるのか。ここで当然問題となるのは、現存在という存在者にとってその存在の全体性、あるいは全体存在というものが考えられるのか（第一の論点）、そして、死の現象が現存在の全体性を証示する特別な現象であるとして、それはどのようにしてそれを確認すると言えるのか（第二の論点）、そしてさらに、現存在の存在が「氣遣い」であり、その存在論的な基礎が「時間性」であるとするれば、その「時間性」という基礎構造を開示する現象である「死」においては、「氣遣い」の構造契機である「実存、現実実性及び類落」（231）がその構造的統一性において証示されなければならないことになるが、死の現象にはそのような要求に応える機能が潜んでいると期待できるのか（第三の論点）、これらの論点である。ところが、当面の考察対象となる現存在、すなわち日常性における現存在は、「誕生と死の間の存在」（233）であり、その存在の全体性は前の方向にも後の方向にも不確定で曖昧なものに留まるし、しかも、単に存在している事物と違って、存在しうるという可能存在を本質とする実存であるから、「おのれが全体的な存在者として捕捉される可能性に本質上逆らう」（233）厄介な存在者である。

果してハイデッガーは、著作の構成からも明らかなように、これらの論点を周到かつ綿密に考察しつつ、現存在の存在をその根源性において捉えることを目指していく。それぞれの論点に対するハイデッガーの答えは、要約すれば次のようになる。第一の論点（第48節参照）。生きている限りは未だやってこない死が持つ「未了」という性格は、事物的存在者や道具的存在者における「未済」、つまり、いつかはそれが補われて最終的には全体になるはずの不足分といったものではなく、常にその存在可能性として現存在という存在者に「切迫」しているものである。第二の論点（第50節参照）。したがって死は、未了としての死は、他ならぬ現存在の「存在可能性」（250）として存在するのであるから、可能存在としての現存在にいつか突然外的に生じる出来事などといったも

のではなく、正反対に、「可能存在としての現存在には、その在り方において常に既に胚胎されているのである。第三の論点(第52、53節)。死は一方では、日常性においては、「死に直面してそこから日常的に頹落しつつ回避する」という「死へとかかわる非本来的存在」を示すが、この「非本来的性はその根底に可能的な本来性を持つている」(259)のであり、他方では、この本来性として、「最も固有な最も極端な存在しうることを了解しうる可能性」、すなわち「先駆」(263)を持つている。この先駆という死への本来的なかかわり方は、死を回避する日常的な頹落を露呈しながら、死という確実な可能性に晒されている現事実性に現存在を直面させるのであるから、死が現存在の存在をその全体性において開示する現象であることが証しされたことになる。

(2) 死の実存論的概念と死へとかかわる本来的な存在、すなわち死への先駆

ハイデッガーが「死の完全な実存論的・存在論的概念」として取り出した定義的な内容は非常によく知られている。すなわち、「現存在の終りとしての死は、現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定な、追いつけない可能性である。死は現存在の終りとしておのれの終りへとかかわるこの存在者の内で存在している」(258)。この概念に対してはしかし、それが『存在と時間』という著作全体の中で決定的な位置と役割を占めるものである限り、その内容と意味について根本的な疑問を投げかけて批判的に吟味しなければならない。しかもそれは二重に意味においてである。つまり、先ずは、死の現象に合致しているかどうか、次に、この死の概念が現存在の全体性を証示するかどうか、ということである。もしこの場合、死の現象の概念的分析和現存在の存在の全体性の証示とが必ずしも相互に合致対応しないことが判明するとすれば、現存在の存在の存在論的構造である時間性に関しても、ハイデッガーが企図した方向とは異なる別の方向が探られなければならないことになるはずである。

①

先ず、死の完全な実存論的・存在論的概念が死の現象を的確に捉えているかどうか。

この点に関しては、ハイデッガーが死の定義的な内容として五つの本質的な特徴を列挙し、それらを総括することによってその意味を確定しようとしていることから窺がわれるように、このように総括的な内容を提示すれば、全体としては異論の余地はないようになるかもしれないが、個々の特徴について見れば、それぞれ異論の余地は十分に出てくるものだとということが推察される。そこで実際、以下において、それぞれの特徴について敢えて異論を対置するよう試みることにしたい。

第一の特徴、死は現存在の「最も固有な可能性 (eigenste Möglichkeit)」である (250,263)。確かに死は、現存在がもはや現存在として存在しえなくなるという可能性であり、その現存在とは、当のおのれ自身の存在へかわるといいう仕方で存在する存在者であるから、結局、現存在から、そのおのれ自身の存在にかかわるといいう方を奪い去る可能性であることになり、現存在の最も固有な可能性であると考えられる。この点、他の可能性、例えば、結婚する可能性は、たとえ結婚しなくても現存在が当の現存在でなくなるわけではないから、現存在の固有な可能性だとは言えないことが認められる。ところがしかし、現存在にとって、おのれ自身の存在にかかわる在り方そのものを奪い去る可能性は、果してハイデッガーが言うように、現存在の最も固有な可能性だと言えるのか、この点について根本的な疑問が残ることも確かである。現存在が現存在でなくなる可能性とは、おのれ自身の存在にかかわる在り方そのものを不能にし無効にする可能性ではあっても、そうした在り方を極限的な仕方で示す可能性ではありえない、むしろそれどころか、現存在の固有性そのものを否定する可能性であるとも考えられる。死という存在可能性は、すなわち現存在ではありえないという不可能性という可能性は、ハイデッガーの解釈とは裏腹に、現存在から当の現存在であることを奪う、最も非固有な可能性であるという解釈も十分

に成り立つのである。実際、周知のように、エピクロスやサルトルなど、過去の哲学者の中にはこのような解釈に立つ者も少なくない。

このような異論に対してはもちろん、ハイデッガーならば、そのような非固有な可能性として考えられた死は、一般的な形で考えられた人間の死に過ぎないと反論するだろう。だがしかし、死は、それが現存在ではなくなる可能性だからと言って、おのれ自身の存在にかかわる現存在を他の可能性に比べて殊更に際立たせる固有な可能性とは言えない。もし現存在の固有性を言うのであるならば、現存在でなくなる可能性である死よりも、当のものの存在にかかわる在り方を回避できない、それを直視させるような可能性にこそ注目すべきである。例えば、身体である。身体は、いついかなる時も決して無視することのできない、現存在の固有性を示す際立つた条件であり、抽象的で一般的な死よりはるかに具体的な可能性である。身体に感じる疲労や苦痛は、死よりも断然明確な切迫した形で、現存在がおのれの存在にかかわる存在であることを当の現存在に告知するのではないか。

