



Title	歴史的実存と人間的自然：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	https://doi.org/10.18910/66833
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

歴史的実存と人間的自然

——人間存在をめぐるハイデガーとレヴィットの差異——

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、いいかえれば、近代理性の「主観主義(Subjectivismus)」を克服する試みを為した。ハイデガーにとって、ヒューマニズムとは、従来のヒューマニズムを超えて、主觀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る。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。⁽¹⁾

」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、歴史的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」とある。

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、そゝ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、「現存在」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」の意味を求める、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。⁽²⁾

さて、「現存在」の根本構造には「世界—内—存在」ということなどが属している。⁽³⁾

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

ではじるが、差し引いて、人間は「非本来的な」在り方を選んでゐる、と述べる。日常、われわれは、様々な「配慮 (das Besorgen)⁽⁴⁾」、「顧慮 (Fürsorge)⁽⁵⁾」をして生きている。

例えは、仕事をする時の道具との「交渉 (Umgang)⁽⁶⁾」において、世界に「没入する (Aufgehen)⁽⁷⁾」、「世界の許にあり、世界に慣れ親しんでいる。」として「単體 (das Man)⁽⁸⁾」の内面へ、「適應性 (Abständigkeit)⁽⁹⁾」、「平均性 (Durchschnittlichkeit)⁽¹⁰⁾」そして「均等化 (Einebung)⁽¹¹⁾」となる在り方で、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。「気休め (Beruhigung)⁽¹²⁾」である。しかし、手許にあらぐる道具がなくなったり、使えなくなったり、邪魔にならなつたりした時、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、急に襲いかかる自分にだけしか解らな「気分 (Verstimmungen)⁽¹³⁾」の氣分おも「不安 (Angst)⁽¹⁴⁾」が日常性を遮り、その都度、「世界のうちにあらる (In-der-Welt-sein)⁽¹⁵⁾」に面して、あた自らが、「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。これは、日常的な「馴れ馴れしい親しき (Vertrautheit)⁽¹⁶⁾」は瓦解する。そうした時、自らが、何処かひとりで世界の中へ投げ込まれ、事実的に、現に在り、自らねばならないが、しかもそのような「被投性 (Geworfenheit)⁽¹⁷⁾」を背負つて諸可能性へ「投企する (entwerfen)⁽¹⁸⁾」実存である」とが鮮明に浮び上がる。⁽⁹⁾ 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)⁽¹⁹⁾」と呼ばれる。今や「関心 (Sorge)⁽²⁰⁾」の内に、「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斷に全体的な「構造 (Struktur)⁽²¹⁾」であり、最も自己的でありうる「現存在」にむかひ血の「世界一内一存在」といふことが関心的となる。

関心とは実存性と事実性と類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、掘り下げるに決して、時間性に基いて初めて根源的に、実存論的に、理解されうるものである。

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 zeitigen)⁽¹⁰⁾」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つたのか、次に考察してみよう。

「現存在」は、決意する」とおいて、自己を「類落 (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)」であるとするのである。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⁽¹¹⁾」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「脱自體 (Ekstase)⁽¹²⁾」として、理解されねばならない、と指摘する。

それゆえ、非本来的に現在する」とは、瞬間を喪失する決意的でない仕方で、現前する」とである。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、習慣のうちに住んでいる」との安穏さにある。漫然と、「現存在」が、彼の日々を生きていいくことにおいて、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いく」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、既にあつたところのものを引き受けつつ、将来へと先駆ける」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るところへ前進する」とある。

ところの、瞬間は、本来的将来から時熟するからである。

不安とじう根本的な「情態性」は、可能的な決意の氣分の内へ「現存在」を齎す。そして「決意性」は最極端の「可能性」へ向つて投企するならば、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ゝ、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、何ものによつても追い越されない。⁽¹³⁾

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」の内にあつて決して「時間 (Zeit)」を失うことなく、常に時を持つ、「余裕を持つ」ことである。

