

Title	歴史の実存と人間的自然 : 人間存在をめぐるハイデガーとレヴィットの差異
Author(s)	喜多, 隆子
Citation	哲学論叢. 1985, 16, p. 133-153
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66833">https://doi.org/10.18910/66833</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 歴史的事存と人間的自然

——人間存在をめぐるハイデガーとレヴィットの差異——

喜 多 隆 子

序

ハイデガーは、一九四七年、『ヒューマニズムについて』において、世界を人間のための世界とみなす狭いヒューマニズム、いかえれば、近代理性の「主観主義 (Subjektivismus)」を克服する試みを為した。ハイデガーにとつて、ヒューマニズムとは、従来のヒューマニズムを超えて、主観性の高みから降りて、人間の人間性を「存在 (Sein)」の近さから考えることであった。

ハイデガーのこのような努力は、それなりに意義があろう。しかしながら、『存在と時間』において、人間が自らの「存在」の意味を問うにせよ、「転回 (Kehre)」以後、「存在」そのものが人間であることを規定するにせよ、ハイデガーにおいては、現実に根差した、人間の身体、他者の問題が欠如的にしか語られていないのではないか、という疑問が生じよう。<sup>(1)</sup>

この問題に取り組み、対決しようとしたのが、ハイデガーの直弟子の一人であったレヴィットである。

この小論の意図は、人間存在をめぐるハイデガーとレヴィットの差異を、テーマとし、両者の相違を、歴史の実存と人間的自然と性格づけ、初期から後期へ至るまでの両者の思想の展開の足跡を素描することにある。

### 一 ハイデガーにおける「世界内存在」

ハイデガーは、一九二六年、『存在と時間』の中で、普遍的現象学的存在論を構築する。

ハイデガーにとって、「存在」は、決して「存在者 (Seiendes)」のようなものではないが、普遍的現象学的存在論は、その出発点に「存在」の意味を問う「存在者」としてある「現存在 (Dasein)」の解釈学、すなわち、実存論的分析論を持つ。「現存在」の解釈学は、基礎的存在論として目標である普遍的存在論のいわば方法的通路であるかもしれない。

しかしながら、そこで展開されているのは、一つの人間存在の在り方であるということも、否めない事実であるろう。

ハイデガーは、人間存在としての「現存在」を各自的に、自らの「存在」を問いつつ「存在」の意味を求め、その都度、自己自身に係わり、実存する可能性である「存在者」として把える。<sup>(2)</sup>

さて、「現存在」の根本構造には「世界―内―存在」ということが属している。<sup>(3)</sup>

ハイデガーは、各自的に実存することによって自己で在り得る人間が、平均的日常性において、自己を喪失した「非本来的な (un-eigentlich)」在り方と「本来的な (eigentlich)」在り方を、その都度、選ぶ可能性があること述べ

てはいるが、差し当って、人間は「非本来的な」在り方を選んでいる、と述べる。日常、われわれは、様々な「配慮 (das Besorgen)」<sup>(4)</sup>、「顧慮 (Fürsorge)」<sup>(5)</sup>をして生きている。

例えば、仕事をする時の道具との「交渉 (Umgang)」<sup>(6)</sup>、世界に「没入する (Aufgehen)」<sup>(7)</sup>ことにより、世界の許にあり、世界に慣れ親しんでいる。そして「世間 (das Man)」<sup>(8)</sup>の支配下で「疎隔性 (Abständigkeit)」<sup>(9)</sup>「平均性 (Durchschnittlichkeit)」<sup>(10)</sup>として「均等化 (Einebung)」<sup>(11)</sup>という在り方で、多忙な生活を過しながら、充実した真正な生活を営んでいるという「気休め (Beruhigung)」<sup>(12)</sup>にある。しかし、手許にあるべき道具がなくなった、使えなくなったり、邪魔になったりした時、思いがけなく、日常性が遮断され、世界が閃き現われてくる。