第二の特徴、死は没交渉な可能性である(250,263)。死は、自分の死という可能性は、確かに他の現存在との交渉を断ち切るものである。私たちはそれぞれ自分自身の死を死ぬのであって、死ぬに当たって、あるいはおのれの死ぬ可能性に関して、他者の助力を要求したり、死ぬ時期や死に方を相談したりできない。だが、自分に最も固有な可能性が同時に他者と没交渉な可能性であるというのであれば、それは何も単に死ばかりではなく、自分が決断しなければならぬあらゆることについて、それは他者と没交渉な可能性であると言わなければならぬ。仕事の企画や結婚の申込み、あるいは進路の選択など、どのような将来の可能性についても、思索している最中に他人の相談や指示をどんなに仰いだとしても、最終的にはいつもその決断は他者との没交渉の内になされるべきはすのものである。前に挙げた例で言えば、身体に感じられる疲労や苦痛は、どんなに他人から慰めや励ましを与えられたとしても、いつも必ず他者との没交渉の内にある単独の自己の存在を開示する。

第三の特徴、死は追いつけない可能性である(250,264)。死は現存在が現存在でなくなる可能性、つまり現存在の際極限の可能性であるから、その可能性を実現することは不可能である。なぜなら、その可能性を実現することは、現存在が現存在でなくなってしまうことだからである。死が最局限の可能性、つまり、あらゆるその他の可能性をすべて無効にする最後の可能性であるということは、死という可能性を他の可能性から特に質的に区別させる重要な特徴であるように思われる。だがしかし、この点についても根本的な疑問が生じる。死が追いつけない可能性であるとして、そのことを私たちは知ることができるのか。また、追いつけない可能性というのは、死に限ったことなのか。

ハイデッガーは死の分析にあつて、それを何よりも現存在の実存にかかわる現象として見ることを優先し、他者の死の経験を自分自身の死の問題から区別し、遠ざけて置くという周到な予備作業を行った(第47節)。おのれ自身の存在にかかわる実存という在り方、そして、常におのれに先んじて存在する可能存在という現存在の在り方(240)、このような存在の仕方をする現存在にとつての死の問題を解釈するためには、自分自身の存在とは無関係な他者の死の経験を手懸りにすることはできないはずであるから、確かに、それはそれで正しい措置であつたと言わなければならない。しかし、両者の区別に立つて両者の差異を強調しようとすると、一方にある何かとの対比から、他方にはそれがないと見誤る恐れがある。この死の分析こそ正にそうではないのか。

ハイデッガーは、死は追いつけない可能性だと言う。だが、おのれが死ぬという可能性が追いつけないことを、当の現存在はどのようにして知ることができるのだろうか。これは他者の死を媒介にすることによつてではないのか。他者は死ぬと現存在ではなく物的な存在者になつてしまう。その現存在としての存在は、すべての可能性が使い尽くされてしまう。この他者に関しては、その可能性が使い尽くされて、追いつかれたことを知ることができる。しかし、事自分自身に限つては、自分の死の可能性を追いついて、現存在でなくなることは、

今現に現存在である以上はありえないことである。つまり、私が、私の死が追い越し得ない可能性であることを知るのには、私以外の他者の死が追い越されることによって、その他者がもはや他者という現存在ではなくなることを知ることを介してなのである。結果だけを見れば、確かに自分の死は追い越しえない可能性である。しかし、それは他者の死の経験を媒介にしているのである。

さらにまた、追い越しえない可能性であるということは死を他の可能性から区別する重要な徴表であるとハイデッガーは考えているが、追い越しえない可能性であるのは本当に死だけだろうか。例えば、自分が結婚する可能性である。結婚の可能性は、自分が結婚することによってその可能性が現実化されたことになり、可能性としての結婚は追い越されたことになる。では、成人して結婚する願望も意志もあるにもかかわらず、機会に恵まらず結婚しないでいたとしたら、結婚の可能性は、結婚しなかったという結果として追い越されたことになるのだろうか。ある可能性は、それが現実化されない限り、現実化されなかったとして可能性が尽くされたのか、反対に、依然として可能性が可能性として汲み尽されず、追い越されなままでいるのか誰にも判断することはできない。結婚の可能性ですら、それが現実化されないままである限り、決して追い越しえない可能性なのである。

「追い越しえない可能性 (unüberholbare Möglichkeit)」という特徴がハイデッガーにとって重要視されるのは、それが現存在の最局限の可能性であることによって、現存在の他のさまざまな可能性の全体を、ひいては現存在の存在の全体性を炙り出す機能を持つと認められるからである。「追い越し得ない可能性の内への先駆は、この可能性の手前に広がっているすべての諸可能性をも共に開示するゆえ、その先駆の内には、全体的現存在を実存的に先取する可能性が、言い換えれば、全体的な存在しうることとして実存する可能性が潜んでいるのである」(264)。死という最局限の追い越しえない可能性は、単に偶然的に現れる可能性や他者の要求によって不可避免的な必然性のような外見を持った可能性への埋没から現存在を解放し、死の手前に広がっている諸々の可能性をお

のれの可能性として本来的に了解することを可能にしてくれる (ibid.)。死という最局限の可能性が、現存在ではなくなるといふ他の可能性を絶した可能性であることによって、諸々の事実的な可能性を全体として浮かび上がらせ、それらの可能性をおのれの可能性として了解させる鏡のような機能を果たすのは、確かに一つの事実である。実際に、私たち日本人は「死ぬ気になれば何でもできる」と言ったりして、死という鏡に自分を映し出して見て、自分の存在が可能性としてあることを知る。

だが、現存在が現存在ではなくなる可能性としての死は、現存在の存在を全体として開示する可能性であるばかりではなく、諸々の可能性を無効にしまう可能性であることによって、それらをおのれの可能姓として本来的に了解させるのではなく、その反対に、諸々の可能性を、したがっておのれの存在そのものに終止符を打つ可能性として了解されるということも十分にありえる。諸々の可能性をすべて無効にする超絶した可能性である死は、現存在にその全体的な存在を本来的に了解させる契機であると同時に、全く正反対に、その全体的な存在を無効にし、無意味にになってしまうものとして、現存在を非本来的な了解に導く契機でもある。死に対して、現存在を本来的な了解を導く側面だけを見るのは一面的と言わざるを得ない。