というのは、「決意性」の許での「時間性」は、それの「現在」に關しては、「瞬間」という性格を持つてゐるからである。それに対し、「配慮されてゐる」の「das Besorgte」へ忙殺されつゝ、自己を喪失することにおいて決意の決つていなゝのは、「配慮されてゐる」の「das Besorgte」へ係るゝは、彼の時を失い、「私は時間がなない」(Ich habe keine Zeit) へんう言ふ方が特徴的なようだ。彼の時を失つてゐる。すなわち、自分自身がそれである時を空費してゐるのである。

さて、事実的な「現存在」の根源的全体を、本来的に実存するゝれば、非本来的に実存するゝべどもむしろ可能性に注目しつゝ、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つた。

ところで、ハイデガーは、やくに「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「根据 (Grund)」へよつて、時間的であるが故にのみ、のの存在者が、歴史的に実存し得るのである。従つて、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ぬ。

「現存在」は、歴史のへんぱないといふが故に、時間的であるのではない。何故なら、「死く臣へて自由に開かれしめり」 (Nur Freisein für den Tod) のみが、「現存在」に端的な目標を与えるといふが、実存をその終末的な「有限性 (Endlichkeit)」の内へ突き落へしめらがゆゑに、死を自分で征服するものとなるがゆゑに、「現存在」は死に關しては、自由である。自分の有限な自由の内で、「現存在」は「現存在」自身が悉く渡されてしまうことの「無力」を示唆せり。これが開示された諸々の「偶然 (Zufälle)」を、看取らるゝ所のやうだ。

「運命 (Schicksal)」など、「無力的 (ohnmächtig)」、「超力 (Übermacht)」などへ。このふただ「運命的な現存在 (das schicksalhafte Dasein)」が、「共団 (Gemeinschaft)」、「民族 (Volk)」の「生起 (Geschehen)」との「應運 (Geschick)」とも、「運命的な應運 (das schicksalhafte Geschick)」が、「現存在」の本来的充全な「生起 (Geschehen)」を成すやうだ。

II ノルマティカル存在

ついで『存在と時間』の後を追うよへど、ノヴァイットは『共同人の役割における個人』 (一九一八年) において次のように述べてゐる。「相互存在 (Miteinandersein)」なる世界は、首尾一貫して、ハイデガーラの『存在と時間』の研究の目標である実存の概念によへど、実存的は「その都度自己自身のもの (je eignes)」として実存する限り、「相互存在 (Miteinandersein)」は、いわば応じて「欠如的 (privativ)」一般的な公共的な相互存在として規定され

れる

心」、「単独者 (der Einzelne)」が、心の一般化などで入り、自己自身からの免れることがである。「世間 (das Man)」¹⁵ となる、「われ—自己」 (man—selbst) への「現存在」が、自己への自己からの免れる。だから、心では、「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)」¹⁶ 「一人称 (die zweite Person)」、「私と君 (Ich und Du)」への相互的なる「存在」は看過されない。

レヴィッシュなどへ、「人間的な現存在 (das menschliche Dasein)」は「世界内存在」によへて、「世界内存在」は、また「共同存在 (Mitsein)」によへて規定わね、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)」の意義を同じやう。レヴィッシュは、やのいにじつて端的に次のようい言う。「それゆえ、一般の世界が、それ自身既に共同世界を示してゐると同様に、一般の生活も既に、それ自体、共に生ゐる、ふういふを意味やう」とが最初から期待される。⁽¹⁶⁾ 従ひて、「人間的生活 (menschliche Leben)」は、究極的に実存的に「意味がある—意味がな」 (sinnvoll—sinnlos)」ふう、「意義方向 (Bedeutungsrichtung)」とおいて規定わね。

