

Title	実存論的構成としての類落
Author(s)	中橋, 誠
Citation	メタフュシカ. 35 P.49-P.59
Issue Date	2004-12-25
Text Version	publisher
URL	https://doi.org/10.18910/8514
DOI	10.18910/8514
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

実存論的構成としての頹落

中橋 誠

はじめに

ハイデガーはおのれの課題である存在の問いを問うには、理解という仕方では存在を所与のものとしている現存在の探求が第一に必要であると考えている。現存在の「基礎的存在論的諸性格」としてハイデガーが挙げているのは「実存性(Existenzialität)・事実性(Faktizität)・頹落存在(Verfallensein)」(SZ,191)である。このとき、頹落は、実存性・事実性と同等に扱われている。

この頹落に関して、マカンは「頹落は本当に実存論的構造なのか。すくなくとも情態性・理解と同等の実存論的構造なのか」¹との疑問を投げかけている。情態性(Befindlichkeit)が、「現存在が存在するという事実(Dass es ist)」、つまり、現存在の「その現への被投性」——「委譲(Überantwortung)の事実性」(SZ,135)——において現存在がおのれを見いだす(sich befinden)あり方であること、他方、理解(Verstehen)が、「投企(Entwerfen)」、「現存在が諸可能性としてのおのれの諸可能性である(ist)現存在の存在様式」(SZ,145)であり、これを意味するのが実存であることに留意するなら(SZ,231)、頹落が「情態性・理解と同等の実存論的構造なのか」と問うマカンは、頹落が実存性・事実性と同等であるというハイデガーの記述を疑問視していることになる。マカンの疑問は他の解釈者にも共有されている²。このように、ハイデガーの思惟を解釈して

¹ Christopher Macann, Who is Dasein? Towards an ethics of authenticity, *Martin Heidegger: Critical assessments IV*, Routledge, London and New York, 1992, p.219.

² ドレイファスも、「すべての実存範疇のうち、頹落はもっとも焦点が合わせにくいものである」と述べている(Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge MA, The MIT Press, 1991, p.225.)。頹落の「焦点」に悩んだドレイファスは頹落を、情態性・理解と等根源的な実存範疇と、本来的現存在の特徴をなさない非実存範疇とに区別することで、頹落の整合的な把握を試みる(*Ibid.*, p.227.)。もっとも、頹落を二つに区別するドレイファスの解釈に対しては、すでに、「〈頹落を表現する Sein-bei の〉そのような区別はハイデガーの論述の中に見出せない」という批判が寄せられているし(轟孝夫「『存在と時間』における"Sein-bei"の契機について」、東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室編『論集 17』、1999年、所収、75頁)、そもそもドレイファスの解釈には整合性が認められない。なぜなら、ドレイファスは、『存在と時間』第35～38節の頹落を実存範疇、第45節以下の頹落を非実存範疇と区別するにも関わ

いるにも関わらず、ハイデガーの記述に反した頹落把握が生じるのは何故か。ハイデガーによる頹落の概念形成が不十分だったのか。しかし、わたしの考えでは、以上のような解釈（疑問）は、ハイデガーの思惟における頹落の位置づけの無理解に起因する。それゆえ、本論は、マカンの疑問の解明を通じた、ハイデガーの思惟における頹落の位置づけの明瞭化を目標としたい。これを通じて同時に、ハイデガーの思惟における存在の問いの動機が呈示されるはずである。

1 実存論的構成としての頹落

マカンの疑問を検討するに先立ち、まずは、ハイデガー自身による頹落の把握を確認しておきたい。『存在と時間』第38節「頹落と被投性」において、ハイデガーは頹落を次のように説明している。

「〈頹落という〉否定的評価を表現しているのではないこの名称が意味すべきは、現存在がさしあたってそして大抵、配慮的に気遣われた『世界』のもとに存在している(*das Dasein ist zunächst und zumeist bei der besorgten >Welt<*)ということである。このような何かのもとでの没頭は大抵、《ひと》の公共性への被喪失存在という性格をもつ。現存在は本来的自己存在可能たるおのれ自身からさしあたっていつでもすでに脱落し、『世界』へと頹落している。『世界』への頹落性が意味しているのは、饒舌・好奇心・曖昧性により導かれているかぎりでの共相互存在への没頭である。」(SZ,175)

