

ハイデッガーにおいて哲学を

—— 現存在の現象学的存在論考究 ——

田中 敦

「半世紀この方、ニーチエに関する文献がおびただしく量を増しているからといって、我々はニーチエの思惟が見出されているというような思い込みに欺かれたりしないようにしましょう。」

「さてしかしながら、そもそもニーチエの思惟との出会いが可能であるためには、我々は何よりもまずそれを見出さなくてはならない。⁽¹⁾」

一 ハイデッガーの哲学

私はここ二、三年、主として『存在と時間』に至る初期ハイデッガーの哲学を、哲学的な知の原理的探究として解釈する試みが続けてきた。それは本稿の奇妙な題に関連さ

せるなら、「ハイデッガーの哲学」を研究するという態度を改め、むしろハイデッガーにおいて哲学というものを学ぶ、という姿勢を自覚的に取るようになってきたことと言えるかも知れない。

表題の奇妙さに関して、最初に少し説明を加えねばならないであろう。私はまず最初に、余りにも基本的で馬鹿げ

ているかもしれない一つの確認から始めたいと思う。カントの言葉であるが、哲学を学ぶことはできないが、哲学することであれば学ぶことができる、という事態のことである。⁽²⁾これは何も「学ぶ」ことに限られるものではない。述

べること、理解することについても、同じことが言えるはずである。そうすると、先の言葉は誰その哲学、例えばデカルトの哲学、カントの哲学を抜きにして、いきなり哲学一般「を」論じることとはできないという意味に理解することもできる。あるいはむしろこう言うべきかも知れない。誰その哲学というとき、何か「哲学そのもの」というものがあり、そのある特殊な限定された形態にそれは過ぎないとする、自然と陥り易い暗黙の理解から自由でなければならぬのだと。こうした理解は、個々の哲学的営為を離れて、哲学一般なるものが、たとえ意味の上だけにせよ、成立しているとする、根拠を欠いた誤解なのではないかということである。先のカントの言葉をこのように理解するなら、「哲学することを」学ぶとは、ある哲学者の哲学探究という具体的な営みを離れない場合に、意味をもつて語り得ることになるであろう。これに反して「哲学

を」学ぶという時には、何らかの意味で哲学一般の概念を、個々の営みを離れても論じ得るという考えに立つことになる。このように、哲学の一般の意味を無批判に前提し先行させることへの批判として、私は先のカントの言葉を理解するつもりである。もつと言えば、そうした「哲学一般」の意味は、どこから得られどのように形成されたにせよ、通俗性、公開性の水準を出ることはないし、悪くすると自己の主観的な思い込みを無批判に絶対化してしまうことになるかも知れないのである。

したがって、哲学に関して自分が持っている先行的理解をまず吟味することが必要である。⁽³⁾哲学についての先行的理解から自由になるということは、別の言い方をすれば、哲学あるいは存在論的学をどこからどのように始めるべきか、その学びの端緒をどこに求めるべきか、また端緒が得られたとして、そこからどのような道筋を辿って進んでいくべきかということを、その探究の現場に自ら居合わせる仕方で具体的に理解する、その理解を深めていくということにほかならないであろう。そのことを、具体的に私の場合で言うならば、ハイデッガーにおいて哲学というもの

を学ぶということになるし、ハイデッガーの哲学の営みという個別的具体的な場面に自ら身を置き、その場を離れないということの意味するのである。

しかし、このような学びは想像される以上に、独特の困難をはらんでいる。ハイデッガーの述べている事柄のどの点が哲学的に重要であるのか、あるいは一般にハイデッガーの哲学はどの意味で哲学だと言えるのか、それを判断できるためにも、哲学に関して何らかの理解を持つていなくてはならないからである。しかし、まさに存在論的探究の持つ同様の困難を十分に意識し、方法的に慎重に突き詰めているのがハイデッガーの『存在と時間』であることはあらためて言うまでもない。存在を問うことができるためには、問われる当の存在が既に何らかの仕方で理解されていなければならない。⁽⁴⁾循環の問題は「存在と時間」でしばしば論じられている。しかし、循環「を」論じることが、この論じている言説それ自身が、必然的に問題の「循環」の外部に立つ結果にならざるを得ない。この点は、どれほど慎重に考えても慎重であり過ぎることはない。本稿ではそうした循環のなかに留まる言説、語りの本質的意味を少

しても明らかにするべく、既におおかたは熟知されていると考えられる現存在の意味を、現象学との関係で明らかにしたい。つまり、存在の問いを問うことは、循環に留まる思惟にとつては、問いの存在、問うことの存在にはかならないということである。もう少し分かり易く言えば、存在の意味を問うことは、適切な仕方での問いを形成することにほかならないし、この問いを存在論的知の可能性の条件として仕上げるという仕方で存在するということである。⁽⁵⁾あるいは同じことであるが、現存在の現象学的現象学は解釈学的現象学の現存在にはかならないのである。

循環のなかに留まることは、まず現存在の理解からどうしても要請されることであり、つぎに現象学と存在論の関係の正しい理解にとつて欠くことができない条件となる。後者を言い換えるなら、探究の主題である「何か」はその論じ方、取り扱い方の「如何に」の方から規定されてくる、あるいは存在論は現象学によって可能になるといふことである。⁽⁶⁾循環からひとたび脱却してしまえば、何らかの意味で「対象」（主題である現存在）とそれを考察する知の関係を、理論的に構成しなくてはならなくなるはずだから

である。

二 ゲーツマンによる「存在と時間」の解釈

ここではまず、ハイデッガーの哲学を科学論、学問論として理解しようとしているC・F・ゲーツマンの議論の中心点を確認しよう。ゲーツマンは「存在と時間」を現象学的構想の改革の試みと考える。すなわち、フッサールではまだ構成する主観と構成される対象の区別という前提に囚われていた現象学的存在論を、その区別以前の「存在者の構成の完遂」の中に求めようとするものと考えるのである⁽⁷⁾。方法的な考察に基づく諸学問の存在論的基礎づけが、基礎的存在論の構想の内実なのであって、「存在と時間」は学問論としても理解できるという程度の意味ではない。「基礎的存在論がその解決を目指す課題としてこのところ、諸学問の基礎づけという問題なのである」⁽⁹⁾。それによれば、「存在と時間」で提出された哲学探究は、単なる人間の実存の解明を目指した実存哲学でも、フッサール

の現象学をさらに具体的にキェルケゴールのな実存と関係づけた「解釈学的現象学」でもなく、何よりも哲学的な知の原理と方法の探究だということになる。

ゲーツマンによれば、フッサールの超越論的存在論は、指定されたもの（構成されたもの）を指定するもの（構成するもの）にまで遡って根拠づけるといふ意味で、一切の実証科学にとってアプリオリな根本学料である⁽¹⁰⁾。しかしここで問題なのは、「現象学的還元によって、予め存在者の二つの領分、すなわち意識と \wedge 超越的 \vee 存在者との間の \wedge 基礎的区別 \vee が定式化されてしまった」⁽¹¹⁾だけではない。それと同時に、構成されるものが世界と、また構成するものが自我と同一視されているのである⁽¹²⁾。ハイデッガーの批判は、こうした問題連関のなかで理解されるべきだとされる。それによれば、構成者と被構成者との基礎的区別は、フッサールのように、世界を欠く主観と超越的世界との間にあるのではない。主観は本質的に世界のなかに、他者と共にあることになる。あるいは同じことであるが、「現存在がその内に存在せねばならない世界は、方法的には構成する者の側に属す」のであり、これに対して、構成される