人間が、一般に自分の「生 (Leben)」の意味そのものを聞く」と「うり」が出来るところ——そして人間が」のよう に聞く」とがややかのことで、「生」の意味というよだなものが存在するのであるが——は、人間の「生」が「原則 的」 (grundlich)」「問題的」 (problematisch)」——うり——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、二義的 (zweideutig) である。11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)」や「死 (Tod)」のラディカルな表現は「自殺 (Selbstmord)」へよう人間に特有な「可能性 (Möglichkeit)」である。しかし、「存在」への問いが「否定的に (negativ)」表現され、いよいよになる。⁽¹⁷⁾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も、人間的現存在は、自然的な仕方で、生を切り終わる。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)」⁽¹⁸⁾の可能性が存している。

ふりぬや、人が「生」の経験、「生」を知る、と、「生」の様々な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り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」⁽¹⁹⁾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)」⁽²⁰⁾は、絶えず他の人々によって規定され、気分でけられるのであり「了解 (Verstehen)」⁽²¹⁾は、本来、相互理解である。また、相互存在には「互に話し合へる」(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)」⁽²²⁾の要求が存している。そして、他者に話をするのだけが、本来、責任を負うものと規定される。自分自身に対しても、人は、外見上、責任を負うことなどが出来るにすぎない。というのは、責任を取る」とは、語る」とと同様に、正に、他人に対しても自ら答弁する」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 (Mittmensch)」であり、共同人は、自分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、一つの役割を持つペルソナとして、これに遭遇するのである。この基礎的な、困難な面倒な役割を担い演ずる」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。⁽¹⁸⁾

レヴィッテは、「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」との関係を詳細に述べている。

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、生命だけがれているのに對し、自然は、その独立性を示していく。

しかし、初期レヴィッテは、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、「小な人間 (der kleine Mensch)」が、「大きな世界 (die große Welt)」として、「存在的 (ontisch)」に包括されてくる」として、存在してくるのではなく、「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、人間の世界であるやえに、

小宇宙である、ヒンヴィッシュは主張する。⁽¹⁹⁾

II 区者の差異

両者の差異を、端的に要約する」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尔的エーネースと、ヴィックの許でのフォイエルバッハ的ヒートスとの差異にある。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る。

ハイデガーは、『世界像の時代』（一九三八年）の中で、次のよへに述べる。「新時代（neue Zeit）」の本質を「熟考（Besinnung）」やめじめ、「思索（Denken）」や「決断（Entscheiden）」や、いの新時代といふ時代特有の「本質的諸力（Wesenskräfte）」や「活動範囲（Wirkungskreis）」の中へ置くことである。⁽²⁰⁾ これらの力は、すべての田舎的な「Bewertung（価値評価）」によへて、左右されないで、それぞれが独自の働きを、おこなつて居る。それらの勢力に對しどは、ただ「解決（Austrag）」の用意があるか、あるば、「歴史喪失（das Geschichtlose）」や「逃避（Ausweichen）」しかない。

ヒンヴィッシュは、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、いの作品の意義を、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、レヴァッハは、ハイデガーの許での「決意性」「決断」の意味を理解しえなかつた。實際、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、あやかしいものである。

ハイデガーにおいては、一体、何へ現存在が、その都度、事実的に決意するか、その都度、事実的に実存するか、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、事実的に実存することによって答えられるべき問い合わせであるからである、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に決意し、そのような本来の自己を反復することは、それなりに意義がある。しかしながら、「現存在」の時間性が歴史的実存 (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にありふるならば、」の可能性は、どうもなおそれ、歴史的偶然に身を委ねる可能性でもあり得るのである。

(1) 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いくべき時期を経て、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」⁽²⁾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、ヘルダーリンの詩、『帰郷 (Heimkunft)』(一九四三年)、『追憶 (Andenken)』(一九四三年) の解説を通して、ようやく新しい局面を迎えるのである。そのうえ、彼は、『アナクシマントロスの言葉』(一九四六年)において、存在の「終末論 (Eschatologie)」、存在の「歴運」を語り出す。今や、「歴史 (Geschichte)」の根底に「存在」から schicken れる「歴運 (Geschick)」が置かれる。」の

