

歴史における他者の不在

——ヤスパースとハイデッガーにおける「歴史性」概念をめぐる——

佐藤 慶太

序

哲学的な著作に取り組み始めたころから既に、ヤスパースは自らの思索を「実存哲学 (Existenzphilosophie)」と呼んでいた⁽¹⁾。暫定的に言うならば、ここで実存 (Existenz) とは自己存在の根源的な在り方であり、実存哲学とは、自己存在の根源的な在り方を、自己の存在意識の変革を通じて明らかにしていく哲学である。ヤスパースは実存の根本性格のひとつを「歴史性 (Geschichtlichkeit)」に見出している。

ところで、歴史性とはそもそもどのような概念なのか。——語彙としてはすでにヘーゲル『哲学史講義』において見出されるが⁽²⁾、この概念に現在通用しているような内実をはじめて与えたのはヨルクであり⁽³⁾、その後この概念はハイデッガーとヤスパースによって尖鋭化されることになった⁽⁴⁾。一般的に、この概念にはどのような内実が与えられているのだろうか。たとえばガダマーは歴史性の概念を「あるものが実際そのようにあった、という生起の連関についてのことではなく、歴史のうちに在り、その存在それ自体が歴史性という概念を通じて根本から理解されうる、人間の在り方のこと」⁽⁵⁾と規定している。ここで「歴史のうちに」という部分に含意されているものは、人間は、絶え間なく変化していく状況に身を置いているから、永遠の相のもとでものごとを観照できない、歴史についての哲学的な省察もまた歴史的であらざるをえない、ということである。「人間が歴史のうちに在ること」(すなわち人間の歴史性)への着目は、19世紀から20世紀前半にかけての哲学における重要な方向性の一つであるが、それを取り上げた哲学者すべてが、歴史性という概念と同じ内実を付与したのではない。ヤスパースは歴史性の概念にどのような内実を与えたのか、この問いに答えることが本稿のさしあたっての課題である。

本稿ではヤスパースの著書『哲学』(Philosophie 1932)をテキストとして考察を進める。先に歴史性概念の尖鋭化の担い手として挙げたもう一人の哲学者ハイデッガーは、『哲学』刊行の5年前に『存在と時間』(Sein und Zeit 1927)において、時間性の具体的な練り上げという仕方で、歴史性を解釈している。ハイデッガーは歴史性の問題構成から「永遠」概念を徹底的に排除した (Vgl.SZ 427 Anm.)。一方ヤスパースは「永遠」概念を中心に据え

て歴史性について論じている。一見すると、このような対立からは、ヤスパースが素朴にも、未だ伝統的な概念にとらわれている一方で、ハイデッガーのほうはラディカルに歴史性の問題を捉えていた、という見取り図が取り出されるように思われる。しかし実際のところ、ヤスパースは「永遠」と歴史性の問題系とを関係づけることによって、「永遠」を排除して徹底的に時間を究明したハイデッガーには欠けている視点を獲得しているのである。この視点の向かう先が、われわれが「歴史における他者の不在」と呼ぶ当のものである。この両者の対立を手がかりとして、ヤスパースにおける歴史性の内実を明らかにしていきたい。まずヤスパースが「永遠」概念をどのように歴史性の問題系へと導き入れたのか、について考察し、次いでその歴史性概念から導出されるヤスパースの歴史観——すなわちそれが「歴史における他者の不在」を見据えた歴史観であるわけだが——を、ハイデッガーとの対比を踏まえつつ明らかにする。

1. 『哲学』における「歴史性」の位置づけ

まず取り上げるテキストと、そこでの「歴史性」の位置づけについて確認しておこう。ヤスパースが『哲学』において課題としているのは、「存在の探求」である。存在は『哲学』の各巻、①哲学的世界定位（＝客観的現実性の考察）、②実存開明（＝自己存在 (Selbstsein) への呼びかけ）、③形而上学（＝超越 (Transzendenz) についての探求）に応じて、客観的存在 (Objektsein)、自我存在 (Ichsein)、存在それ自体 (Ansichsein) に区別される⁶⁾。ここで自我存在に決定的な優位が与えられるのであるが、このことはヤスパースが基本的にカントの認識論を踏襲していることに関係している。ヤスパースにおいて客観的存在は現象であり、存在それ自体は決して認識されえない。しかし自我存在は——それが客観的な対象として捉えられる場合はもちろん現象であるが——認識が成立する根拠である「存在」として予告されているのである。ここに探求において自我存在が優位を占める理由がある。認識論的な方向づけに基づいて、自我存在も現存在（対象化される存在）と実存（本来的な自己存在）という二つの側面をもつことになる。現存在 (Dasein) は物質・身体・心・意識として対象化され、研究される。一方実存は、「決して客観にならないものであり、私が思惟し、行為する根源、何者も認識されない思考過程において私が語る主題……すなわち、自己自身に関係し、またそうすることで自己の超越に関係するもの」(P I 15)、あるいは「現存在の現象においては存在しないが、しかし存在しうるし、存在すべきであり、時間的に、みずからが永遠かどうかを決断する存在」(P II 1) と規定される。現存在は、現にこの場にある (dasein) か、この場にはないかだが、実存は常に現実にあるとは限らず、決断において到達されるか、そうでなければ全く意識にのぼらないかのどちらかである。