側に来る世界は、諸学問の分野である領域的な世界になる、とゲーツマンは述べるのである。⁽¹³⁾

ゲーツマンの解釈のなかでもとくに精彩を放っているのは、この世界の位置づけの理解である。しかし同様に力のもった分析になっている、学問あるいは理論的認識の存在論的生成の考察には、もの足りなさが残る。手許的存在者との日常性における配慮的交渉から、直前的存在者の理論的認識が成立することのうちに、生活世界的な道具と数学的自然科学的な客観との同一視という問題の次元を指摘する⁽¹⁴⁾だけでは、フッサールの現象学に対する根本的批判の理解としては不十分であろう。むしろ、理論的認識の成立というこの連関では、後述するように現存在の存在様式「如何に」から、その対象「何か」が成立するという、ハイデッガーの現象学に独自の洞察を見て取ることが肝心である。この例に限らず、ゲーツマンの解釈には、優れた着眼点にも拘わらず、不徹底なところが残っている。ハイデッガーがフッサールの現象学理解を批判的に乗り越えたとは見えても、依然としてフッサールの現象学の徹底化という解釈の基本は動いていないのである。そのことは、学

問の論理的概念と実存論的概念とを、補いあう関係として捉える態度にも認めることができる。しかるに、ハイデッガーは一九二三年の講義のなかで、学問を「諸命題と根拠づけ諸連関の全体と見做してはならない」と述べており、明らかに論理的概念の方は退けているのである。⁽¹⁵⁾

さらに、ゲーツマンは『存在と時間』に於ける現存在の分析を、世界・内・存在、関心、時間性と辿られる三段階の形で理解している。⁽¹⁶⁾これでは、なぜ関心の分析が第一篇の予備的分析論の段階で為され、第二篇になって良心や死という現象がとりあげられなければならないかを十分説明できないであろう。⁽¹⁷⁾ゲーツマンの解釈の問題点を、彼自身が引用している一九二五年の講義の重要な論述に即して検討してみよう。「だが存在そのものへの問いが獲得されるのは、問うことが終わりまで問うことによって、あるいは端緒の内へ問いつつ踏み込むことによって導かれている場合のみである。すなわち事象そのものによって、つまり存在者を存在者自身として、その存在において見えるようにするという、根本的に掌握された意味における現象学的原理によって、問うことが規定されている場合に限られる

のである」(20-186)。この箇所ではハイデッガーは、存在を問うことと条件として、「終わりまで問うこと」と「端緒の内へ問いつつ踏み込むこと」を挙げ、その決定的な重要性を述べているのである。ところが、ゲーツマンはこの箇所を、単に主題である存在と現象学の原理の意味との同一が言われていると理解しているに過ぎない⁽¹⁸⁾。なるほど、この重大な関連が問題にされているのは確かである。しかし、ハイデッガーはそれが極めて大切な条件づけを伴うことを指摘しているのである。「終わりまで、あるいは端緒に向けて」ということは、時間的な様態を離れることなくという意味に一応理解することができる。この条件が満たされる場合にのみ、存在論と現象学の原理との関連が具体的に明瞭になると言えるのである。

しかし、一番の問題は現存在の理解にあるように思われる。もし「存在と時間」を学問論であると考えるのであれば、なぜゲーツマンは現存在を人間と理解して疑わないのであるうか⁽¹⁹⁾。またゲーツマンが、基礎的存在論は「実存論的―アプリアリな人間学」であると述べられているかのよう⁽²⁰⁾に論じているのは、明らかに間違っている。その箇所では

ハイデッガーは、むしろ基礎的存在論の問題圏は存在一般の意味を問うことであると述べ、それまで、つまり予備的分析論で得られた成果から存在を問う際に、「実存論的―アプリアリな人間学という特別な課題」を越えていく必要を語っているに過ぎないのである(203)。このような解釈にゲーツマンの学問論の理解の限界と問題点があるように思われる。

現存在を単純に人間と等置するのではなく、むしろ広い意味で知として理解すれば、ゲーツマンが力説する科学の存在論的成立、すなわち、手許的存在者との配慮的交渉から直前の事物の理論的考察への変様が、現存在(≡知)における変様として、そのまま理解されるであろう。さらに、現存在の存在が関心として一応捉えられた後、第二篇で現存在がその根源性において、つまり全体性と本来性において論じられるという問題設定も、知である現存在が、自己とは異なる手許的な存在者と関わる場面で、またその変様である直前の事物を認識するという場面で問題とされるのではなく、それ固有の在り方に即して(本来的に)知として現われる場面で、すなわち現存在がその存在様式に即して説明

されることとなり、存在論的な考察の次元が、そのようにして確保されることになる。と理解できるのではないだろうか。

ゲーッマンにとって、時間性の解明に向かう段階が、世界・内・存在と関心の分析の次に来る、第三段階として理解されるに留まっていることも、現存在を人間として理解していることから来ている。すなわち知の主体としての人間を、まず世界・内・存在として捉え、次にその統一の根拠を関心に求め、この関心がさらにその統一を時間性から得てくるという次第である。しかし、むしろ現存在を知と理解するならば、現存在がそれ自身をそれ自身の方から根源的に、すなわち全体的かつ本来的に示すことが、存在論的な知にとっての方法である現象学なのだと言うべきなのではないだろうか。そうであれば、死あるいは終わりの問題は、単に人間のある特別な存在可能な問題であるに留まらず、むしろ差し当たり大抵は日常的な世界・内・存在としてあり、またその変様である理論的認識という存在様式のただ中で、存在論的な知を成立させる可能性の条件として理解されるべきではないだろうか。

ハイデッガーが「存在と時間」において、現存在をどれほど重大に考えていたかは、恐らくプロットホマンに宛てた次の手紙に読み取ることができよう。そこでは「我々は、本質的なことは作り出されるべきだと思いを違えをしており、本質的なものが生い育つのは、ただ我々が全体的に生きるとき、つまり夜や悪にたじろぐことなく我々の心胸の思いに忠実に生きるときだけだということを忘れているのだ」と語られた後で、「現存在の深みに向けて、何物であれ妨げになるものを置いてはならない」という重要な発言が為されているのである。⁽²¹⁾

二 カッシーラーの『シンボル形式の哲学』第二巻の書評に現われる現存在

『存在と時間』第一節で、ハイデッガーは実存論的分析論を未開の現存在の解釈と対比させている。その箇所の注では、カッシーラーの「神話的思考」についての言及が為されており、そこに「神話的現存在」という見慣れない表記が現われる。「近頃E・カッシーラーは神話的現存在

