

存在の問いの遂行としての 現存在の可能性

—1927-30年における形式的告示の充実をめぐる—

渡辺 和典

[キーワード：① 存在の問い ② 哲学すること
③ 本来性 ④ 形式的告示 ⑤ 他者]

略記法

- ・ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17 Aufl., Max Niemeyer, 1993 (『存在と時間』)の引用は頁数のみを記した。
- ・ GA は、*Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann の略とし、巻数、頁の順で記す。
- ・ 原文における強調は付点をもって、筆者によるものは下線をもって表わす。
- ・ 引用文訳中における [] は、筆者による補足、() は原文における表記のままとする。原文における »« は、『 』をもって表記した。
- ・ 本文中における < > は、筆者による強調とする。

はじめに

マルティン・ハイデッガーその人にとって、「哲学すること (das Philosophieren)」は、「存在の問い」を問うことにはかならない。「問うこと (das Fragen)」という態度は現存在の様々な有り方のうちのひとつにすぎないが、哲学することにとっては最も根本的にして必要な有り方だと言わねばならない。一般に問いは、それに対する応答をもって充実される。存在の問いは、存在 <を> 問うことに対する応答を、問いを遂行す

る存在者の存在そのもの〈が〉充たすことをもって果たされるはずである。存在の問いがもつ独自の構造がここに見出せるだろう。したがって、「われわれ自身がそのつどそれであるところの」存在者は、その「各私性 (Jemeinigkeit)」という規定性が明確に示しているように、各々自らが問いを問うことによって、存在の問いに応答するのでなければならぬ。

ところで、『存在と時間』における「本来性 (Eigentlichkeit)」をめぐる分析は、本来的現存在がどのような仕方世界一内一存在するのかという、その具体相に関する記述が欠落しているとしばしば指摘される。とはいえ、まったくその分析を欠けているのではなく、いくつかの示唆や暗示はなされている。そこから、われわれは本来的現存在がいかなる具体相を示すのかを明らかにすることで、存在の問いを問うことがその充実を得るためには、他者への関係性を要求するということを論じてみたい。存在の問いは各々、自己に固有の存在理解を仕上げることで遂行され、その応答を得る。しかし、存在の問いの自己充足的性格とは、自己閉鎖的有り方に終始してしまうのではない。その問いが充実される度合いが高まればそれだけいっそう、他者への関係性が求められるのである¹⁾。本来性の分析はこのことを示しているのではないだろうか。

したがって、本稿の主題は、〈存在の問いを問うことと、現存在の本来的性が持つ可能性としての他者への関係性〉と設定される。そして、この主題を論じることを通して、『存在と時間』から1930年前後の時期における、ハイデッガーの思索の位置付けを判明なものとすることを目的とする。

行論は以下のようなことになる。まず、問うことが持つ性格を浮き彫りにする。つぎに、存在の問いは、存在理解を手引きとするから、理解がもつ「被投的企投 (geworfener Entwurf)」という性格を明らかにし、ここから本来的現存在の具体相を描き出す。さらに、初期フライブルク時代から用いられている「形式的告示 (die formale Anzeige)」という概念に

着目することで、他者への関係性を論ずる下支えとしたい。最後に、以上をまとめることで結びとする。

1. 問うことが持つ性格

はじめに確認しておくべきことは、『存在と時間』において、問いが多くの場合「問うこと (Fragen)」という不定法の名詞化をもって表現されていることである。では、それはどのような仕方であらう文章のうちに表れているのか。ハイデggerは『存在と時間』序論第一章第二節「存在への問いの形式的構造」のなかで次のように論じている。「問うことそのもの [das Fragen selbst] は、存在者が、[つまり] 問う者が振る舞うこととして、存在の或る固有な性格を有している」(5)。注目したいのは、「問うこと」が問いを遂行する存在者がもつ「存在の固有な性格」である、と述べられていることである。問いを遂行する存在者とは、現存在にはほかならない。つまり、現存在にとって問うことそのものが、その存在に固有な性格であることを意味する。現存在の存在は、それ自身が、自らの存在を問いつつ、かつその問いを遂行するいわば「主体」でもある。現存在の存在がもつ独自性とは、「この存在者 [現存在] にとってはその存在において、この存在そのものが関心の的になっている」(12) という自己回帰的構造をもって定式化される。存在の問いを自ら問うことが、このような現存在の存在規定をそのまま体现しているのである。