しかし「人間は現存在において可能の実存である」(PII 2)といわれるように、実存は現存在から離れてではなく、あくまで現存在との関係のうちである、とも考えられている。両者の関係は単純な並列ということではなくて、区別されるとともに依存しあう関係であるといえるだろう。歴史性的問題は『哲学II・実存開明』(Existenzerhellung)第四章「歴史性」において主題化されるが、この章は「実存と現存在との関係」を「永遠と時間との関係」として開明する(erhellen)場面である。

2. 状況と永遠

ヤスパースが「永遠」概念を歴史性的の中心に据えていることはすでに述べたが、ヤスパースの哲学の内的構造のみに目を向けるとしても、「永遠」概念をめぐる問題がないわけではない。ヤスパースは哲学の出発点を「状況内存在(In-Situation-Sein)」に定めている。状況とは「歴史的な深みをもち…将来を可能性と不可避性として秘めている」(PI 3)ものであるから、この出発点の設定は実存哲学の主体が、歴史的な主体であることを意味している。しかし歴史的状況を自己との関連で捉えることは、「永遠」という脱時間的なものとは全く異質なものではないだろうか。比喩的に言うと、歴史的状況と自己との関連で捉えることは時間系列に対して水平に向かう思考であるが、永遠について思惟することは脱時間的な方向、時間系列に対して垂直方向へと向けられている。両者はどのように関係するのだろうか。両者の関係は単に「永遠」が「状況」を否定して成立するというものではない。以下この問題を考察するべく、ヤスパースの論述を追いながら、歴史性概念の内的構造を明確化していくことにしよう。

3. 歴史的意識と歴史学的意識

『実存開明(哲学II)』第四章「歴史性」は、歴史的なものと歴史学的なものの区別が始まる。ヤスパースは歴史性的の自覚を歴史的意識(geschichtliches Bewußtsein)と呼び、それを一般的な歴史についての知である歴史学的意識(historisches Bewußtsein)から区別する。歴史(Geschichte)と歴史学(Historie)を区別するという手続きはヘーゲルに由来するが⁷⁾、ヤスパースは独自の仕方ですべてを区別している。

歴史学的意識とは、対象を自然科学的な観点から「いつもどこかで」起こるようなものとして扱うのではなく、対象を①一回限りのもの、②代替不可能なもの、③自分をとりまく状況が成立する前提となるもの、として捉える意識である。ヤスパースは歴史学的意識を、学問的な知として位置づけているが、それぞれの事実を自己と疎遠なものとしてしか取り扱わないという点で、実存開明に適した意識ではないとしている。一方歴史的意識と

は、歴史学的意識を前提としながらも、過ぎ去った出来事を単なる歴史学的対象としてではなく、「根源的に人格的なものとして」とらえる意識である。それゆえ歴史的意识の視野に入ってくるものは、歴史上の（他者の）自己存在ということになるだろう。さまざまな歴史学的対象が遠くに離れているものとして、それ自身だけで孤立して存在するのではなく、それらが歴史的自己存在として、われわれに話しかけてきたり、要求したり、拒否したりするかぎり、つまりその歴史的対象とコミュニケーション（対話／交わり Kommunikation）が成立するようになるかぎり、歴史学的意識は、歴史的意识として実存の機能になる、とヤスパースは述べる。

ヤスパースは歴史的意识を優位にしているが、歴史的意识は歴史学的意識を前提にしてこそ成立するのであるから、前者は後者に依存していることになる。なぜ歴史学的意識を前提しなければならないのか。自己が状況内存在であるとしても、無自覚にその歴史的由来に同化するだけでは歴史的意识は成立しない。歴史的意识は対象化を必要とする。コミュニケーションが成立するためには、まず他者が他者として現われていなければならないから、歴史学的意識が必要とされるのである。歴史的意识と歴史学的意識との関係は、一方が他方に還元されるというのではなく、区別されつつ統一されるという関係であり、実存と現存在との関係に対応している。現存在は歴史学的意識によって対象を捉えるし、その場合捉えられる対象もまた現存在の次元にとどまる。一方実存は歴史的意识によって対象を捉え、その場合捉えられる対象もまた他の実存である。