第四の特徴、死は確実な可能性である (258,264)。そして、第五の特徴、死は無規定的な可能性である (258,265)。これら二つの特徴は、日常的に誰もが知っていることである。人間は誰もが必ず死ぬ(確実性)。しかし、自分がいつ死ぬかははっきりとは分からない(無規定性)。したがって、いつかは死ぬだろうが、いつかは分からないそのいつかはまだ当分先のことである。このようにして常識は、死の確実性と無規定性と折り合いをつけ、死がおのれの死であることを、知ってか知らずにか自分自身に対して隠蔽し、日頃の多忙にかこつけて忘却してしまう。しかしハイデッガーによれば、死の確実性と無規定性は、日常的な了解とは反対のことを意味する。自分が死ぬという死の確実性は、いつか必ずということではなく、「死はあらゆる瞬間に可能であるとい

うこと」(258)を意味する。その限りで、いつ死ぬかは分からないという死の無規定性は、死の確実性を隠蔽する単なる口実であることを暴露され、切迫した可能性という規定に転換する。

確実な可能性でありながら無規定的である、にもかかわらずその無規定さは、あるゆる瞬間に可能であるという切迫した可能性である、このような性格を持つ可能性はしかし、何も死に限られるわけではない。例えば、病氣や事故である。風邪や捻挫といった比較的軽い病氣から、癌や糖尿病といった重く危険な病氣に至るまで、病氣になる可能性はいつでも常に十分に予想される可能性である。まして、交通事故や犯罪事件や地震などの偶然的な災害に襲われる可能性は、病氣以上に無規定的でありながら、切迫する程度ははるかに高いものである。病氣や事故と比べると、死は現存在の最も固有な可能性として、現存在を日常的な顔落から連れ戻し、おのれの可能性を引き受ける本来的な了解に導く点でより際立った可能性であると、ハイデッガーはどうしてもやはり死の特殊性を強調するかもしれない。だがしかし、現存在でなくなる、現存在という存在者全体の否定である死よりも、どういう形の否定として現実化されるか予測できない病氣や事故の方が、おのれの可能性に直面させる力はあるかに大きく深刻だと言うこともできる。なぜならば、死は端的に現存在の終りであるが、病氣や事故は、最悪の場合生きながらの死の状態において、現存在をおのれの存在に直面させるからである。病氣や事故に遭遇することは常に予想される可能性でありながら、それによって必ずしも死ぬとは限らず、苦痛や障害を負った自身自身の存在を長く引き受け続けなければならないことになるかもしれないのであるから、死より以上に現存在の全体存在を浮き彫りにする可能性とも言えるのである。

あるいはさらに、確実でありながら無規定な可能性である死と違って、確実であり無規定でありながら、しかし、その無規定さが長期間に亘って緩慢に進行するという意味での確実な無規定さであるような可能性として、老いを挙げるができる。現存在の直接的で全面的な否定である死とは違って、老いは現存在の直接的な否定

ではないが、正にそのことによつて現存在の存在全体を否定的な形で浮かび上がらせる働きをする。足腰が弱つて以前のように歩けなくなるといふことは、単に足腰という部分の機能不全を意味するだけではなく、生活全体に亘る存在の可能性の機能不全を意味する。死後の可能性はないが、老後の可能性は依然として可能性として残されるのである。ここでは現存在の存在可能性が問題になっているのであるから、後がない死の方が後がある病氣や事故よりも、実存という現存在の在り方を際立たせる可能性なのだといふハイデッガーは言うかも知れない。しかし、反対に、後がない死よりも後がある病氣や事故の方がはるかに現存在の全体存在を現実に見えぬ形で露呈させるのではないだろうか。

②

次に、死の完全な実存論的・存在論的概念は現存在の全体性を証示するかどうか。

ハイデッガーが提示する死の完全な実存論的・存在論的概念について、その五つの特徴を順番に批判的に吟味したが、以上の検討作業はもちろん暫定的なものに過ぎない。というのも、ここで提示された概念は死の現象を他の人間的な現象と比較対照して、その人間学的な、あるいは心理学的な意味を探究することに主眼があるのではないから、他の人間的な現象と比較対照して、その内容を批判的に吟味しても、それだけでは『存在と時間』における死の現象と意味が持つ役割を批判的に吟味したことはないからである。死の完全な概念を得ることは、それ自体が目的ではなく、死を現存在の全体性を開示する現象として捉えることによつて、この最局限の可能性が現存在に、その存在の全体性を了解することを促す働きを持つことを証示することを目的にしている。しかも、死の可能性が現存在にその全体性を本来的に了解するように促すのは、単に死の概念そのものの働きではなく、そのような死をおのれの可能性として現存在自身が了解することによつて、つまり現存在のおのれ自身の存在にかかわる態度の変容を通じてである。死の概念内容そのものが重要と言うよりもむしろ、その概

念内容によって明らかにされたような現存在の特別な可能性であることによって、死が現存在に、その可能存在としての在り方と、その全体存在としての在り方を紛れようもなく開示するということが重要なのである。

おのれの最局限の可能性としての死はそのような了解をもたらすものであるが、死がそのような働きを發揮するのは現存在自身が死をおのれの可能性として、それにかかわることによってである。それが死に対する本来的な態度、すなわち「先駆」である。「あらゆる実存することが不可能になるような可能性」(262)である死に先駆することによって現存在は、「おのれをおのれ自身に開示する」(263)が、その際、そのおのれは「最も固・固・固・固な存在しうることをめがけて企投する」ことによって、おのれ自身が「最も固有な最も極端な存在しうることを了解しうる可能性、言い換えれば、本来的実存の可能性であること」(ibid.)を知る。この死に対する先駆は、やがて良心の現象の分析を経て、「先駆的決意性」という自己了解、すなわち「最も固有な際立った存在しうることへとかかわる存在」(325)へと展開され、この先駆的決意性から、現存在の存在である「氣遣い」の意味が「時間性」であることが最終的に明らかにされる。『存在と時間』のこのような構成と展開からすれば、死の現象は現存在の本来的な実存を開示する現象として、現存在の存在の存在論的基礎が時間性であることを導出する上で極めて重要な位置を占めることが分かる。

そこで『存在と時間』における死の位置と意味を検討しようとすれば、単にその概念的な内容ばかりではなく、むしろそれ以上に、死に対する現存在の本来的なかかわりである「先駆 (Vorlaufen)」との関係において検討しなければならないことになる。「死への先駆」Vorlaufen zum Tode」というハイデッガーの考えは、それに期待されているような役割を実際に果たしえるのだろうか。

