

## 『存在と時間』に於ける可能性概念の多義性について

橋本 武志

### 序

「可能性は現実性よりも高次である」(SZ38)。「存在と時間」の中で記されたこの命題は「存在と時間」に代表されるハイデッガーの前期思想のみならず、中期、後期の思想にも繰り返し現れてくる。<sup>(3)</sup>この命題はハイデッガーの根本洞察の一つを表すものである。ことに「可能性」という概念は「存在と時間」に於いては極めて重要な意味を有している。そもそも「存在と時間」全体を担う根本概念である「存在理解」を可能ならしめる「理解」という契機

そのものが可能性への自己企投であるとされている。また、現存在の存在が「関心」であることを示す際にも、更には、本来性の概念を通じて関心を時間性へと還元する際にも、最終的には可能性という概念を梃子にして分析が遂行されているのである。この概念は、「空虚な論理的な可能性」からも、また同様に眼前存在者にかくかくしかじかのことが〈起こり〉得るという場合に於ける、眼前存在者の偶然性(Kontingenz)からも区別される」(SZ143)という規定を受けている。しかも特筆すべきことは、ハイデッガーが可能性概念に関して語るときには常に、可能性を決して

現実性に転化せしむることなく可能性のまま保持するといふ大原則を可能性概念に課しているということである。このようにハイデッガーの呈示する可能性概念は極めて独自の性格を有している。しかし以上の如き規定は受けているもののハイデッガーのいう「可能性」は、その内実に関しては明確な一義的規定を施されてはいない。それどころか、その重要性にもかかわらず、あるいはその重要性の故にかえつて、極めて多義的な意味を背負わされて用いられている。可能性という根本概念がこのように多義性を帯びていることは、我々解釈者のみならず、ハイデッガー自身にもある種の困難をもたらしている。そこで、我々は『存在と時間』に於いてこの可能性という概念がどのように多義的に用いられているかという事実をまず別決し、しかる後にその成果に基づいて、かかる多義性がハイデッガーの前期哲学、ことにその非本来性の概念に如何なる影をおとしているのかを見ることにする。

## 第一章 実存論的可能性概念と実存的可能性概念

ハイデッガーは従来の形而上学に於ける存在概念が現前性、現実性のみ定位していることに対して異議を唱え、かかる現前性、現実性そのものを可能にしているもの、また現前性や現実性の優位を可能にしているものを究明しようとしている。これを時間性として別決することが『存在と時間』の公刊部の主要目的であった。その際、周知の如くハイデッガーは将来という契機こそが時間性を支える本質部分であつて、現在という契機は将来によつて可能になつていくという結論を導出し、従来の形而上学はこの根源的な時間性から派生した、水平化された時間概念に基づいているが故に、現前性に固執することになつたと考える。すなわち、現実性に対する可能性の優位というテーゼは、将来こそが現在を可能にしているという洞察に基づいているのである。それ故にこそ、後述するよう可能性を衰退させ、無化するような在り方は「頹落」として批判され、可能性を現実性へと転化せしめるような振る舞いの一切はすべて厳しく斥けられるのである。

ところが「存在と時間」のいわば屋台骨ともいべき可能性の概念は極めて多様な意味合いを担わされて用いられている。先取りして言うならば、まず第一に実存の諸可能性へ向けて既に自己企投してしまっているという、現存在の根本的な存在様態を表すものとして、第二に具体的な実存諸可能性という意味で、第三に無規定な可能性に向けての自己企投という意味合いで、更には実存諸可能性を可能ならしめる「可能性の制約」という意味で用いられている。このような多義性はハイデッガーの意図にとつて決して無害なものではない。先に私は可能性概念が「多様な意味合いを担わされて」いると述べたが、むしろ「可能性」という概念が余りにも無自覚に使用されているが故に結果的に多義性を帯びてしまっていると言う方が正確であろう。それ故まず、可能性という言葉が本来は如何なる意味で使用されているのか、そしてそれがどのように多義的に用いられているのかを確定することが先決である。

「現存在はその都度自らの可能性で在り、しかも現存在は可能性を眼前存在するものとしてかろうじて屬性として〈持っている〉のではない。そして現存在はその都度自ら

の可能性であるが故に、この存在者は自らが在るといふことに於いて自己自身を〈選択〉したり、獲得したりし得るし、自己を喪失し得る。あるいは自己を決して獲得しなかったり、単に〈見かけのうえで〉獲得したりし得る。現存在が自己を喪失したり、未だ獲得してはいないということが在り得るのは、現存在がその本質に従えば可能的な本来的な現存在<sup>(6)</sup>に於いて、すなわち自らに委ねられている限りに於いてのみである」(SZ.42)。