さらに、ハイデggerはこの問うという有り方が、いくつもの他の態度から構成されていると続ける。「～に注目すること、～を理解し概念把握すること、選択すること、～への接近は、問うことにとっての構成的態度であり、それ [問うこと] 自身、或る一定の存在者、つまり、われわれ問う者がそのつどそれであるところの存在者がもつ存在様態なのである」(7)。問うことは、このように現存在の存在が有する独自の「存在様態」である。この問うことは、或ることに「注目」したり、「理

解し概念把握する」こと、「選択すること」さらに「接近すること」から成るとされる。これらの構成素を具に見れば明らかなように、「理解」、「注目」、「概念把握」、「選択」、「接近」は哲学することに固有の、そして必須の態度であるといえる。とくに『存在と時間』における「存在の問い」を例に取れば、あらかじめすでに存在を「理解」してしまっており、かつ、存在者の存在へと「注目」しつつ、問われるべき存在者を「選択」し、それへと「接近」することで、最終的には存在を「概念把握」することが目指されている。これらを複合的に含む「問うこと」は、現存在にとって際立った有り方だと言わねばならない。

『存在と時間』においては、問うことをもって「現存在」という術語が導入されていることも、以上述べたことから注目に値する。「われわれ自身がそのつどそれであるところの存在者、かつとりわけ問うことという存在の可能性を有する存在者を、われわれは術語的に現存在として把握する」(7)。「問うことという存在の可能性」をもつ存在者を、ハイデッガーは「現存在」としているのである。権利上、哲学が、問うことをもって推進される営為であるとするならば、そのような哲学する態度は、現存在の可能性として、絶えず問うことという行為の遂行態に己自身を保持することである、と言えるのでなければならない。ハイデッガーは早くから問うことを、実存することの有り方として捉えていた。例えば1921/22年冬学期講義では、「哲学の本来的な基盤は、不確実さ[Fraglichkeit]を徹底的実存的な仕方¹で掴み取ることであり、その不確実さの時熟である」(GA 61, 35)²、と述べている。問うという行為なしに、哲学は存続し得ない。問うことは哲学することにとっての基盤であり、必要条件である。

問うことが不定法を用いて表現されていることの内実は、この有り方の作用〈しつつある〉側面、つまり問いの遂行に自己を保持〈しつつある〉という側面、いわば〈途上性〉の強調を意味する³。哲学することは、問いつつあるという仕方⁴で実存すること、しかも現存在の存在に固

有な可能性として、そのような遂行態に自己を保持することである。

2. 本来性の具体相を浮き彫りにするための準備としての、 理解がもつ被投的企投的性格の解明

i. 被投的企投の被投的側面

存在の問いは、「存在理解」を仕上げることとして行なわれる。存在理解は、存在を理解することであり、理解は、現存在の「実存論的構造」においては「企投」と把握される。それと同時に、「企投」は、より精確に言えば、「被投的企投」とされる。理解には企投が対応していたように、被投には「情態性 (Befindlichkeit)」が対応している。理解においては、企投的性格（時間的には将来）が強く強調され、事実、『存在と時間』の記述は理解と企投をほぼ同義的に用いているとあってよい。しかし、事象に即してみるならば、理解（企投）の被投的側面も、同じように強調されてよいはずである。むろん、情態性の分析、具体的には「気分」の分析がこの役割を果たしており、被投的企投は、気分づけられつつ（被投性）、自己を可能性から理解すること（企投）を意味する。そうであっても、企投は企投として、無から可能性を取ってくるのではなくして、すでに有ってしまっている〈或るもの〉を基盤として、そこから、理解されたものは分節化されているはずである。理解が理解として成立するためには、理解が、そこにおいて、そこから生ずるような過去の的なものが要請されねばならないのである。つまり、被投性においては気分の分析とは別に、過去の的なもの、いわば歴史的な或るものが考えられねばならないのではないか。そこで、われわれは「遺産 (Erbe)」という概念に注目する。なぜならば、われわれはつねにすでに有ってしまっているという完了態において、気分的にとということとは別に、目下の態度を規範づけている過去の的なものを引きずる仕方、自己を見出しつつ振る舞うからである。よって、まずは企投の被投的側面の具体相を明

らかにしよう。

本来的現存在は、過去の「遺産」から自らの可能性を開示するとされる(383)。ここでの「遺産」とは、これまでに受け継がれてきた日常的平均的な自己理解⁴⁾、とさしあたりは換言することができる。そのような遺産の「受け継ぎ(Überlieferung)」が述べられる以上、こうした実存論的分析論の手引きたる存在理解そのものもまた、歴史的性格を帯び、なんらかの遺産としてのみ、或いは遺産から(aus)、遺産に抗して(gegen)可能であるといえるはずである⁵⁾。事実、「歴史性の根本体制」と題される、第I部第二編第五章第七四節では、「伝承された現存在理解[Überlieferndes Daseinsverständnis]」(385)という表現もみられる。具体的には、「人(das Man)」として現存在があるような、さしあたりたいていの有り方のことを、この「伝承された現存在理解」は指していると考えてよい。