第一に、死は実存が実存でなくなる可能性、現存在の存在それ自体の不可能性という可能性であるが、現存在が現存在である限り実存という在り方をするのである以上、それが実存でなくなる可能性、実存の不可能性を現

存在は知りえないのではないかと疑問が生じる。不可能性というものは、一般的に考えて、可能性の否定として考えられ理解されるが、実存という在り方が現存在に固有な在り方であるとすれば、その現存在が現存在である限り、実存が実存でなくなる可能性、実存の不可能性は直接に知りえないのではないか。

それはちょうど、ものを見る視覚がものを見ている限り、その限界の向こうに存在するかも知れない、何か見えないものを見ることができないうと同じである。視覚は見えないものを見ることができないう。もちろん、日常的にも私たちは、視覚で見えないものが存在していることは知っている。ドアの向こうの部屋の中は、たとえ今は見えないとしても、ドアを開けて部屋の中に入れば、その部屋の中の様子を見ることが出来る。この意味では確かに、今は見えないものが存在していることは明らかである。しかし、この場合でも、視覚は見えないものしか見えないことには変わりがなく、見えないものとは言っても、それはただ今、ここからは見えないということに過ぎない。この視覚と同じように、現存在は実存する限り、実存しなくなる可能性そのものを直接知ることはできないはずである。

いや、そうではない、ハイデッガーの言う通り、実存が実存でなくなる可能性は十分に知られている、視覚についても、見えなかったものが見えてくるという経験があるではないか、こういう反論が出てくるかもしれない。確かに視力についてならば、見えないという不可能性の経験というものがある。視力が衰えたので眼鏡をかけたとか、暗闇に包まれたので明かりをつけたとか、眠りから覚めて起きたとか、そういうものが見えない状態からものが見える状態に移行するのを私たちは常日頃経験している。だから、不可能性を単なる可能性の否定としてではなく、特定の状態として具体的に経験しているように考えている。では、実存についてはどうか。実存についても、その実存が実存でなくなる可能性を直接それ自体として知ることができるだろうか。これは、すなわち、不可能性を不可能性として直接知ることは、不可能である。視覚については、眠りと目覚めの経験から、「見

えない」から「見える」を理解することができるが、死については、「存在しえない（不可能性という可能性）」から「存在しうる（可能性）」を理解することはできない。

第二に、それでもやはり死が実存の不可能性であるとすれば、そして、その不可能性が直接知り得ないものであるとすれば、その不可能性は可能性の否定としてのみ知られるはずであり、その可能性の否定として知られる死というのは、他でもない他者の死ではないのかという疑問が生じる。

先に、追い越しえない可能性という特徴について吟味した時にも同様のことを既に論じたが、実存が実存ではなくなる可能性を現存在がおのれ自身について知ることができないとすれば、それは他者の死の経験を紹介してしかならないはずである。他者は死ぬと実存しなくなる、しかも一旦死の可能性が現実化されてしまえば、その実存の可能性は決して復活されえない。他者において経験されるこの不可逆性を知ることなしには、現存在はおのれの実存の不可能性である死をおのれの可能性として知ることができないのではないだろうか。追い越しえない可能性を契機にしておのれの存在可能性を了解できるのは、やはり、他者の死の経験において、一度追い越された可能性が逆転しないこと、すなわち日常的に言うところの、死者は決して蘇らないことを理解したからではないのか。

第三に、死が実存の不可能性という見えないものであり、しかも、确实でありながらいつ訪れるか分からない無規定的な可能性で予め知ることができないものであるとすれば、そうした不可能性や無規定性といった漠然とした終りへかかわること、すなわち死への先駆という態度自体がそもそも不可能なのではないかという疑問が生じる。

私たちが先駆という仕方がかかわることができるのは、可能なものや規定的なものに対してであって、不可能なものや無規定的なものに対してではない。なるほど確かに、地震や交通事故といった、いつ起こるか知れない

無規定的な可能性に先駆して、それに対する予防や準備をする。しかし、これらの無規定的な可能性は、日常的に既に頻繁に、間接的にか直接的にか現実化されたことを経験している。これに対して死の場合は、その可能性は追い越しえない可能性であつて、それへ向けて先駆することが可能なか、はなはだ疑問である。実存することの不可能性が実存する可能性を開示する、これがハイデッガーの死の存在論的解釈の眼目であるが、この不可能性への先駆とは、言わば暗闇への跳躍であり、実存の可能性の本来的理解をもたらすどころか、実存の可能性の全面的な放棄をも促すものであると言ふべきではないだろうか。

死の現象を現存在の実存の問題と捉え、死に対する本来のなにかかわりを先駆とするハイデッガーの実存論的・存在論的な解釈に関しては、それに向けられるどのような疑問や反論も、問題次元の取り違えから生じる誤解として拒否される見込みが大きい¹⁾。死への先駆そのもの可能性に疑問を呈したとしても、ここでは可能性としての死とそれへのかかわりが問題になつているのであるから、実存の不可能性は了解できないとか、死は実存の不可能性であることによつて事実にその可能性を現実化することを促す（自殺）とか言つても、それらはすべて、日常的な、事実的な理解に基づく反論に過ぎないと一蹴される恐れがある。そこで、「死への先駆」という考えに対するさらに根本的な疑問を投げかけることにしたい。その疑問とは次の通り、すなわち、実存そのものの否定である死、そしてその死への本来のなにかかわりである先駆、さらには存在論的に、時間的な意味における、おのれへの到来は、時間性を成り立たせる根拠ではありえないのではないか、むしろ死は、実存しうることの不可能性である死は、分節を含んだ統一としての時間性を成り立たせるどころか、反対に、それらを静止させ凝固させてしまふのではないかという疑問である。

死は、確かにハイデッガーの言うように、学業や仕事や交際などの諸々の現実的な可能性に休む間もなく絶えず召喚され、束縛され、翻弄される現存在をそれらから解放し、それらの現実的な要求とそれへの対応の内自