この引用は「存在と時間」の中で実存嚆としての「可能性」が初めて説明される部分である。一見するとこの箇所は、現存在は或る実存の可能性を自由に選択し得るが故に、本来的な在り方も非本来的な在り方も同じように選び取り得るといふ、いわば選択自由の可能性について述べているように見える。しかし、現存在がその都度自らの可能性で在るといふことは、「存在と時間」第31節に於いて理解の有する自己企投性格が分析される際に述べられるように、現存在はそもそも自覚するか否かにかかわらず、或る一定の実存可能性に向けて脱自してしまっているということとを意味する。即ち「現存在は実存論的には、自らが在り

得ることに於いて未だそれではないところのもので在る」(SZ.145)ということの意味しているのである。どの可能性も均等に選択し得ることが「現存在が可能性である」というテーゼの内実であるわけではない。このことは「実存囁としての可能性は〈恣意の無差別〉(無差別な自由 *libertas indifferentiae*)という意味での宙に浮いた在り得ること」(Seinkönnen)ではなく」(SZ.144)と明確に述べられていることから裏付けられよう。むしろそうした実存的な選択の自由を根源的に基礎づけているのが、「現存在はその都度自らの可能性である」というテーゼであると解釈すべきであろう。とするならば、このテーゼに於いては未だ具体的な実存諸可能性への企投は問題になつておらず、どのような可能性であれ現存在はそうした未だ実現されざる可能性へ向けて先んじて脱自しているという根本的な存在体制そのものが表現されていると考えられる。確かにその際現存在は何らかの実存諸可能性に向けて自らを企投してしまっているのだが、現存在にとっては当の「企投している」という自覚はなく、況んやそれをひとつの「行為」として認めているということはない。更にこの論点を補強

するならば「理解の持つ企投性格はさらに、理解はそれが企投するその行く先(*voranfin*)つまり諸可能性をそれ自身主題的に把握しているわけではない、ということの意味する。かかる把握は企投されたものからまっすぐにその可能性性格を取り去り、それをある与えられた、思念された状態(*Bestand*)へとおとしめるが、これに対して企投は、投げるといふことに於いて可能性を可能性として自らの前へ投げ可能性として存在せしめる(*sein lassen*)のである」(SZ.145)。それ故に企投は「案出された計画に自らをかかわらせること」とは何の関係もないと言われる。つまり何らかの目的や願望に基づいてその当該の目的の実現へ向けて鋭意努力するといったことは「可能性」という概念とは何の関わりもないものである。なぜならこうした目的の定立や願望に於いては現存在のあるべき、あるいはありたいと望む将来像がいわば思念された表象として現存在に対して既に向き合っている、すなわち対象化されてしまっているからである。そのような「像」はもはや可能性と呼び得るものではなく、いわば可能性の衣をまとった現実性にすぎないのである。もちろん、ハイデッガーは、或る目

的を設定し、そのための手段を選び、目的実現のためにそうした手段をひとつひとつ実現しつつ、最終的に当該目的の実現に至るといふ、いわばアリストテレス的な行為理論を否定しているわけではない。そもそも最も手近に出会ってくる存在者を道具的存在者とみなし、その道具的存在者の有する目的連関が、最終的には現存在そのものである「究極的なそのため(Worumwillen)」へと行き着くとする思想は、明らかにアリストテレスから受け継がれたものである。しかしハイデッガーは、未だ自分のものとなつてはいない諸可能性が「現実化」されるためには、そもそもそうした自分のものではないものと予め関わっているという構造が不可欠であると考えるのである。

「現存在はその都度自らの可能性である」というテーゼが根本的には以上のような実存論的・存在論的(existential-ontologisch)事態を意味することは確認された。だがハイデッガーは可能性という概念を自己企投の行く先(Woraufhin)としての具体的な実存的(existenziell)諸可能性という意味でも頻繁に用いている。現存在が或る実存可能性へと自己企投するということとその企投の行く先

とが、例えば主観・客観というような形で明確に分離され得るものではなく、そもそも不可分なものであるということとは確かである。しかし先の引用の後半部に於いて述べられているように「企投は、投げるといふことに於いて可能性を可能性として自らの前へ投げ、可能性として存在せしめる」のであり、その限りに於いて「現存在がその都度自らの可能性である」ということは、実存諸可能性が具体的に選択可能なものとして現れるための「可能性の制約」という意味をも有しているのであり、実存的・存在的(existenziell-ontisch)な実存可能性はこれに基づいて初めて可能になっているのである。<sup>15</sup>このようにその意味内実に関しては実存論的・存在論的な可能性概念と実存的・存在的可能性概念とは区別され得るのである。

さて、今まで考察してきたように現存在は決して具体的な目的(テロス)へ向けて自己企投しているのではない。それでは現存在は一体如何なる場所へ向けて自らを企投しているのであらうか。次章ではこの問題を究明することによって、上に述べた二つの可能性概念の更に根底にもうひとつの可能性概念が潜んでいることを明らかにする。

## 第二章 全く無規定なものとしての可能性

二—— 世界分析に於ける手許存在者の有する意義

ハイデッガーは「存在と時間」における現存在分析の冒頭で世界の分析を行っている。日常性に於ける世界の世界性を取り出す際に彼が手掛かりとしたのは周知の如く手許存在者 (*Gas Zuhandene*)、すなわち道具的存在者である。

