

ハイデッガーの歴史経験

伊 藤 徹

I

現代、哲学において＜歴史的＞という言葉は、哲学概念そのものにとって或る特別な意味をもっているように思われる。今日＜歴史＞は、確実な知の領野としての＜自然＞に対立させられる領野だと単純に割り切るわけにはいかない。＜歴史＞は近代哲学の根幹とも言える理性の内にまで食い込んで来た。一切の知の揺ぎなき基盤としての理性は近代の理想にすぎず、今や＜歴史的有限的理性⁽¹⁾＞が問題として残っているだけだと言っても過言ではなかろう。それだけではない。たとえ「古めかしい」ものに転じた理性を別なもので置き替えようと試みても、この理性の代役もただちにそれ自身の＜歴史性＞を暴露してしまうであろう。多様な現象的事柄と本質とを区別し、本質を基軸に現象を分節することが、伝統的哲学の組立てであるとするならば、こうした形而上学的体制そのものにまで＜歴史性＞は侵入してきていると言えるのではなかろうか。とするならば＜歴史的＞というこのおぼろげな言葉は、哲学的思索の少なくとも従来の形態の限界を告発する言葉のように思われる。したがって今日哲学的問いが「歴史とは何か」と問いかけるならば、この問いの目ざすところは、歴史という＜一領域＞を形而上学的体系に吸収することではない。この問いは、形而上学は終焉したのかどうか、もし終焉したとするならば哲学的思索にはどのような課題が残っているのかといった、哲学概念そのものに關わる問いかけを含まざるをえないのではないか。

以下で私は、ハイデッガーの歴史経験の略述を試みるが、この経験は哲学そのものの問いと強く結びついており、哲学の現在状況になんらかの示唆を与えてくれるのではないかと思う。

II

ハイデッガーの歴史経験は、日常経験から区別される。歴史経験のもつ＜偉大さ＞は日常経験によって通り過ぎられ矮小化されてしまうという考えが彼にはある⁽²⁾。日常的現有は有るものとの関わりに没頭し、歴史的現有は有るそれ自身の呼び声にきき従う——が、こうした定義は図式的すぎる。彼の歴史経験をまずは日常経験から明確に区別することが、重要だと思われる。

ハイデッガーは、歴史経験と日常経験との区別によって、歴史経験をなにか神秘的なものだと言っているのではない。また日常経験が<歴史>とまったく無関係だと言っているのでもない。両者は区別されてはいるが、なんらかの連関の内にある。

人間的現有は世界一内一有である。人間は世界から切斷された主観ではない。有るものがそこにおいて出会われる世界の生起と人間が有ることとは同一の出来事である。だがこの世界は無色透明な空間ではなく、一定の意味連関である。この世界はそれ自体<歴史的>である。世界は恒久不変なものではなく、その意味連関は変化するものである。ハイデッガーは歴史経験を日常経験から区別するとは言え、日常経験がそこにおいて起こる世界の意味連関が不動のものだと言っているのではない。彼自身、この世界の「歴史的」淵源を古代の有論に求めている。

あるいは、我々は古いもの、その意味で<歴史的>と呼んで一向にさしつかえないものに日常的に出会いうる。彼はまたこのことも否定しないであろう。が、この出会いの内で通り過ぎられてしまうものがある——彼はそう言うであろう。しばしば起こるこうした出会いを考察してみよう。

