

ハイデッガー『存在と時間』における

死への先駆の役割について¹

丸山文隆

第 1 節 導入

われわれは、マルティン・ハイデッガーの『存在と時間』（1927 年）を超越論的思惟の文脈のうちに位置づけ、それがどのように存在論に貢献しようとしていたのかを明らかにしたく思う。そしてこのことによって、「死への先駆」と呼ばれる概念が、この著作のなかで果たしている役割を明らかにすることができるはずである。

既にこれまで、『存在と時間』をイマヌエル・カントの超越論的問題設定を継承するものとして読む解釈は多く提出されているが、そのうちの多くは特に第一部第一篇「現存在の準備的基礎分析」の「事情全体性 *Bewandtnisganzheit*」の議論にその典型を見ている。この議論は存在者が現存在に出会われることの可能性の条件を「アプリアリの完了」として取り出すものであるが、その際カントとは異なり、現存在の実践的関心が中心的な役割を果たす。すなわち、カントが『純粹理性批判』においては十分に取り扱わなかった「おのれ自身の目的として実存する」ものと「手段」であるものとの存在論的区別が、ここでは枢要な位置におかれるのである（GA24, 195）。特にわれわれは、この「事情全体性」の議論がどの限りで主張可能な議論たりえるのかを検討したい。というのは、『存在と時間』第一部第二篇「現存在と時間性」は現存在の存在を本来的に了解する仕方を解明するものであって、第一部第一篇の議論はそのための「準備的基礎分析」である。そうだとすると、現存在がそこにおいてみずからを本来的に了解しえない日常性の議論は、どの程度現存在と道具との関わりや相異について適切に述べていることになるのだろうか。どの限りで、第一篇の議

論は自立した議論と見なされうるのだろうか。事情全体性の議論の根底にカント的な超越論的問題設定が存していることを主張する論者のうち、とりわけ高く評価されるべきなのは門脇俊介とマーク・オクレントであるが²、彼らはいずれも、この議論をカント的問題設定の継承として評価するにあたり、第二篇の先駆的決意性の議論との連関を考慮する必要はないと考えているようにみえる。これらの研究に対して、本稿においてわれわれが付け加えて言わねばならないことは二つである。すなわち、第一に比較的小さなこととして、ハイデッガーが「事情全体性」で展開している議論は、カントの「超越論的親和性」の概念の改訂版として理解しようということであり、そして第二により大きなこととして、こうしたハイデッガーの主張は、「先駆的決意性 *die vorlaufende Entschlossenheit*」の議論によって補完されるべきものであるということである。

またイアン・トムソンが嘆いてみせるように、多くの論者は『存在と時間』の「死」の分析に今なお困惑している。「実存の不可能性の可能性」というハイデッガーの表現は、どうやら彼らにとって「逆説的」で理解不可能なものであるようだ。本稿は、死というもっとも固有な可能性を「可能性としてもちこたえること」すなわち「先駆」が、理解可能なものであるということ、そしてさらに、どのように『存在と時間』全体の議論構造からして必然的に求められていたものであるのかということを示すことになる。この両者を示しようということが、われわれの超越論的な『存在と時間』解釈の最大の利点の一つなのである。

以下われわれは、第二節において事情全体性の議論を超越論的親和性の拡張として解釈する道筋を示す。そして第三節において、この議論を非本来性の教説と併せて考えることで、これが先駆的決意性の議論なしには主張されえないものであることを指摘する。続いて第四節において、先駆的決意性の議論がどのように超越論的問題設定にとって貢献しようかを指摘し、第五節で結論を述べる。

第2節 事情全体性を超越論的親和性の拡張として解釈する

本節において確認すべきことは、『存在と時間』第一部第一篇における「事

情全体性」の議論が、カントの「超越論的親和性」概念を自由の原因性に基づいて拡張したものとして解釈しようということである。そしてまた、『純粋理性批判』第二版序文の表現を参照することによって、「了解」が「企投」という構造をもつというハイデッガーの主張の含意を確認しておきたい。

