The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	初期ハイデガーにおける歴史的生についての試論
Author(s)	入谷, 秀一
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 2001, 35, p. 31-45
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7227
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

初期ハイデガーにおける歴史的生についての試論

入谷　秀一

一　問題設定――歴史的生を巡る両義性について[1]

一九一九年の戦時緊急学期に行われたハイデガーの最初の講義『哲学の理念と世界観問題』の冒頭近くで彼は次のように述べる。「哲学の真の歴史（Geschichte）はそもそも、それ自体が真の哲学のうちで生きている歴史的（historisch）な意識にとってしか存在しない。」（GA56/57,S.21）[2] 逆に言えば真の哲学の在りよう――無論ここでは未だ極めて漠然としたものだが――は「それ自体が歴史的である生」（ibid.）においてのみ展開される、というわけである。が、これは例えば、自身が有限的存在である個々人の生の在りよう、或いはそれぞれの時代特有のパラダイムや「世界観」へと、哲学の営みを相対化して捉えて事足れりとするような試みを意味しているわけではない（Vgl.GA59,S.38.）。このような試みは、ハイデガーが「事実（Tatsache）がまるで道端の石を見つけるような仕方で見つかると思っている」（GA56/57,S.21）ような「「経験」自慢の史実学者」（ibid.）を批判する際にはっきりと示されているように、文化や成果、業績や資料（Material）という形で歴史的事実を対象化し、多種多様な仕

方で類型化するにすぎない。そこでは彼が「自我の脱歴史化（Entgeschichtlichung）」（Vgl.GA56/57,S.206.）と表現するように、個人はその歴史的状況（Situation）から引き離され、自らを直接的に捉えるための原理的な道を閉ざされてしまうのである。実証的学問が提供するこうした「歴史という手堅い現実」（GA56/57,S.135）の誘惑――或いは抑圧――に対抗しつつ、にもかかわらず他方で生の持つ直接的な体験領域（Erlebnissphäre）の普遍的でア・プリオリな把握のうちに、生にとって本質的な歴史性を模索すること――歴史概念に対する初期ハイデガーの姿勢のうちにはこうした、否定的でもあり肯定的でもあるような相反した評価が確認される。それは言わば、歴史嫌いの歴史意識、歴史学的でない歴史的生というアンビヴァレントな両義性によって生概念を捉えようとするハイデガーの意図の表れでもあるのだが、当然ながらこうした特徴づけが抱えている構造的な矛盾を無視するわけにはいかない。ことにこの矛盾が単なる論理的誤謬ではなく、むしろ彼が捉えようとする生の本質そのものを形成しているのならば尚更であろう。いったいハイデガーは歴史的生という言葉でもって、いかなる意味内容を考えているのか。

既に右の言述において暗示されているように、この矛盾は、有限的で歴史的な生の経験的側面と、それを捉える方法上のプログラムが要請するア・プリオリな普遍性とがいかに結び付けられるかという古典的な対立図式にも関係している（Vgl.GA59,S.66.）。そして問題であるのは、後者で言われる普遍性がハイデガーの場合、決して何らかの超-歴史的、普遍妥当的なものではなく、それ自身が特定の歴史的状況下に置かれた生の有限的地平のうちに位置付けられねばならないものである、ということなのである。従って我々は以下において先ず、歴史概念にまつわるハイデガーの問題意識がどのような文脈で現れてきたかという発生的な場面を追跡するが、考察の主要な焦点

はやはりこの「普遍的であること」を彼がいかに扱うことになるか、という点に存している。

二　生のテクスト性

ハイデガーが目指しているのは、歴史学的資料や文化的所産が与える「饒舌さ」を批判しつつ、或いはこれをかいくぐる形で生の、言わばモノ言わぬ裸の事実性に肉薄することである、と一応は規定できるであろう。例えば彼は述べる。「「時代」がつくられてゆくのは、短絡的な文化的プログラムの騒々しさによってではなく、まさに生きることによってなのである。」(GA56/57,S.5) 歴史学的ではない歴史的生、文化的粉飾を帯びてない生活状況とは一体何を意味するのか。歴史に、或いは生にまつわるこうした両義性はいかに捉えられ、理解されるべきであるのか。