しかし我々はハイデッガーが何故にかかる存在者を手掛かりにしたのかというその意図をまず考えねばならない。もちろん哲学的な影響関係からいえばアリストテレスの概念の借用であるという風にも解釈し得るし、また、ハイデッガー自身の述べるところによれば、手許存在者こそが我々に最も直接的に出会ってくるものであるからだ、とも言い得よう。しかしその根底的な意味は次の言葉に目を向けるならば明らかである。

「ハンマーという事物が単に眺められることが少なければ少ないほど、そしてその都度用いられていなければならないほど、それだけ一層隠されることなくハンマーという事物は

それがそれであるところのものとして、つまり道具として我々に出会ってくるのである」(SZ.69)。さらに敷衍してこうも述べられている。「差し当たって手許存在するものの固有性は、それがまさしく本来的に手許的に在るためには、その手許性に於いて自らをいわば引き戻すという点にある」(SZ.69)。即ち手許存在者が手許存在者としてその本質を最も露わにするのは、我々がそれをを用いて仕事などのある目的に没頭し、道具そのものが忘却されているときなのである。一般に事物の本質が露わになるのはその事物そのものに何らかの形で照準を合わせているときであると言い得るであろう。これに対して手許存在者の場合にはそのもの自体としてはいわば隠されることによってこそその本質、即ち手許存在性 (*Zuhandenheit*) という存在性格が開示されるというのである。そして、例えば手許存在者の損傷や欠如などの理由から当の手許存在者が注視される段になると、手許存在性は眼前存在性 (*Vorhandenheit*) へと転化してしまうのである。何故か。それは手許存在者が常に「 $\bar{\cdot}$ 」のためのもの「 $\bar{\cdot}$ 」を可能にするもの」という可能的性格を有しているが故である。道具は何処までも或る目的を

遂行するための手段である。それ故にその本質は目的を可能にするデュナミスの性格を有する。従つてそれだけ取り出してみられた場合には、その目的から分断されるが故に単なる現実的な事物と成り果ててしまうのである。ハイデッガーが手許存在性を事物の最も根源的な在り方と見なすのは、それが現実性によつてではなく、何処までも未だ実現されざる目的のためのものという可能的性格によつて、徹頭徹尾貫かれてゐるからである。

手許存在者の有するこのような特性は、最終的には世界全体の在り方との密接な連関を有している。以上の如き手許存在者の存在性格から見れば「ひとつの道具」というものは本来在り得ないのであつて、ひとつの道具が在る場合には既に必ず何らかの指示関係が成立している。これはいわば可能性の網の目とでも言うべきものである。かかる指示連関を全体として捉えたものがいわゆる「帰趨統体 (Bewandtnisganzheit)」、さらには「有意義性 (Bedeutsamkeit)」と呼ばれるところのものである。だが、手許存在者の場合と同じくこのような世界もまた、表立つては現れて来ないという性格を有する。「〈環境世界〉の

日常的配慮の内では手許に在る道具がその即自存在に於いて出会い得るためには、そのうちへと見返し (Umsehen) がへ没入しているところの指示と指示連関とが見返しにとつて、沉んや見回し的なならざる〈主題的な〉把握にとつてはなおさら、非主題的なものとどまつていなければならぬ。世界が自らを・告知・しないこと (Sich-nicht-melden) が手許に在るものがその目立たなさから出て来ないことの可能性の制約なのである」(SZ, 75)。世界は、先に手許存在者について述べたのと同じように、単に見えないだけではなく日常的配慮の次元に於いては「見えてはならぬい」ものなのである。ハイデッガーのこの見解には当然異議が唱えられよう。なるほど主題的に世界が把握されてしまふならば、手許存在者の場合と同じく、世界全体から可能性性格が奪われ、世界は「現実的な」事物の集合体と化してしまふことになる。それ故世界を主題的に把握することは問題であるかも知れない。だが、日常的な配慮の中では常に目的が——それが何らかの物を制作することであるうと、あるいは例えば医者になるなどといった人生の目標の如きものであらうと——常に見えている筈である。か

かる目的を自覚することなしに手許存在者を用いることは不可能ではないのか。つまり指示連関が見えないということとは手許存在者を使用できないということと同じではないのか、と。この反論に対しては次のように解答することができるであろう。指示連関は決してとぎれるということができない。我々が何らかの仕事、例えば論文を書くという目的のために万年筆を用いている場合にはこの万年筆が差し当たつては手許存在者である。しかし、では論文を書くということは何のために為されるかといえは、これは例えば自分の研究を披瀝するために、真理を追究するために、頭の中を整理するために、などといったさらに高次の目的のためである。このような連関は途切れることなく何処までも続き、最終的には「究極的なそのため (Worumwillen)」を以て終結する。これは「現存在が在る」ということそのものである。世界の全ての指示連関は最終的にはこの「究極的なそのため」である現存在の自己理解、存在理解に基づいて分節されているのであり、かかる存在理解を通じて世界そのものも前もって開示されてはいる。だが、日常性に於いては存在理解が未だ「平均的で曖昧な」ものである以