この引用における「『世界』のもとに存在している」こと、つまり頹落が意味する「何かのもとでの存在(*Sein bei ...*)」は、実存が意味する「おのれに先だつて(*Sich-vorweg*)」と、事実性が意味する「何かの内に既に存在していること(*Schon-sein-in ...*)」と共に、現存在の存在である気遣いを構成する(SZ,249f.)。気遣いはこれら三契機を合わせ持ち、「(内世界的に出会われる存在者)のもとでの存在として、おのれに先だつて、(世界)のうちで既に存在していること(*Sich-vorweg-schon-sein-in- (der Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem (Seienden))*)」(SZ,192)と定式化される。この表現は、気遣いが実存・頹落・事実性の単なる寄せ集めであるとの印象を与えるかもしれない。しかし、気遣いの構成契機である実存の意味が将来(*Zukunft*)、事実性の意味が既存性(*Gewesenheit*)、頹落の意味が現在化(*Gegenwärtigen*)として(SZ,327f.)、それゆえ、気遣いの意味が「時間性」という「既存しつつ現在化している将来として統一的な現象」(SZ,326)として解明されるが故に、気遣いは一つの統一態として把握される。このとき、ハイデガーの思惟

らず(Dreyfus, *op. cit.*, p.226)、第35節の「上で特徴づけられた仕方では閉鎖する饒舌は、根底を奪われた現の存在様式である」(SZ,170)という記述をうけて、「注意したいのは、この引用における『饒舌』は『誹謗的意味』で用いられているのであり、もはや『日常的な現存在の理解のあり方を構成する積極的現象を意味している』のではないということである。饒舌は、真正で平均的な理解さえも閉鎖する」(Dreyfus, *op. cit.*, p.231)と述べ、実存範疇と自ら見なしていたはずの、饒舌という頹落の様態を否定されるべきもの、非実存範疇と見なすからである。しかも、これは、第35節の冒頭における「『饒舌』という表現はここでは誹謗的意義で用いられるべきではない」(SZ,167)というハイデガーの記述とも矛盾している。それゆえ、本論では、考察の対象をマカンの疑問に制限したい。

において、実存・事実性・頽落は等しく現存在の存在を構成する、つまり、同等の実存論的構成であると結論づけられる。

2 非実存論的構成としての頽落

以上の、ハイデガーによる、実存・事実性・頽落の同等性の説明にも関わらず、マカンがこれを疑問視した根拠は何か。マカンはこの根拠を『存在と時間』第1部第1編第5章の構成に求めている³。第5章はA「現の実存論的構成」とB「現の日常的存在と現存在の頽落」との二部構成であり、Aは情態性・理解（解釈）・語りを、Bは饒舌(Gerede)・好奇心(Neugier)・曖昧性(Zweideutigkeit)を扱う。饒舌・好奇心・曖昧性が、前者において扱われる「語り(Rede)・視(Sicht)・解釈(Auslegung)の日常的存在様式」(SZ,167)であり、「日常性のある存在の根本様式」(SZ,175)が頽落であるが故に、Bにおいては、語り・視・解釈の頽落的様態が、さらに、情態性・理解（解釈）・語りの頽落的様態が存在すると推測される。

マカンのような、B「現の日常的存在と現存在の頽落」に注目する解釈に対しては、日常的現存在の考察を「まったく頽落し分別を失った連関」⁴として無視する解釈が反論としてあげられるかもしれない。しかし、ハイデガーが日常性を必要としたのは、「存在的、存在論的にまず第一に与えられたもの」(SZ,15)ではない「現存在への接近様式」(SZ,16)としてである。つまり、ハイデガーの考えでは、現存在は日常性においてこそ接近可能となる。このとき、日常性を無視する解釈は正当化されえない。それどころか、現存在が日常性においてこそ示され、頽落が「日常性のある存在の根本様式」であるとき、現存在の存在のすべてが頽落的なあり方において示されるのはもつともだと考えられる。これは、頽落が「情態性・理解と同等の実存論的構造なのか」というマカンの疑問を正当化するように思われる。