「まさに生きること (nur Leben)」というハイデガーの言述は、生が置かれている状況における事柄 (Sache) 上の「何であるか (Was)」よりも、そうした状況を生きることの「いかに (Wie)」へと注目すること、つまり生の実践そのものへと直接的に向き合うことを促していると考えられるが、とはいえこれが例えば、各人それぞれの生――生活・生存――へと真摯に向き合うといった要請を意味しているにせよ、これだけでは何も述べていないに等しいし、あまりに形式的過ぎる。なぜなら、各人が否応為しに関与せざるを得ない「事柄」と切り離された上での生の実践など無意味であろうし、そもそも、それぞれの個人を拘束する歴史的状況、例えば仮にこれをコンテクスト (文脈) と呼ぶならば、こうしたコンテクストによって分節化されていない言わば透明な「裸の事実性」といったものが在りうるのか疑問だからである。従ってこの場合、獲得されるべき事実性は、あたかも即自的な仕方で

存立するような理想として考えられるべきではなく、むしろそれは、個々人がその文化的、歴史的諸相のうちに陥っているまさにその伝統的な意味連関のうちから絶えず見出されなくてはならない、ということになろう。つまり生の「如何に」は生が置かれた状況的な「何であるか」と対比され、別々に捉えられるのではなく、逆に後者との絡み合いのうちで前者が考察されるべきなのである。が、この場合我々は、これらが互いに関係づけられることによって、前者つまり所与としての具体的なコンテクストが両義的な価値を帯びてこざるを得ない、ということに注意しなければならない。どういうことであるか。以下、伝承されてきた諸々の事柄やその歴史的所与性というものをハイデガーがいかに規定しているか追跡してみよう。

三－一　歴史的所与――出発点としての

具体的な取り掛かりとして、また後々重要になるであろうテーマとして普遍、或いはアプリオリといった伝統的概念に注目してみよう。当時の新カント派の主張でもあるように、ハイデガーもまた哲学が「あらゆる意味で究極的、普遍的かつ普遍妥当的なこと」(GA56/57,S.8) の獲得という理念によって牽引されることを承認しないわけではない。が、他方でまさにこの地点において新カント派とハイデガーとの相違が浮かび上がってくる。彼はここで、そこから様々な文化的価値や世界観が導出されてくるところの絶対的な妥当性への還元という新カント派的な発想を問題にする。認識という心理的領域のうちに普遍的な公理を求めるヴィンデルバンド、或いは特にリッケルトの議論を彼は追跡している。「規範法則は――普遍妥当性という――目的に照らして、思考の目的によって前もって定められた必然的事項として選択される。真理というテロスが考慮されるがゆえに、規範は必然的である。」

(GA56/57,S.35) こうした目的論的発想は、ハイデガーによれば、事象がいかにあるかという事実ではなく、むしろそれがかくあるべしという「当為」へと向けられており、それは、言わば感覚的なセンス・データから概念的に高度に客観化された知性へと、認識主体が再構成されるような表象――先入見――を伴っている。ハイデガーはここにフィヒテ以来のドイツ観念論的な汎論理主義を読むのである (Vgl.GA56/57,S.37ff.)。すなわち、彼によればこの目的論的発想のうちには普遍妥当的であるべしという先入見が含意されており、こうした先入見の内容は一定の歴史的な諸連関によって構成されている。従って先ずこうした連関によって「動機づけられた (motiviert)」――この時期にハイデガーが多用する用語である――心理的な体験領域が際立たせられ、見て取られねばならない。「既に解決済みなものとして前提されていた問題系によって極度な負荷を背負わされている」(GA56/57,S.52) この目的論の前提そのものを問うこと、こうした解釈学的発想はしかしながら、単に新カント派的発想の欠陥を指摘し目的論の歴史についての復習を行うだけの副次的なものではない。例えば彼は次のように言う。「真に思考すべきであるという要請を充たすために、私が思考の理想をそのつど明確に意識していなければならないということ、このことは、経験がそう示すように、必ずしも明らかなことではない。」(GA56/57,S.43) これはどういうことであろうか。