上、世界もまたそうした曖昧な理解に基づいて開示されているということになる。しかし、このような究極目的が明確に自覚されるということ、即ち現存在が平均的で曖昧な存在理解を脱するということは、ある種の痛みを伴うと同時に日常の円滑な配慮が妨げられてしまうという結果を招かざるを得ない。裏を返せば、世界全体が見えるということとは現存在の究極目的もまた明確に見えているということを意味するが、しかしこれは同時に日常的で円滑な事物との関わりを破壊してしまうことに他ならないのである。

## 二―二 不安に於ける世界全体の開示

さて、このようにして世界全体は見えないもの、見えてはならないものであることが明らかとなったが、しかしそれではいつまで経っても世界全体は現存在にとつて隠されたままにとどまることになる。そもそもハイデッガーの哲学の根底には「全体」が全体として如何に見え得るようになるのかという問題意識が常に流れている。<sup>26</sup> しかもハイデッガーの考える全体即ち「現存在の全体性 (Ganzheit)」「帰趨統体 (Bewandnisganzheit)」「存在者全体 (das



Seiende im Ganzen)などは全て理論的な把握を通じては当該の全体が破壊されてしまうか、変様を蒙るという原理的なアポリアを含んでいる。これを回避するために「存在と時間」に於いて採られた戦略が「情態性」即ち気分という契機の導入である。即ち可能性の網の目としての世界を、その可能性性格を壊すことなく、むしろそれを更に先鋭化する形で捉えるためにハイテッガーは根本情態性としての「不安」という気分によりどこを求めるのである。

不安という気分が巻き込まれることによって「手許存在者や眼前存在者の内世界的に発見された帰趨統体はそのものとしてはそもそも重要さを持たない。それは自らの内に於いて崩壊してゆく。世界は完全な無意義性(Unbedeutsamkeit)という性格を有する」(SZ.186)ようになるという。とすると不安に於いて見えてくるのは単に意味や指示連関を喪失した不気味な様相に於ける世界のみなのであろうか。あるいはそのような無意義性としての世界に直面することによって、翻って「今までは有意義性としての世界が存立していたのだ」という仕方では有意義性としての世界が逆照射されるという主張が為されているのであ

らうか。答えはいずれも否である。

「不安が面しているのは世界そのものである。何も無く何処にも無いということに於いて告げ知らされる完全な無意義性は世界の不在を意味するのではない。それが意味するのは、内世界的に在るものがそれ自体に於いて完全に無意義であり、内世界的なものこのような無意義性に基づいて、世界がその世界性に於いてなおも専一に押し迫ってくるということなのである」(SZ.187)。この記述によれば見えてくるのは単なる無意義性ではない。むしろ「無意義性に基づいて」世界の世界性が開示されると言われているのである。更に決定的なのは「「不安に於いて我々を」「圧迫してくるのはあれやこれやのものではなく、またあらゆる眼前存在者が一緒になったものの総計でもない。圧迫してくるのは手許存在者一般の可能性、即ち世界そのものである」(SZ.187)。現存在が直面しているのは単に意義を剥奪された裸の存在者なのではない。不安はそうした不気味な存在者に囲まれることによって圧迫されているのではないのである。むしろ内世界的存在者が崩落してゆく中になお「最も根源的な〈何か〉(das ursprüngliche

「Etwas」が出会われてくるということが現存在を圧迫するといふのである。この「何か」は日常性に於いては「何も無い無」と見なされるが、その正体は「手許存在者一般の可能性」なのである。

しかしながら何故に可能性が我々を圧迫するのか。此処での可能性を選択の可能性や実存諸可能性と捉えるならば、この問いには充分には答えられない。確かに無限の選択可能性を一種の圧迫・苦痛と捉える考え方もあり得る。しかしこの解釈は採用できない。というのも「不安がそれをめぐって不安になっているところのものは現存在のある一定の存在様態や可能性なのではない。それどころか脅かしは無規定であり、従ってあれやこれやの事実に具体的な在り得ることに向けて脅かしつつ押し迫ってくることはできない」(SZ.187)からである。此処での可能性とは無限の選択可能性ではあり得ない。選択可能性が無限であるといふことはどの在り方をも任意に選び得るといふことであるが、しかし「無限」の可能性といった時点で可能性はある表象像に変様し、何処までも続くありうべき表象像の集合体へと墮するからである。此処での可能性とは「無限