また、急に襲ってくる自分にだけしか解らない「不安 (Verstimmungen)」<sup>(13)</sup>の気分および「不安 (Angst)」<sup>(14)</sup>が日常性を遮り、その都度、「世界のうさにあること (In-der-Welt-sein)」に面して、また自らが、「世界内存在」であることに關して、自己を開示し、孤立化するのである。ここでは、日常的な「馴れ馴れしい親しき (Vertrautheit)」<sup>(15)</sup>は瓦解する。そうした時、自らが、何処からともなく世界の中へ投げこまれ、事実に、現に在り、あらねばならず、しかもそのような「被投性 (Geworfenheit)」<sup>(16)</sup>を背負って諸可能性へ「投企する (entwerfen)」<sup>(17)</sup>実存であることが鮮明に浮び上がってくる。<sup>(18)</sup>そして、既述の非本来的、日常的な自己は「現存在」が「現存在」の中から彼自身の内へ、「虚無性」へ陥る「頽落存在 (Verfallensein)」と把えられる。今や「関心 (Sorge)」の内にて、「現存在」の「存在」は包まれている。すなわち「世界内存在」とは、一つの根源的且つ不断に全体的な「構造 (Struktur)」であり、最も自己的にありうる「現存在」にとって自らの「世界内存在」ということが関心の的となる。

関心とは実存性と事実性と頽落の統一を抱括するものである。そして関心としての現存在の存在の全体性および意味は、掘り下げていけば、時間性に基づいて初めて根源的に、実存論的に、理解されうるのである。

ところで、時間性は、決して「存在者」であるのではない。時間性は、「時熟する (sich zeugen)<sup>(10)</sup>」のである。

また、実存性の第一義的な意味は「将来 (Zukunft)」である。

日常、「現存在」は「時間性」において、どのように本来的でありうるのか、次に考察してみよう。

「現存在」は、決意することにおいて、自己を「頽落 (Verfallen)」の中から取り戻したのであり、開示された状況への「瞬間的目撃 (Augenblick)」において、一層、本来的に「現 (Da)」であらうとするのである。本来的な「時間性」の内で保持されている「現在」を「瞬間的目撃」とハイデガーは呼び、「瞬間的目撃」という術語は、能動的な意味において「脱自態 (Ekstase)<sup>(12)</sup>」として、理解されねばならない、と指摘する。

それゆえ、本来的に現在することは、瞬間を喪失する決意的でない仕方である。日常における非本来的な生き方を「時間性」に照らし合わせてみると、「現存在」の日常性の時間的意味は、漫然とその日を生きているということであり、このあり方は、習慣のうちに任んでいることの安穩さにある。漫然と、「現存在」が、彼の日々を生きていくことにおいて、昨日の様に、今日も明日もという様に、日々の継続の中で生きていくことが、日常性の時間的意味である、と言えよう。

しかし、決意を決める瞬間、すなわち、既にあったところのものを引き受けつつ、将来へと先駆けることは、非連続的に「反復 (Wiederholung)」しながら、最も自己的に本来的に自己でありうることへ前進することである。というのも、瞬間は、本来的将来から時熟するからである。

不安という根本的な「情態性」は、可能的な決意の気分の内へ「現存在」を齎す。そして「決意性」は最極端の「可能性」へ向って投企するならば、最も本来的なものとなる。最極端の「可能性」とは死への「可能性」である。決意性が、その在りえることの内へ先駆けつつ、死への可能性を取り入れた時、「現存在」の本来的実存は、最早、何ものによっても追いつき越され<sup>(13)</sup>ない。

それゆえ、本来的実存の「時間性」の特徴は、本来的な「実存」が「決意性」の内において決して「時間 (Zeit)」を失うことがなく、常に時を持つ、「余裕を持つ」ということである。

というのは、「決意性」の許での「時間性」は、その「現在」に関しては、「瞬間」という性格を持っているからである。それに対して、「配慮されているもの」[das Besorgte]へ忙殺されつつ、自己を喪失することにおいて決意の決っていないものは、「配慮されているもの」(das Besorgte)へ係ることに、「私は時間がない」(Ich habe keine Zeit)」という言い方が特徴的のように、彼の時を失っている。すなわち、自分自身がそれである時を空費しているのである。

さて、事実的な「現存在」の根源的全体を、本来的に実存することと、非本来的に実存することであるという可能性に注目しつつ、この根源的全体の「基礎 (Grund)」が「配慮 (Sorge)」の「存在」の「意味 (Sinn)」である「時間性」であることが明らかになった。

ところで、ハイデガーは、さらに「現存在」の「歴史性 (Geschichtlichkeit)」についても論究する。すなわち、ハイデガーによれば、「現存在」は、彼の「存在」の「根拠 (Grund)」において、時間的であるが故にのみ、この存在者が、歴史的に実存しえるのである。従って、時間性の範囲内において、実存を歴史的実存として規定してい