彼が言うには、我々は何らかの超越的理念によって牽引されつつタブラ・ラサの白紙状態から理性の客観的存立へ向かって、弁証法的に自己を再構成していくような手続きをとるべきではないし、またその必要もないのである。なぜなら、出発点とされる事実的で経験的な生の体験領域そのものが、歴史的、精神史的な意味連関による理論的負荷を背負いつつ、初めから一定の学問的な先入見によって分節化され構造化されているからである。(3)「体験の多

くが、とりわけ周囲世界体験の大変多くのものが、前提による負荷を多大に担っている。」(GA56/57,S.77) 我々はここに、歴史的前提としての伝統というものに対するハイデガーの姿勢を確認することができるであろう。つまりここでは、「前提による負荷」は生にとっては不可避であり、或る意味では絶対的なものとして考えられている。それ故に生がそこから生い立ってきた歴史的、状況的なコンテクストは煩雑なものとして無視されるどころか、反対にそれは、不可避な形で課せられた前提、益々問うべき課題として主題化されねばならないのである。例えば右で述べた新カント派的な文脈は、ハイデガーにはどう映ったか。

三－二　伝統にたいするアンビヴァレンツ

生がそこに投げ出されている状況連関、周囲世界体験の意味地平は、伝統的に継承されてきた理論的前提、この場合で言うなら、意味の普遍妥当性を目標とした客観性という理念によって分節化されていた。これは逆に言えば、例えばハイデガーがナトルプがそうだと考えているように（Vgl,GA56/57,S.107ff.）、客観性という統制的理念によって生が逆照射されている限り、生が或る「…べし」という具合に汎論理的に解釈されざるを得ないという事態が、学そのもの在りようを規定するということ意味している。事態をさらに図式化していうなら次のようにまとめることができる。つまり分析の出発点としての生の歴史性は、言わば学問的に肉付けされたその歴史学的伝承によっていちじるしく客観化されており、それは或る意味では、生がその直接性から疎外された形態を物語っているのである。「理論的態度それ自体は、その意味からして、周囲世界体験を破壊することとしてのみ可能な態度なのである。」(GA56/57,S.85) 彼はこうした生の学問的な対象化を「隔－生（Ent-lebnis)」と呼ぶ（Vgl.GA56/57,§

17ff.)。

とはいえ、こうした隔-生そのものもまた、生の前-学問的な領域から生い立って来たものであるなら、結局のところ理論的／前理論的、或いは学問的／前学問的という区分を引くこと自体が方法的に困難である、ということにもなるが。要するに哲学は決して、かくあるべしという根本的理念を拒絶することは出来ないのである（Vgl. GA56/57,S.15ff.)。「環世界体験は前提を置くのでもなければ、それ自体がそうしたものであるという符丁を貼られることもない。それはしかし、また無前提であるということもない。」(GA56/57,S.94)

従ってここからは、互いに不可分であるような二重の――二つの、ではなく――課題が生ずることになるであろう。すなわち生がそうした制度的な解釈地平に事実として在ることを承認した上で、なおかつそうした地平を解体してゆくような動機づけを、当該の地平それ自身のうちから――なぜならそこでの意味連関自体が、動機づけられたものであるという生の相貌を持つから――析出する、という課題である。別の箇所、例えばハイデガーは一九二一年のヤスパース書評において、各人が置かれた歴史的状況の持つ根本的動機を次のように表現していた、すなわち各人は、事柄についての一定の先把握という前提の直接性のうちにあるが、同時に彼は、常にその状況の見誤りへと頽落している（verfallen)、と（Vgl,GA9,S.5.)。状況のもつこうした正負の両義性から、次のような結論が導出されることになるのではないか。つまり、状況が含意している意味連関へと関わることそのものが生の在りようを方向づけるが故に、意味連関は――生に無関与な仕方で実体的に設定されるのではなく――以下のような二重の仕方で問いに値するものとして生自身へと切迫してこざるをえない。つまり連関は、事実的な生が「…べし」化され理論化され、隔-生へと頽落するまさにその「起源」ないしは根拠であるという負のイメージを帯びながらも、

同時にそれは、それ自身が理論的、学問的な相貌を持ち、何らかの「…べし」的な動機づけによって牽引されざるを得ないような生が、再びそこへと回帰してゆくような積極的な地平としても位置付けられるのではなかろうか、と。