定」であるということ、唯一の規定とするような可能性である。実存諸可能性の内のどれかひとつを選択する、選択しないという決断以前に、可能性が全く無規定であるといふこと、しかも全く無規定なものであるにもかかわらず常に既に其処へと自らを企投してしまっていること、この事実の自覚が現存在をして不安がらしめるのである。更に詳しく述べるならば、現存在は日常性に於いては固く固たる現実的な事物が取り巻いていると見なしており、それがずっと果てまで続いているという信頼感によって世界全体ということに対して不安を抱かない。しかし自分の実存の構造そのものを、換言すれば自己が「常に既に可能性である」ということを自覚し、世界と自己とがひとつのものとして「透視的に(durchsichtig)」なることによつて、自己が世界という全体の内に在ることそれ自体が不安の的となる。ハイデッガーが不安の「何に面して(Wovon)」と「何をめぐって(Worum)」はともに現存在が世界の「内に在ること(In-der-Welt-sein)」そのものであると言うのは以上のような理由からである。現存在は、日常的には可能性を「無限の可能性」とか、「我々には可能性が開かれてい

る」といった仕方では捉えるのが常であるが、こうした無限の可能性という形で表象されていたものが、即ち選択諸可能性と思いなしていたものが、実は無規定性への脱自によって初めて可能となつてゐること、このことを否応なく自覚するに至るのである。<sup>(10)</sup>

かかる無規定な可能性こそが、ハイデッガーが時間性の地平的側面として捉えようとしたものに他ならず、後にこれは存在の真理、存在の開け(Offenheit)、存在の開け透き(Lichtung des Seins)という術語によつて表現されることになる当のものである。

この次元は「存在と時間」に於いてはしばしば Freiheit、Freisein という言葉で表現されている。<sup>(11)</sup>それが最もよく表れている箇所を挙げるならば「不安は現存在に於いて最も固有な在り得ることへ関わつて在ること (das Sein zum eigensten Sein können) を開示する、即ち自己・自身を・選ぶことと自己・自身を掴み取ることの自由に対し、空け開かれてゐること」(Freiheit für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -greifens) を開示するのである」(SZ, 188)。「空け開かれてゐること」と訳出した Freisein は

今まで述べてきたような最も根源的な可能性の次元である。それに対して此処では自由と訳出した Freiheit はいわば選択の自由の次元である。<sup>(12)</sup>

さて、これまでの二章に亘つて述べてきたことからハイデッガーの用いる可能性概念が——その内実は未だ明確に規定されてはいないものの——少なくとも三つに分類し得ることが明らかとなつたであろう。第一には実存の具体的な諸可能性という実存的、存在的な(existenziell-ontisch)可能性概念であり、第二には実存の諸可能性への企投をそもそも可能にするような、現存在そのものの脱自的存在様態を表すものとしての実存論的、存在論的な(existenzial-ontologisch)可能性概念、そして本章で述べた、無規定性を唯一の規定とする最も根源的な可能性概念、以上の三つである。この第三の次元に達することを目指しているのが先駆的決意性という「本来性」概念である。ハイデッガーは、本来性という概念によつて、第二の次元の根底に第三の可能性概念が存するということを我々に見えさせ、これを構造化することを目指していると言つてもよいであろう。「死という」可能性への先駆が初めてこの可能性を可

能に「(ermöglichen)」、可能性として空け開く

「Freimachen」(SZ,262)のみならず、死への先駆という在り方は、ともすれば思念の上での表象像即ち疑似可能性へと転化しがちな死という現象を、初めて「可能性として、弱めることなく理解し、可能性として、完成し、そしてこの可能性との関わりに於いて、可能性として、堪え忍ぶ」(SZ,262)ことができる、とされるのである。しかも、本来性に於いては死という特別な可能性のみが可能性として開示されるだけではない。死という可能性への先駆は「死という」可能性の前に横たわる全ての諸可能性(SZ,264)をととも開示するのであり、その結果、無自覚に可能性を選び取っていた現存在に対して選択をし直すように迫るのである。

このように「可能性を可能性のまま保持する」ということが最も厳密な形で成立するのは本来性に於いてである。

ところが此処で問題になるのはハイデッガーは、上述の三つの可能性概念に対して、「可能性を可能性のまま保持する」という大原則をひとしなみに適用しているということである。その弊害が如実に現れているのは「配慮」という存在状態に於いてである。以下ではこの問題を中心に論

を進めることにする。

### 第三章 配慮に於ける「可能性の根絶」

『存在と時間』において日常性という概念が動揺をほらんだものであることは衆目の一致するところであろう。ハイデッガーは『存在と時間』の方法論的出発点として、日常性に立脚した。そしてこの日常性に於ける「平均的で曖昧な」存在理解をまず取り上げ、これが如何にして可能になっているかというその可能根拠を問うという方法をとったわけである。ところが、現存在が差し当たっては「ひとの解釈性」によって支配されているという、ひとへの類落、ならびに現存在が「世界」から自己を解釈する傾向を有するという、事物への類落という非本来的存在状態が分析され取り出されてゆくにつれて、当初、「無差別な」在り方とされていた日常性は、非本来性と区別され得なくなってしまうのである。しかしながら、他方に於いてハイデッガーは「非本来的日常性(uneigentliche Alltäglichkeit)」(SZ,178)という表現をも用いており、日