4. 自由と拘束性

歴史的意识とは、歴史的対象を「根源的に人格的なものとして」捉える意識であった。これは過去の事柄を単に受動的に受け入れることではなく、それを自分の観点から捉え直すことでもある。ヤスパースはこのことを次のように説明する。なるほど過去の事象を捉え直すといっても、それはすでに確定してしまった事象であり、その意味を新たな決定によって解消することは出来ない。しかし過去の事象にまだ知られていない意味が吹き込まれるということはある。始めは必然的な前提として与えられていたものも、知りつつ引き受けることで、自分のものになる（Vgl. P II 125）。

過去の事象を自分のものにする、というこの事態をヤスパースは「自由」と言い表している（P II 125）。強調点を自由へと移してこの事態を捉えなおしてみたい。ヤスパースにおいて自由であるということは、決断が可能であるということである。何について決断するのかというと、根源的な自己存在を自覚するか、しないかについてである。しかし「自己存在」を自覚すべく決断するといっても、過去と無関係に新しい自己存在を生み出すこと

はできない。人間は時間という一連の系列のなかでしか生きられないのだから、新たな「自己存在」のための決断が、過去の系列という「拘束性 (Gebundenheit)」を捨象してなされる、ということはあるえない。比喩的にいうと、新たに「自己になる」決断とは、過去系列の（現在に近い側の）端を、開かれる未来の端緒に結びつける内的行為である。ここで開かれる未来の端緒に結びつけられる過去の系列の端が、たんなる拘束性の系列の端であるならば、結びつけはうまくいかない。単なる拘束性の系列は、必然的な帰結と結びつくべきだからであり、その場合自己は必然的な系列に巻き込まれたものとして全く自分自身ではないことになる。新たな自己存在という仕方では開かれる未来の端緒は、引き受けられた過去の系列の端に結びつけられる。それゆえ未来に向けられた決断には、過去を（未来の端緒に結びつけるべく）捉えなおすことが含まれている。

5. 永遠と時間

ヤスパースは過去を引き受ける決断が行われる現在を、等質的な継起の中の一点 (Moment) としてではなく、充実した時間 (瞬間 Augenblick) として捉える。未来のための手段ではなく、過去を保持するためだけにあるのでもない充実した現在は、永遠と時間との統一と言い表される (PII 126ff.)。過去を現在の決断によって、未来へ向けて引き受けるという仕方では時間に関わることが、脱時間的な飛躍を可能にするとされる。しかしここで単に決断が主題化されているのではない。以下の一節を手がかりにして永遠の問題をもう少し詳しく検討してみよう。

「消滅していく時間が永遠の存在をそれ自体のうちに含む、という実存の歴史的意識の逆説は、永遠もまた〔事象が〕時間的に現象する場所とは別のどこかにあるということの意味しているのではない。そうではなくて、現存在において存在は単純〔にあるの〕ではなく、決断されたものとして現象するということ、そして決断されるものが永遠であるというかたちで現象するということ、意味しているのである」(PII 129)

代替不可能な自己自身の根拠から決断を行うとき、その瞬間は、「もはや取り消し不可能である」という意識において、単なる時間の一点ではなくなる。その瞬間は、時間の長短に関わらず、真に充実した現在として捉えられる。しかも「永遠へと突き抜ける (zur Ewigkeit durchbrechen)」(PIII 56) ということが、時間内で行われているという逆説が時間と永遠の統一といわれる第一の理由である。しかし先の一節において永遠とともに「存在」が問題にされていること、「決断されるものが永遠である」と述べられていることに注意しなければならない。瞬間が単に決断の際立った時間として、つまり内的行為しとしてのみ、永遠なのではない。この永遠という言葉には即自存在、すなわち超越が重ね合わさされてい

ると考えるべきであろう。そもそもヤスパースは実存の規定の内に「自己の超越に関係する」ことを含めていたから、自らの自由が意識されることで実存開明が終わるとは考えられない。決断という内的行為を主題化することは、自己存在への還帰であると同時に、即自存在（超越）に関係することとして、「存在の探求」という一連の連関の内におかれている。それゆえ永遠を超越との関係で捉える必要があるが、自由が際立った瞬間（すなわち決断の瞬間）にしか、永遠と時間は一つにならないのだから、超越と自由との間にはなんらかの関係があることも予想される。