る、ある「生起 (Geschehen)」が探し求められなければならない。

「現存在」は、歴史のうちに立っているが故に、時間的であるのではない。何故なら、「死へ向って自由に開かれてあること (Nur Freisein für den Tod)」のみが「現存在」に端的な目標を与えたとともに、実存をその終末的な「有限性 (Endlichkeit)」の内へ突き落とすからである。「現存在」が、先駆することによって、死を自分で征服するようになるならば、「現存在」は死に闘っては、自由である。自分の有限な自由の内へ、「現存在」は「現存在」自身が委ね渡されているところの「無力」を引き受けつつ、こうして開示された諸々の「偶然 (Zufälle)」を、看取するに至るのである。

「運命 (Schicksal)」とは、「無力的な (ohnmächtig)」、「超力 (Übermacht)」であらう。このような「運命的な現存在 (das schicksalhafte Dasein)」が、「共同 (Gemeinschaft)」、「民族 (Volk)」の「生起 (Geschehen)」としての「歴史 (Geschick)」と結びつき、「運命的な歴史 (das schicksalhafte Geschick)」が、「現存在」の本来の充実な「生起 (Geschehen)<sup>(14)</sup>」を成すのである。

## 二 レヴィットにおける世界内存在

さて『存在と時間』の後を追うように、レヴィットは『共同人の役割における個人』(一九二八年)において次のように述べている。「相互存在 (Miteinandersein)」という世界は、首尾一貫して、ハイデガールの『存在と時間』の研究の目標である実存の概念にとっては、実存的に「その都度自己自身のもの (je eigenes)」として実存する限り、「相互存在 (Miteinandersein)」は、これに応じて「欠如的に (privativ)」一般的な相互存在として規定を

れる。

そして、「単独者 (der Einzelne)」は、そこへと一般化されて入り、自己自身から免れることができる。「世間 (das Man)」にならば、「ひと—自己 (man—selbst)」としての「現存在」が、自己としての自己から免れる。だから、そこでは、「相互存在」の本来的に積極的な「可能性」すなわち「一人称 (die erste Person)」と「二人称 (die zweite Person)」、「私と君 (Ich und Du)」との相互的な「存在」は看過<sup>(15)</sup>されている。

レヴィットにとって、「人間的な現存在 (das menschliche Dasein)」は「世界内存在」によって、「世界内存在」は、また「共同存在 (Mitsein)」によって規定され、本来的な「共同存在 (Mitsein)」は「相互存在」を意味し、「相互存在」は「共同生活 (Zusammenleben)」と意義を同じくする。レヴィットは、そのことについて端的に次のように言う。「それゆえ、一般の世界が、それ自身既に共同世界を示していると同様に、一般の生活も既に、それ自体、共に生きる、ということの意味するといったことが最初から期待される。」<sup>(16)</sup>従って、「人間的な生活 (menschliches Leben)」は、究極的に実存的に「意味がある—意味がない (sinnvoll—sinnlos)」という「意義方向 (Bedeutungsrichtung)」において規定される。

人間が、一般に自分の「生 (Leben)」の意味そのものを問うことが出来るということ——そして人間がこのように問うことができるからこそ、「生」の意味というようなものが存在するのであるが——は、人間の「生」が「原則的 (gründlich)」「問題的な (problematisch)」ということを意味する。

人間の「生」は、意識的、無意識的に、また、非自然的、自然的にというように「二義的 (zweideutig)」であり、二様に解釈されるからこそ、根底から問う価値があるのである。



人間の「生」が、二義的で問う価値のある「非自然性 (Unnatürlichkeit)」であるというこのラディカルな表現は「自殺 (Selbstmord)」という人間に特有な「可能性 (Möglichkeit)」であり、ここに「存在」への問いが「否定的 (negativ)」表現されていることになる。<sup>(17)</sup>しかし、現実の「死 (das Sterben)」において、たとえ自然的な誘因による事情の許であっても、人間的現存在は、自然的な仕方でも、生き且つ終るのである。

自殺を思う考えは、それゆえ、人間における自然的な非自然性である、といえよう。そればかりではなく、この自殺を思う考えの中にだけ、人間がその「生」に賛成するか、それとも反対するか、現実に「決定 (Entscheidung)」する可能性が存している。