私は今、ひとつのカップを前にしている。このカップはなんとなく古めかしく感じられる。カップが置かれている机、私がそれを前にして座っている椅子、それらが他の調度類と共にその内に配置されている室、そうした全体が醸す雰囲気はこのカップは古めかしくしっくりいっていない。——或る道具が「古めかしいというしかたでしっくりいかない」という経験は、ごく普通に起こる。そのとき言われる「このカップは古めかしい」とか「この時計は古くさい」といった言葉は、カップという客体の属性を示すのでも、時計が生産されてから刻んだ<時間>の長さを語っているのでもない。この言葉の内には、カップや時計という物体の経験以上の事柄が含まれている。その事柄とは、このカップを使おうとしている私とその内に有る諸関係全体である。このカップは、この関係連関に対して「しっくりいっていない」のである。すなわちここで考察されている経験には、常日頃慣れ親しまれて目立たない日常世界が自らを告げているのである。が、それだけではない。日常世界は、この<古めかしさ>の経験においてのみ告知されるのではないからである。たとえば道具が壊れて使えないときにも同様のことが起こるからである(SZ.S.72f.)。したがって<古めかしさ>の経験には、日常世界以外のなにかが告げられている。それは、たとえばこの時計が「かつてしっくりいっていた」世界である(Vgl. SZ. S. 380, XXS.289ff., S.335)。この世界はもちろん明瞭に把握されているわけではないが、日常世界に対する一種の異質さの内では告げられている。過去世界は日常世界といわば<同時的>に告げられている。古めかしいカップは、過去世界を示す記号(XXS.289)なのである。しかるにこの<古めかしさ>の素朴な経験はただちに素通りされて行く。素通りの形態は様々で

ある。たとえば古めかしくなった道具は、＜モダン＞な、つまり日常世界に最もしっくりいっている道具にとって替われ、目につかないところへしまわれる。このときしまわれ隠されるのは当の道具だけではない。告知されていた過去世界も閉じられる。或いは、過去世界を日常世界の内に組み込まれることも起こるが、それもまた過去世界の素通りであることには変わらない。古物趣味はその一例である。過去世界はそこでは日常世界の一種に転じている。

日常世界の内ではしばしば起こる＜歴史的＞な経験は、なるほど日常世界に対する異質さの内では過去の別な世界を告知するが、この世界はただちに素通りされ、慣れ親しまれた日常世界に組み込まれるか、排除されてしまう。ハイデッガーがかかると日常世界の内での経験から歴史経験を区別するのは、当然であろう。だが、こうした区別はなにもハイデッガーの場合に限られない。いかなる歴史家も日常世界に没頭しているわけにはいかない。歴史家の努力の大部分が、自分を支配している慣習や政治体制や社会制度から自由に歴史を見ることに向けられていると言ってよいだろう。しかし、ハイデッガーの歴史経験は、こうした歴史家の求めている経験と同じものではない。ハイデッガーは（とりわけ後期の彼は）自らの歴史経験を歴史学的経験から区別している。

ハイデッガーの場合、世界の意味連関が有論的なものであるということは、前提のように受けとられやすい。すなわち、この意味連関が「有を如何に理解するか」によって規定されるということは、図式的固定的に考えられやすい。だが、ハイデッガーの語る＜有＞とは、世界の体系を支える究極的な答えではなく、徹頭徹尾問いの言葉である。彼は＜有の体系＞を求めたのではなく、有の問いを問おうとしたのである。したがって世界の意味連関が有論的だと言うことは、世界の意味連関が意味連関としては何なのかと問うていることとほとんど同義である。とするならば、ハイデッガーの歴史経験と歴史家のそれとを区別する際、前者が過去世界を規定している有の理解に達しているのに対して、後者は過去世界の内の出来事を記述しているのだと言って済ますなら、ハイデッガーの意図した歩みを塞いでしまうだろう。ハイデッガーの歴史経験は、過去世界の意味連関を意味連関として問おうとしているのである。すなわち過去の世界企投の根底を露開し、それを問題化することに彼の歴史経験の意図はある。なるほどハイデッガーの形而上学解釈は、有が如何に理解され語られていたのかを解説している。だが、有を意味連関の根底に開かれる無底を問う問いの言葉と受けとるならば、かの解説はかつての世界企投を通して意味連関そのものを問おうとする試みの記録なのである。とするならば、歴史家がたとえ過去世界の意味連関を詳細に記述しようとも、この連関をその無底にむけて問わない限り、ハイデッガーの言う意味では＜歴史的＞ではなく、＜日常的＞なのである。歴史家にとって、この連関が如何に形造られているかは問題であっても、この連関が生起していること自体は自明な