6. 自由と超越との関係

自由と超越との関係は、これまでに検討した対概念に目を配ることによって明らかになる。永遠と時間の統一は、自由と拘束性の統一とパラレルな関係にある。ヤスパースにおける自由は、絶対的な自由ではない。自由の背後には特定の歴史的状況が控えているのであって、それを引き受けることによって初めて自由が成立するのであった。この不可避的な歴史的規定性をヤスパースは「限界状況（Grenzsituation）」と呼ぶのである（P II 201ff）。それゆえ自由とは「今ここで決断できる」という可能性であるが、裏を返せば「今ここでしか決断できない」という不可能性を含む。ヤスパースにおいて、「…できる」ということ（可能性）の自覚と、その可能性が制約されたものであるということ（有限性）の自覚は切り離すことができない。自由とは、同時に自由の制約を知る挫折（Scheitern）である。しかし挫折とは単に自由の有限性を知ることには尽きるものではなく、ある積極的な意義をもつものである。つまりヤスパースは自由の被制約性を知ること（挫折）を、同時に全く制約されていないもの、無限なもの——超越——を予感することと捉え、挫折に「超越と関係するための方法」という役割を担わせているのである。実存が超越に関係するということは、実存が超越を直接的に捉えるということではなく、実存がその有限に徹するところで、その有限が超越への媒介になるということである。

現存在と不可分な実存は、不可能性を含んだ可能性であって、常に現実的なのではない。これに対して、超越は制約されないものであり、全くの現実性である。ヤスパースは実存と超越の関係を「可能と現実」という関係へと置き換えている。ところで超越の現実性は制約されないものであるから、「可能的なものが現実になる」という場合の現実性ではない。ヤスパースはこの可能—現実の対比について以下のようにのべている。

「超越の現実性は、可能性へと翻訳し返すことによって近づけない。それゆえにその現実性は経験的ではない。——超越の現実性には、それがそこから現実的であるという、我々に理解できる可能性というものがない。それは欠陥に基づくのではなく、可能性と現実性

のこのような分離が、常に自己の外に他のものを持つ経験的現実の欠陥だからである。それゆえにまた超越の現実性は実存ではない、それには決断の可能性がない。それは欠陥に基づくのではなく、逆に決断の可能性が時間的現存在における実存の欠陥的表現だからである。」(PⅢ 9)

根源的な依存性は同時に絶対的な差異性を意味している。それゆえ超越は対象化という方法では捉えることはできず、あくまでも実存が「不可能をはらんだ可能性であらざるをえない」という挫折によって逆説的に関係することができるだけである。実存(可能性)と超越(現実性)は、「挫折」という方法によって、いわば断絶的に繋がるのである。

7. 超越による歴史的意識の基礎づけ

前節で確認した「可能—現実」の関係は歴史性概念のうちでどのような位置を占めるのだろうか。結論からいえば、この対比からヤスパースの歴史性概念の基礎となる部分を導出することができるのである。

超越(=永遠)の領域は可能性を欠いた現実性であるから、歴史全体を包括するという性質をもつことになる。「今」の系列である時間は常に全体があるのではなく有限であり、可能性に甘んじなければならないが、超越はそれとは対照的に全き現実性であり、時間的に制約されることはないと考えられるからである。実存と超越との「断絶的な繋がり」とは、全き個がすべてを包括するものと接触するという逆説なのである。ヤスパースは『形而上学(哲学Ⅲ)』第二章「形式的超越(das formale Transzendieren)」において、実存と超越(=永遠)との関係を次のように述べている。

「可能の実存としてある人間は自己固有の時間を持っている。…個々のものに固有の時間として、時間は、それが属している永遠としての超越に結びついている。そこで、永遠は、実存的に現実的な存在のあらゆる時間的現存在(Zeitdasein)がそのうちにあるような、ひとつの睿智的な空間(ein intelligibler Raum)として類比的に考えることができる。時間の全てとしてのこの空間のうちで、それぞれの時間は自らの所属する永遠の場所を持つのである。」(PⅢ 58)

この一節によって「なぜ歴史的意識が可能なのか？」という根本的な問いに答えが与えられる。出発点に戻ってみよう。歴史的意識とは今あげた一節に当てはめて言うと、体験していない過去を「自己固有の時間」のうちに取り込む行為である。しかし「自己固有の時間のうちに取り込む」ということがそもそも困難を含んでいないだろうか。ヤスパースは実存でもって、代替不可能、対象化不可能な自己存在を考えている。これは同時に全き他者性をも意味している。というのも他者もまた、代替不可能・対象化不可能なもの——