ハイデッガーからみて、『純粋理性批判』が根本において問うていたのは、「総じて何が自然(Natur)を、すなわち何が総じて眼前にあるもの(das vorhandene *Sciende*)を存在者として規定するのか、そして、こうした存在論的な規定可能性はいかにして可能であるのか」である(GA25, 75)。すなわちハイデッガーは『純粋理性批判』を自然の存在論として読む(vgl. SuZ, 10f.; 144f.)。ハイデッガーからすれば、この著作は存在の諸述語——すなわち諸範疇——を、「われわれがそれであるところの存在者」の存在機構——すなわちわれわれの認識形式の根底にあるものとしての時間直観——のうちに位置づけたという点で、存在論の正しい方向性を示すものである。だが、カントの諸範疇は認識の対象である自然のみをカヴァーする存在概念である。存在論においてカントが為さなかったことは、こうした自然の存在を、われわれがそれであるような存在者(現存在)の存在や、実践に関わる存在者一般の存在との区別と統一のうちに位置づけるという作業である³。これに対してハイデッガーは、認識一般を「了解 *Verstehen*」という開示性に基づくものとして位置づけ、その際この了解を実践的関心から切り離しえないものとして特徴づけることによって、こうした課題に答えようとしている。現存在はつねにおのれの可能性(Möglichkeit)を氣遣っている存在者なのであり、どのような了解もこうした可能性を背景にしたのみ可能である。

かりに、すべての存在者の存在を〈その存在者が認識の主観に対してどう現象するか〉ということとして説明する、という存在論の方針を「超越論的観念論」と呼んでよいとするならば、ハイデッガーが構想した存在論は、すべての存在者の存在を〈それぞれの——実践の主体それ自体をも含めた——存在者が実践の主体に対してどう現象するか〉ということとして説明するものであって、超越論的観念論の一種の改訂版である。そしてこれは、カントによる自然の存在論を拡張したものとして理解されうる。

カントによれば、「自然は、それ自体では諸現象の総括以外の何ものでもな」

く、「したがって物自体ではなく、単に心の諸表象の集まりにすぎない」のだから、われわれは「自然がそのためにのみすべての可能的経験の客観と、いいかえれば自然と呼ばれうるような統一」すなわち「超越論的親和性 *die transzendente Affinität*」を、「アприオリに、したがって必然的なものとしても認識しうる」（KrV, A 114; vgl. GA25, 382f.）。いいかえれば、われわれは、すべての現象にその原因があるということを経験によってはじめて学ぶのではなくて、因果性の必然的な統一はどのような経験によっても正当化も反証もされえないものなのであり、それどころかこうした統一がつねに既に了解されているがゆえに、それに基づいてわれわれは個々の自然の事象をはじめて認識することができる。超越論的統覚の統一が与えるこの親和性は、「自然の原因性」の連結の全体に他ならず、すべての存在者は、それがわれわれの認識に与えられる限り、必然的にこの連結全体の内部において見出される（vgl. GA25, 47）。

この教説の全体を、「自然の原因性」（作用因）の連結全体としてではなく、「自由の原因性」（目的因）の連結全体として展開し直したものが、『存在と時間』における「事情全体性」なのである⁴。ハイデッガーによってこのように読み替えられた「超越論的親和性」が主張するのは、目的自体である現存在が、自己の存在「のために」存在しており、現存在以外のすべての存在者はこの目的に対する手段の連鎖の全体の一部分としてはじめて出会われることができる、ということである⁵。ここにおいて、手段の連鎖の全体すなわち事情全体性は、個々の存在者の経験に先立って既に「アприオリ的完了」として成立しており、「手許のもの（Zuhandenes）は、つねに既に、事情全体性の方から了解されている」（SuZ, 150）という言明は、超越論的な必然性をもった主張として理解されなくてはならない。『純粹理性批判』において自然の因果必然的な統一が個々の物理的対象以前に知られているのとまったく同様に、『存在と時間』においてこうした事情全体性の統一が、「個々の道具よりも『先立って *früher*』いる」（SuZ, 84）⁶。