を哲学的な解釈研究の主題に取り上げた(899)。「存在と時間」の中ではここ一箇所だけに現われる特色ある言い回しである。「未開の現存在」であれば、それをそのまま「未開の人間」と読み替えても、奇妙な感じは与えないであろう。しかし、「神話的存在」を「神話の人間」と読み替えるのはそう簡単ではない。「神話の人間」であれば、ヘラクレスとか神農とか日本武尊など、神話に登場する人物がそれに類する人物を意味する。しかしここで問題にされているのは、明らかにそれとはまったく違う事柄なのである。

ハイデッガーによるカッシーラーの『シンボル形式の哲学』第二巻の書評は、現在では全集第三巻に収められている。そこでまず目を引くのは、全集版でただ一六頁のこの書評全体で「神話的存在」という表記が何と三一回も現われていることである。⁽²²⁾ところがカッシーラーの原書では、現存在は通常の事物の現実存在の意味で用いられているだけで、「神話的存在」という表記は見出せないのである。他方「神話的存在」という語の方は、「意識」「思考」「表象」「概念」「直観」「感情」さらには「統覚」「総

合」「世界観」「生活形式」などと組み合わせられて頻繁に現われる。つまりハイデッガーはカッシーラーが意識、思考などによって明らかにしようとした事柄を、別の現存在という語で表わそうとしていると見ることができると。しかしそれ以上には、これだけ頻出する現存在が何を意味するか、まったく定義されていないのである。

書評そのものを読むかぎり、ハイデッガーの厳しい批判は、『純粹理性批判』の考えを単純に「文化の批判」にまで拡張することができるという、シンボル形式の哲学の構想全体に向けられている(9325)。そして、カッシーラーが神話を哲学の問題として取り上げた点に対しては、積極的な評価がなされていると言つてよい。「投げ掛けられた批判的な諸々の問いは、カッシーラーの功績が、シェリング以来初めてふたたび神話を体系的な問題として哲学の視野の中に提出したことに限り、その功績を貶めるものではない」(9327)。しかし実際のところは、「神話的存在の解釈を、この存在者の存在機構の中心的性格において着手する代わりに、神話的対象意識と、その思考と直観の形式の分析から始めている」という批判に見られるように

(3-266)、神話という事象そのものから概念を得て来るのではなく、カント解釈の拡張あるいは応用で済ましていることが問題とされるのである(3-265)。これは、ちょうどヤスバースの『世界観の心理学』の書評の視点と同じである⁽²³⁾。神話的現存在は、神話的な思考、意識といった概念によってカッシーラーが説明しようとした神話的世界の成立の根拠という問題に関わっていると云ってよいであろう。その意味で、現存在は意識とか直観形式、思考形式さらには生活形式と無縁ではない。それは広い意味で知に関わる事柄として理解されるべきである。

ここでの問題が、対象を構成する意識によっては、神話という事柄そのものに接近できないということであるのは明らかであろう。カッシーラーの分析では、「マナ」という神話の本質現象は、現存在に相応しい仕方では、存在様式として捉えられておらず、それ自身がマナのなものととして、つまり一つの存在者として表象される」に留まっている(3-268f)。その考察は、現存在の被投性あるいは「受動性」を問題として取り上げる基盤を開かず、むしろ覆い隠すのである⁽²⁴⁾。問われなければならないのは、「そもそも神

話はいかなる様態で、現存在そのものに属しているか」なのである(3-269)。以上ざっと目を通しただけでも、神話という事柄に相応しい接近の仕方から考察を始めることなく、思考とか意識、あるいは直観など、用意された概念を用いて説明して済ませることに對する批判を、神話的現存在という語の背後に見て取ることができようであろう。

四 現存在は人間でない

ハイデッガーは「存在と時間」の冒頭で二度にわたって現存在を術語として規定している。まず第二節では、「我自身がその都度それであるとともに、とりわけ問うという存在可能性を有するこの存在者を、我々は術語上現存在として捉える」(10)と述べられている。問うという可能性の強調と同時に、そこでは「眺めやる、理解する、概念的に捉える、選ぶ、近づいていく」ということが、問うことを構成している振る舞いとして指摘されている。こうした問題連関において現存在が規定されていることは重要である。これに続いて、第四節では学問が、「人間の振る舞い

として、この存在者（人間）の存在様式を持つ。この存在者を我々は術語上「現存在」と捉える」（1019）と述べられている。術語として現存在が導入される際、このように「我々がそれである」「この存在者（人間）」と書かれている以上、それを「人間でない」と主張するのは無理だと思われるかも知れない。しかし私の狙いは、現存在を「人間ではない」として、何か奇妙な抽象的実体と考えようとすることではない。むしろあくまで、『存在と時間』の中心問題は学問論、あるいは知の原理的考察にあることを明らかにし、現代においてもなお哲学探究が可能性と必然性をもっていることを示すうえで、こうした考察が不可欠であることを確認する点にあるのである。いずれにしても、現存在を人間と理解してはならない理由を示す必要はあるであろう。

なぜ現存在を人間と考えるべきでないのだろうか。最も単純には、ハイデッガーがそのように述べているからである。もしそれを人間と置き換えて理解できるのであれば、なにもわざわざ現存在という術語を用いる必要はない。第一〇節では、「我々自身がそれである存在者を表示する」

のに主観、精神、意識などと共に、生や人間といった表現も避けられなければならないという断りが為されている（965）。したがって、現存在が術語として導入される際に括弧付きで人間という語が用いられているのは、それを人間と関係づけるためではなく、むしろこの存在者を通常の意味の人間として理解してはならないという意味で理解すべきであろう。あるいは、現存在を人間として理解するのはなく、人間を現存在として理解するべきなのである。だからこそ術語として用いると断りが為されているのである。

たしかに、人間は諸々の存在者のあいだで、とくに存在を問題にするという点で卓越した存在者であると言いうことはできる。しかしそのように言うとき、「人間」という語の先行的理解によって、その意味範囲は、決定的な仕方では、存在論的に限定されてしまうことになる。それが伝統的な人間学において生じていることである。人間の存在は問われず、「むしろその他の被造物の直前存在」という意味において、人自明なものVとして把握される」からである（966）。

しかし、現存在を人間として解釈することは、存在を問うという事態を厳密に考えるとき、決定的に疑わしくなる。ひとたび現存在を人間と理解するなら、「存在を問う」ことは、人間を構成する幾つかの特色と並ぶ一つの特別な規定として、「人間」に付与されることになる。そのとき「存在を問う」という問題の焦点は、それ自体としてでなく、人間の能力、働きに依存する形でのみ問題とされ得るのであり、それでは存在論的には遅すぎるのである。存在を問うという肝心の問題より以前に、主題（人間）がその被解釈性において、一定の意味に限定されてしまうからである。