実存——として在りうるからである。そして歴史とは代替不可能なものたちによって紡ぎ出されてきたものであろう。どのように他の実存と関係することができるのか。ましてや歴史には時間的な隔たりという困難がある。他者がその場にいなくてもかかわらず、歴史的な対象を人格的に捉えることがいかにして可能なのだろうか。

それは先に引用された部分で述べられていたように、超越が永遠という睿智的空間として、しかもそのうちに「実存的に現実的な存在のあらゆる時間的現存在がある」ような睿智的空間として想定されているからに他ならない。つまり歴史を自己との関連で捉えることは、①超越が自己と他者の共通の根拠であること、②超越が、歴史における事象相互の連関を保持し、歴史全体を統一的に包括しているということ、を基礎にしているからこそ可能なのである。全く異質なものは理解できないであろうし、現在からみて繋がりのないものを「人格的に」とらえることはできないだろう。

注意しなければならないのは、ここでひとつの基礎づけの逆転があるということである。これまで辿ってきた一連の歴史性の開明過程は、歴史的意識を端緒として、それから決断の可能性を導き出し、つづいて実存が依存するもの、すなわち超越を開示した。しかし開明過程の最後に開示されるものは、開明の出発点であったはずのものを可能にしているものなのである。探し求める者は探し求められるものによって導かれている。決断を行う現在（Gegenwart）は現前（Gegenwart）の意味を含んでいたことになるのである。「超越は私がそれを求めるところに、既に現前している（gegenwärtig）に違いない。」（P III 3）

超越と歴史的意識、あるいは永遠と状況内存在、これらのどちらか一方が他方の前提となるのではない。歴史的意識は単に超越と関係するための手段ではないし、超越との関係がまずあって歴史的意識が可能になるのでもない。両者——いわば垂直方向と水平方向——は相関的である。開明が、開明されるものによって基礎づけられているこの構造が、状況内存在と永遠への脱時間的な飛躍を結び合わせる。いままで順序を追って明らかにされた歴史性を特徴づける諸概念は、段階ではなく、歴史性の自覚の諸相と捉えられるべきであろう。この過程がたんなる順序とみなされるとヤスパースが「状況」において思惟することの重要性を繰り返して述べていたことが見逃されかねない。超越と実存との関係は、具体的な状況に先立ってではなく、具体的な状況とともに、具体的な状況のもとでこそありうる。

8. ヤスパースとハイデッガー —— 歴史性の概念をめぐる

ヤスパースにおける「歴史性」概念の特徴を際立たせるために、ハイデッガーにおける「歴史性」概念との対比を行ってみたい。二人の哲学者の連続と断絶を詳細に追跡するこ

とはここではできないが、この対比によって両者の歴史観の間にある根本的な差異について示唆することはできるだろう。

とくに前期の段階においてヤスパースとハイデッガーは、往復書簡などで交流を深めていた。思想において彼らが共有していたのは、曖昧な日常の根底にはつねに強烈な非日常性が潜んでいて、それがあがる危機的な瞬間に一気に噴出してくる、そのような瞬間にこそ本来的なものがあるという——1920年代ドイツに特徴的な——意識だった。また両者には、キルケゴールを受容しつつ自らの思想を具体化させていったという共通点がある。これらの前提に基づいて、内実としては大きな差異があるとはいえ、思想の全体的な枠組みに関して、いくつかの共通点を指摘することが出来るのである。また両者がともに、実存（あるいは現存在）の歴史性を基礎として歴史学的な考察が成立すると考えている点も見逃されてはならない⁶⁾。こういった問題意識の共有は、両者の概念の使用にもあらわれる。ハイデッガーはヤスパースの『世界観の心理学』に由来を持つ「限界状況」の概念に着目して、『存在と時間』でも用いているし、ヤスパースは『哲学』において、歴史性については「ハイデッガーが本質的なことを述べている」として『存在と時間』を指示している（P I 66.Anm.）。しかしそのような指示をしつつも、ヤスパースはハイデッガーと異なった仕方でも「歴史性」を規定しており、その規定は継承的変形という範囲を超えている。それゆえヤスパースは『哲学』において「歴史性」の内実を自分なりに規定することで、ハイデッガーにおける「歴史性」概念との対決——畢竟それはハイデッガーにおける歴史との対決である——を試みていたと考えることができる。