三－三　普遍妥当性から根源性へ

これまでの考察から次のような洞察が可能となるであろう。すなわち伝統というものが以上のような仕方でハイデガーにとって正負いずれの価値も含んだ両義的特徴のうちに見てとられる以上、彼が目指すのは、歴史的に伝承されてきた様々な諸概念や権威的な先入見といった「前提による負荷を多大に担っている」(GA56/57,S.77) 生活体験の意味連関を回避し、これとは別の場面にあたかも無色透明な事実性を思い描くことではなく、むしろそうした連関を批判的に自覚しつつ我がものにしてゆくという仕方で、意味の自明性を逆説的に解体することであり、そしてそれによって、喩えてみれば理念的な目標としての事実性へと不断に肉薄してゆくような営みを模索することである、と。事実性それ自体が即自的な仕方で与えられない以上、こうした仕方で言わば「近似値」を目指すような方法論が考えられてくることは想像に難くない。従って例えばここで「普遍性」が話題になる場合にも、それは、あらゆる生に普遍妥当的に当てはまるような価値基準の「何であるか」ということではなく、むしろ生の体験領域に「いかに」根源的に接近可能であるかという方法論上の問題に関して言われている、と解釈できる。「ことばの意味での普遍性は、第一義的には、ある原初的な (originär) ことを指している。つまり、体験された体験の世界的なありようということを。」(GA56/57,S.117) ここでは「普遍妥当性」ではなくむしろ、一定の歴史的状況下に

おける生の直接的な「根源性」へと、普遍的であることの意味あいの変換が試みられているといってもよいのである。

四　歴史的生の両義性と根源性

さて、これまでの論述では正負の諸相を帯びた歴史的伝統が取り上げられてきたが、にもかかわらずこの諸相自体は我々がテーマとしている例の「両義性」を指すものではない。この両義性はむしろ、当の伝統と我々自身のとの「関係」における、より複雑な構造のうちに存しているのである。

再確認されるべきことは、生に関するハイデガーの視点が、完全に言わばピュアな裸の事実性としてのその直接性にも、或いは逆に完全に理論化され、学問的諸概念によって抽象化されたその間接的現れにも定位しておらず、むしろそうした直接性と間接性との「間」、この両者の不可分な中間領域に向けられているということである――というよりもこの「間」に在ること自体をどのように捉えるかということが、根源性に関する我々の考察のポイントとなる。

右で示した生の直接性と学の間接性という概念図式を用いて、ハイデガー的な文脈を改めてたどってみよう。彼は歴史的伝統をたんなる歴史学的な説明としてではなく、生の根本的な動機づけという心理学的側面において読み取ろうともしていた。(4) そしてそこでは、事実的な体験領域から言えば直接的に与えられているように思われる生が、歴史学的な所見によって分節化され対象化されていた。従って生の動機の真の理解の手続きとしては、その直接性を間接的な仕方で現象たらしめている当のコンテクスト、つまり「ゆがめられて」現出している生の客観性や対象

性を解体するという営みによって逆説的に生の直接性へと迫らんとする、言わば「迂遠な」回り道を模索する必要があったのである。

故に歴史的伝統というものは、絶えず我々の直接的な在りようを動機づけるものとして現在時的、最も身近でありつづけながらも、同時に他方においては我々の生を「隔-生」へと頽落せしめたところの歴史学的、哲学史的脈絡として、最も問うに値する課題として対象化されてくるものなのである。我々はここで、コンテクストというものはつまりは、最も身近であるべきでありながらも実際には遠い存在である、と定義できるが、この近さと遠さ、直接性と間接性、そして両者の隔たりを絶えず埋めようと試みるまさにその運動こそが、生の実践における根源性を特徴づけるモメントではなかろうか。