探究の主題である現存在が「人間」と理解されてしまえば、どんな理屈をつけたところで、そしてどれほど「根源的な」問いが向けられたとしても、それが何らかの意味で「人間」に関する考察、知であることを止めることはないであろう。この「人間」の「学」をあえて人間学でないと言うのであれば、それは白を黒と言うに等しいことになる。そしてハイデッガーは、『存在と時間』は明らかに人間学ではなく、存在の問いを仕上げる目的を持った研究で

あり、基礎的存在論を展開しようとしたものだと考えているのである(3218:283)。「現存在の実存論的分析論はあらゆる心理学、人間学そしてもちろん生物学よりも手前にある」(360)。

それでは現存在の規定のどこに決定的な点があるのであろうか。それは、注意深く読めば、『存在と時間』第九節に明らかである。「この存在者の本質はそれのあり得べきことのうちにある」⁽²⁵⁾。そして、その諸々の特質は直前の性質などではなく、「それにとってその都度可能である存在の仕方であり、それに尽きる」(360)。現存在はこの意味で、徹底的に「直前の存在者」から区別されている。

このことは、現存在の第二の特色づけである各自性についても同様に当てはまる。すなわち現存在は、ここでもその都度これとかあれといった仕方で存在する様態において、私のものなのである(357)。この点を強く言い表わすならば、現存在はその都度の存在様式を離れて、それがあると言うことができないそうした存在者なのである。

こうした規定は、「人間を」可能性の視点から解釈し直すこととはまったく別である。現存在をその都度の知と理

「解するならば、現存在の分析論は現存在(知)を考察する知という構造となり、循環から抜け出さず、循環を深めていく探究であることが明白になる。ここでは、知の持つその都度ごとの様々な様式の可能性こそが注目されるのである。存在論的な知にしても、存在の忘却のただ中で反復されるのであれば、それは現存在が可能存在としての知であるからにはかならないのである。」⁽²⁶⁾

五 「存在と時間」における現存在の

具体的な文脈意味について

「現存在は人間である」という理解は、その根底に直前性の存在論を潜ませていることが指摘された。このことを今一度明瞭にするならば、第一に、それは「現存在とは何か」の問いに対する答えであり、第二にこうした「理解」は、理解の派生態としての陳述の形で得られるものだとすることである。「何か」を問う問いは、実存を問う「誰か」の問いから区別され、「広義における直前性」⁽²⁷⁾(960)の問いにはかならない。そして陳述は直前性の存在論

と対応しているのである。⁽²⁸⁾

したがって「存在と時間」の中でハイデッガーが「現存在とは・・・である」という顕在的な定義を与えていないことは不思議でも何でもない。現存在は「人間である」と単に考えられただけであっても、それは、本来のそれ自身とは別の「何か」になってしまうのである。これに代わって、ハイデッガーが現存在を規定する際に、何度も繰り返し現われる特徴的な述べ方が、「この存在者にとっては、それが存在することにおいてその存在自身が関心的になっている」というものである。カッシーラーに対する批判で、神話の考察が意識、精神、直観、思考などから為されていることに注意が向けられていた真の意味がこれによって理解できるであろう。常にかくかくであるという規定は、すなわち「何か」という理解は現在に固着し、そこから自由ではないのである。

そのことは一九二四年マールブルク大学の神学者サークルでの講演「時間の概念」で端的明瞭に示されている。「現存在は如何に(Wie)を目の前にして逃れ、その都度の現在の何か(Was)へと執着する。現存在はそれが配慮する

ものである。現存在はその現在である⁽²⁹⁾。死あるいは終焉

(*Ende*)を「何か」として捉えようとすることは、「如何に」から逃れること、頹落にほかならない。これに対して、終焉は何かではなく、私の現存在の如何にそのものなのである(BZ 16)。注意する必要があるのは、終焉はそれ自体として「如何に」であるのではなく、「終焉への先駆が、終焉をその都度」との如何に(*Wie der Jünglingkeit*)に固定する限りにおいて、現存在そのものがその如何ににおいて見えるようになる」のである(BZ 18)。

日常的な現存在のあり方、すなわち我々の知は何かの問いから、したがって現在から自由ではない。手許的な事物との配慮的交渉に没頭しているかぎり、現存在はその存在において、それに相応しい仕方⁽³⁰⁾で理解されていないことになる。現存在は存在的には最も近いもの、我々自身がその都度それであるが、存在論的には最も遠いものである(21f. 412)と言われるのは、この意味である。既に暗示されたように、先駆こそが如何にを、そのあるがままの如何にとして見えるようにする働きをもっている。その点で、先駆は現象学の方法上で、決定的な意味を担っていると

わざるを得ないのである。

『存在と時間』では、周知のとおり、存在が現存在の分析を通じて問われる。これまでの検討を基にすれば、このことが意味するのは、存在はその都度の存在様式を離れて、何かそれ自体で存続するもののように考えられてはならないということである。ハイデッガーは、明らかに如何にに対する如何にを、あるいは存在様式を、そのまま存在あるいは存在の規定と同義のように言い換えている⁽³⁰⁾。その意味で、現存在は徹頭徹尾その存在様式の如何にによって問われるべきそうした事柄なのである⁽³¹⁾。そして、存在論は現象学としてのみ可能になるとハイデッガーが言うとき、その意味は如何にが何かを可能にするという意味で理解するべきではないだろうか。ちょうどカントにおいて、経験一般の可能性の制約が同時に経験の対象の可能性の制約である⁽³²⁾と言われるのと同じ意味で、理論的認識の存在論的生成の分析に関しては、理論的認識一般の可能性の制約としての変様(如何に)が、理論的認識の対象(直前的存在者||何か)の可能性の制約であると言えるのではないだろうか。見廻し的な配慮(如何に)が、その対象(何か)である手許的

存在者の可能性の制約であるのもまったく同様である。そして、現存在の実存論的分析を通じて存在一般の意味が解明されるには、それに相応しい「如何に」、あるいは存在様式(学問)の変様が求められなければならないのである。

六 一九二五年講義の中での現存在の規定

以上考察してきた現存在の意味を、具体的に検討してみよう。『存在と時間』の第三四節では、言語が「語り」という開示性の問題として取り上げられている。まずギリシア人による人間の定義「ロゴスを持つ生物」が提示される。それに続いて、その後代の解釈「理性的な生き物」は、「この現存在の定義がそこから取られてきた現象的な地盤を覆い隠してしまう」という重要な指摘が為される(219)。しかし、問題はそれに続く箇所にある。「人間は語る存在者として自己を示している。このことが意味しているのは、それにとって音声的な外への発声の可能性が固有であるということではなく、むしろこの存在者は世界と現