のである。それに対して哲学者の思索は、たとえ意味連関の無底を＜基体＞によって塞ぐ結果に終わったとしても、「有るものとは何か」という問いに導かれて意味連関自体の問題と苦闘した限り、すぐれて＜歴史的＞なのである。

このように見てくるならば、ハイデッガーの歴史経験と日常経験との区別は以下のように言うであろう：＜日常経験＞は、世界の意味連関自体の自明性の内に有ることであり、＜歴史経験＞は、この意味連関がそのものとして問題化する場に立つことである。この要約は、ハイデッガーの用語法で次のように言うのに等しい：日常的現有にとって有は自明であるが、歴史的現有にとっては有は問われるべきものとなる。

歴史経験がこのようなものであるとするならば、この経験は意味連関自体の自明性をなんらかのしかたで脱していなくてはならない。だがその＜脱出＞はすこぶる困難である。日常世界は或る特定の意味連関である。この意味連関から別の意味連関（たとえば過去や別な文化圏の意味連関）に飛び移ることは、現有自身が自由になせるわざではないし、たとえ実現されたとしても意味連関自体から脱したことはない。だが、まったく意味連関を取り除いてしまうようなく脱出＞は、現有が世界一内一有である限り、不可能だと言わざるをえない。意味連関自体を脱出することはできない、しかしその自明性から自由になることは可能だ——ハイデッガーはそう考えるのである。

彼の考えによれば、意味連関の内に有りながらその自明性の崩壊、すなわち意味連関自体の有限性を経験することは可能である。意味連関は人間が有ることと同一の事態として生起している事柄である。したがって意味連関の有限性の経験は、人間的現有自体の有限性の経験に他ならない。ハイデッガーの歴史経験は、かかる世界と人間との有限性の経験と密接な連関にあるのである⁽³⁾。

III

歴史との連関で世界とその内に有る人間との有限性を経験することは、従来の哲学にとっても無縁なことだったわけではない。目的論の導入によって＜歴史の体系化＞を目論んだ近代歴史哲学においても、世界ないし時代と人間との有限性はそれなりのしかたで見られている。歴史哲学において導入されるものは、たとえば神であり、自然的意図である。或いはアプリアリな道德法則、絶対的な自我や精神である。それらはいずれも超歴史的な普遍性である。この普遍性を歴史の外に定立することによって、歴史は普遍的目的実現の時間的プロセスとなる。そして現在の世界は「いまだ普遍性に達していない」という意味で有限の世界となり、そこに住む人間も「人間性の完成」に到る一段階となるのである。この場合、現在世界とその内の人間

は、導入された普遍的目的からいわば「照らし出されて」その有限の性格をもつことになる。この普遍的目的の出自を批判的に問い、その風土性、宗教性、社会性、階級性等々、すなわちその＜歴史性＞を明らかにすることは、むしろ興味深いことであろう。だが、ハイデッガーに沿って考えるならば、こうした暴露よりも、「いまだ普遍性に達していない」という意味での有限性に注目せねばならない⁽⁴⁾。この有限性は、普遍性から見られた有限性であって非普遍性にすぎない。現在世界がこのような意味で有限的なものとされるならば、過去の世界も同様に目的への一段階となる。普遍的目的の導入による歴史の体系化は、なるほどこうして現在世界と過去世界との間に普遍的調停者を立てて両者のもつ＜自明性＞を打破するであろう。しかし、たとえそうであるにしても、いずれの世界も世界として問題になってはこない。というのは世界、すなわち意味連関自体の問題性は、当初から普遍的目的論的体制を支える有論的企投の内に吸収されてしまっているからである。しかもこの究極的な企投は、「最も普遍的にして最高の有るもの」の企投である限り、それ自身問われるものとはならない。意味連関自体の問題性はこうした＜有一神論的体制＞の背後に隠蔽されてしまうのである。とするならば歴史の体系化は、意味連関自体の自明性から人間的現有を解放するような有限性の経験をもってはいない。ハイデッガー自身の言葉で言うなら、「事実に実存的に既有している可能性」は「色あせた超時間的範型に転じられるならば、そのものとして反復されない」(SZ.S.395)のである。