ところで、人が「生」の経験、「生」を知ること、「生」の様々の要求を満たすなどといった表現の意味で、それにつき経験や知識を知ったり満足を与えることのできる「生」は、それぞれの自己の「生」ではなくて、相互存在という意義方向における「生」なのである。各人にとって、自己が何物であるかを教える「生」とは何であるかという問いは、従って人間の共同生活から得られるのである。

「生」とは「人類 (das menschliche Geschlecht)」を包括する一つの連関である。個人の「情態性 (Befindlichkeit)」は、絶えず他の人々によって規定され、気分づけられるのであり「了解 (Verstehen)」とは、本来、相互理解である。また、相互存在には「互いに話し合うこと (Miteinandersprechen)」が根源的に属しており、他の人が話しかける場合、そこには、既に「対応 (Entsprechung)」への要求が存している。そして、他者に話をするものだけが、本来、責任を負うものと規定されうる。自分自身に対して、人は、外見上、責任を負うことが出来るにすぎない。というのは、責任を取ることは、語ることと同様に、正に、他人に対して自ら答弁することに基づいて

いるからである。

実存している個人としては、それ自身、「共同人 (Mimensch)」であり、共同人は、自分だけで存在している多様な個人として、これに出会うのではなく、彼らの「共同世界 (Mitwelt)」の内部で、また彼らの「共同世界」に対して、一つの役割を持つペルソナとして、これに出逢うのである。この基礎的な、困難な面倒な役割を担い演ずること、この演技が人間の如何なるものであるかを各人に教える「人生 (Leben)」の真剣さと魅力となる。<sup>(18)</sup>

レヴィットは、「共同世界」について論述するだけでなく、「環境世界 (Umwelt)」についても述べ、「共同世界」との関係の詳細に述べている。

彼の論述を簡潔に要約するなら、次のようになる。

すなわち、「環境世界 (Umwelt)」は、人間の生活によって、生命づけられているのに対し、自然は、その独立性を示している。

しかし、初期レヴィットは、共同世界を彼のテーマとした。世界という概念に存する統一性は、「小さな人間 (der kleine Mensch)」が、「大きな世界 (die große Welt)」によって、「存在的 (ontisch)」に包括されていることとして、存在しているのではない。そうではなくて、「存在的」には、生の内面的統一を、そして形式存在論的には、世界が常に統一的な人間の一つの世界であるがために、世界が統一を持つのである。これだけが、一つの「小宇宙 (Mikrokosmos)」としての人間の理念の確実な根拠のある意味である。人間が大いなる世界を小規模にしたものであるが故に、小宇宙なのではなく、小さいながらも人間の語りうる全世界が構造的に、人間の世界であるゆえに、

小宇宙である、とレヴィットは主張する<sup>(19)</sup>。

### 三 両者の差異

両者の差異を、端的に要約することが許されるなら、それは、ハイデガーの許でのキルケゴールのエートスとレヴィットの許でのフォイエルバッハ的エートスとの差異にあらう。いいかえれば、時間と空間、歴史と自然に対する両者の見解の相違が、両者を分つことにならう。

ハイデガーは、『世界像の時代』(一九三八年)の中で、次のように述べる。「新時代(Neue Zeit)」の本質を「熟考(Besinnung)」「ちる」とは、「思索(Denken)」と「決断(Entscheiden)」を、この新時代という時代特有の「本質的諸力(Wesenskrafte)」の「活動範囲(Wirkungskreis)」の中に置くことである<sup>(20)</sup>。これらの力は、すべての日常的な「Bewertung(価値評価)」によって、左右されないで、それぞれが独自の働きをおこなっている。それらの勢力に対しては、ただ「解決(Austrag)」の用意があるか、あるいは、「歴史喪失(das Geschichtlose)」への「待避(Ausweichen)」しかない。

レヴィットは、後に、『世界と世界史』(一九五八年)において、ハイデガーの『存在と時間』を評価し、この作品の意義を、我々が「存在」を「時間」の中から考える根拠を、我々が永遠なるものを知らないからである、と批判する。

しかし、同時に、レヴィットは、ハイデガーの許での「決意性」「決断」の意味を理解しえなかった。実際、自己自身における瞬間的な「決意性(Entschlossenheit)」は、非常に困難でもあり、且つまた、脆いものである。

