

前期ハイデッガーに於ける

「有」と「時」の概念に関して

中山善樹

序

周知のように「有と時」によって代表される前期ハイデッガーの哲学は、伝統的形而上学の言葉によって語られており、極度に概念的に武装された形を呈している。しかし「有と時」によって定立されている有るものの有ではなく、有それ自体を明るみに持ち出すべく問うことは、そもそも形而上学がその端緒よりなし得なかったことであり、形而上学の言葉によって形而上学の問い得なかった問いを立てるハイデッガーの「有と時」は、それ自身の内に多くの動揺を蔵しており、その結果理解するのに困難なものとなっている。このような思惟を追思索する我々の採り得るひとつの態度は、その困難な思惟を貫いている問いの単純さの内に帰ることにあると言えよう。実にハイデッガーの問い、「有とは何か」ということほど深くそして単純な、それゆえそれを自覚すると否にかかわらず全ての人間に立ち現れて来る必然性を持った問いはあるまい。この小論はハイデッガーの単純で一なるこの問いをできるかぎりその単純さにおいて照らし出し、その問いの実存的な発源地に踏み入り、少しでも小生にとって近づき得るものとすることをめざした。

〔注〕 Textは、*Sein u Zeit* 11版 1967. (略号なし)

Grundprobleme der Phänomenologie 1927S/S

Kolleg (G. P.)

第一章 「有」の概念について

ハイデッガーの思惟の端緒において、「有への問い」が立ち現れて来る。この小論はハイデッガーの有への問いと伝統的存在論の相違にまず注目することによって、ハイデッガーの言う有とは何であるかということをやめ素描することを試みる。有るものは多様な仕方で存在している。神は有り、人は有り、机は有る。神、人、机はそれぞれそのような有るものとしては、根本的に異った仕方で存在している。有るもののそのような多様性にもかかわらず、有るものから区別されたそのような有るものが有るという有そのものは、全ての有るものを貫き支配している単純で一なることである。ハイデッガーはこの有るものから区別された有そのもの、即ち彼の言葉によれば、有論的差別における有を問う。(Sein in der ontologischen Differenz)即ち換言すれば、ハイデッガーは有るものの有(Sein des Seienden)を問うのではなく、有そのもの(Sein als solches)を問うのである。ハイデッガーによれば、アリストテレスによって確立された伝統的存在論はこの有そのものを問うことすらなす、徹頭徹尾有るものの「存在」として有るものから有るものへと問うの

である。この経過をもう少し立ち入って論じてみよう。アリストテレスは存在への問いを *katēgōrein*, *Prädikation* (述語づけ) との連関において把握し、それを次のような仕方において定式化する。「有るものはその存在(有)において何であるのか」(*ti to on*) もし人が「有るものが有る」と言うならば、人はその有るということを多様な仕方で行うことができる。即ち神が有り、人が有り、人間が有ると人が言う時、その有るということは、即ち存在は異った仕方で、即ち多様な意味において言われている。アリストテレス以来有るものをその多様に言い得る存在において問い挙示することが、第一哲学 (*prima philosophia*) 即ち形而上学の主要な課題となった。即ち伝統的存在論においては、有るものから区別された単純で一なる有るものは、有るものの多様に言い得る存在の内に探し求められることとなった。こうして有る存在者の存在として存在者に関する諸々の言表 (*Aussagen*) を手引にして、一方ではその存在者の最も普遍的な諸特徴として、他方では最高のそれゆえ神的存在者として表象されることとなった。(vgl. W. M207) 存在者の存在としてのそのような存在は、しかしながらハイデッガーによれば有るものの有性 (*Seiendheit*) に過ぎない。(die *ousia des on*) それは決して有論的差別における有るものではない。有るものは全ての存在者そして全ての存在者の可能的な諸規定を超越している。有るはそれゆえ *transcendens* そのものである。伝統的存在論の内部においては、この卓越した有るは暗くともまっており、最も普遍的で自明的な規定することのできない概念とされる。ハイデッガーによれば、伝統的存在論においてこのような仕方で有るものが問われさえしなかったということは、およそ次のような理由に基いている。即ち伝統的存在論においては、有るは常に存在者の存在として存在者の側から存在者へと探し求められていた。すでに述べられたように存在者の存在が言表される時、その存在は多様な意味を持っている。伝統的存在論は存在者の存在への問いを、この多様な意味に注目して立て、そのことによって存在一般の明らかにされた理念を獲得せんことを試みる。そこにおいては従って存在への問いとは存在者の多様な意味への問いに外ならないのであり、存在とはそれが言表され理解される限りでの存在者の諸規定性に外ならない。アリストテレスが存在を *katēgōrein* との連関において探し求めたということは、ハイデッガーによれば、そのような意味において理解されるべきである。それに対してハイデッガーは有るものの多様性から区別された単純な事実である、それらの有るものが有るというそのこと、即ち有論的差別における有るを問う。換言すればハイデッガーは有るをその有論的差別に注目して問う。有論的差別はハイデッガーの有るの問いを伝統的存在論から区別する根本的な出来事である。伝統的存在論の内部においては、有論的差別即ち有るものとの区別は隠されてとどまっているので、有るは唯一的に有るものの中に探し求められることとなった。あたかもそれ自身ひとつの有るものであるかのように。「有るものでさえも、さしあたってひとつの有るものであるかのように受け取られ、有るものについての諸々の規定の助けによって解明される。」(G. P. 607) それゆえ伝統的存在論の第一の誤りは有るものと有るものとの根本的な混同である。有るものから区別された有るものは、伝統的存在論の内においては、このようにして有論的差別の欠如に基いて自明的な有るものとして問われずに、隠されてとどまっ