ハイデッガーは歴史経験を導く有限性そのものの経験を死の経験に求めた。死と本来の実存に関する彼の分析記述の中から、歴史経験にとって重要と思われる点を4点挙げたい。1)死という可能性は、他の内世界的な可能性(世界の意味連関の内であれこれと意味づけられうる可能性)から区別される。他者の死や生物学的な死は意味づけ可能であるが、自分自身の死は意味づけを絶している。死は「＜実現すべきもの＞や現有が現実的なものとして自ら有りうるもの」(SZ.S.262)を指示する可能性ではない。2)死の可能性は、意味連関全体の理解(世界企投)からも区別される。迫り来る死の不安の内では、世界は他の何かによってではなく「それ自身の内で崩れ落ちる」(SZ.S.186)のであり、「まったく非有意義性の性格をもつ」(ebd.)のである。死は、現有に別な意味連関を与えるのでも、普遍的目的論的体系を与えるのでもない。3)死の可能性の経験は、＜世界自身の崩壊＞の経験として、意味連関自体の有限性の経験である。「その被投性の背後に遡らない」(SZ.S.284)現有は、死の経験においても世界から切り離された自我として有るのではない(SZ.S.298)。非有意義的となった世界は消えて無くなるのではない。本来の実存は、意味連関の自明性に屈している現有をそういったものとして見ることに尽きる。死への先駆は「ひと自身が日常性の内へと事実に自らを喪失していることを露呈する」(SZ.S.263, Vgl. S.179, S.299)。死の経験において、現有は世界の内に有り

ながら世界自体の有限性を経験する。4)死の可能性は、この世界を、既にその内に有りまた有らざるをえない世界として指し示す。死への先駆的覚悟は「その都度の事實的諸可能性を開示しつつ企投し規定すること」(SZ.S.298)である。我々はこの日常慣れ親しんでいた世界を、我々自身がそこへと引き渡されている既存の意味連関として経験するのである。——ハイデッガーにとってこうした有限性の経験が歴史経験を導くことになる。

有限性そのものの経験に導かれるならば、我々が日常慣れ親しんでいた世界は、根底からその自明性を奪取される。奪取されるのは世界自体の自明性であって、世界内の特定の可能性が消えたり変更されたりすることではない。死の可能性は、世界の内意味づけられる可能性ではないからである。また、別な世界が日常化して、それまで日常的であった世界を非自明化したものとして押しのけるのでもない。死の可能性は世界企投の可能性でもないからである。死の経験においては、この世界そのものが有限的なものとして没落するのである。没落は消失ではない。没落においてこの世界が問われるべきものとなるのである。ここで問われる問いは、世界の内の各々の有るものを如何に意味づけるべきかという問いでないのは、言うまでもない。問いは、有るもの全体への問い、意味連関そのものへの問いである。(Vgl. EMS.1)この問いを問うべく迫られている現有は、意味連関そのものを問いながらもこの連関の外に出ることはできない。現有は「アプリアリな完了態」(SZ.S.85)としての世界の内に常に既に有りながら、世界そのものを問わざるをえない。死への先駆とは「最も自己的な既有へと連れ戻すこと」(SZ.S.326)であり、現有はこの意味連関を引き受けざるをえないのである。だが、本来的現有によって引き受けられる事實の意味連関とは、問われるべきかの問いに対して現在に到るまで試みられてきた解答の集積なのであり、かの問いに対する苦闘の記録、形而上学の歴史なのである。この<記録>は、問いを迫られる現有にとっては<遺産>(SZ.S.383)なのである。それはかの有るもの全体への問いに対する伝来の解答可能性の多様である。「不安は、被投性を可能的な反復しうる被投性としつつそこへと連れ戻す」(SZ.S.343)。死の経験に導かれた現有は、多様になされてきた有の解釈の諸可能性の伝来の場に開かれた態度で立ち有るもの全体に関して問うのである。このような現有の有り方こそ、ハイデッガーの歴史経験なのである。