さしあたりたいてい、現存在は「人」として日常性を生きている。そのような日常性を支配している理解は、「つねにすでに」そこに見出せるものとして、われわれの意のままにすることはくできない。被投的に自己を理解しているということは、この、くできない」という「無さ(Nichtigkeit)」(284f.)を言うのである。現存在は、自らが有ることの根拠を支配し得ないが、その根拠を引き受けつつ有らねばならない(284)。しかし他方で、そのような、これこれの仕方ですすでに有ってしまっていること、という完了態については自らの自由にならないにしても、これからの自己理解に関してはそれを自ら決意することができる⁶⁾。つまり、自らの存在をどのように企投するののかということに関しては、非本来性から本来性という変様が物語るように、これが可能である。以上のことから、かつての現存在の理解の〈結果—効果〉は⁷⁾、その「遺産」という側面に関して言うならば、いま現に有る存在者の理解を規定しているといつてよいだろう。即ち、日常性の場面を生きる現存在、つまり「人」としての(自己)理解における「伝承された現存在理解」という側面を

規定していたものが、かつての現存在の理解の結果—効果ということになる。そのような、つねにすでに有ってしまっている存在理解の結果—効果のなかで、自己を見出し態度を取ってしまっていることが、被投的企投の被投的側面と言えるのである。

ii. 被投的企投の企投的側面

存在理解の企投的側面とは、存在を「諸々の可能性から理解していること」(145)を意味する。可能性から（自己(存在)を）理解するということは、つねに、その可能性を前にして開かれていることである。このような状況から諸々の可能性を選び取りつつ有ることが〈できる〉という、この〈できる〉において有ることが、存在理解の企投的性格であると言えよう。したがって、存在の問いを仕上げ、解釈するという過程において、その存在がどのように企投され、解釈されるのかは、まさにこの問いを問う存在者によって決定されると言ってもよい。先に確認したように、問うことは現存在の態度、しかも哲学することにとって必須の態度である。存在理解は、その際立った意味においては、存在の問いを問うこととして遂行され、存在を概念的に把握することを企図している。しかも、哲学することという実存の有り方においては、問うという態度に自己を保持しつつ有るのでなければならぬ。つまり、存在の問いを仕上げるという道行き、つまり、その途上に有る存在者は、自己自身を、学的に解釈するという方向へ絶えず企投する仕方であるのでなければならぬ。存在の問いを問うという、言わば意志的な態度は、その存在理解の企投的性格からみれば、この態度を遂行する者自身の可能性のひとつとして、自ら選び取ったものと言いうことができる。

このような、存在の問いを問うという態度へと自らを投げつつあることは、その最も究極的な（不可能な）可能性として「死への存在」を、自ら自覚しつつ有ることを導き出す。確認になるが、存在理解は、問うこと以外のあらゆる局面においても機能しているのでなければならぬ

い。つまり、哲学するという有り方以外においても、現存在であれば例外なく、つねに自らの存在を絶えず企投しつつ有るのでなければならない。他方、哲学をするという仕方では実存することは、現存在一般からすれば、様々に可能な態度、振るまいのなかのひとつであることも事実である。しかし、ハイデッガーにとって哲学すること（存在の問いを問うこと）は際立った有り方であり、他の有り方に対する優位をもつと言わねばならない。なによりも、「哲学的に一探求しつつ問うこと自身が、そのつど実存する現存在の存在の可能性として、実存的に掴み取られた場合にのみ、実存の実存論性の開示という可能性と、それとともに充分に基礎付けられた存在論的問題系一般の着手の可能性が成立する」(13)からである。つまり、存在の問いを問いつつ有るその途上における自己理解の深化展開が、事実的に実存の仕方を新たに開示すると言えるからである⁸⁾。1929/30年冬学期講義ではよりはっきりと、哲学とは現存在自身をもつ根本性格であるとされる。「哲学はむしろ、たとえ諸学が存在しない場合であっても、人間的生（現存在）の全体を貫き把握している。…略…むしろ哲学することそのものが、現存在の根本態[Grundart]なのである」(GA 29/30, 33)。