「歴運」という表現によつてハイデガーが、原初期ギリシャから受け継いでいるのは、「存在」を正しく送りつけでくると同時に、而も根源的な統一のうえに抱える立場、言い換えれば、それを「手渡」(Xρέων)」のよゑに、「理念(Mόρος)」「運命(Mαίρα)」の様に思索するのである。存在が、いのよゑに、贈りつけて来る」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「取用(Brauch)」ある意味をも。「存在」が「存在者」と、その都度の「現存(Anwesen)」を手渡し、現存せながら、しかる常に、手から離す」と云ふと、一切の「存在者」を常に手中に取ぬべしのである。換言するなら、存在の本質は「明るみに出しながら、隠し、保有する」という仕方で集約する(die lichtend bergende Versammlung)」である。

ハイデガーにおいて、人間的実践の歴史は、最耳、「歴運」の中や「歴運」に於して為される努力に過るくなれ。その努力が「適切(geschicklich)」やおゆじやく、「不適切(ungeschicklich)」であるから、あるやうに、人の可能にやるの「歴運」やのうのやう。それに対し、「存在」は「隠蔽(Aγθη)」の底にある「真理(Akριβεία)」より、おおこ取る、顕おこすやうなやうが、わしゆめ、「隠す」(Verbergen)」である。すなわち、「存在者」は「英雄(Held)」が、与えられたるやうにしておこし、がえて「存在」の「光(Licht)」が曇らわれてゐる訳である。しかしやれば、「存在」は「存在者」のゆくゆくを「顯わす」(entbergen)」であつて、がえて、それ自身を「隠す」(entziehen)」ゆのやう。人間の隠蔽するやうなは、要するに「存在」の光が「それ自身を隠す(Sich verbergen)」といふ状態である。

ふじゆく、「存在」が「存在者」の中くゆくを顯おこすやうにして、がえて、それ自身を「隠す(entzichen)」、「存在」の「虹期(Epoche)」である、思ふやうなやうである。すなわち、「存在」がその「歴運」である。

て、それ自身を抑えることになる度に、世界は、急に突然、思いがけない仕方で、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じて考えねる。「存在」の「自制 (Epocha)⁽²²⁾」か、「歴運」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、その通りになつていると主張し、世界歴史のあらゆる「画期的転換 (Epoch)」が、「*आवाहनोत्तरी (Irra)*」の「自制 (Epocha)」に他ならない、と主張する。」」のよくなな「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」の本質を特色でいるのである。ハイデガーは、時代画期的な「自制」を突極的に起るものと考へる。ところは、ハイデガーは、ヨーロッパを「夕暮れの國 (Abendland)」と表現したり、全世界とその中に定着している「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つてゐるのであらうか、と問い合わせるからである。

ハイデガーによれば、アナクシマンドロスの言葉を限定しているものの古代は、ヨーロッパの初期の時代の夜明けに属するものであり、「歴運」の夜明けにおいて、かつて一度あつたことが、」」の場合、「終局 (*λέσχατον*)」において、「存在」の「歴運」に訣別する時になつて、再び現われて來るのである。

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

(II) 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。従つて、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、歴史の只中にあって、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。レヴィットの主張は、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現実の前に破れざるをえなかつたことに対する自己批判の意味を持つ、といえよう。

従つて、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、世界歴史をも乗り越えた、宇宙的自然としての世界が、⁽²³⁾レヴィットによって要請されたのである。

すなわち、世界を人間の世界とし、あらに世界を世界史としての地平で見つづ、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变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。

例えれば、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」(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、背後世界的になつた形而上学において、世界の永遠な自然と「肉体の大いなる理性 (die große Vernunft des Leibes)」を基礎になるもの、常に存在するもの、不变に留まるもの、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