ここでさらに「了解」の概念について確認しておこう。総じて了解は「企投 *Entwurf*」という構造をもつといわれるが、『存在と時間』はこの企投という表現に明確な定義や説明を与えていない。この表現を理解するためには、細川亮一が指摘するとおり、『純粹理性批判』第二版の序文における次のような表現

を参照するのが有効である⁷。

ガリレイが彼自身によって選定された重さをもった球をして斜面をころがり落ちさせたとき、(…)すべての自然探究者に一条の光が射した。理性は理性自身がその企投にしたがって産出するもののみを洞察するのだという⁸ことを、彼らは把握したのである。(KrV, B xii-xiii; vgl. GA25, 45f.)

このときカントによれば、理性が「自然に向かってゆく」のは、「教師の欲することを何でも言わせられる生徒の資格においてではなく、おのれが提出する問いに答えるよう証人たちに強要する正式の裁判官の資格において」である(KrV, B xiii)。つまりここで意味されているのは、あらかじめ準備された「問い」に基づいて、はじめて対象を経験するという探求の姿勢である。ガリレイであれば、物体一般がどのように存在しているかを認識する際に、あらかじめ「物体の運動は総じて…という方程式において理解することが可能なのではないか」といった可能性(問い)が成立しており、この可能性が実際の実験を導いているのである⁸。

そう考えるならば、『存在と時間』の「了解」とはどのように説明されるものになるだろうか。了解という語が第一に意味するのは現存在が自己の存在を了解することである。私は「あなたはどのように存在しているか *How are you?*」と自問し、たとえば「きょうはなかなかいい調子だ」といった具合に自分のあり様を了解するだろう。そのときに基準となっているのはたとえば、「自分はよい教師でありうるが、実際にそうだろうか」、或いは「自分はよい夫でありうるが、実際にそうだろうか」といった可能性(問い)なのであり、私はそうした可能性へと自分の存在を企投していたのである⁹。これら可能性は、われわれ各自がその都度「そのために *worumwillen*」実存しているところのもの、すなわち各自が目指しているところの可能性である(SuZ, 84)。

そして第二に、手許のもの¹⁰の存在は、それら存在者それぞれの可能性からして了解される。「了解の企投において、存在者はその可能性において開示される。この可能性という性格は、了解されている存在者の在り方(Seinsart)にそれぞれ対応している。」(SuZ, 151.)だが、こうした道具のもつ可能性は、結

局それ自体現存在の可能性に他ならない¹⁰。というのも、私が或る手許のものの存在を了解しているといえるためには、私が、その道具がないとはどういうことかを知っているのだからならなければならないだろう。そして、或る道具がないとはどういうことかといえば、それがあったならば達成できたはずの私の何らかの目標に対し、障害があるということに他ならない (SuZ, 74f.)。そうすると、たとえ私に了解されたハンマーの存在——すなわち、ここにハンマーがあるということ——は、「もしも (このようなものが) 一つもなかったら私は打つことができなかつただろうが、そうではなくて (一つあるので) 用が足りる (es dabei bewenden lassen)」ということに他ならない¹¹。そうすると、自分の存在可能性を現存在が了解しているということは、みずからの存在の了解だけでなく、総じて他のすべての存在者の存在の了解にとって基礎的であるということになる。したがってハイデッガーは、すべての了解は同時に自己了解であると主張するのである¹²。

了解は、〈現〉の開示性として、つねに世界内存在の全体に関係する。世界についてのあらゆる了解においては、実存がともに了解されており、またその逆でもある。(SuZ, 152.)