己の存在を使い果たしてしまう危険を一挙に打ち砕く。だがしかし、死は、あらゆる実存することが不可能になるような可能性であり、そのことによつて諸々の現実的な可能性からの解放としての機能を果たしうるのであるから、死はハイデッガーの期待するように、それらの現実的な諸々の可能性をおのれから発する可能性として本来的に了解させるとは限らず、むしろ反対に、諸々の可能性を引き受ける本来的な了解への恐怖やや躊躇や拒絶をもたらすのではないだろうか。言い換えれば、現存在を事実的な可能性から解放する死は、それらの事実的な可能性をおのれの可能性として引き受ける意欲や意志を生み出さないのでないだろうか。このような死の持つ破壊的な作用をハイデッガーはそれと知つて無視しているのだろうか。ハイデッガーの「良心 (Gewissen)」と「決意性 (Entschlossenheit)」は、おのれの固有な可能性を本来的に了解するために必要と考えられる、現存在の意欲や意志に触れているだろうか (この問題は本論文では扱わない)⁽²⁰⁾。

日常性における頹落から現存在を解放する死は、日常性における諸々の可能性をおのれの可能性として了解する意欲や意志を与えない。すると当然、そのような可能性を通じてのみ展開されるはずの時間的契機を発現させない。死への先駆はおのれへの到来として、そこから時間性が展開される出発点になるものとされているが、真実には、死は、それ自体が意欲や意志を生みださないものである限り、非本来的なそれであれ本来的なそれである、およそ時間性といったものを凍結してしまうのだ。

(3) 行為の責任、あるいは他者と歴史

死への先駆は、実存を不可能にする可能性である以上、実存に終止符を打つ最後の切り札となりえるとしても、実存の時間性を発現させる駆動力とはなりえない。実存のあるゆる可能性を否定する可能性である死は、実存の特定の可能性に対して何の関与も意味も与えない。生と死のこの絶対的な乖離が、死への先駆を文字通りに実現

する誘惑、すなわち自殺への誘惑を引き起こすのだ。現存在の事実的な可能性を全体としておのれの可能性として了解するためには、死ではなく、おのれを未来に企投する意欲や意志がなければならぬ。先駆とは死への先駆ではなく、あるべきおのれへの先駆でなければならない。

死への先駆の不合理性を批判するためにはしかし、もちろん、単にその考えに潜む難点を指摘するだけでは十分であり、より積極的に、時間性を発露させる先駆の本来の誕生地を明らかにしなければならぬだろう。私時間が時間性を発露させる発端となる場面として考えるのは、行為の場面である。現存在の存在論的基礎である時間性を成り立たせているのは、現存在の行為そのものの時間的な構造である。

先駆とは、その本来的な意味に従えば、死といった実存の不可能性へ向かうものではなく、何よりも先ず何らかの実存の可能性に向かうものであるはずである。実際、時間的な未来を考えることができるのは、実存の行き先として希望や計画や約束といった特定の可能性を了解することによってである。また、時間的な過去を考えることができるのも、今となつてはもはやどうしようもないものとして引き受けざるを得ない自分の負い目として、なされた行為の結果に対する絶望や後悔や責任と言つた、既に現実化されたおのれの可能性を了解することによつてである。そしてさらに、私たちが今現在を、何かをしている今現在として限定して了解できるのも、未来との関係や過去との関係において自分の行為を意味的に関係付けるからである。未来に企投すべき目標を何も持たなくなれば、時間は永遠の今に滞留してしまうし、反対に、過去の大きな負い目に現在の自分の可能性が規定され過ぎてしまうならば、私たちはその過去に飲み込まれて、未来を期待できなくなるばかりか、現在をも現在として過去から区別して、今何かをしていることとしての今を生きることができなくなる。「世界内部的に出会われる存在者」のもとでの存在として、おのれに先んじて〔何らかの世界〕の内でも既に存在しているということ」(327)の「氣遣いとしての現存在の存在全体性」とは、何よりも先ず現存在の行為の構造から汲み取られる

べきものではないだろうか。氣遣いのこのような分節化を含んだ統一性は、死への先駆から構造化されるのではなく、行為への意欲や意志から構造化されるのではないだろうか⁽³⁾。

現存在の氣遣いの構造的な統一の根拠を時間性に求める際、ハイデッガーが行為ではなく死を重要な手懸りとしたのは、おのれ自身の存在にかかわる現存在の実存から、その存在の全体性を取り出そうとしたために、実存しえなくなる可能性である実存の終りとしての死しか選択肢として考えられなかったためであろう。しかし、おのれ自身の存在にかかわる現存在は、ただ単に直接おのれ自身の存在にかかわるのではなく、いつでも常に必ず何かの事柄にかかわる行為を通しておのれの存在にかかわるのである。

死への先駆は時間性を発動させない。この点において私はハイデッガーの主張に疑問を呈するが、この死への先駆からハイデッガーが導き出す要点、すなわち、「実存性の第一次的な意味は到来である」(327) という主張については全く同意する。「現存在にはおのれの存在しうることへとかかわりゆくことが問題である」(10d) 以上当然、その「おのれ自身のためにという目的」をめぐっておのれを企投することは到来の内に基づいている。「(10d)」と考えられるからである。死ではなく行為を先駆の行き先と考える場合も、行為は常に、これから為すべきことを為すことよって行為なのであるから、行為の可能性はやはり到来に基づいている。為してしまつたことを今から為そうとすることは不可能であるし、今為している何らかの行為は、それが遂行されている最中であればいつも、その行為の目的の背後に実存の目的を控えている。行為の時間的な展開を生み出すのは、現存在の実存という在り方なのであるから、行為の第一次的な意味も到来から了解される。

現存在の時間性の根源的な発現の場面を行為に求める私の代案からは、ハイデッガーの構想では見えないものが見えてくる。それは他者との関係である。行為とは、そもそもそれが統一的な意味を持った行動であるという点において既に、他者との共同性、あるいは社会的な文脈を前提にしている。また、既に為された行為について

の責任や、これから為すべき行為についての約束という点においても、他者との関係を必要不可欠な前提としている。私が自分のした過去の行為について責任を負うということは、その結果を将来において引き受けるというばかりではなく、いつでも常に誰か他者に対して責任を負うということでもある。また、自分がこれから何かすることを公言することは、程度の違いはあれ、いつでも常に誰か他者との関係を考慮することを意味する。他者との関係が一番強い約束においては、私の行なうべき行為は、私の行為であると同時に、他者に対する行為でもある。行為において私は自らの時間性を展開するが、その行為を通じて他者と関係する場面に登場し、他者と共有される時間性、すなわち歴史性へと参入する。このようにして行為は、私の時間性を発動させる原動力となるばかりではなく、他者との関係を含むことによつて、私の存在を社会性や歴史性の場面へと拡大する転軸機ともなる⁴。