このように、自己（の存在）を絶えず可能性へ向けて投げつつあることは、まさにその可能性を自らに固有の可能性として掴み取るという段階へ至り得る。自らが本来性へと覚醒すること、それを引き受けるのが理解の企投的性格であるといえる。『存在と時間』が存在「理解」を手引きとする以上、その理解—企投の究極的段階としての死の分析、そして本来性という様態は要請されているのである。

3. 本来的現存在の具体相

2.における被投的企投の考察から、存在の問いを問うに際しての存在理解という手引きは、遺産によって規定されつつ、そこから、それに抗

して、自己を可能性へ向けて、そして究極的には「死への存在」として自己を理解することへと展開された。そして、このような自己理解における現存在は「本来性」と特徴づけられている。では、本来性として世界一内一存在する場合の、その仕方とは具体的にどのように描くことができるだろうか。

まず指摘すべきは、本来性にある現存在は「不安 (Angst)」によって「単独化 (Vereinzelnung)」されてはいるが、それでこそ、自らに最も固有な世界という事実へと直面させられいるということである。即ち、現存在が世界一内一存在する以上、本来的現存在においても、なんらかのかたちで共に相互に存在する現存在 (Mitdasein) への「顧慮 (Fürsorge)」は生起していなければならない (Mitgeschehen)。その場合、本来的現存在は、どのような仕方では他者と関係性をもつのであろうか。最も注目すべきは、本来性にある現存在は、他者が本来性へと移行するための契機になり得る、と述べられている点である。「自己自身への決意性は、現存在をはじめて次のような可能性のうちへともたらすのである。[つまり] 共に有りつつある他者たちを、その最も固有な存在可能において『有る』ようにせしめ、この存在可能を先んじて飛び込みつつ一開放化する顧慮において [in der vorspringend-befreienden Fürsorge] 共に開示する可能性である。決意した現存在は他者の『良心』になり得るのである」(298)⁹⁾。しかし、このように述べられているからと言って、本来的現存在が、必ずしも他者をその本来性へと覚醒せしめるとは限らないのは言うまでもない。

とはいえ、決意した現存在が、他者が本来性へ至るための契機になり得るのだとすれば、それはいかなる仕方によってであろうか、と問うことは可能である。ハイデッガーは、1927年夏学期講義の15節 C) の β 「Worumwillen 非本来的及び本来的自己理解にとっての根拠としての各私性」、と分節された箇所ですべてのように述べている。「問題は次の点のみ存している、つまり、現存在の実存とともにつねにすでに顕わにな

っている世界をことさらに見て、言葉を得させ、このことを通して他者にとって表明的に見え得るようにさせるために、実存する現存在が、その実存の可能性にしたがって根源的に充分であるかどうか、という点にである。詩作は、世界一内一存在としての実存が基本的に言葉一へと一もたらされること、即ち、発見されることにほかならない。語り出されたものをもって、かつては盲目であった他者にとって、世界ははじめて見え得るようになるのである」(GA 24, 244)。以上の論述には、存在の問いを問うという実存の可能性が、どの程度充実され、またそれとして伝達可能な状態にもたらされているのか、ということが述べられている。そしてその具体的遂行にあっては、言葉へともたらすという作業(書かれたものであれ、話されたものであれ)が必須となる。そのような遂行は、「かつては盲目であったような他者」に世界を見えさせることである。ここでの「世界」こそは、その他者にとって固有の(自らに本来的な)、それとしてはじめて見える世界と言うこともできよう。つまり、他者は語られたものによって、換言すれば、或る現存在による存在の問いの結果一効果によって、自らに固有な世界へと覚醒するのである。

したがって、本来の現存在は、その有り方として自らの本来性としての境地とでも言うべきものを語り出し、示し、告示することによって、他者の本来性の契機になることができるのである。他者との関係性を語るうえで採られる、このようは本来の現存在の有り方の具体相は、「形式的告示」という機能からよりいっそう判明にすることができる。

4. 形式的告示と他者の問題

「形式的告示 (die formlale Anzeige)」は、初期フライブルク時代から用いられ¹⁰⁾、『存在と時間』においても登場する術語である。『存在と時間』ではとくに定義もなく、数度用いられるだけではある¹¹⁾。しかし、周知のようにそれは大きな役割を担っているのである¹²⁾。例えば、「[実存と