存在者、存在、可能性の三者を、異なる水準のものとして区別しつつ、これまでのことを確認しよう¹³。「内世界的存在者の存在」は「事情 Bewandtnis」であり (SuZ, 86)，そしてこの事情は、現存在の可能性である「そのために das Worumwillen」からして規定される。たとえば、「ハンマーがあれば打つことができる」というのは「ハンマーの可能性」であるが、これは同時に「私は打つことを目指している」という「私の可能性」と等しい。こうした可能性を背景にしてはじめて「ここにハンマーがあること」(存在)や「打つものがないこと」が了解されるのであり、「ここにハンマーがあること」が了解される限り、私は「このハンマー」(存在者)と関わりをもつことができるのである¹⁴。

第3節 事情全体性の議論はどの程度主張可能なのか

自然の原因性の連鎖の全体としての「超越論的親和性」が、自由の原因性の連鎖の全体としての「事情全体性」へと読み替えられる際に、極めて重要な役割を果たしているのは、われわれの了解において現存在と非現存在的存在者との区別が本来、——伝統的な存在論が考えていたよりもはるかに——決定的である、という主張である。すなわち、伝統的存在論はすべての存在者を事物（眼前のもの）として理解してきたが、そうではなく、存在者は総じて、目的自体である現存在であるか、それに対する手段である道具（手許のもの）であるかとして理解されなくてはならない。

(…) 現存在が存在者的に際立っているのは、この存在者にとってはおのれの存在においてこの存在自体が重要である (*um gehen*) ということによってである。(SuZ, 12.)

上の有名なテーゼは、第一に現存在が「自身の存在と関わる」という点において他の存在者から際立っており、第二にこの関わりが——「重要である」ものとして気遣うという——実践的なものであると述べている。

これらの主張は『存在と時間』の全体にとって根本的な位置を占めており、またそれゆえにかえてこのテーゼは十分に正当化されていないように思われる。たとえばアンリ・ベルクソンであれば経験科学的事実に基づいて同様の主張をすることができただろうが¹⁵、超越論的哲学の従事者であるハイデッガーにはそうした正当化は許されていない。そのうえハイデッガー自身も「手許のものは眼前のものの基礎のうえでのみ『ある *es gibt*』」ということ認めており (SuZ, 71)、それゆえ単純に、手許性が眼前性を一方向的に基礎づけていると主張することはできない。したがって、現存在の実践的関わりとともに成立する目的と手段の区別が存在論の構築のための唯一可能な基盤である、と主張することもできない。つまり主張しうるのは、たしかに或る順序において眼前性は手許性の基礎にあるが、この順序ではなく、手許性を眼前性に「先立つもの」として置く順序を中心として、存在論を展開すべきである、ということである

¹⁶.

しかしさらにわれわれは問わねばならない。事情全体性の議論は、そもそもそれ自体として主張可能な議論だろうか。このことは、とりわけ「非本来性 *Uneigentlichkeit*」の議論と併せた際に顕在化する。

まず、ハイデッガーによれば、非本来的な現存在の企投における可能性は「制限されて」いる。

世人の解釈はあらかじめ自由選択の諸可能性を、既知のもの、到達可能なもの、もちこたえられるものの圏域へと、すなわち、自分たちに属しており馴染んでいるものの圏域へと、制限して (*einschränken*) しまっている。(SuZ, 194f.; vgl. 337.)

そうだとするとそのような場合、現存在は、自身からみて道具と同様のものになってしまうだろう。オクレントは〈そのために〉を説明する際に、自分を「一人の庭師」として了解する現存在を例に挙げている。これは、私がみずからの存在を了解する際、「私はよい庭師たりえているか」という可能性からして自身の存在を了解するということである。これは言わば、私の雇い主が庭師の存在について、「自分の庭をきれいに保つ」という可能性からして、道具(たとえば芝刈り機)があることと同様に了解する際とほぼ同じ尺度を、私が私の存在の了解に用いてしまっているということである(vgl. SuZ, 119)。すると、こうした現存在は自由ではないといえることになる。というのは、ウィリアム・ブラットナーが指摘するように、ハイデッガーは或る現存在がどう存在しているかがもつばら当該現存在の自己了解によって決定されると考えている¹⁷。そうだとすると、みずからの存在を道具と同様のものであるかのように了解しているこの庭師は、ハイデッガーの視点からすれば、目的自体であるものと手段であるものの区別を単に相対的にしか理解していないのであり、みずからの存在を絶対的に自由なものとして了解しているわけではない。それゆえ、この庭師は十分に自由ではないのである¹⁸。