このように見るならば、彼の歴史経験は、通常我々が表象するような歴史像や近代哲学が求めた体系的歴史観とはすぶる異なっていると言わざるをえない。なるほど<有の歴史>は、歴史学的な説明であるかのように見えるかもしれないが、彼自身が言っているようにそれは<見かけ>にすぎない(NIIS.483)。ハイデッガーは<世界歴史>という言葉をししばし語ることが、そのとき彼が考えていることは、世界がまず有ってそれが歴史学的に算定可能な時間の内を変転していくなどということではない。彼にとって、世界と歴史は同じひとつの事柄なので

ある。世界はそれ自身の多様な解釈可能性が伝来し集まり来たっている場であり、それ故く過去>の哲学者の有の解釈の試みは、「過去のものではない。それは歴史的<現在>なのである」(Wm S.234)。ハイデッガーの歴史経験は、かかる<現在>の内に立つことであって、或る歴史像を外から眺めることではないのである。

また彼の歴史経験は、将来のなんらかの展望や新たな意味連関を提起しようとするものではない。死の経験は、そうした提起を当初から拒んでいる。この経験によって露呈される有限性は意味連関自体の有限性だからである。彼の歴史経験にとって、将来はけっして意義づけられないものであり、彼のこの経験に<予言>を期待しても無駄である。なるほど彼は<別な原初>を口にはする。しかし、私の思うところでは、それは後で述べる思索の課題を標記する言葉であって、歴史の行末を暗示する言葉ではない。<性起>もまた、来たるべきひとつの時代ではない(VS S.105)。

さらにハイデッガーの歴史経験は、歴史観のように保持されていつでも利用できるといったものではない。この経験は世界そのものが問題化するときに、ただ<瞬間>的にのみ生起する。「歴史があるのはまれである」(EH S.76)。

以上のハイデッガーの歴史経験に関して、次のことを何よりもまず強調しておかなければならないと思う。今までに述べた言葉で言えば、それは、彼が世界企投の諸可能性に対して徹頭徹尾開かれた態度をとっていること、少なくともとろうとしていることである。このことは、換言すれば、彼がいつれの可能性にもくみしないということである。<運命の単純さ>を語るとき(SZ.S.384)、彼は伝来の形而上学的解答の内から唯一のものが選ばれられると言っているように思われる。しかし、死の経験が世界の意味連関自体の有限性を露呈するとするならば、そうした諸解答のひとつを真なる解答、真なる世界企投として選択することは不可能である。もしハイデッガーがそのような選択を実行したならば、それは形而上学的解答の積み重ねにすぎないであろう。彼の意図は解答の選択や発明に向けられていたのではない。彼の意図は、「有るものとは何か」という問いを問いとして保ち仕上げることに向けられていたのである。ハイデッガーの歴史経験において決定的なことは、有限性そのものの経験に導かれて世界企投の可能性を全体として見ようとしたことにある。全体として見るとは何か。それは、この経験を思索の課題との連関で今一度見直すならば、明らかになる。

IV

ハイデッガーの歴史経験の重要点は、世界企投の可能性を全体として見ようとした点にある。それは、換言すれば、形而上学の歴史を全体として見ることである。この歴史は<有の歴史>

として回想される。ここで注目するのは、この〈有の歴史〉を形造る個々の哲学者の思索にハイデッガーがほどこした詳細な解釈ではない。全体として見るということ、すなわち〈有の歴史〉として見るということと哲学的思索との関係である。