四 ハイデッガーの構想の解体

ハイデッガーの『存在と時間』の基本構想をその根本から批判的に検討することは決して容易なことではない。なぜなら、たとえ中途でその完成が断念されたとは言え、既に書き残された部分でさえ、分量的に浩瀚であるばかりか、内容的にも緊密な建築学的構成を持っているこの哲学書については、存在の意味への問いという主題を問題にするにせよ、そこに登場する個別的な現象の分析や解釈を問題にするにせよ、どこを再検討すれば、その全体を新たに見直せる通路が開けるのか皆目見当がつかないからである。それはまるで、遠くからはその威容が望めるにもかかわらず、いざその中に入ろうとすると堅固に組み立てられた城壁や城門に拒まれて、一切入ることを許されない難攻不落の城砦のようである。

しかし、『存在と時間』におけるハイデッガーの主題と探究を全体的に再検討するためには、それが未完で終わった理由をも見据えながら、一度その堅固な構造を解体して、全体と部分の組み合わせや位置関係を調査してみなければならぬ。そのための着手点として本論文が選んだのが、死と時間性の関係、その実存論的・存在論的な関係である。この関係を批判的に検討した結果、かなり確実なこととして推察できる結論は次の通りである。

第一に、死への先駆、さらにはそこから展開される先駆的決意性によつては、現存在の本来的時間性を導出できないということである。

死は現存在の実存そのものの不可能性であるが、それは不可能性という可能性だとして、最局限の可能性という名の下に実存の可能性一般の中に反転させ内化させようとしても、実存の可能性一般に対する関係を持ってないばかりか、その可能性を現在・過去・未来といった時間様態に自らを分節化することもできない。死はむしろ、たとえおのれの可能性として先駆的に引き受けられたとしても、そのような自らを分節化しつつ一つの統一として展開する生き生きとした運動を停止させるものでしかない。

死への先駆が現存在にその可能存在についての本来的了解をもたらすものだとしても、それは、ハイデッガーの言うように、死が現存在の最も固有な、本来的な可能性だからなのではなく、身体や名前や意欲などの被投的な事実性を持つ固有性に由来するのである。確かに、ハイデッガーの狙った方向は正しい。すなわち、現存在がおのれの被投性を了解できるためには、被投性とは反対の完全な可能性、あらゆる事実性を無効にするような可能性としての可能性、最も固有な可能性が何かなければならないと考えた点においては。しかし、ハイデッガーはそれを死に求めた。だが、死は最も固有な可能性であるというのは決して自明なことではない。むしろ、現存在の固有性を開示するものは、その一番手近で、一番具体的なものとは、他者の存在である。死が現存在に本来的な了解を可能にするのではなく（もちろん全否定するわけではないが）、他者の存在がその他者とは異なるものと

してのおのれの本来性を開示するのである。

第二に、死への先駆から導かれる現存在の本来的時間性を基に、ハイデッガーはさらにその先に、第一部第三篇で、その時間性と存在了解との関連を批判的に暴露しようと企図したわけであるが、その時間性が現存在の本来性、さらに遡れば死への先駆から導かれていることからして、さまざまな存在了解を開示する地平としての時間性そのものが、結局は、現存在の実存的企投によって制約されることになってしまい、歴史的な過去や現在において確認される現存在の持つ存在了解を批判的に検討しようとしても、その際にはやはり、同じ現存在の持つ存在了解に基準を求めなければならぬという堂々巡りに陥らざるを得ず、ハイデッガーが出口を失ってしまったこと、これが『存在と時間』が未完のまま放棄された理由だと考えられる、ということである。要するに、本来的時間性もまた現存在の投企の図式である以上、その時間性からは、本来的であれ非本来的であれ、その時間性に基づく存在了解の特殊性を問うことができない、ということである^⑤。

第三に、時間が存在一般の了解を成り立たせる地平だとすれば、確かに時間が、従来の伝統的な存在理解や現代における日常的な存在理解の特殊性を判別する判別基準として機能することが期待できるが、しかし、同時にまた、その基準は物事を単純に識別する試験紙として機能することによって、試料である複数の存在理解を単純化して評価する危険を孕むことになるし、従来のものとは異なる新たな存在理解の可能性を模索するに当たっても、基準による差異の強調によって、山に魚を求め海に木を求めめるような錯誤に陥る危険を孕むことになる、ということである。その結果として、従来の西洋哲学は、「存在」を「存在者の存在」としてのみ理解し、しかもその存在を恒常的な「現前性」と解釈している、その限りで、「存在者の存在」を成り立たせている「存在」そのものの働きを忘れている「形而上学」である、というハイデッガーの診断は、ハイデッガー自身にとっても有利と不利が相半ばする諸刃の刃になってくる。なぜなら、この診断によって過去の伝統を全体的に性格付けるこ

とができた代わりに、そこにあつたはずの別の側面は覆い隠されてしまったし、ハイデッガーの提唱する、従来の形而上学的思考とは異なるはずの、新たな存在の思考は画期的なものと期待されるにもかかわらず、過去の伝統から切断されているために理解が困難な、神秘的な預言としてしか聞こえないからである。

「存在とは何か」、この問いを立て、この問いに答えようとすれば、確かにハイデッガーが強く批判するように、「存在はかくかくしかじかである」と答えた時点で既に、一定の存在理解が全面に押し出され、やがて標準的なものとして固定され、いつしかそれ以外の理解の可能性を隠蔽する支配力を発揮するようになるであろう。しかし、それは、その答えが間違っていることを意味しないし、また、何かが一つの答えとして提示されることによって私たちは別の答えの可能性に気付くことができるのだということからすれば、特定の答えの支配力を離れて一からすべてを始めることもできないのも事実である。私たちの理性は直観的ではなく論証的である。あるものが何であるかを知るには、常に別なものとの差異を通して知るしかない。「存在」も決して例外ではない。そして、それを考えようとしたハイデッガーも私たちの理性に忠実に、存在と存在者との間の「存在論的差異」を通して、また、事実的な歴史とその歴史の背後を貫く存在理解についての歴史との二重性を通して、「存在」を考えようとした⁶⁾。

では、「存在」を考えるとは一体、何を、どのように考えることなのだろうか。そして、その「存在の思索」は、存在者にかかわり、存在者の存在についての了解をもつ現存在にとつて、それを「現前性」とする支配的な解釈に眼を覆い尽くされなければ、いつでも常に可能な行為なのだろうか。それともそれは、ハイデッガーが預言者的な語り方で示唆したように、将来に予見される遙かな僥倖なのだろうか？。