3 マカンの解釈の検討

ハイデガーの説明における頽落は実存・事実性と同等の実存論的構成である。他方、マカンの解釈における頽落は、理解（実存）・情態性（事実性）の様態であり、実存・事実性と同等ではない。マカンのこの解釈の根拠は、現存在への接近様式という日常性の規定、ならびに、日常性のある存在の根本様式という頽落の規定に求められる。それぞれの規定の解釈を通じて、マカンの解釈の正当性をさらに検討したい。

3-1 現存在への接近様式としての日常性という規定

ハイデガーは日常性を次のように説明している。

「それゆえ、現存在の分析論は、存在への問いにおいて第一に求められるものである。そのとき、現存在へと導く接近様式の獲得・確保という問題がますます火急のものとなる。消極

³ Macann, *op. cit.*, p.218.

⁴ Thomas Rentsch, *Interexistentialität. Zur Destruktion der existenzialen Analytik, Heidegger. Technik-Ethik-Politik*, hrsg. v. Reinhard Margreiter, Karl Leidmair, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991, S.147.

的にいえば、どんなに『自明』であろうとも、〈現存在という〉この存在者には、存在・現実性についての任意の理念が構成的・独断的に押しつけられてはならないのであり、そのような理念によって前もって定められた『諸範疇』が現存在に存在論的な吟味もなく強制されてはならない。むしろ、この存在者がおのれ自身に即しておのれ自身からおのれを示し得るように接近様式・解釈様式が選択されていなくてはならない。しかも、この接近様式・解釈様式がこの存在者を示すべきは、この存在者のさしあたってそして大抵(zunächst und zumeist)のあり方、つまりその平均的日常性においてである。日常性に即して説明されるべきは、任意で偶然の諸構造ではなく、事的現存在のあらゆる存在様式において存在を規定するものとして一貫して保持されている本質的な諸構造である。」(SZ,16f.)

この引用に従えば、日常性において現存在は、「任意の理念」の押しつけを逃れた、「おのれ自身に即しておのれ自身からおのれを示し得る」ようなあり方、つまり、「さしあたってそして大抵のあり方」をする。これは、「その特殊化されない(indifferent)《さしあたってそして大抵のあり方》」、「非特殊様態(Indifferenz)」(SZ,43)とも表現される。なるほど、これは、恣意的な解釈を排斥する、あるべき接近様式であろう。しかし、「おのれ自身に即しておのれ自身からおのれを示し得る」「非特殊様態」が具体的に意味するのは何か。非特殊様態という表現は様態そのものの拒絶を意味するかのような印象を与えるものの、現存在の実存は一定の様態を欠いては不可能であるが故に、非特殊様態と表現されようとも、日常性における現存在は一定の様態をとるはずである。それはどのようなものか。

この点の解明は、ハイデガーが日常性を詳述しないため、不可能であると思われるかもしれない。しかし、「日常的非特殊様態」が「平均性」と名づけられていること(SZ,43)、ならびに、「もっとも身近で平均的な存在様式の内にいるが故に、現存在はさしあたって歴史的でもある」(SZ,21)という記述に着目するなら、現存在の日常性は歴史的なものとして、そして、「歴史性(Geschichtlichkeit)」が「現存在そのものの『生起(Geschehen)』の存在態勢」(SZ,20)を意味するが故に、ある種の生起として把握されているはずである。この点に関して、次の記述を参照されたい。

「現存在は、大づかみにいえば、そのつどおのれの将来から『生起する』というおのれのあり方において、おのれの過去である。現存在はおのれのそのつどの存在の仕方において、それゆえ、おのれに属している存在理解とともに、伝来の現存在解釈のうちへと成長し、そしてそのうちで成長した。この伝来の現存在解釈から現存在は、さしあたってそして一定の範囲内でつねにおのれを理解している。この理解が現存在の存在の可能性を開示し、そして規制している(regeln)。現存在に固有の過去——いつでも現存在の『世代』を意味する——は、現存在に後続するのではなく、そのつど既に現存在に先行する。」(SZ,20)