存在自身とを発見するという仕方においてあることなのである⁽³³⁾。ここで最初の傍点の原語は *ἑαυτῷ* であり、二つ目は文字通り *ἑαυτῷ* である。ところが英訳も、ほとんどの日本語訳も、最初の「それ」を人間と解している⁽³⁴⁾。それだけでなく、主要な日本語訳には、第二の存在者という語を、わざわざ「人間」を補って訳しているものも見受けられるのである。「人間の定義」がこの主題であれば、この存在者を人間と理解しても不思議はないであろう。しかしこの箇所の中心問題は語りとしての現の開示性である⁽³⁵⁾。ギリシア人による人間の定義に言及が為されていても、それは彼らが言語を「語り」として理解していたという議論から導かれていたのであり、この箇所の後には、すぐに「ギリシア人たちは言語を表わす語を持っておらず、この現象をへ差し当たり√語りとして理解したのである」と続くのである。だから「人間の定義」がこの箇所の問題ではない。それよりも、先に人間の伝統的な定義が批判されたことと、ここでの「現象的な地盤の隠蔽」ということを考えるなら、問題は「生き物」が直前性の存在理解によっているということだと理解すべきなのである。

したがって、「語る存在者として」の「として」は、陳述形式としての「語る∧存在者∥人間∨として」(命題論的「として」)ではなく、文字通り「∧語る存在者∨として」(解釈学的「として」)それ自身を示しているのである。そのように理解してこそ、自らを示すものが、それ自身の方から自分自身を示すように、そのように見えるようにするという現象学の記述、「如何に」になるのではないだろうか。つまり「語る存在者」とはすなわち「語ることとしての存在者」なのである。したがって、それに続く箇所も、中性三格の「この存在者」つまり「語ること」にとつては、音声的な外への発話の可能性が固有であるのではなく、またこの「語ること」としての存在者が、世界と現存在それ自身を発見するという様態(如何に)においてあるということであろう。

今取り上げた問題は、一九二五年の講義「時間概念の歴史への序説」の議論によつて、疑う余地なく明らかになる。この講義は、ゲーツマンが最も重要視しているものであるが、本稿にとつては第一編第二章一七節、「存在の問いと問う存在者(現存在)の連関」の論述が重要である。論

述の内容は、存在の問いを問う必要性が論じられている『存在と時間』の冒頭とほぼ重なるが、ここでは端的に問うことが存在者であり、また現存在なのだと言われている。「存在の意味に向けた問いの提出を仕上げるということが意味しているのは、一つの存在者としての問うことを、つまり現存在それ自身を露わに示すことなのである」(20,200)。殆ど同じことであるが、「存在そのものを解明し理解しようという現象学的傾向だけが、問うことそれ自身が——それは問うものそれ自身、つまり我々である現存在であるが——それである存在者を闡明するという課題を、その内に担っているのである」(20,201)。ここで明らかなのは、現存在とは、問うことを一つの働きや能力とするが、その限り問うこととは区別される何かではないということである。現存在は「その都度それに可能な存在の仕方であり、それに尽きる」(20,201)のである。問うことそれ自身が一つの存在者であれば、同じように「語ること」もそのまま一つの存在者である。それは現存在(人間)に属している働き、その意味でそれとは区別可能な働きではなく、それ自身現存在である存在者なのである。

この単なる一つの例だけからしても、通常どれだけ我々が直前性の存在論に依存しており、現存在を人間と考えて疑うことがないかは明らかであろう。「私の信ずるところでは、これまでのところそうした仕方では展開されたことのないある問題群が、ここに存在している」とハイデッガーが述べている事柄は、ただこの意味においてのみ理解されるべきだと、私は考えるのである。⁽³⁶⁾

七 現存在と人間について

そうは言っても、『存在と時間』の分析論に出てくる規定には、現存在を知と解釈するのが無理であると思われるものが多く含まれているのも事実である。例えば、現存在の根本的な規定の一つである各自性、またそれと共に、それが人称代名詞で呼ばれるということがある。第二に現存在の空間性も、知としては説明困難な問題である。他にも多く挙げられるが、現存在を知と関連づけるのが最も困難なのは死の問題であろう。ここではまず、最初の二つの問題について、それらが実際には知としての現存在の理解を

補強するものである所以を、要点だけに絞って述べておく。

第一に人称代名詞に関しては、たとえそれが奇異に聞こえたとしても、知が具体的に誰かの知であることは否定できない。我々自身それである存在者のその都度の存在様式である以上、現存在は抽象的一般的な知ではない。日常性においては、それは誰ももない世人（ひと）というあり方を取るだけである。「誰であるか」の問いに対して、現存在は「諸諸の振る舞いや体験の交代を貫いて同一であり続け、それによってこれら多様なものに関わる」⁽³⁷⁾何かと答えられるなら、そのときそれは、既に暗黙のうちに直前的なものとして理解されているのである。これはまさに伝統的な人間の定義が孕む問題であった。むしろ現存在は、その都度ごとに自分であるか、自分でないかを選んでおり、そのどちらかなのであって、根底に人格などという同一性を想定する理解は適切ではない。

さらに日常的な現存在である世人の記述において、ハイデッガーの分析の視点はいつそう明確である。「我々は、世人が楽しむように楽しみ、満足する。我々は文学や芸術

について、世人が見たり判定したりするようにそれを読み、見、そして判定する。しかしまた、我々は世人が身を退くように、 \wedge 集団 \vee から身を退く」(139)。この引用が明瞭に示しているとおり、我々という「主体」が世人と比較されるのではない。楽しむ仕方(如何に)が世人が楽しむ仕方「ように」なのである。現存在は人間の行動としての問うことでなかったように、ここでも人間の楽しみ方であるより、楽しむ方そのものとして捉えられているのである。

空間性についても同様である。既に内存在の考察で(第一二節)、ハイデッガーは周到にも、通常の物体同士の空間関係を現存在の考察の場面から区別している。現存在の空間性は、周知のとおり隔てを去ることと方向づけることとして規定される。それは現存在の存在様式に基づいて捉えられなくてはならない。「隔てを去ることは、差し当たりそして大抵は、見廻しつつ近づけることである」(141)。しかし、このように見廻しによって隔てを去ることは、決して主観的な恣意などではなく、むしろ真なる世界の即自存在を発見することだとも言われている(142)。このこと

は、現存在に相応しい空間性が見廻しに基づく「発見」に
関わるものであり、その意味で広義の知であるということ
を逆に示しているのである。

八 死への先駆と現存在の現象学

これまでの考察のなかで、現存在を人間ではなくその都
度の知のあり方とする解釈は、空間性や人称代名詞による
呼びかけという、知と関連づけ難く思われる問題について
も、十分に保持できることが明らかとなった。もう一つ極
めて困難であると思われるのは死の問題である。果たして
広い意味で、しかもその都度の存在様式としての知につい
て、何か死ということを語り得るのだろうか。ここでも予
断によらず、「存在と時間」の実際の記述を追うことから
始めよう。