まずハイデッガー『存在と時間』における歴史性を概観してみよう。ハイデッガーが本来的歴史性とみなした運命（Schicksal）——通常無自覚に同化しているおのれの由来を、死への先駆に基づいて、別様にありえないものとして自覚的に選択すること——は、本来的且つ有限的な時間性によってのみ可能になるとされる（SZ 385）。本来的且つ有限的な時間性とはどのように規定されるのだろうか。関心（Sorge）の意味である時間性は、現存在の本来的・有限的（全体的）存在である先駆的覚悟性に即して、「現存在がひとごとでないみずからの存在可能において、おのれへと将来する（auf sich zukommen）」（SZ 324）という場合の「来ること（Kunft）」を意味する将来を根源として、既往的・現持的・将来（gewesend-gegenwärtigende-Zukunft）という統一の現象として取り出される。本来的・有限的な時間性は先駆的覚悟性によって確保される。本来的・有限的時間性とは先駆的覚悟性に即した時間性であり、言い換えるならば現存在が死へ臨む存在として、「おのれの死の被投的な根拠」を存在する存在者として、有限的に（終末的に endlich）実存している時間性ということになる。それゆえ本来的歴史性も先駆的覚悟性に即した仕方でも、死が事実的

な被投性へと現存在を投げ返す (zurückwerfen) ことによって、敷衍するならば、本来的な死に臨む存在が同時に「…で在り来たった」死へ臨む存在の自覚であることによって可能になるのであり、現存在が過ぎ去ったものを反復することではじめて本来的に歴史的になる、というのではない。

ハイデッガーの歴史性の内実をヤスパースのそれと比較すると、「限界状況」概念の用い方にその差異が表立って現われているように思われる。次にこの点を確認しておこう。

ハイデッガーが限界状況と呼ぶのは、「死へ臨む存在」、つまり確実な可能性であるがいつその可能性が不可能性になるかという点では無規定性に投げ込まれていることである (SZ 308)。歴史性について概観した箇所からいえることだが、ハイデッガーは現存在の有限性 (Endlichkeit) を徹底的に死、すなわち終末 (Ende) に定位して確保しようとしている。しかしここで死とはあくまでも現存在が踏みとどまるべき可能性であって、無限なるもの・永遠なるものへの通路では、決してない。ハイデッガーにおいては限界状況における覚悟が問題なのであって、限界状況は、追い越すことのできない限界として捉えられている。その限界に背後はない。

一方ヤスパースの場合はどうであろうか。先に述べられた歴史性の問題構成のうちでは、歴史的規定性が限界状況といわれていた。それを自覚的に引き受けることによって実存が生成してくるような拘束性が限界状況である。限界状況を引き受ける決断、その決断を行う現在が際立つことで脱時間的な方向性 (永遠) が顕わになり、実存は超越の現実性との関係 (挫折という関係) において、おのれの歴史性を自覚する。時間に永遠を対置するという仕方ではヤスパースはこの限界の背後を積極的に読み取ろうとする。

「限界は、ある他のものがあるということ、しかし同時に、この他のものは現存在における意識にとってあるのではないということを読み表している。」 (PII 203)

ヤスパースが『存在と時間』で論じられていた時間概念を承認せず、いわば通俗的な仕方ではか時間を捉えなかったといえればそれまでだが、ヤスパースはこのような限界状況の把握 (限界内と限界の背後との対置) によって、歴史が孕むある問題に対する視点を獲得しているのである。端的にいえば、それが「歴史における他者の不在」という問題である。

9. 歴史における他者の不在

ここで取り上げようとするのは「ヤスパースがコミュニケーションを主題化しているのに比すれば、ハイデッガーにおいては他者性への意識が希薄である」といったような「他者問題」ではない⁹⁾。取り上げるものは、歴史記述が必然的に伴う「他者の不在」である。歴史において他者にコミットするためには、まずその他者が史料・伝承という形態を通じて

現代にもたらされている必要がある。しかし史料・伝承は、過去の出来事全てを記述しているわけではない。記述が出来事を選択、解釈を含むのであるから、記述の背後には記述されなかった他者がいることになる。歴史記述からこぼれたものがあるということ、これを「他者の不在」として考え、二人の視点の違いを示してみたい。

この意味での歴史的他者の問題に関して、ハイデッガーが「過去を歴史学的に叙述するための十分な史料がそろっているかどうかはまだ全く別問題として…」(SZ 394)と述べてから、過去へ遡るためには、現存在において既に過去への道が開かれている必要があるとして、歴史学を現存在の歴史性へと基づける議論へ足早に進んでいく一方で、ヤスパースはコミュニケーションの前提である対話の場(史料・伝承)の本質的な断片性に、特に問題を見出していた。「コミュニケーションの寸断」「歴史的にわがものとするに伴う痛み」として、ヤスパースは次の事柄を挙げている。