この引用における「さしあたってそして一定の範囲内でつねに(zunächst und in gewissem Umkreis

ständig) は、日常性の特徴をなす「さしあたってそして大抵」と同義である。これは、「さしあたってそして大抵」において示される現存在、つまり、日常性において示される現存在と、「さしあたってそして一定の範囲内でつねに」理解される現存在、つまり、「伝来の現存在解釈」から理解される現存在とをハイデガーが区別していないことを意味する⁵。

だが、日常性と伝来の解釈とは同一視されうるのか。日常性と伝来の解釈とを区別しないとき、ハイデガーは同時に、日常性の現在性と伝来の解釈の過去性とを、そして、日常性の「さしあたってそして大抵」と伝来の解釈の「規制」とを区別していないはずである。これはどのようにして可能なのか。この点の解明のためには、伝統(Tradition)として展開される伝来の解釈のあり方が手がかりを与えてくれる。ハイデガーが把握する伝統は、「伝来物を自明性へと委ね、伝承された諸範疇や諸概念が部分的に真正な仕方でも汲み取られた根源的な『諸源泉』への接近路をふさぐ」もの、「その様な由来を総じて忘れさせる」もの、それゆえ、「この伝統が『引き渡す』ものを接近可能にするよりは、遮蔽する」もの、「そのような逆行の必然性の理解をも不必要なものにする」もの(SZ,21)、端的には、その源泉・由来が忘却されるほどに自明視された理解である。このように、その源泉・由来が忘却されるほどに自明視されたものは、過去において生じたものでありながら、それが過去のものであるということが忘却され、現在も働いている。この点において、日常性の現在性と伝来の解釈の過去性とは区別されない。また、「自明視」されたものは自然なものであると見なされ、そこに「規制」が働いているとしても、それとしては気づかれず、その限りにおいて、「さしあたってそして大抵」のあり方であると見なされる。このような伝統として把握された伝来の解釈から理解される現存在は、現存在の様態としては、日常性において示される現存在と区別されない。

以上からは、日常性が、その非特殊様態という表現にも関わらず、実は、過去の理解により「規制」されたあり方であると結論づけられる。それゆえ、「規制」がそれとして気づかれたとき、つまり、日常性の意味が把握されたとき、日常性は、「実存の一定のあり方(ein bestimmtes Wie)」(SZ,370)であることが判明し、「〈日常性という〉現存在の実存論的分析論の第一の着手にとって『自然な』地平は、自明に見えるにすぎない」(SZ,371)と述べられる。日常性は、現存在への接近様式である以上、存在の問いにおいて積極的に評価される必要がある。しかし、日常性において示される現存在は何らかの「規制」のもとにある。

3-2 日常性の存在の根本様式としての類落という規定

では、日常性における「規制」とはどのようなものか。ハイデガーの考える、存在に関して、その源泉・由来が忘却されるほどに自明視された「規制」がギリシア存在論であることは、「さまざまに継承され、歪められつつも、今日いまだに哲学の概念性を規定しているギリシア存在論

⁵ この点は、日常性の特徴である非特殊様態と対照されるべき特殊様態としてハイデガーが挙げているのが、「哲学的心理学・人類学・倫理学・政治学」・詩作・伝記・歴史記述」(SZ,16)を通じて示された現存在の様態であり、これらが、特殊様態として多様でありながら、伝来の現存在解釈として一括して把握されうる点、つまり、伝来の現存在解釈は、ハイデガーの挙げる特殊様態とはそのあり方が異なるが故に、非特殊様態として把握されうる点に、その傍証を見いだすことができよう。

とその歴史」(SZ,21)という記述に示されている。では、この「規制」の内実はどのようなものか。ギリシア存在論の地盤を解釈したとき、次のことが示されるとハイデガーは述べる。