ている。

ハイデッガーの伝統的存在論批判はこの有と有るものとの混同、即ち有論的差別の隠蔽という原事象の指摘にとどまらず、さらに具体的にその行き方そのものに向けられる。それは伝統的存在論における自然的事物 (res) とそれを認識する思惟 (ratio) の優位である。即ち伝統的存在論は世界の内部に存在している、かくして我々の目前に横たわる存在者 (Vorliegendes) に定位している。即ち伝統的存在論は存在者の存在をその多様な意味において問いを立てるとき、範例的な有るものとして自然的諸事物 (res) をとる。それに応じて認識は絶えず直前にある存在者を表象することとしての「見ること」に、即ち theoria としての思惟に第一次的に定位する。この res と theoria の優位に応じて伝統的存在論は存在の根本規定を「実体の実体性」(Substantialität der Substanz) の内に求めた。存在はこうして第一次的に「直前に有るものの有」(Sein des Vorhandenen) 即ち「直前性」(Vorhandenheit) となった。そのことによってその他の存在様態は実体性を顧慮しつつ否定的欠如的に規定されることとなった。そのような問題定立は、それがいかに自明に見えようとも、それに独特の仕方であらざる問題方向を隠してしまう。ハイデッガーによれば有の問いにおいて第一次的に問われるべき有るものは、直前にあるものではなく、直前に有るものをそのようなものとして理解している卓越した有るもの、即ち Dasein である限りでの人間である。Dasein は彼の有においてこの有そのものが関心の的になっている有るものであり、そのことと同時に Dasein 的ではない世界の内に在るものも有るものをも理解している。Dasein は有一般をかくしてたとえ非表明的な仕方によつて常に理解しており、有の問いの内において問われるところのもの、即ち有るものに、そのつどすでに彼の有においてかかわっているところのものであるがゆえに有論的には第一次的に問われるべきあるものであり、有論的優位性を持っている。Dasein がそれ自身を越えてそのつどすでに有るものにかかわっているということは、次のことを意味している。即ち Dasein は物のように直前にあるのではなく実存としてそのつど常に世界の内に在るということである、それがいつもすでに世界の内に投げられているという仕方である。被投性は Dasein の事実性であり Dasein のそのつどの気分 (情態性) (Befindlichkeit) において ratio としての認識においてよりも、はるかに根源的に開示されている。その際 Dasein の事実性とは直前に有るものそれとは峻別されるべきであり、Dasein はそれが企投であるという仕方においてのみ彼の「被投性」(Geworfenheit) に委ねられている。Dasein は実存として彼自身を彼のその都度の可能性に企投しており、かくして第一次的に可能的な仕方であらざる現に在る。実存に本質的に属している可能的に在ることは、未だまだ現実的に在ることではないこととしての直前にあるもの可能性からは峻別されねばならない。被投性 (事実性) と企投 (実存) は、「そのつど気分づけられてあること」(Gestimmtheit)、即ち情態性の内において「理解」(Verstehen) の内において開示されている。全ての理解は情態的であり、情態的理解はその企投性格において Dasein の視 (Sicht) と呼ばれるものを形成している。全ての理解はそれに固有の視を持っており、視は理解に対して全ての理解に

通路づけられている有るものを、紛れなく見ることを可能にしている。全ての「見ること」(Sehen)はかくして理解に固有の視に基いており、直観と思惟は理解のはるかな派生態に外ならない。以上の全ての理由によってresとしての直前にあるものとtheoriaとしての認識に定位している伝統的存在論の問題定立はハイデッガーによれば、根柢から覆されなければならない。

それではハイデッガーは有そのものをどのようにして問うのか。前期のハイデッガーにおいては有の問いは「有の意味への問い」(Die Frage nach dem Sinn von Sein)として立てられる。このことは有の背後にある何か超越的な根柢を掘り出したりすることではなく、次のようなことを意味している。即ち有が多様な有るものに関して言表され得るといことは何に拠っているのかと。我々はそもそも有ということでもって何を意味し、理解しているのかと。伝統的存在論の観点から見ればこの有の意味への問いは、有るものから区別された有の多様な意味の統一の根柢を問うことである。