「本来的に語っていない、取るに足らぬものの寄せ集め、存在したということしか感知できない少なからぬ個人の存在の断片の情報、他者、あるいは第三者における反響——その出所は見極めがつかないぐらいに消し去られている——がなかったら、その存在を証言するものがない、不特定多数のもの完全な消滅…」(PII 396)

歴史は、遺された痕跡や解釈を、現在の解釈によって捉え、未来の解釈へと委ねるといふ連鎖の中でしか起こりえない。この解釈の連鎖のなかに、出来事の恣意的な捏造、それどころか他者が存在したという事実そのものの排除が潜んでいる。実際われわれが社会の中で所有している歴史、いわゆる公的な記憶は「平等な参加者による公共的な討論」という開かれた過程を通じて生まれるものではない。「公的な記憶は交渉や闘争、あからさまな暴力行為といった過程を通じて生産される」のである⁽¹⁰⁾。ヤスパースは出来事の恣意的な捏造・削除を「実存的背信 (esistentieller Verrat)」と呼んでいる。この危険は、歴史が(解釈の)解釈というものに拘束されており、常に再現というかたちでしか成立しないことに端を発している。そもそも再現は、歴史の欠陥ではなく、その前提であるから、歴史は歴史である限り、この危険を宿しているのである⁽¹¹⁾。

ある解釈を覆い隠すような別の解釈としてではなく、解釈そのものの否定として出来事が起こるとき、解釈の連鎖に含まれない仕方——「含まれない」ということをその本質として——「他者の不在」が起こる。そういった他者に対しては「かつて現存していた実存の可能性に応答する」(SZ 389) ことさえも不可能ではないのか。歴史という、解釈の連鎖の内に、出来事の抹消という出来事(それゆえにわれわれのもとに届くことがないもの)が介在しているということ、そういった「他者の不在」へとヤスパースは眼差しを向けていた。この意味での「他者問題」をめぐってヤスパースとハイデッガーのあいだには根本

的な差異があるといつてよい。

さて、ヤスパースがこの「他者の不在」への眼差しを「叡智的空間としての超越」を根拠にして獲得していることは明らかであろう。というのも視界が歴史学の手が届く領域にとどまっている限り、歴史における「他者の不在」が主観的に論じられることはありえない。「他者の不在」という論点は「叡智的空間においてはあらゆる実存が不在ではない」という前提に基づいている。歴史における「他者の不在」への眼差しは、歴史学と「叡智的空間」に基づくコミュニケーションとの間にある裂け目を根拠に成立しているのである。

「…実存の真理は他者へと、把握しがたい敵へと耳を傾ける。そして歴史のうちで挫折してしまったものへと耳を澄ます。この一つの人類史の全体は、世界のうちで失われたものを包み込む超越のおかげで、実存にとって問うに値するものとなる。」(P II 403)

ヤスパースにおける限界状況とはこの裂け目、境界線を意味するものである。特に歴史学の問題に焦点を絞って言うならば、瞬間において実存が「永遠へと突き抜ける」ということは、この境界線を超越して「全体」を視野に入れることであり、同時にその「全体」に照らして歴史学の本質的な限界へと眼差しを向けることなのである。

註

- (1) Vgl. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1932 1965⁶, S.160ff
 - (2) G.W.F.Hegel, *Werke* 18, Suhrkamp Frankfurt am Main 1971, S.175.
 - (3) *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle 1923, S.69, 71.
 - (4) Vgl. Leonhard von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit, Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Heym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1968.
 - (5) Hans-Georg Gadamer, "Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz" in: *Gesammelte Werke*. Bd. 0, Tübingen 1986, S.135.
 - (6) 邦訳において Transzendenz には、「超越者」という訳語があてられるのが一般的である。(ヤスパース『哲学的世界定位(哲学I)』武藤光郎訳、創文社 1964年などを参照。)しかし本稿では、ヤスパースが Transzendenz は決して対象として捉えられえないと述べている点を考慮に入れて、「超越」と訳した。後に述べるように、実存がいわゆる主観-客観の図式では把握されえないのであるから、実存が関係する Transzendenz を主観-客観の図式で把握することは、もちろんできないはずである。Transzendenz とはいわば実存と Transzendenz の関係それ自体であり、また実存が超越していくことによって開かれる地平という意味を含んでいると思われる。
 - (7) G.W.F.Hegel, *Werke* 12, Suhrkamp Frankfurt am Main 1970, S.83.
 - (8) 高田珠樹が述べているように、『存在と時間』において歴史性は二重の仕方でも語られている。歴史性の解釈は一方で関心(Sorge)の意味として取り出された時間性の具体的な練り上げであるとされるが、他方、存在論の歴史との対決である第二部への導入を果たすはずのものであった。実際このことを示唆する文章が第六節にみられる(Vgl. SZ 21)。木田元・高田珠樹「ハイデガーの世紀」『現代思想』1999年5月 青土社、8頁-33頁を参照。
- ヤスパースは後期の著作『歴史の起源と目標』において、枢軸時代を中心とした世界史を構想したが、そのなかで「人間の歴史は《実存》の《歴史性》に基づいて、はじめて本質的な意味を獲得する」と述べている。Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S.349.
- (9) 実際ハイデガーの歴史性において他者性への問題が希薄である、という批判はレーヴィットやベゲ