いう] この標語が形式的告示において意味しているのは、現存在が、この存在可能にとって、そのような存在においてこの存在がそれに固有の存在であることが関心的になっている、そのような理解しつつの存在可能 [verstehendes Seinkönnen] として有る、ということである」(231) と語られる。具体的に言えば、『存在と時間』における分析、或いはそこで用いられる「実存」が「形式的告示」とされるのは、ただ「形式的なもの」を「告示する」ということに留まるのではなく、まさにそのように告示されたものが実際に存在の問いを問うことなかでその充実を得るという、そのことを含意しているのである。すでに1921/22年冬学期講義で語られていたように、「〈形式的〉これが、告示されたものを根源的な仕方ですたすという時熟の遂行がもつ〈着手性格〉[»Ansatzcharakter« des Vollzugs der Zeitigung der ursprünglichen Erfüllung des Angezeigten] を与える」(GA 61, 33) のだからである。

『存在と時間』においては、実存論的分析論が解明し顕わにした実存のもつ諸構造は、「空虚さ」と「普遍性」を併せもつ、とされる(200)。「形式的告示」における「形式的なもの」という性格が、この空虚さと普遍性に表れているといつてよいだろう。分析によって実存の構造が顕わになったとしても、これをただ「或るひとつの考え出された理念のもとへと押しやる」(196) のであつては「空虚」であらうし、学問としてはなんらかの「普遍性」が要請されよう。しかし、この実存の構造は「それに固有の規定性と充実」(200) をもつとされる。ハイデッガーはその内実を詳述してはない。しかし、先に引用した初期の講義が明確に語るように、「空虚なものを、そのように形式的なものとして理解することが徹底的であればそれだけ、その理解は、具体的なものへと導かれるが故に、豊かなものとなる」(GA 61, 33)。われわれはこれを、「われわれそれ自身がそのつどそれである」固有の現存在自らが、実際に存在の問いを問いつつ歩んで行くこと、即ち、途上性による「規定性」と「充実」そして、理解を「豊かなもの」にすること、と把握することが

できる¹³⁾。なぜなら、そのようにしてはじめて、実存の構造は、その「規定性」を自らに固有の事態として理解することができるのであり、たんに形式的に思われた「空虚さ」もまた「充実」され、「豊か」になるのだからである。

さらに本来性をめぐる議論に繋げれば、1929/30年冬学期講義がこれを明確に語っている。「本来的実存と非本来的実存との間の連関全体をこじ開ける諸概念は、次の場合にのみ理解される。つまり、そうした概念が告示することとして受け取られる場合、…[中略]…、[つまり]理解することがまずもって、存在者の通俗的把握から逃れそして、殊更に、自らにおける現—存在へと変身しなければならないということ、そのことにとっての告示することとして受け取られる場合に、である。こうした諸概念—死、決意性、歴史、実存—のどれにも、こうした変身の要求が存しており、しかも、事後的な、言わば概念把握されたものの倫理的な適用としてではなく、概念把握可能なものの次元を先行的な仕方でも開きあけることとして含まれるのである。これらの諸概念は、それが真に獲得されている限り、つねにこの変化の要求だけを述べているのであって、決して概念自身はその変化を引き起こし得ないのであるから、告示的なのである。…略…。諸概念は、こうした告示に際してはなるほどその本質にしたがって、そのつど、人間における個々の現存在の或る具体化へと入り込んでこれを示すが、決してこの具体化をその内実においてすでに携えているのではないが故に、そうした諸概念は形式的告示的であるのだ」(GA 29/30, 428f.)。さらに、「現実的な理解すること [wirkliches Verstehen] が証示されるのは、それを口真似で言うことによってでは決してなく、或る現実的行為 [wirkliches Handeln] へと理解を移行させる力においてであり、客観的な働き [objektive Leistung] においてなのである」(GA 29/30, 434) とされ、哲学することに他者を覚醒させる役割をも担わせている。「哲学することはそれぞれの人間にとって根本からして固有なことであり、ある種の人間は、他の人々にとって、この

人々の中に哲学することが目覚めるための或るきっかけになるという特筆に値する運命をもつことができる、そしてもつのでなければならぬのである」(GA 29/30, 19)。

以上見てきたように、形式的告示は、『存在と時間』においても、そして1930年前後のハイデッガーにとっても重要な役割を演じている。それは後者においては、他者への呼びかけともとれる文言となって表現されていた。