それでは一体有の意味における「意味」とはどのような事態をさしているのか。有の問いを有の意味への問いとして仕上げるということ、そのことの内に前期ハイデッガーの独創と限界が存しているのではなからうか。すでに述べられたように、ハイデッガーによればDaseinとしての人間はそのつどすでに好むと否とにかかわらず、有一般を何らかの仕方で理解している。即ちDaseinは「有の理解」(Seinsverständnis)を有している。これはハイデッガー哲学における、その根柢を最早問うことのできない大前提である。ハイデッガーによれば、Daseinとしての人間が有の理解を有しているかいないかと問うことは、それ自身すでに有の理解を前提にしている。もしDaseinが有の理解を有していないならば、Daseinが有の理解を有しているか否かを問うことはできず従って有の問いも有りえず凡そ思惟、そしてそれによって規定された人間というものには有り得ないだろう。ハイデッガーはこのDaseinの有の理解を手引きとして、それを実存論的(existenzial)に分析し仕上げることによって、我々が有ということでもって理解しているところのものの概念的な把握を試みるのである。DaseinはそれがDaseinであることにおいてその都度すでに何らかの仕方で有を理解しているが、その有の理解は未だ概念的ではない。非表明的な理解に他ならず、「前有論的な有の理解」(vorontologisches Seinsverständnis)と呼ばれる。この前有論的な有の理解の内にはしかしながらその都度既に可能的な仕方で、有一般の概念的な理解が共に含まれている。この前有論的な有の理解を有論的に解釈し、かくしてこの理解を可能にしている制約を明るみに持ち出し、そのことによって有一般の概念的な理解をラジカルに仕上げることに對して確かな地盤を獲得することが、前期ハイデッガーにおける有の問いの課題である。有の問いを有の意味への問いとして立てることは、既に述べられたようなDaseinの理解している限りでの有、即ち「有るものがある」(Seiendes ist)と言われる場合の「有る」(ist)、即ち「真性としての有」(Sein als Wahrheit)を明らかに問うことであり、この場合の「意味」(Sinn)とは従ってさし当たってはDaseinによって理解されている限りでの「理解されたもの」という程の意味を持つ。しかしこの意味という

ことをハイデッガーは更に深く次のように考える。ハイデッガーによれば「理解とはそれ自身において我々が企投と呼ぶ実存論的な構造を持っている。(145)」企投はそれが企投であることにおいてそのWoraufhinを持っている。即ち企投は企投の「何に基いて、何へ」という実存論的構造を持っている。理解は決して無前提的な理解ではなく、理解されたものを予め持ち、予め視、予め把握していなければならない。理解はこの「先持」(Vorhabe)「先視」(Vorsicht)「先把握」(Vorgriff)によって構造づけられた、それに固有の「先理解」(Vorverständnis)を有している。理解は実存論的には企投であり、企投のWoraufhinとはその理解を可能にしている、その理解に固有な先理解であり、その理解を可能にしている制約である。そして「意味とは或ることの意味を可能にしている形式的実存論的な枠組であり」(151)「そのことの内において或ることの意味可能性がそれ自身を把持しているところのものである。」(151)従って有の理解を手引として有の問いを有の意味への問いとして立て、仕上げるということは、有論的にはDaseinの事実的で前有論的な有の理解を、それを可能にしているそれに固有な先理解に向かって究明することに外ならない。

この意味に対するハイデッガーの見解は我々の日常的なそれと一見すると異っているように見える。意味とは日常的には意義・根拠・価値ほどのことを言っている場合が多い。従って「有るものが有る」というその有の意味を問うとは、日常的な語義に則して言うならば、「何ゆえ有るものが有ってむしろ無があるのではないのか」という有の意義、即ち有の超越論的な根拠を問うものであるかのように思われる。前期ハイデッガーの有の意味への問いは、このような有るものを担っている根拠としての有ないし有るものへの問いと同義ではない。とはいうもののしかし人は有の意味への問いをその根拠への問いと無関係と見做すことは出来ない。「というのは根拠はただ意味としてのみ我々に対して通路付けられ得るのである。たとえ根拠そのものは意味のない深淵であるとしても。(152)」