常性にも本来的・非本来的の区別があるかのような印象さえも受ける。

日常性と非本来性との区別のこのような曖昧さが顕在化するのとはとりわけ、現存在と事物との関わりに焦点があたりられるときである。ハイデッガーは、事物ならざる存在者、つまり他者への顧慮(Besorgen)に関しては本来的顧慮と非本来的顧慮とを明確に区別してゐる(Vgl. SZ. 122f.)し、またその中間に「日常的な」相互存在を位置づけている。即ち他者との関わりに於いては、非本来性、日常性、本来性という三項区分を堅持している。しかしながら、配慮(Besorgen)に関しては顧慮の場合のような明確な区別は——少なくとも「存在と時間」の中では——為されてはいない。「存在と時間」に先立つ講義「論理学——真理への問い」(一九二五/一九二六年、冬学期)では「存在と時間」では明確に定式化されていない「非本来的配慮」あるいは「類落せる配慮」について論じられている。「非本来的配慮」あるいは「類落せる配慮」と呼ばれているのは「配慮することがその世界の内で自らを見失い、それ故に第一次的には、配慮することが関わっている世界から自己

を規定するという意味で世界の許に在る」(GA21.230))とである。此処で言われている「配慮された世界」は明確に「事物」と等置されている(GA21.231)。「現存在は配慮されたものの許にこのように没入することに於いて、かかる配慮されたものに固執している。即ち現存在が配慮するもの、そのことを現存在が気遣うもの、これが現存在の滞在地であり、現存在の所有物なのである。この所有物の所有と増大とが現存在の関心の的になっている。最も広い意味での獲得や調達、これには事物に関する知識の獲得調達をも数え入れねばならないが、こうした獲得や調達は全て、既に自らの内である一定の所有を前提している。そしてまさしくこの既に持てる者のみが自らの所有を増大させることができるのである。これに対して、現存在が自己自身を自らの本来性に於いて獲得すべきであるならば、それ故に専ら第一次的に世界へと類落すべきでないならば、現存在は自らを獲得するために必然的に前もって既に自己を喪失してしまっていなければならない。現存在はあらゆる世界的「世俗的」な獲得や所有を放棄する可能性の内に立つという意味で、自己を喪失していなければならないので

ある」(GA21,231f.)。ハイデッガーはこの時点では何らかの「所有」ないし所有の現実化を目指すような配慮の形態を非本来的配慮としているのである。とするならば、逆にこうした所有を指さないような配慮が「本来的配慮」であるということになろう。確かに漠然とした形であるとはいえず、この限りでは、配慮の本来性、非本来性には一応の区別がなされているのである。

しかし、このように「所有」という観点から配慮の非本来性を規定するという仕方は「存在と時間」では姿を消している。のみならず、現存在が本来性の立場に立ったときにも配慮という在り方が如何なる変貌を遂げるのかということに於いては配慮は「よく知られたもの、調達されうるもの」の領域へと、即ち意のままにし得るものの領域へと諸可能性を制限するが故に、「配慮の平均的的日常性は可能性に対して盲目であり、単に〈現実的なもの〉の許に安んじている」(SZ,195)という規定を受けている。とするならば、そうした現実的なものの許に安んずることなく、あくまでも諸可能性を諸可能性のままに保つという在り方が本来的配

慮であることになろう。しかしハイデッガーの行論に従えば、現存在がそもそも世界の許に在って事物と関わることそれ自体がこの原則に抵触してしまうのである。「配慮しつつ可能なものを目指すことは可能なもののある可能性を、意のままにし得るようにすることによって根絶させ、(vernichten)しまおうという傾向を有する」(SZ,261)。もちろん、ハイデッガーは慎重に、或る配慮的な行為の可能性が現実化されたとしてもそれはそのひとつの行為が現実化されたにとどまり、全面的に可能性が現実性へと転化されるということとはあり得ない以上、可能性の根絶という傾向はあくまでも相対的なものであり、何処までも「一つずつのために可能である」という性格を残している旨を付け加えている。とはいえ配慮的に可能なものを目指すことは、決して可能なものを可能なものそのまま保持することとはなく「見回し的に可能なものから目を逸らして、何のために可能か(Wofür-möglich)へとまなざしを向ける」(SZ,261)という在り方を取らざるを得ない。即ち、そもそも配慮という在り方はそれが何のために役立ち、何を現実化することができるかということを専ら関心の的とするが

故に必然的に可能性を可能性として捉えることができないということになるのである。しかし我々は——少なくとも実存的には——諸々の配慮に於いては常に何らかの目的を措定しつつその現実化を目指しながら実存している。このような実存的な次元に於いてさえ、可能性を可能性として保つという原則を適用することはそもそも配慮という在り方そのものを廃棄してしまうことになるのである。