では、そもそも形式的告示はこのような或る特定の傾向性へと傾き得るような性格をもっていたのだろうか。この問いには、然りと応えるほかはない。なぜなら、そもそも告示の充実はそれを聴くもの自身によって遂行されるからである。しかし、あくまでもこの概念は方法論的な次元からいえば中立的 (neutral) なのである。『存在と時間』では、このような形式的告示は、実存的には「非拘束的 [unverbindlich]」(116, 314) であるとされていた¹⁴⁾。即ち、特定の誰であるとか、内実の充実に結び付けられてはいないということであった。1928年夏学期講義においては、現存在の「中立性 (Neutralität)」が語られるが、このことも形式的告示の性格からして明らかなことであろう。この場合にも非拘束性が語られている。「現存在一般の、形而上学的な中立性と孤立化の獲得は、企投している者自身の極端な実存的出動 [Einsatz] を根拠としてのみ可能なのである。こうした出動は、形而上学的企投にとって、形而上学一般にとって、必然的にして本質的ではあるが、まさにそれゆえ、個別的実存的な振舞いとしては規準を与えはしないし、そのつど事実的な実存することの多様で具体的な諸可能性の内部においては非拘束的である」(GA 26, 176)。

形式的告示は、それがもつ方法論的意味からすれば、存在論的—実存論的次元と存在者の—実存的次元との間に立ち、それらを媒介しているという意味で中立的であるといえる¹⁵⁾。しかし、それが充実を得る段階、さらに言えば、実存的実現の場面において他者を要求する段階に至れば、

その中立性はある種の呼びかけとして様々な色合いを帯びることになり得るのである。1929/30年の講義に至ると、現存在の「変身 [Verwandlung]」が語られ、次のように論じられる。「把握のどんな鋭さも、また描写がもつどんな迫力も、そのつど現存在の変身が生起しているのであれば、しかも、教え導くという歩行綱をもってしてではなく、或る開かれた傾聴力 [Aufhorchenkönnen] から生起しているののであれば、効力がない [unwirksam] のである」(GA 29/30, 433f.)¹⁶⁾。ここからは、形式的告示を充実するためには、まさにそれを聴くための能力が必要であり、必然的に、告示を充実する他者への呼びかけともなっていることが読み取れるのである。

5. むすび

存在の問いは、その各々の遂行においては、なんらかの結果—効果を生み出さざるを得ない。『存在と時間』全体、そしてハイデッガーの講義の叙述全体が「形式的告示」としてあるのだとすれば、その告示されたものを充実することは、各々が自ら存在の問いを問うことよりほかに「道」はない。そのような存在の問いは存在理解を前提としていた。理解の企投的側面と被投的側面の確認から言えば、存在の問いの遂行は、自らの自由にはならない遺産を享受しつつ、つまり歴史的なものに規定されつつ、それでいて、そのつどの状況に対して自己の可能性を絶えず選び取るということに対して開かれたものであった。さらに、存在の問いを問うその途上において、本来的に有る現存在は、他者が本来性へと覚醒するための契機となり得ることを看取し、この事態を、形式的告示がもつ性格から判明にした。つまり、総じて、存在の問いを問うことは、その遂行そのものにおいて他者への呼びかけの性格をもっている、ということである。

別の観点から述べれば、それは、存在論的—実存論的次元と存在者

の一実存的次元とのあいだの区別がどのように機能しているか、という点から整理することができる。存在理解を手引きとする分析は、存在をロゴスにおいて語るがゆえに、その学的性格が前面に出ているといえる。しかし、「実存論的分析論は、それ自身の側において、最終的には実存的、つまり存在者的に根を張って」(13) おり、「存在論的な概念把握が存在者的経験からくびり取られない限りは、実存論的にいっそう根源的な学的解釈はまた、いっそう根源的な実存的理解の諸可能性をも開示する」(295) とされることから、そのような分析論と実存的次元は決して別々の事象なのではない。つまり、実存論的分析論、或いは存在論的な概念把握は、それらが「由来し [entspringen]」、「打ち返す [zurückschlagen]」(38) ところの基盤として、実存的理解、ひいては存在者的経験に根を持っているのである。

実存論的分析論が語る本来性への「実存的変様」(130, 267) という有り方においてこそ、現存在は他者の本来性の契機となり得る。つまり、形式的告示が真に充実されるとすれば、その場合、その充実しつつ有る現存在は、本来的であると言わねばならない。したがって、その現存在は他者に対してなにか結果—効果を与えるものとなり、各々の現存在を覚醒させるためには、まさにこれを実現する者自身が、実存的にも本来的に有らねばならないことにもなる。そして、このような事態はハイデッガー自身の実存にも、いやむしろハイデッガー自身にこそ、あてはまるのではないだろうか¹⁷⁾。

注

- 1) 『存在と時間』では、「いっそう本来的に現存在が決意すればするほど、…」(384) という表現がみられる。本来性と非本来性は截然たる仕方で区別され得るが、そこに度合いを考慮することは可能であると思われる。同様に、存在の問いもその充実の仕方には度合いが見出せるだろう。
- 2) また、引用のさらに先の箇所 (GA 61, 37) において、「確固たる地盤は…略…、不確かさを掴み取ること [Ergreifen der Fragwürdigkeit]、即ち、問うこ