まず何よりもハイデッガーが死を取り上げる際、単なる
体験の事実を問題にしているのではないことに注目する必要
がある。現存在の死は生物の死滅(Venden)でもなければ、
医学上の死亡(Exitus)でもない。現存在が失命(Al-

leben)し、医学的・生物学的に問題にされ得るのも、それが具体的な世界において死ぬことに基づいている。現存在が死ぬこととは「自らの死へ関わりつつあるその存在の仕方」を意味する(328)。「現存在は事実的な失命を体験することの中で、あるいはそれに際して、初めて死ぬのではない(329)。ここでも、現存在の現象を直前の「何か」の理解から区別しようとする、注意深い論述が見て取られる。死は直前の事物のようにあるのではなく、現存在が存在するその可能性なのである。だから存在論的に真の問題は「死の後に何があるか」(Was)ではなく、「死はその都度の現存在の存在可能性として、如何に現存在の中に入り込んでいるか」(Wie)なのである(330)。

死の問題がただの物的事実(Tatsache)ではなく、現存在に固有の可能性として、また存在様式として取り上げられているのであれば、ここでは何よりも、死がどういう語り(ロゴス)を通じて、現象的に確保されるかを検討する必要がある。特に死が予備的分析論においてではなく、予備的分析論の成果をその根源性に関して議論する段階で取り上げられるのはどうしてなのであろうか。ハイデッガーは

第二篇の冒頭で、予備的分析論で既に論じられた理解の先構造を改めて問題にしている。「先視」「先持」「先把握」といった諸概念は、現存在に固有の開示性を分析する際に取り出されていた。したがって、現存在がこれらの点で、それまで十分に主題化されていたかどうかがここで問題にされるのは、そうした概念が、対象(現存在)の特色をなす限りにおいてでなく、予備的分析論において主題的な存在者が取り上げられた、その論述の仕方(現存在)に関してであると理解されるべきではないだろうか。主題である現存在の何かではなく、知としての現存在の如何にが改めて問題にされるのである。そうだとすると、ゲーツマンのように、単にいつそう根本的な第三の段階として死の分析を解釈するだけでは、不十分だと言わなければならない。

死が現存在に固有の存在様式として示されるのは、死が可能性として出会われることによる。これを可能にするのが先駆である。⁽³⁷⁾しかしよく考えてみれば、現存在に可能な全体性をその可能性において示すということは、現存在を現存在として、それ自身に即して見えるようにすることにほかならないであらう。この意味で先駆は、単に主題であ

る「死を」考察する相応しい仕方であるだけでなく、そもそも現存在が、それ自身の方からそれ自身を示すように、見えるようにする方法と理解されてしかるべきである。さらに先駆は、それによって現存在が自己の既往を反復する可能性を与えるのであり、現在に向かって瞬時目を見開くことをも可能にする、本来的時間性を構成する(388)。それはまさに忘却の中にある存在の理解を、反復によって取り戻し、それによって存在論的な知が成立する構造を示していると言つてよいのではないだろうか。⁽³⁸⁾

死の問題が、予備的分析論の成果の後で取り上げられているのは、このように、それが知の時間性を真に存在論的な次元で展開するという意味において理解されなければならない。存在論(オントロギ)に固有な困難として、それには語彙が不足しているだけでなく、何よりも文法が欠けていると言われている(52、また20、203)。予備的分析論で取り出された諸々の概念や実存疇は、そうした語彙に当たるであろう。そしてそれら語彙が用いられる場合の文法こそ、時間性の分析を課題とする第二篇の問題になると言えるであろう。このことは現存在について為された

予備的考察が、その当の考察である知(現存在)について反復されることも言うことができる。ここに存在論的探究の真の循環があると言わなければならないのである。⁽³⁹⁾

九 存在論的知の可能性の条件を明らかにする学問論

以上の考察から既に十分明らかであると思われるのは、それが如何に奇妙に響くにしても、現存在の現象学(200)は、現存在が現象学になるということである。すなわち存在論には最も近いが、存在論的には最も遠い現存在が、可能性を可能性として開示する先駆という存在様式「如何に」において、存在論的な知としての現象学(現存在の存在様式)になるという意味にはかならない。「現象学的解釈は現存在そのものに対して根源的な開示の可能性を与えなくてはならないのであり、現存在にいわばそれ自身を解釈させなくてはならない」(200)と述べられているのも、「現象学的な記述の方法的意味は解釈である」(200)という点と関連づけるならば、文字通りには現存在が広い意

味の知であり、現存在自身が現象学となることを意味していると考えざるを得ないのである。それは、現存在の実存論的構造をなす循環の中に正しい仕方が入っていくことと同義であり、また現存在の前存在論的な存在理解を徹底化していくこと(20)なのである。そしてそれは、既に一九二三年に、事実性の解釈学において、「解釈は事実的な生それ自身の存在を持つ存在者である」と述べられた事態と、基本的に同じことである(305)。

探究や問いあるいは知識は通常いずれも存在者に関係する。つまり、現存在は常に何らかの仕方、存在者との関わりにある。科学の問いは存在者のみに関わり「それ以外には何も無い」(99-105)。存在的諸学問はもっぱら存在者のみを問題にしているのである。そして学問的理論的な認識は、手許の存在者との日常的な交渉の変様として成立する。したがって、日常的な知にしても、もっぱら存在者のみに関わり、「それ以外には何も無い」のである。このことは、無を根源的に開示する不安という根本情態性を常に回避し、死という最も自己的で追いつくことのできない可能性に直面することを避ける、日常的な現存在の存在様式

「如何に」が雄弁に語っていることである。現存在が存在者との関係において存在の理解をもつ、あるいは逆に、何らかの存在の理解があつて、初めて何か限定された存在者との関わりが現存在において成立するのであれば、もっぱら存在者のみに関わる現存在は、本来的でも全体的でもないと言わざるを得ないであろう。ここに現存在が現存在そのものとして、充実な仕方では理解される可能性が開かれる必要があるのである。

レヴィットが伝えている逸話、「覚悟を決めなくてはならない、しかし何について覚悟すべきかは分からない」という学生の反応は、こうした考察からすれば極めて正常である。まさにそのような知の理解こそハイデッガーが問題にし、批判しようとしたものだからである。すなわち、先駆的覚悟性の存在様式に立ち、敢えてそこに留まろうとするのでなく、まずその様式を向けるべき何かを追求するものが、存在を忘却した我々の時代の知の現状なのである。如何にから何が現われるのを待つことができず、もっぱら何かのみを問い、「それ以外は何もない」として問題を感ぜない知こそ、存在論的な知に最も遠いと言わなくては

ならない。⁽⁴¹⁾

「存在と時間」は、学問の営みを行なう「人間」の実存に着目して遂行された学問論であるのではなく、現存在自体が、その都度の開示、知のあり方を離れることのない次元で分析される、そうした学問論であることは示されたと思われる。そのような探究の「次元」あるいは「地平」を確保することは、通常の学問研究、存在的な学問の営みと異なった意味を持つ。しかし、問題はこの違いの確認にあるのではない。むしろ、そのような探究がなされること、哲学的に如何なる意味を持つかなのである。この問題に関しては稿を改めるしかないが、時代の支配的な知を、学問的認識も含めて、根源的に解明することが、「存在と時間」の主題であることは一応明らかにし得たであろう。最初に提出した問題に戻るなら、現存在なる「存在者」をどれほど分析しても、それが人間として既に直前性において理解されているかぎり、そこから存在の意味を読み取ることができない。むしろ現存在をそれに相応しい存在者として、つまり「その都度の」「存在様式」に即して考察する場合にのみ、かろうじて現存在が、それ自身をそれ自