すでに述べられたように、有の意味とはハイデッガーによれば上の日常の意味とは異なり、Daseinの有の理解がその内において保たれている所のものであり、有の理解の形式的実存論的な枠組としてDaseinの事実的な有の企投のWoraufhinを成しているものである。即ち有の意味とはDaseinの有の理解の超越論的地平(transzendentaler Horizont)であり、有の理解を可能にしている超越論的制約である。そしてハイデッガーによれば、有とは有るもの有ではなくして有それ自身であるがゆえに、有それ自身の理解を可能にしている地平としての有の意味は、有るもの内に求められるべきではなく、有るものではないところのもの内に、しかし有るものとは無関係ではなく有るものは有るという有るもの有の理解を可能にしている超越論的地平の内々に求められねばならない。「時間はすべての有の理解と全ての有の解釈の地平として明るみにもたらされ、そして純粋に概念的に把握されねばならない。」(17)ハイデッガーは時間からするこの有の根源的な意味規定を有のtemporalな規定と名付ける。有の意味への問いは有のTemporaliätを仕上げることを課題とする。有の意味への問いと

しての有の問いをそのような仕方では「有と時」の内に立てることは決してハイデッガーの恣意的な思いつきではない。伝統的な存在論においてもまた、有の諸規定は「時」の地平において捜し求められている、例えそのことがそれらにとっては知られずに留っていても。「時間は古来有論的あるいはむしろ有的な、有るもの様々に異なった諸領域の素朴な区別の判別規準として働いている。」(18) 即ち有るものは古来時間を手引きにして、その有において時間的なものとして (Zeitliches) (有限的なるものとして)、無時間的なものとして、

(Unzeitliches) そして超時間的なものとして、(Überzeitliches) 区別されて来た。人は有限であり、数は無限であり、神は永遠である。しかしながらいかにして、またどの権利でもって、時間がこの卓越した有論的機能を担い得るかということは、今日まで伝統的存在論の内部においては未だ有論的に十分に問題として仕上げられていない。「時間的ということはここでは(即ち伝統的存在論の内部に於ては)時間の内にあるというようなことを言っている。時間の内に有るという意味における時間が諸々の存在領域の区別の判別規準として働いている。」(18) しかしながら次のことはより重要である。即ち伝統的存在論に於る有の規定に際しての直観 (theoria, noein) と直前にあるもの (res) の優位は次のようなことを指し示している、たとえそれが伝統的存在論自身にとっては気付かれずにとどまっていようとも。noein 即ち或る直前に有るものその純粋な直前性における端的な「認取」(Vernehmen) は、有るものを純粋に「現前する」(Gegenwärtigen) という temporal な構造を持っている。「それ自身をそれ自身においてそれ自身に対して示す有るもの、それゆえ本来的な有るものとして理解される有るものは従ってそれについての解釈を現在に注目することにおいて得る。即ちそのような有るものは現前性 (ousia) として把握されている。」(26) それゆえ「有るものはひとつのある時間様態、即ち現在に顧慮することによって理解されている。」(25)

第二章 「時」の概念について

前章においてハイデッガーの有の問いは、有るものからの有論的差別における有の意味への問いとして Dasein の有の理解を可能にしている制約に向かって問うということが言われた。そしてこの有の理解を可能にする制約即ち有の理解を可能にする超越論的地平は、時間の領域に求められなければならないことが指示された。Dasein は彼の有において彼の有に係っている有るものとして、第一次的に彼の実存に係っている。Dasein のこの自己理解を「実存的理解」(existentielles Verstehen) と呼ぶ。しかし Dasein はさらにまた「世界の内にあること」(In-der-Welt-sein) として、Dasein 的でない有るものにも係っている。一般に有るものについての Dasein の理解を「有的理解」(ontisches Verstehen) と呼ぶ。従って実存的理解は有的理解の一種であり、しかも「有的理解が実存に関係づけられている限りにおいて、我々はその有的理解を実存的理解と呼ぶのである。」(G. P. 529) しかし Dasein が有るものと係り得るためには、その有るものはたとえ非表明的な仕方であれ予めその有において理解されていなければならない。我々はこの非表明的なそれゆえ未だ概念的