### 結語

さて、以上の議論を通じて、『存在と時間』に於ける可能性概念がはらんでいる問題性は幾分なりとも明らかとなったであろう。可能性を徹頭徹尾可能性として保つというハイデッガーの厳格な思惟の態度は、彼が形而上学の歴史に向かい合うときにも厳守され続けている。通常は「過去 (Vergangenheit)」と呼ばれるものが敢えて「既在性 (Gewesenheit)」という独特の規定を受けているのも、過ぎ去ったものを何処までも可能性として捉えようとするハイデッガーの思惟の根本動向を表すものに他ならない。本

稿では可能性という概念の有する意味内実を一義的に明瞭にするという処にまでは踏み込むことができなかったが、それは、彼の思惟の全体像を射程に収めた後に、『存在と時間』と中・後期の思想の間を幾度も往復することによって初めて浮かび上がってくるものであろう。この課題については再度、稿を改めて論じてみたい。

◇◇

### 注記

本文ならびに注に於けるハイデッガーの著作に関しては次の略号で示す。

SZ.: *Sein und Zeit*, 16. Auflage, Tübingen, 1986.

WM.: *Wegmarken*, 2. erweiterte und durchgesehene Auflage, Frankfurt a. M., 1978.

EH.: *Erörterungen zu Hölderlins Dichtung*, 5. durchgesehene Auflage, Frankfurt a. M., 1981.

GA21: *Gesamtausgabe Bd.21, Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M., 1976.

(一) この命題は、現象学という学問が現実的な方向としてではなく、あくまでも可能性として捉えられねばならないという方法論的な文脈の中で述べられている。しかし、現実性に対する可能性の優位という思想は、こうした文脈にとどまるものではなく、『存在と時間』全体を貫通している。

(二) 例えは EH, 112f.; WM, 314, 323.

(三)『存在と時間』に於いては概念がかかる多義性、あるいは曖昧さを帯びているということは珍しいことではない。その代表的な例は「世界」という概念であろう。ハイデッガーは当初存在者の集合体という通俗的な意味合いに於いてこの表現を用いる場合には括弧で括って『Welt』と表記すると明言しておきながら、この約束は全く守られておらず、結果的に頹落という概念が極めて曖昧なものになつてしまふという弊害を招来している。

(四) 此処で述べられているように、ハイデッガーによれば現存在は「可能な本来の現存在」へ向けて既に脱自している。このような表現は例えば「可能な本来性」(SZ, 208)、「可能性」に関しては『Möglichkeit nach』その都度既に自らが在るところの自己(在り得る自己) (Bild) というように随所に散見される。ミユラー・ラウターはこの表現をもとにして、ハイデッガーの可能性概念が本来性に含まれる「死」の概念を前提していると論じ、更にはハイデッガーのいう死は実は可能性ではなく「全面的現実性 (totale Wirklichkeit)」にすぎないとしている。確かにハイデッガーの死の分析が十全なものではないことには筆者も同意するが、死が「現実性」であるとすることの解釈には即座には同意し難い。何よりもまず、「全面的現実性」という場合の現実性という言葉の含意がミユラー・ラウターの解釈のうちでは不明瞭なままにとじまわっている。(Wolfgang Müller-Lauter: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Walter de Gruyter, 1960)

(五) 『可能にする (ermöglichen)』(空け開く (frei machen)) といった表現も同じ事態を表している。

(六) ちなみにハイデッガーのいう可能性とは理論的に把握しようとする必ずそれは現実性へと転化してしまうという特性を有している。いや理論的に把握するという学的態度以前に、そもそも可能性のみを取り上げてそれに注目しようとする、ことそれ自身が可能性

を現実性へと変様させてしまふ危険を常にはらんでいるのである。これは我々の認識能力の不備に起因するものではなく、事柄そのものから発源してくる難問である。ハイデッガーが「存在の隠れ」という言葉を用いて言い表そうとしているのもこのような難問に他ならない。それ故可能性と存在とは——全く同一のものであるというのは言い過ぎであるにしても——ある仕方でも重なり合う部分があるように思われる。

(七) このような具体的な実存可能性は「先駆的決意性」という本来の存在様態において初めて、現存在にとつて自覚的に選り取られるようになる。

(八) 従来より形而上学は全体を全体として捉え得るという前提に立つてそこから全体を成り立たしめる根源を、あるいはアルケーとして、あるいはラチオとして、またあるいは主観性として別括しようとして試みてきたが、そもそもかかる全体は本當に捉え得るものなのか、という根本的な疑念がハイデッガーの形而上学批判を支えている。『真理の本質について』に於いて「存在者全体が隠されている (Verborgenheit des Seienden im Ganzen)」と言われるのも、このような自覚に基づいてのことである。世界、全体性、可能性という概念は全て理論的把握によつて変様を蒙るという性格を有する。これらの概念は同じ事態を別の言葉で言い直したものである。これらの概念間の関係を明らかにすることはハイデッガーの存在概念を浮き彫りにするのに大きく益するであろう。この問題については稿を改めて論じる予定である。

(九) 『存在と時間』では理解と情態性は「等根源的」であつてどちらに優位が在るとも語られていないが、世界の開示機能に関してはやはり情態性の方に重点が置かれている。少し後の「根拠の本質について」及び「形而上学とは何か」に於いては情態性の方に明らかに重点が移っている。この間の事情については以下の文献を参照。



Ingraud Görland: *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, 1981, Frankfurt am Main, 1981, besonders S. 23ff.