ハイデガーにおいては、一体、何へ現存在が、その都度、事実に決意するか、その都度、事実に実存することにおいて問題であっても、実存の構造を存在論的に問題にする実存論的分析は、原則上、究明することができない、と述べる。その根拠として、彼は、「決意性」が、その都度、事実に実存することによって答えられるべき問いであるからである、という事を挙げる。

日常的な習慣のうちで、漫然と生きている人間が、本来的に良心を持つことを瞬間的に決意し、そのような本来的自己を回復することは、それなりに意義があろう。しかしながら、「現存在」の時間性が歴史的事実 (geschichtliche Existenz) として、運命的に、民族の歴史としての「歴運」に係り、彼の時代に向って瞬間的にありえるならば、この可能性は、とりもなおさず、歴史の偶然に身を委ねる可能性でもあり得るのである。

(一) ハイデガーにおける「歴運」

ハイデガーは『存在と時間』以後、無の形而上学ともいべき時期を経て、ハイデガー自身が後に告白しているように、一九三五年ごろからいわゆる「転回」<sup>(21)</sup>が起りつつある。一九三五年前後は、周知のように、ハイデガーが、ニーチェ研究に没頭していた時期でもある。その後、彼は、一九三八年の『世界像の時代』において、「無(Nichts)」から「存在(Sein)」への転回の兆しを見せ、『ルダーリンの詩』『婦郷(Heimkunft)』(一九四三年)、『追憶(Andenken)』(一九四三年)の解明を通して、ようやく新しい局面を迎えるのである。そのうち、彼は、『アナクシマンドロスの言葉』(一九四六年)において、存在の「終末論(Eskatologie)」、存在の「歴運」を語り出す。今や、「歴史(Geschichte)」の根底に「存在」から schicken される「歴運(Geschick)」が置かれる。この

「歴運」という表現によってハイデガーが、原初期ギリシャから受け継いでいるのは、「存在」を正しく送りつけてくると同時に、而も根源的な統一のうちに把える立場、言い換えれば、それを「手渡し」(Handen)のように、「理法」(Logos)、「運命」(Moira)の様に思索することである。存在が、このように、贈りつけて来ることの統一を、ハイデガーは、存在の歴史性である、と考える。「手渡し」とは「収用(Brauch)」をも意味する。「存在」が「存在者」に、その都度の「現存(Anwesen)」を手渡し、現存させながら、しかも常に、手から離すことにおいて、一切の「存在者」を常に手中に収めていることである。換言するなら、存在の本質は「明るみに出しながら、隠しつつ、保有する」という仕方で集約すること(die lichterbergende Versammlung)である。

ハイデガーにおいて、人間的実践の歴史は、最早、「歴運」の中で「歴運」に対して為される努力に過ぎなくなる。その努力が「適切(geschicklich)」であるにせよ、「不適切(ungeschicklich)」であるにせよ、そもそも、このことを可能にするのは「歴運」そのものである。それに対して、「存在」は「隠蔽(Akhen)」の底である「真理(Aletheia)」として、おおい取る、顕わにするというよりも、むしろ「隠しつつある(Verbergen)」ものである。すなわち、「存在者」に「明るむ(Hell)」が、与えられていることにおいて、かえって「存在」の「光(Licht)」が曇りされている訳である。いいかえれば、「存在」は「存在者」の中へ自己を「顕わにする(entbergen)」ことよって、かえって、それ自身を「暗ます(entziehen)」ものである。人間の過誤ということは、要するに、「存在」の光が「それ自身を隠す(Sich verbergen)」ことに対応して起こる。

ところで、「存在」が「存在者」の中へ自己を顕わにすることにおいて、かえって、それ自身を「拒む(entziehen)」ことは、「存在」の「自制(Epoché)」とも、把えられるのである。すなわち、「存在」がその「歴運」におこ

て、それ自身を抑えることになる度に、世界は、急に突然、思いがけない仕方、現前する。そして、これは、「存在」そのものが、忘却されていた経験を通して考えられる。「存在」の「自制 (Epoché)<sup>(22)</sup>」から「歴史」の画期的な本質がでてくる。ハイデガーは、正に、実際に、世界歴史が、その通りになっていると主張し、世界歴史のあらゆる「画期的転換 (Epoch)」が、「まぎらわしき (Ire)」の「自制 (Epoché)」に他ならない、と主張する。このような「存在」の画期的な本質は「存在」の「隠された時間的性格 (Verborgener Zeitcharakter)」に属するもので、「存在」そのものにおいて考えられるべき「時間」の本質を特色づけるものである。ハイデガーは、時代画期的な「自制」を究極的に起るものと考えている。というのは、ハイデガーは、ヨーロッパを「夕暮れの国 (Abendland)」と表現したり、全世界とそこに定着している「歴史的空間」である時代が、最も途方もない変革の前夜に立っているであろうか、と問いかけるからである。