でない有の理解を前有論的な有の理解という。その前有論的な有の理解の内には、それゆえすでに可能的な仕方では一般の概念的な理解即ち有論的な有の理解が共に含まれている。我々は Dasein の有の理解の時の地平の露開に向かつての実存論的分析に際して、まず差当っては Dasein の実存的理解即ち Dasein の自己理解を手引きとする。ハイデッガーによればそもそも哲学は対象から見れば存在論であり、方法論的に見れば現象学であり、要するに現象学的存在論である。そして現象学とはまず第一に方法の格率であり、厳密な意味での「事象そのものへ」(Zu den Sachen selbst)を第一の格率とする学的方法論に外ならない。この格率に即して事態を分析する時、実存的理解が手引きとして採られるのは当然である。そして「時性」(Zeitlichkeit)がこの実存的理解を可能にする制約として即ち関心の意味として露開され確認される。この時性が一般に我々の持つ時間概念即ち通俗の時間概念とひどくかけ離れたものであったとしても、それは上の事象そのものへの故にである。ハイデッガーは一種の有的理解としての本来的な実存的理解に定位し、それを導いている前有論的な有の理解をその有論的な諸構造において究明する。そしてそのことによって本来的な実存的理解を導いている有の理解の Woraufhin を露開する。Dasein の本来的な実存的理解は「死への先駆的覚悟性」(vorlaufende Entschlossenheit zum Tode)といわれる Dasein の卓越した有り方を言う。即ち自己の最も本来的な没交渉な、追い越し得ない可能性としての死を紛うことなく自覚していることである。日常的有り方においては Dasein は「廻り世界」(Umwelt)の道具への「配慮」(Besorgen)の内にこの本来的な自己の可能性から逃避しており、廻り世界の気安さの内に自己を忘却している。しかしそのような気安さの破れるところ、「不安」(Angst)の内において死はその本来の可能的性格において Dasein に押し迫って来る。この本来的可能性をその本来性と可能性において自覚し、死を自己の死として引き受けることが、先駆的覚悟性である。そしてその先駆的覚悟性をその動性に注目して分析が遂行されることにより、時性が露開されて来る。このことはより判りやすく言えば次のようなことになるだろう。もし我々が死なないとするならば、より正確には死ねないとするならば、我々は時を持たないだろうし従って時間というものとはそもそも与えられていないだろう。動物は「死ねない」。(Sterben)ただ「失命する」(ableben)のみである。従って動物は時を持たないし、動物には時間は与えられていない。即ちハイデッガーによれば、「時を持つこと」(Zeit haben)「時間が与えられていること」(Es gibt die Zeit)この両者は死の自覚と不可分である。どのような仕方ですれらが一ではなく関係しているかということは後に述べられるだろう。ともかくもし我々が死ねないならば即ち我々が永遠に生きるならば、我々にとって「もう間に合わない。」「今は……する時だ。」などの表現に現れて来る時を持つことは出来ないだろうし、そもそも我々にとって何の意味も無くなることになる。その時、過去現在未来という時間は我々にとっては用がなくなるだろう。我々が死ねるからこそ即ち死を持つからこそ時を持ち時間が与えられているということ、このことを理解することはそう難しいことではない。しかしハイデッガーによれば本来的な自己可能性としての死への企投の Woraufhin

即ち超越論的地平が時であるということになる。要するに死の自覚が我々に時の観念を与えるのではなくして、我々に時が与えられていることによって死の自覚が初めて可能になると言うのである。このことが理解されるためには、死の自覚において時がいかなる仕方と与えられているかということ、即ち時性とは何かということを見つめてみなければならない。先駆的覚悟性は本来の実存的な理解であり、従ってその形式的実存論的構造においては本来的な「自己企投」(Selbstentwurf)である。本来的自己企投としての先駆的覚悟性は、その企投の動性に注目されるならば以下のような仕方と展開される。Dasein は彼の最も自己的な可能性をその自己性と可能性において企投することによって自己自身へと「将来せしめる」。(zukommen)「卓越した可能性を持ちこたえつつ、その卓越した可能性において自己自身を自己自身へと将来せしめることは、将来の根源的な現象である。」(325)「将来はここではその内において彼の最も自己的な有り得ることに於るDasein が自己自身へと将来するその来を意味している。」(325)さらにDasein は先駆的覚悟性の情態性の内において即ち不安の内においていつも既に実存の端的な不可能性としての死の内へ投げ込まれてしまっている自己を見出す。即ち先駆的覚悟性においてDasein は自己自身をいつも既に死の内へ投げ込まれてしまっている自己を見出す。過ぎ去ったものとしてではなく、自己であり得ることを将来的にその可能性において反復することとしての既有的にあることは、本来の既有性の本質的契機である。即ち先駆的覚悟性においてDasein が本来的自己に将来する即ち自己に成ることは、すでに本来的自己であったことを引き受ける、即ち本来的自己であったことを自覚するという仕方でのみ行なわれ得る。「Dasein がそもそも私はあった(私は既有的にある)として有る限りにおいて、Dasein は自己自身へとそれが帰来するという仕方でのみ将来し得る。」(326)さらにDasein は将来的に自己自身へ帰来しつつ、事実的な現の状況の内へと自己自身を現前しつつ持たす。「既有性は以下のような仕方と将来より発現する。即ちその仕方とは既有的な(より適切には既有しつつある)将来が現在を自己自身へと放下するという仕方である。」(326)従って覚悟性においては第一次的に「将来」(Zukunft)が優位しており、将来から既有性(Gewesenheit)が発源し、「現在」(Gegenwart)は将来と既有性の内に保たれている。ハイデッガーによれば、本来的な実存的な自己企投のそのような実存論的諸規定が(将来既有性そして現在)「現前しつつ既有しつつある将来」(gegenwärtigende gewesene Zukunft)としてそれらの統一において本来的な実存的自己企投の Woraufhin を形成している。我々は将来と既有性と現在のこの統一を実存論的に時性として告示する。この時性はそれゆえ現前しつつ既有しつつある将来としてDasein の本来的な実存的自己企投としての先駆的覚悟性の意味である。換言すればDasein は実存的に本来的自己であり得るためには、実存論的には現前しつつ既有しつつある将来としての時性でなければならない。以上で時性とは何であるかということのごく粗雑な輪郭を得ることができた。