「ここで明らかになるのは、存在者の存在の古代の解釈が『世界』ないしは最広義の『自然』に定位し、実際、存在の理解を『時間』から獲得しているということである。このことに対して表面的に証拠となるのは——もつとも、これが表面的な証拠にすぎないことは言うまでもないが——存在の意味を *παρουσία* ないし *ούθια* とする規定である。*παρουσία* ないし *ούθια* は、存在論的、テンポラールな『現前性(Anwesenheit)』を意味する。存在者はその存在において『現前性』として把握されている。すなわち存在者は、『現在(*Gegenwart*)』という一定の時間様態を顧慮して理解されている。」(SZ,25)

この引用に従えば、ギリシア存在論は「『世界』」「『自然』」に定位し、存在理解の基盤は現在である。「『世界』」「『自然』」への定位は、第一節で確認された「『世界』のもとに存在している」と、また、存在理解の基盤としての現在は、この「『世界』のもとに存在している」ことの「テンポラールな意味」(GA21,413)としての、「現前者(*Anwesendes*)を現在へ遭遇せしめること」(GA21,192)としての、ならびに、頽落の実存論的な意味としての「現在化(*Gegenwärtigen*)」(SZ,338)と同義である。つまり、ハイデガーは、ギリシア存在論を頽落的なものとして把握している。しかも、頽落に関するこの把握は、ウーシアという概念を「証拠」としているが故に、ハイデガーの考えでは、ハイデガーの独断ではなく、ギリシアの思惟に即している⁶。ここからは、日常性における「規制」の内実が頽落であること、「日常性の存在の根本様式」が頽落であるという、日常性に与えられた規定が、ギリシア存在論に由来することが確認される。

以上においては、マカンの解釈を可能にしていた、現存在への接近様式である日常性がギリシア存在論の「規制」のもとにあること、ならびに、この「規制」の内実が頽落であることが示された。頽落的なあり方をするギリシア存在論が日常性の「規制」として働いている以上、日常性において示される現存在の存在は、実存・事実性を含めてすべて頽落的なあり方においてのみ示されるはずである。このとき、頽落を実存・事実性と同等に扱う解釈は成立しない。ここからは、ギリシア存在論に依拠するかぎり、マカンの解釈は正当であるという結論が導かれる。

4 存在の問いの動機と頽落

日常性のみ依拠した分析を手がかりとするが故に、マカンは、日常性を、そして、日常性を「規制」するギリシア存在論を自明視していると考えられる。しかし、ギリシア存在論を自明視すると同時に、日常性について論じること、さらに——日常性は存在の問いにおいて問題とされ

⁶ ハイデガーは、ギリシア存在論の頽落的規定を、さらに、ギリシア人のロゴスへの定位に求めている(SZ,26)。もつとも、本論の問題設定を超えるため、この点の詳述は控えたい。なお、ロゴス(語り)と頽落との連関については次を参照されたい。

Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main, 1991, S.189.

るが故に——存在の問いを問うことは可能なのか。というのは、自明視は問いを不必要なものとするのみならず、ハイデガーは、「本探究の冒頭では、存在への問いの不必要性をつねに新たに育成・培養する先入見について詳細に究明することはできない。これらの先入見はその根を古代存在論自身に有する」(SZ,2f.)と述べているからである。この引用に従えば、ギリシア存在論は存在の問いを抑圧している。つまり、ギリシア存在論を自明視するマカンの解釈は、存在の問いの内部で日常性を扱っているにも関わらず、存在の問いを抑圧し、存在の問いを問うことはできないのではないのか。他方、存在の問いを問うことができたとき、ハイデガーは、ギリシア存在論を自明視してはいないはずである。それは、どのような点においてか。

ハイデガーは自明性に潜む謎の探求を、カントを引き合いに出して、「哲学者たちの仕事」と(SZ,4)、そこで探求されるべきものを「テンポラリテート(Temporalität)」と名づけている(SZ,23)。これに従えば、自明視されたギリシア存在論に関しても、その時間理解こそが問題とされなくてはならないはずである。ハイデガーが、ギリシア存在論における「テンポラールな意味」を現在化に求めていることはすでに示された。このどこが問題なのか。ギリシア存在論の時間理解に関して、ハイデガーは、『存在と時間』執筆時の1926年の講義において次のように述べている。

「ギリシアの存在論は世界の存在論である。存在は現前性(Anwesenheit)・恒常性(Beständigkeit)として解釈される。存在が概念把握されるのは現在から、素朴にも、時間という現象からである。しかし、現在は、時間という現象のうちの一様態(ein Modus)にすぎない。問いは、現在がこの優位を有するがどのようにしてか、である。過去・将来は同じ権利を有するのではないか。存在は時間性の全体から概念把握される必要があるのではないか。」(GA22,313f.)