五 終わり

ある哲学者が考えようとしたことと、実際にその哲学者が考えつつ書き残したことは、当然重なり合うべきはずのものでありながら、しかし完全には重なり合わない。未だ考えられていなかったことを新しく考えようと哲学者は、その未知の事柄を考えるのには既存の言語表現を使わざるを得ないし（デカルトのように）、あるいは、その事柄にふさわしい新しい言語表現を創造しつつ思考せざるを得ない（ニーチェのように）。いずれの場合においても、その事柄を考える思想内容が十分的確に言語表現にもたらされたか否かは、常に疑問の余地を残している。当の哲学者にとってさえ、このような困難が避けがたいとすれば、その書き残されたテキストを手懸りに哲学者の思考を理解し、追思考しようとする後続の研究者にとっては、その困難は大きくなりこそすれ小さくなることはないと言わなければならない。

ハイデッガー哲学についても事情は同じである。ハイデッガーが書き残したテキストを手懸りにして、ハイデッガーの考えたこと、あるいは、考えようとしたことを理解し、追思考しようとするならば、そのテキストに問いかけ、そのテキストを超えて事柄自体に問いかけて、自ら考えようとしなければならなくなる。場合によっては、事柄自体に即してテキストを批判し評価するのだけではない。ハイデッガー自身がニーチェに関して語っているように、一人の哲学者を真実に評価する最高の、そして唯一の方法は、その哲学との真剣な対決であり、真正な批判なのである。ハイデッガー哲学についても、したがって、その哲学を理解しようとするほど、その哲学に問いかけなければならなくなり、問いかけようとするほど、ハイデッガーから一旦離れて自ら考えなければならなくなり、さらに、自ら考えようとするほど、ハイデッガー哲学と対決しなければならなくなる。問いかけたくなる論点とは、例えば次のようなものである。

存在の意味を問う探究において、実存論的な次元と存在論的な次元はどのように関係するのか。現存在の実存

に関する本来性と非本来性との区別は、どのような形で存在理解に反映するのか。要するに、現存在の存在の問題と存在一般の意味の問題はどのような関係にあるのか。

また、現前性と等値されて理解されてきた従来の存在理解に対して、ハイデッガーが提唱する新しい存在の思考は、それもまた現存在の実存の可能性によって開かれるものである限り、いつでも常に遂行されうるものなのか、それとも反対に、現存在もまた歴史的状况の内に存在する限り、単独の実存の態度変更によってのみでは不可能な試みでしかなく、遠い将来に期待されるべきものなのか。

さらに、哲学者は、今現在、広く一般に普及している支配的な思考を批判的に評価することに使命があるのか、それとも、単に批判や評価にとどまらず、新たな思考の可能性を具体的な代替案として提示することにより本来的な使命があるのか⁽⁸⁾。もし後者だとすると、代替案の提示は新たなモデルの制作であり、従来の支配的な思考に入れ替わるもの、後継者という名の篡奪者になるのではないか。本来性や根源性や新しい始まりといった言葉で飾られる思考は、主権の座を転換する革命を導くものなのか、それとも主権の座を踏襲し篡奪するものなのか、にわかに定めがたい曖昧さを帯びている。さて、ハイデッガー哲学はどちらなのか。

もしハイデッガー哲学に将来があるとすれば、それは、このような論点を看過することなく、その哲学と真剣に対決する者が現れることよってのみ期待できることであろう。

註

『存在と時間』からの引用は基本的に、原書はマックス・ニーマイヤー書店刊行の単行本第12版(1972年)、訳書は原佑・渡邊二郎訳(中央公論社)による。引用箇所における頁数と強調は原書に基づくものであり、また、訳文は本論文の表現の統一上、表記を多少変えたところがある。なお、原書は全集版(1977年)や、それに応じた単行本の新版(例えば2001年第18版)が、そして訳書もそれらに依拠して新版(中公クラシックス、2003年)が現れたので、必要に応じてそれらを参照した。

- (1) ハイデッガー哲学の説得的でもあれば強圧的でもある魔術的な性格については、次の拙論を参照。「ハイデッガー、その魔力の秘密」、創文社『創文』472号、2005年。
 - (2) 死への先駆は自己の本来性を了解する特権的な実存可能性ではあっても、それだけではその本来的自己を投企する意欲を与えないものであることをハイデッガーも認識していたからこそ、ハイデッガーは意欲の問題を何らかの形で解決しようとしたのであろう。良心の現象、そして「良心を持つと意識すること」(S88)として「意志」に関係したものととして理解された「決意性」の概念が、死の否定的な力を生の肯定的な力に転換する反射板になりえているのか、詳しく検討する必要があるだろう。
 - (3) 一度何かを肯定したことがなければ、それを再度欲求することができないことからすれば、将来において何かを欲求することとしての意欲は過去から発現すると考えるべきかも知れない。欲望や意欲は一般に、自分が既に一度経験したものを反復するものか、あるいは、誰か他者の持つそれを模倣するものか、いずれかである。反復か模倣による再現として成り立つというのは、単に個人の時間の成立に関してばかりではなく、共同体の時間である歴史に関しても当てはまる。歴史の未来を語る場合、一般的に、その未来において目指されるのは、かつて一度は実現された理想的な状態の反復再現である。
- ハイデッガーの存在史的思考においても、将来の思考として期待されるのは、ソクラテス以前の哲学者たちにおいて存在したと推測される存在の思考の反復再現である。到来から発現する現存在の時間性と、このような過去の反復再現として期待される歴史的な時間、たとえそれが存在史という特殊な歴史であるとしても、これら両者の方向性の違いは、行為の持つ普遍的共同性と反復的同一性の観点なしには架橋できない溝になるであろう。もし到来から発現する現存在の「本来的」時間性が存在についての「本来的」了解を可能にする根拠であるならば、その本来的な存在了解は常に可能であると考えられるべきである。(現存在の本来性、あるいは本来的時間性が、存在了解の在り方、ひいては存在一般の意味の探究にどのような視野を開くのか、これこそハイデッガー哲学の成否を決する要所であり急所である。)しかしハイデッガーは、周知のように、本来的な存在了解の可能性の事実的な証拠を歴史的な過去に求めたのである。ここにハイデッガー哲学の解き難い捻れがある。
- (4) ここで思い起すべきは、ヘーゲルの『精神現象学』に出てくる「事そのもの」の概念である。自己意識の行為は個人のものでありながら、対象化された結果である「事そのもの」としては、他者との関係に置かれ、社会的、歴史的な文脈の中で評価されるものになるのである。自己意識はそれを通じて共同体の歴史に参加することになる。
 - (5) 存在一般の意味を時間の地平から新たに問い直そうというハイデッガーの野心的な試みは、その時間が現存在の存在論的な基礎に求められる限り、同じ基礎から派生したもの(非本来的な存在理解)を同じ基礎から派生する別のもの(本来的な存在理解)によって問い質そうとする自家撞着に達せざるを得ない。この難点を克服する方法は、実際にハイデッガーがそうしたように、同じ根源から生