Dasein が自己自身を先駆的覚悟性において初めて全体的かつ最も本来的に理解している限りにおいて、実存的な理解の時性の露開に際して実存論的分析論が第一次的に先駆的覚悟性に定位

しなければならないことは、時制の露開が根源的で有り得る為に必然的なことである。しかし一旦露開された時性はDaseinの日常的有り方即ちDaseinが差当って大抵はそれであるそのようなDaseinの自己理解をどのような仕方でも可能にしているかということが示されねばならない。Daseinは世界の内にあることとして、差当って大抵は「見廻し的」(umsichtig)に廻り世界における「手許に有るもの」(Zuhandenes)を配慮している。先駆的覚悟性が本来の実存的理解であるのに対して、この見廻し的配慮は実存論的には非本来的理解に属する。時性はいかなる時熟様態において非本来的理解としての見廻し的配慮を可能にしているのか。見廻し的配慮の実存論的本質体制を形成しているものは、「帰すうせしめること」(Bewenden lassen)である。すべての手許に有るものは或ることのもとにその「帰すう」(Bewandtnis)を持つ。即ち全ての手許に有るものは初めからそれに固有の道具性格(um-zu)によって予め規定されている。手許に有るもののこの道具性格を実存論的には「帰すう」と呼ぶ。Daseinはある一つの手許に有るものを予めその帰すうにおいて理解している時のみ、使用し得る。帰すうのこの先行的な理解即ち手許に有るもののそれに固有の帰すうへの企投を、有論的な意味での帰すうせしめることと言う。「帰すうせしめる」(Bewenden-lassen)とはドイツ語の日常的意味では向ける、使用するという意味であり、或るものをその本来の拠所に向けて落ち着かせること、従って道具の場合においてはその道具を本来の使用目的に則して用いることを言う。金づちで釘を打つことは、金づちをその本来の目的に向けてBewenden-lassenすることである。有論的な意味で理解されたBewenden-lassenとは現実にあるひとつの道具を使用していることではなく、道具連関全体の内におけるある一つの手許に有るものの道具性格を理解していることである。それは有るものをその内世界的な手許性に向けて予め明け渡すことであり、配慮が見廻し的に発見しつつある一つの手許に有るもののもとに有ることであり、要するにある一つの手許に有るものに固有の帰すうを理解しつつ企投していることである。このこと即ち簡単に言えばある一つの道具の道具性格を理解しているとは、より詳しく言えば以下のようなことを意味している。例えば金づちでもって釘を打つ場合を考えてみよう。その場合人はまず第一に金づちが何の為のものであるか、即ち釘を打つ為のものであるということを理解していなければならない。釘を打つことのもとに金づちはその帰すうを持っている。しかし現実の仕事の内には於ては、金づちが有りしかる後に釘を打つことを人は考えるのではない。釘を打たねばならないという必要性が人をして金づちを使わしめる。即ち人は今や釘を打たねばならないということを予期しつつ、その時初めて手許にあるどのような種類の道具でもって作業しなければならないかということ、即ちのこ切りでもなくはさみでもなく金づちでもってということの規定し得る。このことを有論的に言えば以下のようなことになる。諸々の帰すうの連関としての廻り世界において、Daseinはある一つの手許に有るものの「何のため」(Wozu)即ちそのことのもとにその手許に有るものがその帰すうを持っている「何のもと」(Wobei)を予期している。帰すうの「何のもと」を「予期する」(gewärtigen)ことによってDaseinは初めてその「何によって」(Womit)を規定し「把持」(behalten)