(一〇) この解釈に対しては次のような反論が予想される。不安は現存在を単独化させ、本来性への企投への動機づけを与えるものであるから、不安に於ける有意義性の崩壊と現存在の単独化という要素こそが本質的である。しかし不安によって現存在が単独化されるのはあくまでも本文で述べたような一連の動向の結果にすぎないのであって、まず無意義性の中で現存在が単独化し、その結果不安になるということではない。

(一一) 例えばギュンター・ファイガールはこの自由の問題こそがハイデッガーの根本問題であると見なしている。彼は決意性があれば死への先駆という概念は不要であるとする立場に立ち、また自由の問題に焦点をあてすぎる余りハイデッガーの現象学理解から自らの読解の正当性を主張する段などはやや説得力に欠けるきらいもあるが、アリストテレスやキェルケゴールにまで遡って大きな次元から自由の問題を考察しようとする姿勢からは筆者も示唆を受けることが多かった。Vgl. Günter Figal: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, 1988.

(一二) 残念ながらこの自由という概念についてもハイデッガーは厳密な使い分けをしてはいない。根源的な意味で *Freiheit* の語が用いられているときもある。

# Die Vermittlung von Bürger und Staat

OGAWA Seiji

Hegel unterscheidet in seiner Rechtsphilosophie ›citoyen‹ von Bürger. Jener hat das Interesse für allgemeine Dinge und nimmt an deren Zustandekommen teil; dagegen strebt dieser nach seinen besonderen Interessen. Hegel übernimmt mit diesem Unterschied, insbesondere mit der Darstellung des ›citoyen‹, eine Aufgabe seiner Zeit. Denn in Deutschland, das am Anfang des 19. Jahrhunderts in einer Zeit der Re-Organisation und Reformation von Staaten (od. Länder) stand, war es die dringende Aufgabe, eine Verbindung vom Staat und Individuen herzustellen. Hegels Auseinandersetzung nimmt sich die Bestimmungen der Selbstverwaltung von der preußischen Städteordnung vom 19. Nov. 1808 (nämlich der Steinischen Städteordnung) zum Vorbild. Durch die Selbstverwaltung bahnt die Städteordnung den Weg zur Teilnahme an der Stadt-Verwaltung, und dadurch zielt sie darauf ab, im Bürger ein Bewußtsein von Nation hervorzurufen.

Hegels Plan ist, Individuen als Bürger in einer Korporation an der Verwaltung teilnehmen zu lassen und diese Selbstverwaltung der Korporation unter Aufsicht der Verwaltung der Regierungsgewalt des Staates zu stellen. Dadurch wird nach Hegel in den Individuen der ›Korporationsgeist‹ gebildet, der die Allgemeinheit in ihrer besonderen Tätigkeit (nämlich ihrer Selbstverwaltung) entdeckt. Hegel denkt, daß in den Individuen, die Mitglieder einer Organisation der Selbstverwaltung im politischen Staat sind, der Patriotismus – das Zutrauen zu ihrem Staat – entwickelt wird, und daß dadurch der ganze Staat ein fester Organismus wird. Durch diese Orientierung der Individuen stellt Hegel ›citoyen‹ als Teil einer ›Nation‹ dar, die National-Stolz hat.

## Über die Vieldeutigkeit des Begriffs der Möglichkeit bei Heidegger

Takeshi HASHIMOTO

Heidegger sagt in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit*, daß die Möglichkeit höher als die Wirklichkeit steht. Dieser Gedanke, nämlich der Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, ist der Grundstein, der Grundbegriffe wie „Verstehen“ „Sorge“ „Zeitlichkeit“ usw. trägt. Aber der Begriff „Möglichkeit“ ist bei Heidegger, trotz seiner Wichtigkeit, nicht so klar und eindeutig bestimmt; dieser Begriff enthält viele verschiedene Bedeutungen in sich. Heidegger erlegt diesem Begriffe die strikte Bedingung auf, daß Möglichkeit, ohne in Wirklichkeit verwandelt zu werden, als Möglichkeit ausgehalten werden muß. Meiner Ansicht nach kann diese Bedingung nur für den existenzial-ontologischen Möglichkeitsbegriff gelten. Aber Heidegger wendet dieselbe Bedingung auch auf den existenziell-ontischen Möglichkeitsbegriff an, besonders auf den Umgang mit den Dingen. Dies hat die Schwierigkeit herbeigeführt, daß der Umgang mit den Dingen als Uneigentlichkeit betrachtet wird.