ハイデガーによれば、アナクシマン드로スの言葉を限定しているところの古代は、ヨーロッパの初期の時代の夜明けに属するものであり、「歴史」の夜明けにおいて、かつて一度あったことが、この場合、「終局 (Eschaton)」において、「存在」の「歴史」に訣別する時になって、再び現われて来るのである。

存在するものの「存在」は、その「歴史」の終局へと集約される。「存在」の「歴史」は、このような訣別の中に集約されよう。本質の終局的集約的ロゴスとしての訣別への集約は、存在の「終末論 (Eschatologie)」と呼ばれる。「存在」そのものは、「歴史」としてあり、従って、それ自身、終末論的なものに他ならない。

## (二) レヴィットにおける「宇宙」

ハイデガーの「歴運」説に対し、レヴィットは、「宇宙」という無限概念によって、対峙する。

従って、レヴィットの宇宙論を次に考察しよう。レヴィットによれば、歴史の只中であって、歴史によって自らを定位しようと企てる行為は、難船の際に、波浪に取り縋ろうとする様なものである。

この主張は、レヴィットによるハイデガーに対する批判であると同時に、初期レヴィットが主張していた「共同人」によって支えられた「共同世界」としての「世界」が世界戦争という歴史的现实の前に破れざるをえなかったことに対する自己批判の意味を持つ、といえよう。

従って、ここで、かつての人間的なものに色どられた世界の崩壊の後に、世界歴史をも乗り超えた、宇宙的自然としての世界が、レヴィットによって要請されたのである。<sup>(23)</sup>

すなわち、世界を人間の世界とし、さらに世界を世界史としての地平で見つ、世界史の根底で、何らかの形で、キリスト教的な救済史が顔をのぞかせる歴史主義の批判を契機として、レヴィットによって自ら存在する恒常不変な宇宙的自然の理念が打ち出されるようになる。

それは、人間の歴史的、時代的興亡を包みこみ、それ自体、一つの自然的な生起、「発生 (Entstehen)」と「消滅 (Vergehen)」が絶えず繰り返される秩序ある「宇宙」である。レヴィットにとって、自然の世界は、形式的に定義するなら、おのずから、存在している一切のものからなる一にして全なるものである。

例えば、河川の流動、海洋の干満、生物の成長と成熟、これら全ての地上的現象は「宇宙」の運行に制約されて

いる。

後期レヴィットは、「宇宙」の自然的秩序が、人間世界より優位を示していることを主張しようとする。自然的コスモスに属する秩序が主としてあらわれるのは、地上の自然的現象の目立たない発生や消滅、天体の、特に太陽——その運行によって夜と昼、四季の順序が定められ、それによって一切の地上の生活が制約される——の規則的な運行においてである。

レヴィットがニーチェの教説から読み取ったのは、ニーチェが自己自身や自分の時代だけでなく、時代の時間性一般を「克服し(überwinden)」、等しいものの永遠性に到達しようとしたことである。そして、ニーチェを評価するのは、ニーチェが、ソクラテス以前の自然学者たちを追想しつつ、人間を一切の事物の自然の中へ、訳し返し、超感性的、背後世界的になった形而上学において、世界の永遠な自然と「肉体の大きいなる理性(die große Vernunft des Leibes)」を基礎になるもの、常に存在するもの、不変に留まるもの、回帰するものとして、再び承認しようとする大きな企てを試みた点にある。

#### 四

△ハイデガーにおける歴史の実存▽

ところで、既述のハイデガーの存在の歴運に対して、人間はどのように規定されるのであろうか？ ハイデガーは、存在の「時代画期的」な本質が、「現存在(Dasein)」の「脱自的(ekstatisch)」な本質を成立させるのである、と定義づける。<sup>(24)</sup>