この引用において、ハイデガーは、まさに時間理解に関して、ギリシア存在論を問題視している。もっとも、これは、ギリシア存在論の全面的廃棄ではない。存在が時間から理解されているという点に関してはギリシア存在論は正当であるからである。いや、そのみならず、先の引用に見られたように、現在という時間からの存在理解の証拠がウーシアという語である以上、ウーシアという語から読みとられるギリシア存在論こそが、存在と時間との連関への洞察をハイデガーに可能にしていると考えられる⁷。それゆえ、存在の問いにおいて、ギリシアの思惟における時間概念の検討は不可欠である⁸。しかし、存在と時間との連関が洞察されたとき、「存在は時間性

⁷ この点に関しては、次を参照されたい。

「存在、ούθίαを恒常的現前性(beständige Anwesenheit)とするこの解釈が論拠を欠くとしたら、『存在と時間』の問題連関を展開し、根本的に問うための手掛かりを欠くであろう」(GA31,74)。

「時間はすでに『存在と時間』においてώθηα(非隠蔽性)への連関において、そしてギリシアのούθία(現前性)から思惟されている」(SD,31)。

⁸ この点は、『存在と時間』の記述が「後世の時間把握すべてを規定してきた」[時間に関するアリストテレスの論文](SZ,26)に向けられていた点——『存在と時間』の構成の最後に位置する第2部第3編に予定されていたのは「古代存在論の現象的基礎と限界の試金石たる時間についての、アリストテレスの論文」(SZ,40)

の全体から概念把握される必要があるのではないか」という問いが生じ、ウーシアという語から読みとられるギリシア存在論は、時間のうち現在にのみ定位するという、その一面性に関して問題視されるに至る。ハイデガーが、「とうの昔からありきたりのものとなっている」(SZ,2)存在の問いを新たに問いえた、存在の問いの動機はこの問題視に求められるのではないか。

さて、以上で確認されたギリシア存在論の一面性は、存在理解が現在にのみ定位し、そのさい、将来・過去(既在性)が排除されているという点に存する。この一面性は、頽落の意味が現在化、実存の意味が将来、事実性の意味が既在性であったことを想起するなら、実存・事実性の排除を意味すると考えられる。そして、ギリシア存在論に見られるこの一面性は、ギリシア存在論が日常性を「規制」するが故に、日常性にも見いだされるはずである。実際、ハイデガーは次のように述べている。

「なるほど、気遣いは現存在態勢の構造全体の全体性であると主張されてはいた。しかし、解釈への取りかかりにおいてすでに、現存在を全体として見てとる可能性に対する断念が潜んではないか。なぜなら、日常性はまさに生誕(Geburt)と死(Tod)との『間』の存在なのだから。」(SZ,233)

「生誕と死との『間の』存在者がはじめて求められた全体を表現する。それゆえ、分析論の今までの定位は、実存的全体存在へのあらゆる傾向に関わらず、そして、死への本来的・非本来的存在の純粋な説明にも関わらず、『一面的(einseitig)』であった。」(SZ,373)

日常性の一面性は、日常性が「生誕と死との『間』」であるが故に、生誕・死の排除に求められる。そして、「生誕」が「被投性」(SZ,374)を、それゆえ事実性を、他方、「死」が「本来的実存」(SZ,424)を意味するが故に、日常性の一面性は、予想通り、実存・事実性の排除を意味する。以上からは、日常性において示される現存在の存在は、ギリシア存在論の存在理解同様、実存・事実性を排除するという意味で一面的であるとハイデガーが考えていることが判明する。そして、ギリシア存在論の考察において判明したように、この一面性の問題視が、ハイデガーの思惟における存在の問いを動機づけているが故に、日常性の一面性を問題視せず、日常性にのみ依拠するマカンの解釈は、ハイデガーの思惟の解釈としては正当化され得ない。マカンは本来、ハイデガーの考える存在の問いを問うことも、それゆえ、日常性について語ることもできなかつたはずである。