〈有の忘却〉は、形而上学の伝統の解釈を遂行するハイデッガーの著作のいたるところに見出される。ハイデッガーにとって形而上学の歴史を全体として見ることは、とりもなおさず〈有の忘却〉の歴史として見ることである。しかしこの言葉はただちに次のような表象を引き起こす——いつか有を忘却せざる時代が到来し、それまでの形而上学はそこで清算される。だが、ハイデッガー自身にとっては、そのようなことは語りえない（SD S.53）。彼は、有を忘却せざる世界企投を提起し、そこを足場に形而上学を〈有の忘却〉の歴史として見渡したのではない。彼は、いかなる世界企投も世界企投である限り〈有の忘却〉であらざるをえないと言っているのである。彼は形而上学が終焉したと言うが、形而上学の世界企投は消えない（VA s.68）。彼によれば形而上学の本質体制は、技術の内で極端な形にまでつきつめられている。今後とも世界は多様に意味づけられていくであろう。彼はそのことを否定しようとは思わない。だが、如何に世界を意味づけるのかはもはや哲学的思索の課題ではなくなった——ハイデッガーはそう言っているのである。

ハイデッガーの語っていることは、哲学にとって深刻な事態だと思われる。かつて哲学の名のもとで営まれていた多様な知の形態が、科学となって哲学から離れ去ったように、今また「有るものとは何か」を問い世界全体の意味連関を企投せんとする形而上学の課題がもはや哲学的思索の課題でないとするならば、哲学にはいったい如何なる課題が残っているのか。ハイデッガーはこの問いの前に立たざるをえない。実際彼は終生この問いの前に立ち続けたように私には思われる。彼の思索の謙虚さは、この問いにただちに答えることを拒んではいるが、彼の場合明らかに答えの方向は決定されている。その方向は、彼の歴史経験において強調された「全体として見る」ことが何を意味するかについての答えでもある。ハイデッガーは形而上学的世界企投を全体として見ようとした。意味連関そのものを見る立場に立とうと努めた。意味連関を超出してそうした立場に立つことは不可能である。人間的現有に可能なことは、自らの死を覚悟することに導かれて、この連関の内にありながらこの連関そのものの有限性を経験することにすぎない。だがこの有限性の経験とは何なのか。その経験の内に、意味連関を越えた何か告知されているのではないか。この何かはまったくの虚無なのか、それとも形而上学的世界構築の隠された来源であって、しかもこの構築は常にそれを忘却して来たのか。明らかにハイデッガーは、有限性を有限性として思索することを通して形而上学的世界企投を全体として見るような或る〈開け〉の内に到らんとしているのである。

形而上学は「有るものとは何か」と問い、その問いに答えることによって世界を意味づけてきた。その場合有るものは、意味連関を支える<基体>とされる。ハイデッガーによればこうした形而上学の問いと答えは根本的に問うべきものを忘却してきたのである。有るものは世界の意味連関の内で意味づけられて有る。こうした世界がそこにおいて生起する開け、しかも世界の生起において常に背後に退いているもの——この開けをそのものとして見るのが思索に残された課題ではないのか (Vgl. SD S.78f.)。ハイデッガーはこのような方向に哲学的思索の可能性を求めていたのである。

今ここでハイデッガーが求めた思索の可能性の是非を論ずることはできない。今はただ彼のこうした意図から歴史経験を見直しておこう。ハイデッガーが求めた開けが無意味かどうかは別にしても、少なくとも彼が形而上学的世界企投そのものの問題性、有限性を見てとり、それを無視することなく哲学的思索の運命として真剣に受けとったことは明らかである。その際彼はこの有限性を有限性として考え抜くことに活路を見出そうとした。世界企投の有限性は現有そのものの有限性であり、死の経験において露呈される。ハイデッガーの歴史経験はこの死の経験において導かれる。とするならば、彼の歴史経験は当初から形而上学的体制そのものの有限性を有限性として思索するという彼自身の哲学的思索の方向へと焦点が合わせられている。だからこそ、彼は自らの歴史経験を、古いものとの日常的な出会いや歴史学的な経験から区別したのである。ハイデッガーの歴史経験はもっぱら哲学的なものであり、彼の哲学的思索と別なものではない。彼の思索の方向から言えば、むしろ歴史経験は思索の中核的な部分であると言っても過言ではなからう。ハイデッガーの歴史経験は哲学的思索の自己の運命との対決に他ならない。