じる二重の事態を、その根源のそのものの二重の存在形態として対象化するか (Ereignis と Entereignis)、それを歴史的な次元に投影して、非本来的な存在理解の支配を歴史的な宿命と見なし、それと相關的に、本来的な存在理解の再現を歴史的な未来における出来事と見なすか、いずれにせよ問題の中心を現存在から別の場所にすらすることしかない。現存在の持つ存在了解に出発点を求めたハイデッガーの新しい存在論の探究は、最後には、現存在以外のところに問題の中心をすらすることによって伝統的な形而上学的思考に逆行りしたことになり、最終的に挫折し失敗したことになるのか、難しい問いが残される。

- (6) 現存在の本来的な存在可能性を提起しようとする前期の試みから、非本来的な存在理解の支配の歴史的な必然性と、その転回の可能性を将来に期待する後期の存在史の構想への転換が、思想の内的な必然性によるものなのか、それともハイデッガー自身の歴史的な現実の認識と関与的な態度 (ハーバーマスの言う世界観) についての反省に基づくものであるのか、十分に慎重に検討されなければならない。ある思想の評価はその思想それ自体の内的自立性に基づいてなされなければならないとしても、思想の展開は一般に、その外部に広がる歴史的現実との関連なしには生じえないからである。しかも、自分の哲学思想の展開に対して、回顧的に捉え直してはそのつど連続した一貫性を与えようとしたハイデッガー哲学に関しては、ハイデッガー自身が与える自立性や一貫性を鵜呑みに承認することは、ハイデッガー哲学の評価をハイデッガー自身の弁明に基づいて行なうという背理に到るだけである。この点に関しては、ハーバーマスの次の論考を参照。

- 「ハイデッガー著作と世界観」、ウィクトル・フリアアス著・山本尤訳『ハイデッガーとナチズム』、名古屋大学出版会、1990年。
- (7) 存在の思索は、別の新しい「始まり」だとすれば、一方では、いつでも常に可能なことでなければならないと考えられるし、他方では、歴史的には、従来の支配的な思考に取って代わることは大きな時間を要する事業であるはずであるから、遠い将来において実現される出来事のようにも考えられる。この点については次の拙論を参照。

- 「根拠への問い」、『創文』第314号、1990年。
- 「存在とは何か、あるいは問いの発端」、『金沢大学教養部論集・人文科学篇32-2』、1995年。
- 「形而上学的思考の本性と限界」、日本現象学会『現象学年報12』、1997年。
- 「存在の問いについて」、哲学会『はじまり』(哲学雑誌第116巻第788号)、2001年。
- 「存在の比喩的解釈」、九州大学大学院人文科学研究院『哲学年報』第61輯、2002年。
- 「動物は「私」と言うことができない」、九州大学大学院人文科学研究院『哲学年報』第63輯、2004年。
- 「ハイデッガーの講義録(全集第四四巻)を読む」、『創文』500号、2007年。
- 「存在論的差異について」、理想社『理想』680号、2008年。

(8) 存在を現前性と理解し、その観点から存在者を対象化し、評価し、人間の目的に応じて召喚し利用しようとする存在理解に対して、ハイデッガーがそれを相対化し異化する対抗力として期待するのは、周知のように、詩作であり芸術である。したがって、ハイデッガーはその存在の思考によって、従来の表象的で技術的な思考に取って代わるべき新たな知と思考のモデルを提示しようとしているわけではないことは明らかである。であればこそなおのこと、その存在の思考とはどのような思考なのか、詩作や芸術に期待される働きは哲学的な思考とどのような関係があるのか、詩作や芸術のどのような働きが対抗力として機能するのか、これらの問題が解き明かさなければならぬ。この最後の論点については、次の拙論を参照。

「技術と芸術—ハイデッガー技術論の射程—」、『金沢大学教養部論集・人文科学篇32-1』、1994年。

参考文献

ハイデッガー哲学を相対化し批判的に追思考する上で、最も大きな刺激になり参考になったのは、ハイデッガーを決して批判することのできなかったニーチェと、ハイデッガーを公然と批判することのできたレヴィナスである。但し、ハイデッガー哲学を批判するための論拠として両者のテキストを援用するのは、ニーチェの場合には、テキスト自体が解釈を要するので、特定の箇所を上げることが不可能であり、またレヴィナスの場合には、それを権威として無批判に依拠することは新たな盲目的信仰を許すことになるので、本論文では個別的な引用は一切避けることにした。

そこで、ここでは参考文献として、ニーチェに関しては最近書いた拙論を2篇、レヴィナスに関しては、ハイデッガー哲学に対する批判がよく分かる代表作を2点掲げるに留める。

「ニーチェの力への意志の形而上学」、九州大学大学院人文科学研究院『哲學年報』第64輯、2005年。

「仮定か事実か—ニーチェの永遠回帰思想について—」、西日本哲学会『西日本哲学年報』第15号、2007年。

El Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971

El Lévinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979

実際、レヴィナスのハイデッガー哲学批判は、ハイデッガーの存在論的議論に反対するための論拠として、男女関係や親子関係など、単なる経験的な事実を上げているように思われる場合が少なくなく、それがハイデッガー哲学に対する内在的な批判になっているのか、疑問の余地が残されるので、単純にレヴィナスの批判に肩入れし便乗するのは危険である。たとえば、ハイデッガーの存在論的探究の企図そのものを批判するために、存在的と存在論的の区別自体を人間学的事実によって破壊するのがレヴィナスの戦略なのだと一応理解したとしても、全体性に対して外部性、同一性に対して他者性を対置するレヴィナスの議論に関しては、その外部性や他者性に対する何らかの倫理的な応対が喚起

されるためには、そもそもそこには何らかの根源的な同一性への共感がなければならぬと考えられるが、どうであろうか。この非対称的なものの存在の問題については、ヘーゲルについて論じた次の拙論を参照。

「欲望と他者——ヘーゲルの自己意識概念の再解釈——」、『金沢大学文学部論集・行動科学 哲学篇』第20号、2000年。