こういうわけで我々にしてみれば、ハイデガーが生の直接性を肯定する場合、素直に首肯するわけにはいかない。なぜならそれはむしろ媒介された直接性であって、例えばそれは生のなまの原初的状態への素朴な回帰では決してありえないからである。歴史嫌いの歴史意識という、最初に指摘された両義性に関して言うなら、そこには、具体的に与えられたものとしての様々な歴史学的知見や伝統的言説と、他方でこれらに依存しない、言わば理念的課題として考えられ得るような生自身の歴史性とが二重の仕方で重なっているように思われたのだが、この重なりは今や、間接的なもの／直接的なもの、最も身近に与えられたもの／疎遠なものという具合に、互いにズレを含んだ構造において見てとることが出来る。根源性という概念の意味はこれら双方が互いに対して持つ関係性のうちにのみ見出されるが故に、ハイデガーはこれを絶えず「遂行（Vollzug）」という動的な仕方で表現しようとしていた。同時期のヤスパース書評の一節を引用しておこう。「根源性それ自身を獲得するために途絶えることなく気遣いを

遂行することが、まさしく根源性それ自体を成している。」(GA9,S.5)

五　結語

さて、歴史概念の二重の意味の探求から出発して我々が見いたしたのは「媒介された直接性」という形での生の、言わばそのヘーゲル的とも言える両義性であった。(5) 生の直接性と、疎外化された隔‐生としての学の客観性とのこうした重なりは、歴史概念におけるコンテクスト性に関して言えば、歴史を見る視点としての生のありうべき姿と、そこから見られ読み取られるべき実際の歴史状況やその具体的内容との間の不可分な関係性をも告げていた。

問題はこの関係性の「不可分」をどう考えるかということにある。すなわち、生がまさに学へと自己客観化するその契機、つまり言葉や様々な諸概念として与えられた伝統的地平を解釈しつつも、そうして解釈する生自身が自己を言葉へと客観化し、言わば自らが歴史的な所与へと存立してゆくような弁証法的契機がハイデガーにも見受けられるのであろうか。これは微妙な問題である。この場合、学の対象性を免れようとする動性が生のうちにあるにもかかわらず、生の事実性の本質構造が記述され、次第に体系化されていく過程のうちでは、むしろ後者の生の側が、諸事象にたいして基礎づけを与えるような根本的な学的理念を提供するようになるであろう。つまり、歴史的事実として与えられた伝統的コンテクストに向き合い、これを解釈することが探求の出発点であったにもかかわらず、そこから析出され整理され、また体系化されてゆく哲学的知見が、今度は逆に歴史を見る支配的なパースペクティブとして逆照射されるような事態が生起することにもなりうるのである。最も極端な場合、生はもはやヘーゲル的な意味において「精神」と名づけられるべき歴史の根本的原理となり、また歴史学的な諸成果や対象はこの精

神が外化（Äußern）し、間接的な仕方で顕現したものとして把握されることになる（言うまでもなくここには歴史主義の陥穽が存していることを銘記しておこう）。

かくして歴史の根拠づけを巡る古典的問いが我々に残されることになった。所与として与えられた伝統の全体がそのまま歴史の根拠と見なされてよいのか、それともこれを解釈する我々自身のうちに、基礎づけを巡る何らかの意味基準が求められるべきであるのか。おそらくこれら両方が一致するような統一的契機を性急に構想することなく、むしろその互いの間の距離を注意深く見守ろうとする態度のうちに、ヘーゲルとハイデガーとを分かつ分水嶺が、そして歴史概念を巡る初期ハイデガーのアンビヴァレントな姿勢の所以が存している、と私は思うのだが。

註

ハイデガーの全集からの引用は全て以下の略号で示す。
なお引用文における強調は原文ではイタリック体になっている。

GA9：M.Heidegger,Wegmarken,Gesamtausgabe,Bd.9,Frankfurt a.M.1976
GA56/57：M.Heidegger,Zur Bestimmung der Philosophie,Gesamtausgabe,Bd.56/57,Frankfurt a.M.1987
GA59：M.Heidegger,Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks,Gesamtausgabe,Bd.59,Frankfurt a.M.1993

(1) historisch と geschichtlich という、『存在と時間』では明確に対比させられている両概念はここでは未だ互いに区別なく用いられている側面が強い――というより geschichtlich という形容詞の意義について、ハイデガー自身が明確な定義づけの意図を持っていないように思われる。むしろ重要視されているのは historisch の方である。

従ってここでは必然的に曖昧なままで、歴史という概念について著述せざるを得ない。またこうした事情は、faktisch および tatsächlich についても当てはまる。実際、生の特徴づけとして faktisch の方が前面に押し出されてくるのは、これより後の一九一九／二〇年冬学期講義『現象学の根本諸問題』以降のことである。