哲学と歴史との関係に関して、ハイデッガーのこうした歴史経験が示唆するところは多いであろう。が、ひとつのことを私は挙げておきたい。——今や少なくとも哲学にとって歴史とは、自らの外にあって体系化や基礎づけを待っている領域ではない。(この<領域>が消失したのではない。)むしろ哲学自身が歴史的にならざるをえない。歴史的になるとは、ハイデッガーの経験が教えるところによれば、哲学を規定している枠組みや課題自体の有限性が露呈することである。歴史的になるとは、哲学自らとその伝統とに対する<破壊>を意味しているのである。しかも露呈される有限性が哲学自体のそれである限り、この<破壊>をひとつの通過すべき障害物と考えるのは安易である。哲学は歴史的であり続けねばならない。しかし、かくして歴史的であり続け破壊を徹底化して行った末に、なお哲学の課題が残っているかどうか——この問いは、ハイデッガーにとっても我々自身にとってもいまだ決定されざる問いである。

[哲学 博士課程]

註

- (1) P. Krausser, „Kritik der endlichen Vernunft“, Suhrkamp, 1968, S. 13.
- (2) M. Heidegger, „Einführung in die Metaphysik“, Max Niemeyer, 4. Aufl., 1976, S. 12.

以下では EM で表記する。なおハイデッガーの他の著作は次の略号で示す。

SZ: „Sein und Zeit“, Max Niemeyer, 13. Aufl., 1976, Wm: „Wegmarken“, Vittorio Klostermann, 2. Aufl., 1978, NII: „Nietzsche“ Bd. 2., Neske, 3. Aufl., VA: „Vorträge und Aufsätze“, Neske, 4. Aufl., 1978, EH: „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“, Vittorio Klostermann, 4. Aufl., 1971, SD: „Zur Sache des Denkens“, Max Niemeyer, 2. Aufl., 1976, VS: „Vier Seminare“, Vittorio Klostermann, 1977, ローマ数字は全集版の巻数を表記。

- (3) 歴史と有限性の経験との関係に関しては, W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*, „Die Hermeneutik und die Wissenschaften“, Suhrkamp, 1978 S. 312ff. を参照せよ。
- (4) たとえば, XXV S. 410 を参照せよ。

Die geschichtliche Erfahrung Heideggers

Toru Ito

Was ist Geschichte? — Diese Frage kann sich nicht auf eine Region beschränken, die der Natur entgegengesetzt ist. Sie bezieht sich auf das „Wesen“ der Philosophie. Es ist meine Absicht, die geschichtliche Erfahrung Heideggers zu skizzieren, um eine Übersicht darüber zu bekommen, was die Philosophie heute sei.

Die geschichtliche Erfahrung Heideggers unterscheidet sich nicht nur von der sog. „alltäglichen“ Erfahrung, sondern von der historischen. Sie erfährt die Problematisierung der *Welt selbst*, während die historische Erfahrung innerhalb der Welt bleibt. Als solche Erfahrung hängt sie mit der Endlichkeit des In-der-Welt-seins zusammen, und wird durch diese geleitet. Diese ist der *Tod*, den Heidegger auszeichnet. Die durch den Tod geleitete geschichtliche Erfahrung sieht die mannigfaltigen Weltentwürfen, d.h. die überlieferten Möglichkeiten *im Ganzen*. Jene Verfassung wird *als solche* problematisch, die gefragt und geantwortet hat, was das Seiende sei. Daher ist die geschichtliche Erfahrung Heideggers nicht auf den Entwurf einer neuen „onto-theo-logischen Verfassung“ gerichtet ist. Sie gibt kein Geschichtsbild. Es ist *die Endlichkeit dieser metaphysischen Verfassung*, die sie erfährt. Heidegger sucht die Möglichkeit des Denkens dadurch, diese Endlichkeit als solche zu „denken“. Die geschichtliche Erfahrung Heideggers ist nichts anders als der Vollzug solcher Frage nach der Möglichkeit des philosophischen Denkens.