第一部第一篇におけるハイデッガーの主張をまとめよう。一方で、本来われわれの存在は道具の存在と全く異なっている。しかし他方では、われわれの日常生活において、われわれは自己の存在を、それがあたかも或る道具の存在で

あるかのように理解してしまっている。この両主張が正しいならば、ハイデッガーは、この時点において読者が確認できないことを述べていることになる。それゆえ、第一篇が単独でみられた場合、この議論は「独断的」と呼ばれるべきものである。われわれの見通しによれば、それゆえハイデッガーは、当時彼がみずからを現象学者であると考えていた以上、ここで議論を終わらせるわけにはいかなかったのであり、第一部第二篇「現存在と時間性」は、上の二つの主張を正当化するための必須の作業として、少なくとも現存在の存在を道具の存在とはまったく違うものとして経験するための一つの操作を提示しなくてはならないのである。そしてその操作は先駆的決意性と呼ばれる。

第4節 企投の制限とそれからの解放について

われわれが示すべきことは、先駆的決意性が本来的自己了解であり、この自己了解において、現存在は自己の存在を他の存在者の存在から絶対的に際立って自由であるものとして了解することができる、ということに他ならない。紙幅の都合上、われわれは死への先駆を解釈するところまでで一旦稿を終えざるをえないが、『存在と時間』の全体を超越論的なものとして解釈する際の方針を示すという本稿の目的にとってはさしあたりそれで十分である¹⁹。

ハイデッガーは『存在と時間』第一部第二篇第一章「現存在の可能的な全体存在と死に至る存在」において、死という現象について考察している。結論からいえば、死は一個の存在者であるというより、現存在の存在の本質的な構成要素に数えられるべきものであり、さらにいえば一個の際立った「可能性」である。しかもそれは「現存在の、もっとも固有で、関連を欠いた、確実でそれとして無規定で、追い越しえない可能性」であるといわれる (SuZ, 258f.)。また、この可能性は「実存一般の不可能性の可能性」であるともいわれ (SuZ, 262)、こうした可能性へと本来的におのれを企投することは、この可能性の「現実化を配慮する」ことによって「可能性を無化する」ことであってはならないのであって、むしろ「この可能性は弱められず可能性として了解されるべきであり、可能性として形成され、そしてそれへの了解において可能性としてもちこたえ (ausgehalten) られねばならない」といわれる (SuZ, 261)。こうした本来

的な了解こそが、死への先駆と呼ばれるものに他ならない。

多くの解釈者はこうした表現を理解しがたいものだと見なしている。たとえばイアン・トムソンは、「私が自己の世界の終極的な崩壊を経験し」、しかしそのときもはや「私は生きていない」というような場合を想定しているが、これを「経験」するということは——もはや私は何ごとをも経験しえないがゆえに——「究極的に逆說的」であるから、こうした経験が「先駆」であるわけではないだろうと考える。それゆえ彼はこうした不可能な経験を「落命 *Ableben*」——ハイデッガーによればわれわれが日常的に「死」という名で呼んでいるが、本来的な死とは区別されるべきである現象——の側に割り振る²⁰。それに対し、彼によれば、ハイデッガーのいう死とは、具体的で実存的な諸企投がいずれも崩壊し、何に対しても企投はできないのだが、しかしとにかく〈私は企投するものである〉という実存論的構造は残存している、というような（途方に暮れた）状態のことである²¹。