し得る。ある一つの帰すの Womit を把持しつつ Dasein はある一定の配慮されるべき手許に有るものをそれに固有の仕方です「現前する」。(gegenwärtigen) 「帰すの Womit を把持することと一においてその Wobei を予期することが、その脱自的な統一において道具を特殊に取り扱いつつ現前することを可能ならしめる」(353) 要するに金づちの場合で言えば人は釘を打つため (Wozu) を予期しつつ、金づちでもって (Womit) を把持しつつ、そのことが初めて現実に釘を打つという行為を可能にしている。ハイデッガーによれば予期しつつ把持しつつ現前することとしての時性の非本来的な時熟様態が、実存論的有論的に見廻しの配慮の帰すせしめることを可能にしている。見廻しの配慮の時熟様態が「非本来的」(uneigentlich) と言われるのは以下のような理由に基いている。その配慮に際して手許に有るものを現前することは、見廻しの配慮が廻り世界の内に特有な仕方です没頭することを可能にしておき、こうして見廻しの配慮の時性においては、現前すること即ち配慮されたものを専ら現前しつつ、そこから汲み取られた諸可能性へと自己自身を企投することは Dasein が彼の最も自己的な投げられた有り得ること即ち最も本来的な可能性としての死の可能性としての自己自身を忘却してしまっているという仕方でのみ可能である。配慮におけるこの自己忘却に我々が注目する限り、その配慮を可能にする時性の時熟様態が非本来的とされるのは当然である。以上によって時性は Dasein の自己理解即ち実存的な理解と Dasein の非 Dasein 有るものについての理解即ち実存理解以外のその他の有るもの理解の有論的意味として究明された。Dasein が世界の内に有ることとして自己と世界の内に有るものを常に何らかの仕方です理解していること、このことは実存論的には「関心」(Sorge) として表記される。Dasein の Sein は関心である。関心の形式的実存論的構造は、自己自身に先立って内世界的に出会われる有るもののもとに有ることとして、既に世界の内に有ることである。「自己自身に先立って」(Sich vorweg) ということは Dasein の自己企投の将来的性格即ちその「実存性」(Existenzialität) を表している。将来は実存性を可能にしている有論的意味である。即ち実存性の第一次的意味は将来にある。「すでに世界の内にいること」(schon in einer welt sein) は Dasein の自己企投の情態的性格即ちその「事実性」(Faktizität) を表している。情態性の内において Dasein は自己自身を次のような有るものとしていつも既に見出している。即ち Dasein が既有的な事実としていつも既にそれで有った所のそのような有るものとして。事実性の第一次的意味は既有的性の内にある。内世界的に出会われる有るもののもとにあることは、その内において Dasein が差し当って大抵は手許に有るものを配慮しているそのような Dasein の非本来的な自己企投の「頹落」(Verfallen) を表している。手許に有るものを現前することは、Dasein の見廻しの配慮を可能にしておき現在は現前することとして頹落を可能にする実存論的制約である。将来と既有的性と現在の脱自的統一としての時性は、このようにして Dasein の実存性と事実性と頹落の統一を有論的に可能にしておき、かくして根源的に関心の構造の全体性を構成している。時性はそれ故、実存論的に Dasein の Sein としての関心をその統一において可能にしておき、かくして関心の意味は時性である。時性はそもそも

有るものではなく、有るものが有るような仕方では存在しているのではない。「時性は有るのではなく時熟する。」(328)「時性は時熟する。しかも時性自身の可能的な諸様態が時熟する。時性のこれらの諸様態は Dasein の Sein の諸様態の多様性を可能にしている、就中本来的と非本来的な実存性の根本可能性を。」(328)「将来既有性そして現在は、自己自身へ、帰、出会うしめるといふ現象的な特徴を示している。」(328)これらの諸現象は時性を ekstastikon そのものとして明らかにする。「時性はそれ自身において、それ自身に対して根源的な外-自である。(Außer-sich)」(329) 将来既有性そして現在は時性の諸様態として「脱自態」(Ekstasen) と名付けられ、「時性の本質はそれらの脱自態の統一における時熟である。」(329) 以上によって時性が関心の意味であること、そしてそれを通じて時性についてのやや立ち入った理解が可能になった。

最後に時性と Dasein の「超越」(Transzendenz) そして有の理解との関係について少し触れてみよう。Dasein が本質的に世界の内に有ることとして有ることは、Dasein はいつも既にそれが Dasein である限りにおいて世界の内へと脱自して有ることであり、世界へと「超越している」(transzendieren) ことである。ハイデッガーの言う Dasein の超越とは、Dasein が何か彼岸的な有るものに係わって有ることではなく、世界への超越を言う。従って世界とは主体としての Dasein に対立する対象的な世界、即ち外部世界ではなくして Dasein が世界の内に有ることとして実存することと一において「生起する」(geschehen) ような世界である。世界は有るのではなく「世開する」。(welten) 世界が世開することはどのような仕方、そして何に基いて可能になるのか。すでに述べられたように時性は将来と既有性と現在との脱自的統一である。全ての脱自態は……に向って脱自することによってその脱自することの「どこへ」(Wohin) を持っている。我々はこの全ての脱自態の脱自することの Wohin を、その脱自態の「地平的図式」(horizontales Schema) もしくは「脱自的地平」(ekstatischer Horizont) と呼ぶ。全ての脱自態はそれに固有の地平的図式を持っている。「世界を可能にする実存論的時性的制約は、時性が脱自的統一として地平のようなものを持っている所にある。」(365) 個々の脱自態の地平的図式は以下の通りである。Dasein は彼の事実的な実存と共に彼の有り得ることを、将来の地平的図式としての「彼のために」(Umwillen seiner) に企投している。「Dasein がその内において本来的であれ非本来的であれ、将来的に自己自身へと将来するその図式は、彼のためにである。」(365) その内において Dasein が最も自己的有り得ることへ投げられたものとしての自己自身を情態的に見出しているその図式は、被投性の何に面して (Wovor) である。将来的に実存しつつ投げられたものとして既有的に有る Dasein は、「もとに有ること」(Sein bei) として配慮されたものを「～のため」(Um-zu) において現前する。現在の地平的図式は Um-zu によって規定されている。要するに「事実的な現-有と共にその都度将来の地平において有り得ることが企投されており、既有性の地平において既に有ること (schon sein) が開示されており、現在の地平において配慮されたものが発見されている。」(365) これらの