ヘハイデガーにおける歴史的実存

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

人間の「開存 (Ek-sistenz)」^ルは、^ルの「脱立的 (ekstatisch)」本質に徹するにしたがって存在の、時代界期的な本質を「保持する (wahren)」^ルとした他ならぬ。ハイデッカーによれば、予言者は、常に既に見たり人がある人を意味する。予言者は「現存するもの (Anwesendes)」^ル、その「非隠蔽性 (Unverborgenheit)」^ルをいて、直視する人である。予言者は「現存するもの (Anwesendes)」^ル、「現存する欠へもの (Abwesendes)」^ル、^ルの「現在 (Anwesen)」^ル中に集約され、そこへ、その中に保持されたるにだ。^ル

従ひ、予言者は、「現存するもの (Anwesendes)」^ルの「非隠蔽性」におひて、「直視 (Angesicht)」^ル人である。予言者にとって、すべての現存するもの、現存を欠くのが^ルの「現在」の中に集約され、そこへ、その中に保持されたるにだ。^ル

予言者は、「現存するもの「保持 (der Wahr)」^ルから語る人である。彼は、^ル、「保持を語る人 (Wahr-Sager)」^ルなのである。

ハイデッカーにとって「真理 (Wahrheit)」^ルは、「存在」の「保持性 (Wahrnis)」^ルである。「存在」そのものの「保護 (Hut)」^ルとの「保持性」に応するものは、「存在」の「牧人 (Hirt)」^ルしての人間である。また、人間は無の場所の番人に留る限り、「存在」の牧人となるべくも、無の場所の番人と存在の牧人とは同様に解釈である。人間が、^ルの「現存するもの」になり得るのは、唯だその「現存」としての「脱悶鎖性 (Entschlossenheit)」^ルによる。

このように、後期ハイデッカーにおいては、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、瞬間に決意する」とじよって時熟する将来へと努力した人間存在に対し、「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(Blitz)」は、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」の対応の関係が語られていく。

今や、ハイデガーにとって、「思惟(Denken)」みな、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、脱目的に存在しながら、「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。しかし、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をヒューマニズムである、と語るにいたる。

〈レビュットにおける人間の自然〉

レビュットは、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、従つて、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つ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ゝ、「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、レビュットは批判を加え、ハイデガーように、神々の亡き後に、世界史的瞬間によつて、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态を取る。レビュットは、神々亡き後、世界史的瞬間によつて、再び神々が到来することを期待せずに、ハイデ

ガードの宗教的モティ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、歴史的実存として、一義的にしか論じられなかつ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つている、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」の意味を求める自覺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、といつても過言ではない。

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、目覚めたり、眠つたりする交替と同様に、全ての人間的現存在を規定する。この現象は、その都度、自己のものではなく、全ての人に固有のものである。というのは、この現象は、普遍的な人間的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、自説を主張する」ととが、やがなうとふうりふやおぬへ。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、個人は意識に応じて、主的に生き、あるいは、「自覺的に (für sich)」生きてはいる。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生きはじめる。

ヒュンヘッゲル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、従つて、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、いう疑問が湧いてはいる。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らうか? いいかえれば、人間存在といふ、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的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、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、探求するがために生きてはいる、と答えるのであらうか。

注

- (一) ヒュンヘッゲルの問題については、阪南大学、阪南論集、社会科学編、第一一十一卷一一号、一九八五年に掲載の拙論「ハイデガーのヒュンヘッゲル」を参照されたい。
- (二) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 12 unveränderte Aufl Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972年, S. 12, S. 42, u. S. W. 参照されたい。

参考文献

(註) Martin Heidegger, *Holzweg*, S. 311.

註記 本稿は、論者が大阪大学大学院文学研究科（哲学哲学史第一講座）博士課程1年在学中の口頭研究発表に加筆したのみの
だ。

Societas Philosophiae Doshisha