では、マカンの解釈が斥けられたのち、頽落はどのように扱われるべきか。だが、これは、日常性、ならびに、ギリシア存在論の一面性への批判に既に示されているのではないか。ハイデガーは、ギリシア存在論を、存在理解における現在の「優位」という点で批判し、「〈将来・過去(既在性)・現在という〉時間性の全体から」の存在の「概念把握」の試みを提示していた。日常性も、実存・事実性を排除し、その存在の根本様式を頽落とし、それが「現存在を全体として

である——にその傍証を見いだす。

見てとる可能性」を「断念」せしめるという点で批判されるなら、「現存在を全体として見てとる可能性」は実存・事実性・頽落からの現存在の存在の把握に求められよう。これは、「実存性・事実性・頽落性という気遣いを構成する諸契機の統一が、現存在の構造全体の全体性をはじめて存在論的に画定する」(SZ,316) (強調——引用者) という記述にその証拠を見いだす。このとき、頽落は、実存・事実性と同様、気遣いという現存在の存在を構成すると考えられる。だが、この把握は、改めて考察するまでもなく、すでに第1節で確認された、ハイデガー自身による頽落の説明そのものである。以上からは、ハイデガーの記述のどおり、実存・事実性・頽落が現存在の存在の全体を構成すると結論づけられる。つまり、頽落は、実存・事実性を覆うものとしてではなく、実存・事実性と同等の、現存在の存在を構成する実存論的構成の一つとして位置づけられる⁹。

マカンの考えでは、頽落は実存・事実性を覆う。これは、日常性において示される現存在のあり方に依拠したときには正当である。そして、日常性は現存在の接近様式であり、そのものとして積極的に肯定される必要がある。しかし、そのようにして示された現存在は——誤りではないものの——一面的なものでしかない。それゆえ、日常性は、その一面性に関しては、すなわち、その一面性が気づかれていないとしたら、その点では批判される必要がある。この批判がハイデガーの存在の問いを動機づけているが故に、この動機を見落とすかぎり、日常性の存在の根本様式である頽落の、ハイデガーの思惟における位置づけが判然となることはないであろう¹⁰。

⁹ 実存・事実性と同等に扱われた頽落は、たとえば、次のように表現されている。

「それに対して、何かのもとの頽落的存在という、気遣いを構成する第三の契機にはそのような標識が欠けている。これは、頽落が時間性のうちにも基づかないということの意味するべきではなく、配慮的に気遣われた手許存在者・眼前存在者への頽落が第一に基づく現在化が、根源的な時間性の様態においては、将来・既在性に包圍されているということの概略を示しているはずである」(SZ,328)。

¹⁰ 頽落は、ハイデガー自身により拒絶されているにも関わらず(SZ,167,175f., KM,235, GA20,378,391)、道徳的、宗教的、その他の意味で否定されるべきものとして把握されることが多い。このような把握に対しては、既に1970年にゲルヴェンが、「ハイデガーを実存的道徳家として読むことに固執する人びとがいることはさげられないであろう。ハイデガーならびに鋭敏な批評家によっても以上のような(ハイデガーの記述を道徳批判とする)解釈が禁止されていることを考慮するなら、以上のような妥協を知らない人物に直面したときは、あらゆる抗議が聞く耳を持たない人びとに影響するわけではないと結論づけるしかない」(Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Harper & Row, 1970, p.109f.)と述べている。ゲルヴェンの述べるように、ハイデガーの記述に反する解釈を無視することも一つの態度ではあろう。しかし、頽落、そして日常性が、どのような意味で存在論的に扱われているかを判然とさせなくては、道徳的、宗教的、その他の意味で否定されるべきものとする頽落把握は繰り返されるであろう。なるほど、頽落に関連する表現は否定的な印象を与える。そして、実際、頽落は、その優位が気づかれないかぎり、その点においては批判される必要がある。しかし、それは、頽落そのものへの批判ではない。頽落への批判は、頽落が実存論的構成の一つでありながら、他の実存論的構成に対して優位を有する点に存する。

註 Vittorio Klostermann 社のハイデガー全集(Gesamtausgabe)からの引用箇所は、GA の後に巻数と頁数をつけることで記す。その他の本の略号は以下の通り。なお、引用者による補足は〈 〉で表現する。

KM : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 5., Aufl., 1991.