身の方から示すように、見られるようになるのである。これは「存在と時間」の分析によれば、あくまで可能性を可能性として開示する先駆においてである。そこにおいてこそ、現在の何かに逃れようとする現存在が、その存在様式である如何にへと向き返らされるのである。時間性の分析における本来の現在、すなわち瞬間は、死という可能性への先駆によって自由にされた(開かれた)開示性の本来の姿、如何にを、そのかぎり明確に見えるようにする。一九二三年の講義に見られる「概念は瞬間の可能性である」(G 66)という言述もこの意味でのみ理解されるべきであろう。しかし、現存在が現象学となる、つまりそれ自身の方から自らを示すためには、それ以上に、終わりまで循環のなかに留まることが重要になる。ゲーツマンの批判的検討で言及された、「終わりまで問う」「端緒の内へ問いつつ踏み込む」(G 66)ことの重要性が見失われてはならない。このことで、死への先駆あるいは先駆的覚悟性(時間性)が、存在論的知(現存在)を成立させる条件となっているという解釈の、根拠の一端が示されたと考えてよいであろう。

(完)

注

(1) これはニーチェにだけ該当することではない。プラト
ン、デカルト、カント、ヘーゲル、その他の哲学者についても言
えることである。そしてたぶんハイデッガーについても。
M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1961, S. 23, 22.

(2) 例えば I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 865.

(3) 弁証法とはこうであるという確定した先行理解を一旦括
弧にいれるのがヘーゲルの哲学理解にとって緊要かつ必要である
ように、私には哲学を学ぶ際に一般的に哲学とはこうであるとい
う先行理解を括弧に入れ、それから自由になることが必要だと思
われるのである。酒井修「ヘーゲル哲学の本邦渡来」『哲学研
究』第五五号、京都哲学会、平成二年参照。

(4) 換言すれば、具体的な哲学者の探究（存在者）を離れて
哲学（哲学という世界＝存在）の意味を理解することはできな
い。しかしまた逆に哲学（存在）の何らかの理解なしには哲学者
も、またその具体的営み（存在者）も理解しえない。この循環関
係の可能性の根拠づけこそ哲学的、存在論的な知の成立の条件を
なすものであろう。

(5) 筆者はこの連関を一九二三年の講義「存在論」に明確に
示されている事実性の解釈学と解釈の事実性、事実的存在との循
環的構造と同じであると理解している。ゲーツマンも循環的重要
性に言及している。Carl Friedrich Gehmann, *Das Sein: Erkennen und
Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin / New
York, 1993, S. 98.

(9) これが「存在論はただ現象学としてのみ可能である」
(02-046)と言われることの意味だと考えられる。この点に関して
は、拙論「存在と時間」に於ける現象学の意味」「現象学年
報」第八号、日本現象学会編、一九九二年を参照。本稿ではハイ

デッガーの著作からの引用は、全集の場合その巻数と頁数とをそ
れぞれ二桁と三桁で表わす。「存在と時間」に関しては⑨を略
して、頁数のみを示す。

(7) C. F. Gehmann, *Op. cit.*, S. 13, 172ff.

(8) *Op. cit.*, S. 175.

(6) *Op. cit.*, S. 177.

(10) *Op. cit.*, S. 34.

(11) *Op. cit.*, S. 23.

(12) *Op. cit.*, S. 32.

(13) *Op. cit.*, S. 179, また S. 30 の図を参照。

(14) *Op. cit.*, S. 194.

(15) 63-672 参照。さらに拙論「終わりと時間性——ハイデッ

ガーの「死への存在」の「解釈」『日本の神学』第三〇号、日本

基督教学会編、一九九一年を参照。

(16) *Op. cit.*, S. 70ff. 「第二の方法的段階」S. 72、および「第

三のそれ」S. 89.

(17) ゲーツマンは確かに死と良心の分析が「純粹に方法的な
狙い」をもっている」と述べてはいる(S. 87)。しかし、それは本人
がその頁の注で述べているとおり、ハイデッガーがそれらの問題
を、「人間に関する人間学的陳述が存在の問いを展開するのに必
要である限りにおいて展開している」という点に力点がおかれて
いるのであり、また方法的に理解可能であるというだけで、どう
しても死への先駆が解明されなくてはならない積極的な理由が示
されているとは思えないのである。

(18) *Op. cit.*, S. 173.

(19) 例えば「関心としての人間の解釈」S. 81、また「ここで問
題となるのはむしろ、存在的な基礎をもつにしてもアプリアオリで
あるような人間に関する陳述をなすという方法的な試みなのだ」

S. 83 の注。xο.α.γ.S. 73. 80ff. 265 など。

(23) Op. cit., S. 96.

(24) J. W. Stork (Hrsg.), *Martin Heidegger: Elisabeth Blochmann Briefwechsel 1918 - 1969*, Marbach, 1989, S. 32. xο.α.γ. P. Ewald, *Zu Fragen der Interpretation und Einzigförmigkeit der Grundlagen der Gesamtausgabe Martin Heideggers*, in *Heidegger Studies / Heidegger: Studien / Endes Heideggerianes*, Vol. 9, 1993. またハイデッガーは「現在在をカッシーラーのどのような概念によっても表わせないと述べている (03-289)。

(25) 03-255 から 270。「現在在」の語が省略されている例も含めれば三二回である。また神話的という形容詞を伴わないものも含めると現在在という語の使用は五五回に及んでいる。

(26) 09-040f. また拙論「初期ハイデッガーに於ける言語と思维の問題」『人文科学研究』(国際基督教大学学報 IV ー B) 二二二号、一九九一年をも参照。

(27) 03-267f. なお、カッシーラーは「神話的直観形式」としての空間、時間を、対象認識の可能性の条件としてではなく、それ自身構成される対象の特性として取り上げているということも、指摘されねばならないだろう。「神話的空間も知覚空間も、両者ともにまったく具体的な意識形成体である」。E. Cassirer: *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bd. 2, Das mythische Denken, Darmstadt, 1973, S. 105.

(28) このツォーザインは、ほとんどの日本語訳では「関わりあり」(「〜に関わりつつある」存在と訳されている。しかしこの意味は Kistiel が指摘するとおり存在論的であると共に時間的であり、同時に必然性と可能性の様態を示していると言える。したがってこの「は」これを「あり得べきこと」と理解しておく。T. J. Kistiel, "Heidegger's Early Lecture Courses", in J. J. Kockelmans,

ed.: *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, 1986, University Press of America, p. 34.