- との徹底的時熟 [radikale Zeitigung des Fragens] のうちに存している」と言われている。つまり、後者をさらに換言すれば、問うことという有り方で実存することを意味する、と見てよいだろう。
- 3) さらに、不定法の名詞化を採る表現として、実存という術語に関しては次のように論じられる。「実存の問いは、つねに実存すること [das Existieren] それ自身を通してのみ片付けられるべきである [ins Reine zu bringen]」(12)。同様に、『存在と時間』やその他の講義にも、不定法の名詞化表現が散見される。また、ハイデッガーの思索が途上(道)的性格を帯びていることは、自らが全集の標語として書いた「諸々の道であって、諸々の作品にあらず [Wege—nicht Werke]」に端的に表現されている。途上性をめぐるさらなる議論については、細川亮一『意味・真理・場所—ハイデッガーの思惟の道—』創文社、1992年、10頁以下参照。
 - 4) とくに「伝承された被解釈性 [überkommene Ausgelegtheit]」(383)の内実のことである。「人」の世界へと自己を散逸させてしまっているときの、「世界」からの自己理解を意味する。
 - 5) 「本来的実存的理解は、伝承された被解釈性を逃れていないどころか、伝承された被解釈性から [aus] かつその被解釈性に抗して [gegen]、しかもなおその被解釈性のために [für]、選び取られた可能性を決意のうちで掴み取るのである」(383)。さらに1929/30年冬講義には伝統からの開放に関して述べられている。「伝統からの開放は、再認識された伝統がもつ諸力を絶えず新たに自らに固有なものとするものである。…略…われわれがそもそもこうした使命[来るべき形而上学のために伝統からの開放を歩むこと]についてなにごしかを理解しているのであれば、それは、その使命は現存在そのものの或る変身に基づいてのみ可能である、ということである」(GA 29/30, 511)。『存在と時間』の引用と比較すれば分かるように、「変身 (Verwandlung)」とは、ある意味で本来性に通じているといえよう。
 - 6) だからといって、この「無さ」、言わば「非力さ」から逃れられるというわけではもちろんない。現存在は自らが有ることそれ自体において、自らの根拠において有らねばならないからである。つまり、企投もこの「無さ」と共に有る。「企投は、そのつど被投の企投として、根拠 [である] 存在の無さによって規定されているのみならず、企投そのものとしても本質的に無的である」(285)。
 - 7) <結果—効果>はフランス語の *effet* を意識して採用した。現存在は理解しつつ有る者として、その振舞いにおいてつねに世界へと関わっている。その際、現存在は、世界における振舞いの結果をなんらかの仕方に残すはずであり、また、それは残された或るものとして、例えば、他者へと効果を及ぼし得るのでなければならぬ。このような意味で、結果—効果とい

う表現を用いた。

- 8) 『存在と時間』13頁の引用を、言葉を補って訳出してみる。「哲学的に一探求しつつ [自己自身を] 問うことそのことが、そのつど [自らがそれであるところの] 実存する現存在の存在の可能性として、[事実的に自己の有り方を自覚しつつ引き受けるといふ仕方] で 実存的に掴み取られた [自己理解された] 場合にのみ、実存の実存論性 [自らの有り方を成り立たしめている存在の諸構造] を開示する可能性が成立するのである」。
- 9) 本来性における他者への顧慮、さらには形式的告示に関しては、吉本浩和『ハイデガーと現代の思惟の根本問題』晃洋書房、2001年、特に第一章、第二章に多くを教えられた。
- 10) 術語としての初出は、1919/20年冬学期講義であろう。ただし、術語として確定されなくとも、内容的には、1919年の戦時緊急学期講義に端を発すると見る論者として、Thodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, California, 1995、小野真『ハイデッガー研究 死と言葉の思索』京都大学学術出版会、2002年を参照。
- 11) 例えば、S. 53, 114, 116, 231, 313, 315。
- 12) ガーダマーは、マルティン・ハイデッガー協会の第一回大会における講演で次のように述べている。「ハイデッガーが『形式的告示』について語ったとき、彼はその初期の諸々の仕事のなかですでに、彼の全思索に妥当する或ることを定式化してしまっていた、このことをわれわれはみな、絶えず何度も学ばねばならないのです。…中略…人が形式的告示的に書かれたものへと沈潜し、そして、そのように形式的告示を記述しているものもそれ自身、ひとつの形式的告示なのだということに導かれるのであれば、そのとき見えてくるでしょう、告示されたものの充実はわれわれの一人一人の遂行なのであるということが、ハイデッガーにとって問題であったのだということが」(Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen, 1987, S. 429f. また、ハンス・ゲオルク・ガダマー、「マルティン・ハイデッガーのただ一条の道」『実存思想論集Ⅲ 存在への問い』所収、以文社、1988年、9頁以下も参照)。
- 13) 「存在の『理念』のもつ根源と可能性は、そもそも形式的—論理的『抽象』という手段をもってしては決して探究され得ない、つまり、確かな問いの地平と答えの地平がなくは決して探究され得ないのである。大切なことは、存在論的な基礎的な問いの闡明へと至るひとつの道を求めかつ行くこと、である。その道が唯一の道であるのか、そもそも正しい道であるのかどうか、このことはその行程を経た後にはじめて決定され得る」(437)。
- 14) 岡田紀子『『存在と時間』における言葉の問題』『実存思想論集Ⅵ』所収、