SD : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 3., Aufl., 1988.

SZ : *Sein und Zeit*, Tübingen, 16., Aufl., 1993.

(なかはしまこと 現代思想文化学・助手)

Verfall als eine existenziale Konstitution

Makoto NAKAHASHI

In der Seinsfrage von "*Sein und Zeit*" wird die Sorge, d.h. das Sein des Daseins, als die Einheit von Existenzialität, Faktizität und Verfall verstanden. Das bedeutet, dass Existenzialität, Faktizität und Verfall als gleichrangig betrachtet werden sollen, was Macann zu der Frage veranlasst, ob Verfall tatsächlich mit Existenzialität und Faktizität gleichgestellt werden kann. Seine Frage entzündet sich daran, dass bei Heidegger alle existenzialen Konstitutionen wie Existenzialität und Faktizität in der Alltäglichkeit, die sich wiederum aus dem Verfall konstituiert, analysiert werden. Das führt dazu, dass der Verfall als der Ort, anhand dessen alle existenzialen Konstitutionen aufgezeigt werden, fungiert, d.h. dass Verfall selbst keine existenziale Konstitution ist. In dieser Hinsicht ist Macanns Frage überzeugend. Begeht Heidegger aber dann einen fundamentalen Fehler in der Frage nach der angemessenen Stellung des Verfalls innerhalb der Seinsfrage?

Macanns Frage ist zwar berechtigt, er übersieht aber die Einseitigkeit der Alltäglichkeit. Heideggers Verständnis von Alltäglichkeit wird durch das griechische Seinsverständnis bestimmt, in dem das Sein als Gegenwart aufgefasst wird. Demgegenüber behauptet Heidegger, dass das Sein nicht nur durch die Gegenwart als *ein* Moment der Zeit, sondern durch alle Momente von Zeit verstanden werden solle. Das bedeutet, dass das griechische Seinsverständnis, das immer noch unser Seinsverständnis bestimmt, Heidegger zufolge einseitig ist, und dass er durch die Überwindung dieser Einseitigkeit neu nach dem Sein zu fragen beginnen konnte. Die Gegenwart nimmt nach Heidegger im griechischen Seinsverständnis eine vorrangige Stellung ein, demzufolge Zukunft und Gewesenheit (Vergangenheit) als dessen konstituierende Momente ausgeschlossen sind. Dementsprechend schließt die Alltäglichkeit Existenzialität, deren existenzialer Sinn die Zukunft ist, und Faktizität, deren existenzialer Sinn Gewesenheit ist, aus. Das bedeutet, dass nur der Verfall, dessen existenzialer Sinn die Gegenwart (das Gegenwärtigen) ist, als das das Sein des Daseins konstituierende Moment der Alltäglichkeit fungiert, worin sich die Einseitigkeit der Alltäglichkeit zeigt.

Macanns Frage erhält dadurch Berechtigung, dass die gesamte existenziale Konstitution des Seins von Dasein nur in der Alltäglichkeit, deren Grundart Verfall ist, gezeigt wird. Doch da die Einseitigkeit der Alltäglichkeit die Frage nach dem Sein verdeckt, ist es erforderlich, dass sie als solche wahrgenommen wird, was wiederum die Voraussetzung ihrer Überwindung bildet. Um nach dem Sein fragen zu können muss man von daher den Verfall nicht als Ort, anhand dessen Existenzialität und Faktizität aufgezeigt werden, sondern als eine der Existenzialität und Faktizität vergleichbare existenziale Konstitution betrachten.

「キーワード」

頹落、ウーシア、日常性、時間