ラーから提出されている。(Karl Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, in: *Sämtliche Schriften* Bd.8, 1984 Stuttgart S.168.および、オットー・ペグラー (四日谷敬子訳) 「ハイデッガーと政治」『思想』No.780 岩波書店 1989 年を参照。) しかしこのことが確認されるためには、一見「奇襲攻撃的に」持ち出されているかに見える「命運 (Geschick)」や「英雄 (Held)」といった概念を、ハイデッガーが他者を主題化した『存在と時間』第 2 6 節との関係で詳細に検討してみる必要があると思われる。

(10) タカシ・フジタニ「公共の記憶をめぐる闘争」『思想』No.890 1998 年 岩波書店 所収。

(11) この問題に関しては、高橋哲哉『記憶のエチカ』1995 年 岩波書店、岡真里『記憶／物語』2000 年 岩波書店、などを参照。

ヤスパーズ『哲学』とハイデッガー『存在と時間』の引用箇所及び参照箇所は以下の略号と頁数で表す。なお引用文中の〔 〕は引用者の補足を示す。

P I : Karl Jaspers: *Philosophie, Bd. I philosophische Weltorientierung*, Berlin 1932

P II : Karl Jaspers: *Philosophie, Bd. II Existenzherhellung*, Berlin 1932

P III : Karl Jaspers: *Philosophie, Bd. III, Metaphysik*, Berlin 1932

SZ : Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 1993¹⁷

[西洋近世哲学史博士課程]

Die Abwesenheit des Anderen in der Geschichte

—Über den Begriff Geschichtlichkeit bei Jaspers und Heidegger—

Keita SATO

In diesem Aufsatz versucht der Verfasser, den Begriff Geschichtlichkeit bei Jaspers durch den Vergleich zu demjenigen Heideggers zu kennzeichnen.

Auf den ersten Blick scheint der Unterschied beider Fragestellungen zu der Behauptung leicht zu veranlassen, daß einerseits Jaspers noch naiv dem veralteten Begriff Ewigkeit verhaftet ist, andererseits Heidegger radikal das Problem der Geschichtlichkeit ergreift. Aber Jaspers gewinnt einen Gesichtspunkt, der Heidegger fehlt, indem er den Begriff Ewigkeit auf das Problem der Geschichtlichkeit bezieht.

Zuerst versucht der Verfasser es festzustellen, daß Jaspers den Begriff Geschichtlichkeit durch die drei Paarbegriffe (geschichtliches Bewußtsein-historisches Bewußtsein, Freiheit-Gebundenheit, und Ewigkeit-Zeit) erklärt. Danach wird der Versuch unternommen, durch den Vergleich des Begriffes „Grenzsituation“ beider Philosophen den wesentlichen Charakter des Begriffes Geschichtlichkeit bei Jaspers herauszuarbeiten. Aus dieser Untersuchung wird deutlich, daß Jaspers die Ewigkeit analogisch als „einen intelligibelen Raum“ denkt, und wieder diesen für das einen Ganzen der Geschichte ansieht, das auch das in sich schließt, was die Historie aufzunehmen verfehlt. Abschließend zeigt sich es, daß der Unterschied beider Fragestellungen zum Ausdruck in der Differenz des Gesichtspunktes über die Historie kommt. Die Historie sich immer an historischer Quelle oder Überlieferung vollzieht. Sofern sie schon untrennbar mit der Wahl des Geschehnisses verbunden sind, kann die Historie nicht vollständig alles Geschehnis aufnehmen und ferner noch die Gefahr beseitigen, daß das Geschehnis gefälscht oder ausgeschaltet werden kann. In diesem Sinne bringt die Historie immer „die Abwesenheit des Anderen“ mit sich. Während Heidegger nicht diese Gefahr in Betracht zieht, stellt Jaspers sie ausdrücklich zur Diskussion. Er kann den Blick auf die wesentlichen Grenze der Historie richten, indem er die Ewigkeit für das einen Ganzen der Geschichte ansieht und dieses im Kontrast zu der Historie stehen läßt.