人間の「開存 (Ek-sistenz)」とは、<sup>1</sup>「また、この「脱目的 (ekstatisch)」本質に徹することにおいて存在の、時代界期的な本質を「保持する (wahren)」ことに他ならない。ハイデガーによれば、予言者とは、常に既に見たことがある人を意味する。予言者とは「現存するもの (Anwesendes)」を、その「非隠蔽性 (Unverborgenheit)」において、直視する人である。予言者にとって、全ての「現存するもの (Anwesendes)」と「現存を欠くもの (Abwesendes)」が、一つの「現在 (Anwesen)」の中に集約され、そして、その中に保持されたことになる。

従って、予言者とは、<sup>2</sup>「現存するもの (Anwesendes)」をその「非隠蔽性」において、「直視 (Angesicht)」する人である。予言者にとって、すべての現存するもの、現存を欠くものが一つの「現在」の中に集約され、そして、その中に保持されたことになる。

予言者とは、現存するものの「保持 (der Wahr-)」から語る人である。彼は、<sup>3</sup>「保持を語る人 (Wahr-Sager)」なのである。

ハイデガーにとって「真理 (Wahrheit)」とは、「存在」の「保持性 (Wahrnis)」のことである。「存在」そのものの「保護 (Hut)」としての「保持性」に対応するものは、「存在」の「牧人 (Hirt)」としての人間である。また、人間は無の場所の番人に留る限り、「存在」の牧人となることもでき、無の場所の番人と存在の牧人とは同様に解釈できる。人間が、このようなものになり得るのは、<sup>4</sup>唯だその「現存在」としての「脱閉鎖性 (Entschlossenheit)」によってである。

このように、後期ハイデガーにおいては、初期の有限的、時間的でありながらも「存在」の意味を求め続け、その都度、瞬間的に決意することによって時熟する将来へと努力した人間存在に対して、「存在」の「歴運」に自ら

を、開存し、存在の歴運の呼びかけに対応し「存在」の「閃光(Blick)」に、脱閉鎖的に打たれる神秘主義的な人間存在、および人間と「存在」の対応の關係が語られていよう。

今や、ハイデガーにとって、「思惟(Denken)」とは、歴史の「追憶(Andenken)」として「存在」の「歴運」そのものから生じ、「存在」の「歴運」に属するものである。人間は、脱自的に存在しながら、「存在」の「歴運」の中にある。人間の脱自存在は、脱自存在として歴史的である。こうして、ハイデガーは、人間ではなくて、人間の歴史的な本質が、存在の真理からの由来において賭けられているのもヒューマニズムである、と語るにいたる。

△レヴィットにおける人間の自然▽

レヴィットは、ハイデガーにおける歴史的実存をおよそ次のように把える。

歴史的実存とは、自然本来的に存在するものの全体の中にもはや一定の場所を持たず、従って、全く、自己自身とその時間性を頼りにしているような実存である。それは世界を世界窮迫による存在の終末に集約させ、世界的瞬間として把え、始まりの最も早いものが終りの最も遅いものを、あらかじめ決定し、追い抜き、いつか近づきつつある世界転換の終末に向って破壊的に下降しながら、世界の夜の後の新しい日々を予感しつつ、「存在」の思惟を詩作することである。ハイデガーにおいては、人間は、この地上で、詩人として住まう、ことに他ならない。

このような、ハイデガーの許での歴史的実存についての見解に対し、レヴィットは批判を加え、ハイデガーのように、神々の亡き後に、世界史的瞬間によって、再び神々が到来することを期待せずにいようとする自らの哲学的姿勢を取る。レヴィットは、神々亡き後、世界史的瞬間によって、再び神々が到来することを期待せずに、ハイデ

ガールの宗教的モチーフに支えられた神秘主義的な「存在」によって、人間の人間性が規定されることを拒否する。同時に、人間の人間性を人間の自然と、自然の世界を強調する試みによって、ハイデガーにおいて、実存、歴史の実存として、一義的にしか論じられなかった別の人間存在の側面を補おうと試みる。

ハイデガーにおいては、人間存在についての伝統的な規定、すなわち、理性的動物という規定は、余りにも軽視されている。それに反してレヴィットは、「理性的動物」という規定が、人間を靈魂と精神、意識と実存によって、動物性と理性の生きた分裂として規定するという長所を持っている、と指摘する。