以文社、1991年、108頁参照。

- 15) こうした形式的告示が持つ特徴を、齋藤元紀氏は、「蝶番」と表現している。齋藤元紀「非本来性の反復—形式的告示的解釈学としての『存在と時間』」『実存思想論集Ⅴ』所収、理想社、2000年、145頁参照。
- 16) さらに、この1929/30年冬学期講義と同時期、1930年3月30日のブロッホマン宛書簡においては次のように述べられている。「長らく私 [ハイデッガー] にとって、単なる『文化』の精彩のなさや茫漠さ、そしていわゆる『価値』というものの非現実性は無 [Nichtigkeit] へと落ちぶれてしまっており、だからこそこうしたことが現存在のなかに新たな地盤を求めるようにさせたのでした。われわれがその地盤と、そして同時に西欧の歴史におけるドイツの天命 [Berufung] を見出すのは、ただ、われわれが新たな仕方と習得 [Aneignung] において存在そのものにその身をさらす場合だけなのです。だから私は現在のなものをまったくもって将来から経験するのです。そのようにしてのみ、われわれの歴史において或る真正な共感 [Teilnahme] とその切実さ [Inständigkeit] が生じるのです。もちろん、その歴史は或る真実の活動することに [ein wahrhaftes Wirken] とっての前提条件にとどまるではありませんが」(Martin Heidegger/ Elisabeth Blochmann Briefwechsel 1918–1969, hrsg. von Joachim W. Storck, Marbach am Neckar, 1990, S. 46)。さらに、30年5月にベルリン大学からの招聘を断る文部大臣宛ての手紙では、「実際に効果を残しつづける哲学 [wirklich bleibende Philosophie] になり得るのは、真にその時代の哲学であり、つまりはその時代を支配する哲学であるのです」(a.a.O., S. 144) と述べている。
- 17) このような文脈から、さらに歩を進めてハイデッガーの「国家社会主義」への関与を、あるいはハイデッガーが戦後においても、その関与への責任回答をなしてはいないという態度を論じることも可能ではあろう。しかし、こうしたことの論究は本稿の課題を超えている。

Die Möglichkeit des Daseins als Vollzug der Seinsfrage

WATANABE, Kazunori

Im vorliegenden Aufsatz handelt es sich um Heideggers „Seinsfrage“ in der Periode von 1927 bis 1930 hinsichtlich der Möglichkeit des die Seinsfrage vollziehenden Daseins. Das Philosophieren heißt nach Heidegger das Fragen selbst. Das Seiende, das das Fragen vollzieht, ist nicht anders als jeweiliges Dasein. Nach seiner „Existenzialen Analytik“ in „Sein und Zeit“ verwandelt sich das Dasein in seinem Selbstverstehen von dessen „Uneigentlichkeit“ zu „Eigentlichkeit“. Dabei weist Heidegger darauf hin, dass das Dasein in der Eigentlichkeit zum Moment dafür werden kann, dass der Andere erwacht.

Aber wie? Wir können dieses „Wie“ aufgrund der „formalen Anzeige“ erörtern. Heidegger meint, dass alle philosophischen Begriffe formalanzeigend sind. Und Die Erfüllung des so Angezeigten wird in jedem von uns vollzogen. So ist das formale Anzeigen ist ein Ruf, um die Erfüllung im Fragen des Seins zu vollziehen. Deshalb zeigt die Möglichkeit der Seinsfrage in deren Vollzug die Weise jedes Existierens auf.

（人文科学研究科哲学専攻 博士後期課程 2 年）