私の存在可能が不可能になるときも、私はやはり存在する。私の存在しうることが実体のない (*insubstantial*) ものになり、世界と接続しえなくなっても、しかし無効にはならない。私の諸計画 (*projects*) が崩壊し、私はもはや、私がそれでありうるようないかなる具体的な自己をももたないのだが、しかし私はやはりこうした存在不可能なのである。ハイデッガーは、先駆において露呈されるこうした逆說的状態を、死の「不可能性の可能性」と呼んでいる。²²

こうしたトムソンの発想は、われわれがハイデッガーの「可能性」の概念を正しく理解する際に押さえていなければならないポイントを際立たせることになるだろう。

トムソンは、死が実存の不可能性であり、またそれゆえ「無 *Nichts*」²³ (*SuZ*, 266) であるということを理解しているが、こうした無を「経験する」ためには、われわれが存在し続けており、また経験の主観としてのわれわれ自身に対してそうした不可能性や無が現前していなければならないと考えている。それゆえ、トムソンはここで実存論的企投と実存的企投とを区別したうえで、前者が存続

しつつ後者が不可能になるような状況を想定し、前者の企投に対して後者の企投の不可能性が認識されると論ずることによって、この逆説を解こうとしているのである。

しかしわれわれが企投の概念を正しく理解しているならば、「先駆」を理解する際に、こうした不自然なモデルを案出する必要はない。思い起こそう。『純粹理性批判』の用例からして、「(A という)可能性へと(B)を企投する」とは、「(B)は(A)でありうるかもしれないが、どうだろうか」と問うことのうちで(B)を)了解することに他ならない。そうであれば、死の可能性へとおのれの存在を企投することは、必ずしも自己の死が現実化することを目指すこととして理解されねばならないわけではないのであって、むしろここで意味されているのは、〈私はつねに存在しないことが可能であるような存在の仕方をしているが、次の瞬間にも私は存在しているだろうか、それともそうではないだろうか〉という問いを通じて自己の存在を了解することに他ならない。それは、私がみずからの存在を、当然これからも存続し続けるに違いないものとして想定するのをやめることである。むしろ私の存在には、その存続がつねに保証されているわけではないということが属しているものであり、この保証のなさを、われわれは「不安 **Angst**」を通じて既に知っているのである²⁴。死は決して現実的に経験されることはないが、しかし可能性としてつねに既に経験されているような無である。

従来の超越論的観念論の教説においては、総じて存在するとは(超越論的な意味での)私の認識に対して現前することに他ならなかったから、「私が存在しない」とは、意味をなさない、理解不可能な事態であった。トムソンは、「死の分析」を「現象学的な」ものとして扱うべきだと考えるあまり²⁵、このような理解にとどまっている。つまり彼は、企投をいわば同時的な認識として理解しているのである。しかしこれに対し、私は私の死をつねにありうることとして、またつねに既に切迫している可能性として、非現前的な仕方を知っており、そうした可能性からしておのれの存在を了解することが可能である。当然、そうした企投において私が「たしかに私はいま存在していない」と了解することはない。だがこのとき私の存在が了解されるのは、「私が存在しないことはありえない、私は必然的に存在している」、という仕方ではない。むしろ私は次

のような仕方でおのれの存在を了解するほかない。すなわち、私は存在するが、このことは当たり前のことではなく、端的な——それ以上に何の根拠も目的もない——事実である、という仕方。日常的な存在了解が〈私は私のさしあたりの目的に鑑みて、どのように存在しているか〉をのみ明らかにするのに対し、死への企投において〈私は総じて存在しているかどうか〉が明らかになるのである²⁶。

それ以上に何の根拠も目的もないものとして私の存在が顕わになる、とはどういうことだろうか。それは、もはや私の存在が限定的な目的の「ために *um-zu*」、道具同然のあり様で開示されているのではないということである。このことは、死が「もっとも外側の」可能性であるということからして説明される。

[追い越しえない死の可能性]への存在は、現存在に、〈おのれを放棄することが自身に対してもっとも外側の (*äußerst*) 可能性として切迫していること〉を了解せしめる。しかし先駆はこの追い越しえなさを(…)避けるのではなく、この追い越しえなさへとおのれを自由にする。先駆しつつ固有の死へ自由になることは、偶然的におのれに迫ってくる諸可能性への喪失から解放するのであり、それはしかも、追い越しえない可能性の前に横たわる事実的な諸可能性を、はじめて本来的に了解させ、選ばせるのである。先駆は、もっとも外側の可能性として自己放棄を実存に開示し、そしてその都度到達された実存へのあらゆる固執を打ち砕く。(SuZ, 264.)