ハイデガーは、『存在と時間』において「現存在」は「事実的 (Faktisch)」に実存する、と定義した。この解釈では、人間存在が、「存在」の「現 (Da)」として、一義的に、一面的にしか規定されていない、とも言えよう。この実存は、「存在」の意味を求める自覚存在として意識的な存在であることによって、人間的自然としての身体は、何ら問題にされていない、といっても過言ではない。

それに対し、レヴィットは、人間存在における意識的な醒めた生活と無意識的な生存との間にあって大抵のことが、無意識的に生じ、むしろ無意識的に生きた人間の自然、あるいは肉体がどこまで深く、どの程度まで、その意識的な実存の中に及んでいるのか示そうとする。

例えば、人間は、出生から死に至るまで、自分の人生の行路において、成長し、大人になり、年を取るといった素朴な自然的諸変化を体験する。このような自然的な諸変化は、毎日、目覚めていたり、眠っていたりする交替と同様に、全ての人間の現存在を規定する。この現象は、その都度、自己のものであるのではなく、全ての人に固有のものである。というのは、この現象は、普遍的な人間の自然を特色づけるものであるからである。

出生とか死が示すことは、その都度、自分のものである自己が、その実存の端初において、その類の普遍的本質に対して、自説を主張することが、できないということであろう。その自己は、全ての生けるものの発生と消滅という道程に従うのである。最初の端初と最後の終末の両極の間で、すなわち生と死の間で、個人は意識に依じて、主我的に生き、あるいは、「自覚的に (für sich)」生きている。同時に、常に、普遍性としての類の意味において無意識的にも生きている。

ところでレヴィットのいうように自然が、全ての存在者を統一する自然として宇宙であり、およそ存在するものを、従って、人間を自らの中に生じさせ、再び消滅させる生産力を持つ自然である、とみなすなら、そのような全体の中で、人間は「一点 (ein Punkt)」であるに過ぎないのか、という疑問が湧いてこよう。それ自身において存在する自然の世界の優位の前に、一体、われわれは、何を為すべきなのであるか？ いいかえれば、人間存在といういわば断片にすぎないものが、存在するものの全体、すなわち自然的世界の存在に対して持つ関係が、問われよう。果して、この問いに対して、今日、古代ギリシャの哲人、アナクサゴラスの言うように、人間存在は、太陽を、月を、星々を観照し、探究するために生きている、と答えるのであろうか。

## 注

(1) この問題については、阪南大学、阪南論集、社会科学編、第二十一巻二号、一九八五年に掲載の拙論「ハイデガーのヒューマニズム」を参照されたい。

(2) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 12 unveränderte Aufl. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972年, S. 12, S. 42, u. s. w. を参照されたい。

- (3) *Ibid.*, zweites Kapitel § 12 を参照せよ。
- (4) *Ibid.*, drittes Kapitel § 16 を参照せよ。
- (5) *Ibid.*, S. 121, S. 131.
- (6) *Ibid.*, S. 127.
- (7) *Ibid.*, S. 177.
- (8) *Ibid.*, S. 134.
- (9) *Ibid.*, S. 191.
- (10) *Ibid.*, S. 328.
- (11) *Ibid.*
- (12) *Ibid.*, S. 338.
- (13) *Ibid.*, S. 307.
- (14) *Ibid.*, S. 384—385.
- (15) Karl Löwith, *Das Indivium in der Rolle des Mitmenschen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2., unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe München, 1928年, S. 80.
- (16) *Ibid.*, S. 16.
- (17) *Ibid.*, S. 22.
- (18) *Ibid.*, S. 180.
- (19) *Ibid.*, S. 40.
- (20) Martin Heidegger, *Holzwege*, 4 Auflage, 1963年, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 所収の“Die Zeit des Weltbildes” S. 89.
- (21) 註しへば、註(一)に指摘した拙論「ハイデガーの『ヒューマニズム』の四章「転回」を参照されたい。
- (22) Martin Heidegger, *Holzwege*, S. 311.
- (23) 註しへば、拙論「ニーヴェットの自然主義」(大阪大学文学部、哲学哲学史第二講座、哲学論叢、第二号、一九七八年)

を参照された。

(24) Martin Heidegger, *Holzwege*, S. 311.

附記 本稿は、論者が大阪大学大学院文学研究科（哲学哲学史第二講座）博士課程二年在学中の口頭研究発表に加筆したものである。

Societas Philosophiae Doshisha