(2) 右の注でも触れたように、ここでは historisch と geschichtlich はそれぞれ『存在と時間』期のむしろ逆の用法において用いられているように思われる。

(3) Vgl.GA56/57,S.85.ハイデガーは第一次的所与としての直接的で素朴な意識は、それ自体として理論的態度に媒介されたものだと考える。つまり彼は意識は抽象を経由しているというヘーゲル的な発想に立っているのである。ちなみに、同年夏講義『現象学と超越論的価値哲学』第一部「問題史的叙述」においても、ハイデガーは表立っては弁証法的発想を批判しつつも、即且つ対自的な生といったヘーゲル的概念に言及していた。

(4) 心理学について一言述べておこう。心理学或いは生物学へのハイデガーの接近は、シェーラーなどの所謂哲学的人間学の隆盛と関連付けられ改めて検証されるべきである。或いは何よりもここには（書評『カール・ヤスパースの『世界観の心理学』に寄せる論評』における生物学的概念の頻出にも見てとられるように）ヤスパースの大きな影響が認められるかもしれない。が、とりあえずここでは以下の、一種両義的にも読めるハイデガー言葉を引用するにとどめておく。「我々の問題設定は、心理学に制限されるものではなく、むしろそこから各々の学問理論及び心理学もまたその下図を保持しているような、そうした根源を追求する。その際示されることは、心理学は哲学とのより近接した関係を持っており、このことは諸学の分類においては常に覆われたままにある、ということである。」(GA59,S.89)

(5) 初期ハイデガーにおけるヘーゲルの評価については（ハイデガーの言述それ自身のうちでも）賛否あるが、私は特に GA63.§12ff.でのヘーゲルへの接近に注目している。より広い範囲におけるヘーゲルへのハイデガーの視線の変遷については、平田裕次「一九二九年夏学期講義に見るハイデガーの自己批判」『紀要』第四二号、中央大学文学部、一九九〇年が参考になる。

（大学院博士後期課程学生）

jener Objektivierung und tatsächlicher Situation nähern können.

Objektivierung oder Theoretisierung in tatsächlicher Situation, und die Faktizität des Lebens als das Ziel —— diese bedeuten die Zweideutigkeit des Begriffs ‚das historische Leben' und beides ist zu verbinden in dem Vollzug jener Destruktion, die die Ursprünglichkeit des Lebens ausmacht.

キーワード：歴史　生　両義性　直接性と間接性　根源性

Essay über das historische Leben in den Gedanken des frühen Heidegger

Syuichi NYUYA

Der Begriff ‚Historie' oder ‚Geschichte' in den Gedanken des frühen Heidegger bedeutet folgendes : (1)die historische Situation, in der das faktische Leben sich befindet , und(2)das Symbol der Unmittelbarkeit des Lebens selbst , das mit seiner Situation vielfältigen Bezug haben muss , aber zugleich diesem ständig sich zu entziehen sucht. Was besagt das? Was liegt in der Zweideutigkeit zwischen 1 und 2 ?

Man begreift das Lebenszeichen und drückt es vorerst in seiner konkreten Situation in der Form des ‚Gegenstand' aus. Aber die Form ‚Gegenstand' anzunehmen bedeutet für Heidegger die Objektivierung und Theoretisierung des Lebens, die als Zerstörung des Erlebnisses das Leben in seiner unmittelbaren und eigentlichen Gestalt nicht mitteilt. Leben als Gegenstand —— das bestimmt die ganze Form der Erscheinung des historischen Zusammenhangs(1) —— nennt Heideger ‚Ent-lebnis' und natürlich hat das für ihn nur negativen Sinn.

Aber die Unmittelbarkeit des Lebens, die Heidegger sucht(2), ist nicht von diesem historischen Zusammenhang trennbar. Und weil nach seiner Ansicht in erster Linie das Leben selbst die Tendenz zur Objektivierung in sich hat, gibt es nie irgendeine ‚pure' unmittelbare Faktizität des Lebens. So ist die Unmittelbarkeit sozusagen als das ideale Ziel zu versuchen, dem wir uns nur mit ständiger Destruktion