死の可能性は、われわれにつねに既に知られているのであり、またもっとも外側の可能性である。つまりこの可能性は、たまたま私に知られているすべての可能性のうちでもっとも外側にあるというわけではなく、本質的に他の可能性によって追い越されえない可能性なのである²⁷。前節で確認したように、ハイデッガーは、日常的な企投は可能性が制限されており、それゆえ日常的現存在は自由でないものであると述べていた。これに対し、先駆は可能性の制限の撤廃である。われわれの解釈によれば、現存在の可能性が「制限されている」とは、もっとも外側の死の可能性がはっきりと開示されていないということの意味し

ている。むしろ、こうした死の可能性が漠然とではあれつねに既に知られている、とハイデッガーが考えていたからこそ、それに基づいて彼は、日常的な企投における可能性が制限されていると述べるのであろう。つまり「よい庭師であること」といった、道具と同様の可能性は、このもっとも外側の可能性からしてはじめて「制限された」ものとして開示され、また偶然的であり固執する必要のないものとして現われることになる²⁸。

さらに、「よい教師であること」、「よい庭師であること」といった可能性は、事情全体性の単なる相対的な「終わり Ende」であるにすぎない。それに対し、本質的な追いつけぬさからして、死は絶対的な「終わり」である。私の諸可能性は死の可能性に縁どられて全体として開示されるが、こうした可能性はもはやさらなる別の目的の「ために」奉仕しうるものとして、道具連関の途上に位置づけられることはありえない。それゆえ、こうした全体的な私の可能性からして了解される私の存在は〈何か別のものの「ために」ある〉という存在ではなく、〈それ自体のためにある〉という存在であるほかない²⁹。すなわち、私の死は私の「終わり」であると同時に絶対的な目的なのであって、私はこの可能性への企投においてはじめておのれの存在を〈手段ではありえないもの〉として了解しうるのである³⁰。

第5節 結論

さきの引用でハイデッガーは、死への先駆が「偶然的におのれに迫ってくる諸可能性への喪失から解放する」と語っていた。現存在の死の可能性は、「偶然的」な可能性と対比されているのだが、それは超越論的に必然的な可能性であるということが示唆されてはいないだろうか³¹。すなわち、私が死の可能性からして自己の存在を全体において了解する際、この存在ははっきりと世界内存在として開示され、それゆえすべての内世界的存在者の存在をそのうちに含んでいるように思われる。つまり、このとき得られる了解は、〈たしかに私は存在しており、それゆえにすべての存在者を存在するものとして了解している〉ということの全体である。私の存在は存在者一般の可能性の条件として再発見されねばならない。このように見出された私は内世界的存在者の存在一般の可

能性の条件としての超越論的な「私」に他ならないのであって、その意味で内世界的存在者とはまったく異質なものである。

こうしたことを踏まえるならば、内世界的存在者の存在一般が〈そのために私が存在しているような可能性〉からして了解されている、という「事情全体性」における超越論的な主張は、先駆的決意性の操作を経てはじめて正しく主張されうるものとなる、と言わねばならない³²。