(29) 現在在が各自性によって規定されることは、それを人間と考えることに有力な動機を与えるが、その問題については人称代名詞の問題との関係で考察することにした。

(30) 「人間学は、根本のところ人間とは何であるかを既に心得ており、したがってそれが誰であるかを決して問うことができない、そうした人間の説明なのである」(05-111)。

(31) 「見廻し的な解釈の根源的な人として√を直前性の規定のとして、へと水平化することが陳述の特長である」(210)。ゲーツマンはこの点を明瞭に指摘している。Gehmann: Op. cit., S. 198. なおこの傍点は筆者による。

(32) M. Heidegger: *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, 1989, S. 21 参照。以下本書については BZ と略記する。ハイデッガーはこの講演の冒頭で、永遠を根拠にするであろう神学者に対して、「哲学者は時間(時代)を時間(時代)から理解するべく覚悟を決めている」と述べている(BZ. 6)。またダヴォースでのカッシーラーとの討議では、体験の流れに対して主張される意味や永遠についての疑問を出している(03-282)。これに対してカッシーラーは「一九二九年出版の第三巻」認識の現象学」でシンボル形式の哲学の問いはハイデッガーの時間性の問題を越えたところで始まると述べている。E. Cassirer: *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bd. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, 1975, S. 190. 両者の違つたハイデッガーの問題が良く窺えるであろう。

(33) 実存を問う「誰か」という問いは、直前的なものへの問いである「何か」から区別される(060)。しかし、この誰かという問いは、一定の存在様式を現象的に挙示することによってのみ答えることができるのである(156)。あるいはまた、現在在の

存在構造はすべて、この「誰か・の問い」に答える現象もまた、その存在の仕方なのである(32)。そして現存在が表現しているのはその「何か」ではなく存在である(35)。

(31)「この存在者の根本範疇は如何にである」(BZ, 18)。Kisielも指摘しているように、「何か」に対して「如何に」の方が重要なのである。Kisiel, *Op. cit.*, p. 34 あるいはまた p. 50-52 参照。

(32) I. Kant: *Op. cit.*, B, 197.

(33) 219f. なおこの傍点は筆者による。

(34) 英訳でも「彼」(him, he)という人称代名詞で訳されている。M. Heidegger: *Being and Time*, Southampton, 1987, p. 208.

(35) ハイデッガーが四三節を言語の理解に関して重視している点については12-130 参照。

(36) 33-283 参照。これはあくまで討論の筆記であり、正確な資料とは言えない。しかし前後の文脈から、極めて重要な視点を与えてくれる。「存在と時間」冒頭の、存在の問いの必要性が忘れられているという主張も、この観点から、すなわち主題としての「何か」(存在)の問題でなく「如何に」(現存在)の問題として理解されるべきだと思われるからである。

(37) 「そのような可能性への存在を我々は術語上可能性への先駆として捉える」(38)。また負い目あることの開示の可能性も先駆に基づいてくる(40)。

(38) 死あるいは死への先駆が存在論的な知の条件である根拠の一つとして、事実的な実存に開示される諸可能性が死からではなく、むしろ被解釈性から得られることを示すことができるであろう(50f. あるいはまた20-187f.)。この意味は先駆が被投性を被投性として見えるようにし、回復を可能にする点にある。また拙稿「技術の時代に於ける哲学の可能性」『人文科学研究』(国際基督教大学学報Ⅳ・B)二四号、一九九二年、一六七頁以下参照。

33-289の被投性への言及をも参照。

(39)「我々は時間に関して時間的に語らなくてはならない。我々は時間とは何であるかの問いを、時間的に回復したのである。時間是如何にである」(BZ, 27)。

(40) K. Löwith: *Sämtliche Schriften*, Bd 2, Suittgart, 1983, S. 517.

(41) 死と全体性の問題は、具体的な哲学の問題としては、死を知の成立の条件として考えることのまったく現代の学問および日常的な知を剔抉するという意味をもっている。ハイデッガーはどこまでも時間あるいは時代(Zeit)から、つまり時代の視点から遊離してはいない。この点は稿を改めていっそう周到に論じられなくてはならない。

Bei Heidegger philosophieren lernen

Atsushi TANAKA

Der Titel dieser Abhandlung will so verstanden sein, daß es so etwas wie Philosophie überhaupt gar nicht gibt und daß man von der Philosophie nie etwas lernen kann außer durch das Studium im Feld eines konkreten Philosophierens irgendeines Philosophen. Im Fall meiner Forschung ist es Heidegger, dessen ganzer Weg mir ein folgerichtiger Weg des Forschens nach dem Prinzip philosophischen Wissens zu sein scheint.

Auch C.F. Gethmann interpretiert Heideggers ganze Philosophie als Forschung nach dem Grunde der Wissenschaft und folglich als Wissenschaftslehre im weitesten Sinne. Ich kann aber Gethmanns Interpretation nicht gänzlich zustimmen, weil er die Wissenschaftslehre Heideggers zwar in ausreichend weitem Sinne, aber nur auf der üblichen Ebene versteht. Er sieht nicht den entscheidenden Kern der Bemühungen Heideggers, nämlich die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein durch das Dasein. Gethmann versteht letzteres ohne weiteres einfach als das Seiende genannt Mensch, während Heideggers Wissenschaftslehre einen viel tieferen Grund als den gemeinhin üblichen freilegt, indem er das thematische Seiende, genannt Dasein, nicht als Mensch auffaßt.

Das Dasein ist, nach Heidegger, ausschließlich nur in der jeweiligen Weise zu sein und sonst nichts. Man kann und soll es nicht in seinem Was begreifen, sondern nur im Wer oder Wie. Das ist der Grund, warum das Dasein in *Sein und Zeit* nicht definitionsmäßig bestimmt ist. Vielmehr soll man die viel gebrauchte charakteristische Wendung, daß es dem Dasein in seinem Sein um dieses selbst geht, als bezugs- oder vollzugsmäßige Definition ansehen. Aber in der Vorlesung von 1925 nennt Heidegger ausdrücklich das Fragen ein Seiendes, das er mit Dasein bezeichnet wissen will. Das Dasein ist Fragen und also auch Wissen im weitesten Sinne.

Die Problematik der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* sollte man als Untersuchung der Möglichkeit der Eigentlichkeit und der Ganzheit des Daseins im Sinne des Wissens interpretieren; Eigentlichkeit, nämlich Dasein in der Weise des sich als es selbst von ihm selbst her Zeigens, und Ganzheit, nämlich das Ganze nicht nur des ontischen sondern auch und vor allem des ontologischen Wissens selbst. In diesem Sinne ist die Philosophie nach Heidegger eine Methode, das Wie (Phänomenologie) des Daseins, dessen Seinsverständnis durch dieses Wie radikal und ganz aufzuklären.

Berührungspunkt der kritischen Philosophie Kants mit der frühen Wissenschaftslehre Fichtes

Takeshi KITAOKA

Das System der transzendentalen Philosophie, welches Kant auf dem Boden seiner kritischen Philosophie aufzubauen intendierte, muß für etwas ganz anderes angesehen werden, als das, welches Fichte unter dem Namen der transzendentalen oder kritischen Philosophie entwickelte, da die beiden schon in ihren Konzepten sich unterscheiden. Also sind die