地平的図式は時性の諸々の脱自態に所属しているがゆえに、それらの脱自態と共に時熟し、それらの脱自態の可能的統一としての時性に基いている。それらの地平的図式の統一は、それゆえ時性の脱自的統一に基いており、時性の全体的統一的な時熟に基きつつ、これらの脱自的図式はそれはそれで全体的統一的に時熟する。「諸脱自態の諸図式の地平的統一は、諸々のUm-zu 連関とUm-willien との根源的関連を可能にしている。」(365) Um-zu 連関は世界の世界性の根本契機であり Um-willien は実存性のそれであるがゆえに、Dasein の「有り得ること」(Seinkönnen) の世界への企投即ち世界の内に有ることは、時性の諸々の脱自的図式の地平的統一に基いている。逆に言えば世界が Dasein にいつも既に開示されていることは、時性の図式的地平的統一に基いている。全ての内世界的に出会われる有るものに先立って、世界は初めから時性の脱自的地平的統一と共に時熟する。「脱自的時性の地平的統一に基きつつ世界は超越的にある。」(366) 「世界はそれ故本来的に超越的なもの、即ち諸々の客体よりもより彼方に有るものである。」(G.P. 569) Dasein はそれ故世界のこの時熟と共に本質的に世界の内に有ることである。このことの意味することは余程重要である。世界は我々の外部に有る総体を我々が感覚器官でもって知覚し、頭の中で表象して出来たものではない。目も見えず耳も聞こえない人であっても、その人は健康な人と同じような世界を共有していると言える。我々はそのような人と話し、共に苦しみ、共に喜び、共に同じ世界を持つことができる。しかし健康な目と耳を持つ犬とは同じ世界を共有することはできない。人はどんな障害者であれ、有るものを道具的に理解しており、Um-zu と Um-willien との連関において Umwelt を持っている。そしてハイデッガーによればこの Umwelt が welten するためには、時性が既に時熟していなければならない。既に述べられたように、時性が時熟するためには、あるいはむしろ時性が時熟することそのこと自身は、人間が死に得るということである。従って人間が世界へ脱自し得ることは、そして人間に世界が開かれ得ることは、人間が死に得ることに基いている。人間の本質、人間の尊厳そしてそれは人間を石や木や動物から区別するところのものであるが、それは人間のこの世界への脱自の内に存しており、究極的には人間が死に得るということの内にあるのである。

時性の脱自的体制に基いて、Dasein は初めから彼の有において世界の内へと超越している。本来的に超越的なものは Dasein そのものである。Dasein の世界への超越は時性の脱自的体制に基いているが故に、時性は超越を可能にしている。「事実的 Dasein はむしろ脱自的に彼自身と彼の世界を Da の統一において理解しつつ、(時性の) 諸々のこれらの地平から、これらの地平の内において出会われる有るものへと帰来する。」(366) Dasein が内世界的な有るものをいつも先行的な世界理解から理解しており、この世界理解はそれはそれで時性の脱自的地平的統一に根ざしているがゆえに、Dasein の有の理解は時性の地平的図式の脱自的統一に基いている。これらの地平的図式に基いて、Dasein は彼の事実的な有に於てたとえ非表面的な仕方であれ、いつもすでに有を理解している。有と有るものの有論的差別はかくして有の問いそのものは時性の脱自的地平的体制に基いている。「時性の脱自的地平的統一は、それ自身に

において自己企投そのものであるがゆえに、それらの諸々の図式がそれはそれで何に基いて何へと企投されているかということは、もはや問われ得ることは出来ない。」(G.P.586)「有るもの理解、有への企投、時への有の企投の理解相互に組み入れられたこれらの諸企投の連続は、既に時性の脱自的統一の地平においてその終端に達している。この地平において時の全ての脱自態即ち時性そのものは、その終端に達する。」(G. P. 586)時性は本質的に有限的である。即ちハイデッガーによれば人間は事実に失命するから有限的であるのではなく、時性が本質的に有限的であり、有限的時性が人間をして死ぬることを可能ならしめているがゆえに、人間は有限なのであり、その有限性の内にこそ人間の本質と尊厳もまた有るのである。

哲学(西洋哲学史) 修士課程一回生