このとき、かりにエトムント・フッサールにおける「超越論的現象学的還元」の主目的が「超越論的な存在の地盤へと遡って導くこと」(Hua I, 61)であると考えてよいのであれば、先駆的決意性は超越論的還元の改訂版であることになる。すなわち、超越論的現象学的還元は、自然的態度における意識を越え出た存在判断のゆえに、認識の対象と同様のあり様においてみられていた「私」を、そこにおいてすべての存在付与、存在措定、存在確証が行われるべき「超越論的自我」として再発見する過程であり、この操作があつてはじめてすべての存在者の存在についての統一的な学が目指されうる。先駆的決意性もまた同様に、いまこの私を超越論的な場として見出し、すべての存在判断の究極的な源泉として確保するという機能を果たすのである。

この操作の提示に先立つ第一部第一篇の「準備的基礎分析」は、いわば現象学的態度においてみられた自然的態度のあり様を提示し、もつて現象学的態度への転換の必要性を準備するような叙述である。このようにみるならば、「ハイデッガーは所与性諸様態の次元のうちへと到達するためにエポケーをもはや必要としていなかったが、それは彼が(…)既にそうした次元に立っていたからである」というエルンスト・トゥーゲントハットの指摘は半分だけ正しい³³。たしかにハイデッガーは還元後にはじめて見出されるものを最初から語ってはいたが、しかしそうした議論はやはりあとから還元によって補完される必要があつたのであって、実際に彼は彼独自の還元について語っていたのである。

まとめよう。われわれは『存在と時間』の全体を、特にカントの『純粹理性批判』との関係において、自由の教説として理解する道を提示した。この観点において、『存在と時間』第一部第一篇「現存在の準備的基礎分析」の全体は、『純粹理性批判』における超越論的観念論を、現存在の自由な行為を中心としたものとして捉え直したものであると解釈される。第一篇の「事情全体性」につ

いての教説が意味するところは、『純粹理性批判』における「超越論的親和性」の概念を、現存在の自由な行為を中心にして読み替えたものである。しかしこの際、ハイデッガーはまた日常的な現存在の企投は、その可能性において制限されているとも述べており、こうした「非本来性」の教説と併せて考えた場合、事情全体性の議論は誰にも確認できないことについて語る独断的なものにとどまらざるをえない。これに対して第一部第二篇「現存在と時間性」における死への先駆の議論は、現存在が自身を自由な存在者としてはじめてはつきりと洞察するための方法を示すことにより、第一篇の議論が主張されうるために必須の役割を果たすことになる。われわれの観点において先駆は、現存在にとって、あらゆる可能性の外側に自己のもっとも固有の可能性である死の可能性を見出すことであり、これによって現存在は、あらゆる可能性を自分の可能性として再発見することになる。こうした操作は、第一篇の事情全体性の議論を内世界的存在者の存在の可能性の条件への超越論的考究として、その全射程において受け取る際に、言及せずには済ませるわけにはいかないものなのである。このようにしてわれわれは、『存在と時間』の全体を、カント的な、そしてフッサールのな超越論的問題設定を、自由の概念を中心に再編成し継承することによって、存在論の方針を定める著作として解釈することができるのである。

[略号一覧]

SuZ: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 18te Auflage, Niemeyer, 2001.

GA24: Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 24, Klostermann, 1975.

GA25: Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 25, Klostermann, 1977.

KrV: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, 1976. (訳出に際し、次を参照した。イマヌエル・カント『純粹理性批判(上)』, 原佑訳, 平凡社ライブラリー, 2005年。)

Hua I: Edmund Husserl, *Husserliana* Bd. 1, hrsg. & eingeleitet von S. Strasser, Nijhoff, 1950.

- ¹ 本稿は、2017年11月11日に大阪大学で行われた日本現象学会第39回研究大会個人研究発表原稿「『存在と時間』における現存在の自由について——事情全体性と先駆的決意性はどのように関係するか」をもとに、大幅な加筆修正を行って成立した。日本現象学会での発表原稿に対して有益なコメントをくださった諸氏に感謝する。
- ² 門脇俊介『理由の空間の現象学——表象志向性批判』、創文社、2002年、第五章；Mark Okrent, “The ‘I Think’ and the For-the-Sake-of-Which,” in *Transcendental Heidegger*, edited by Steven Crowell and Jeff Malpas, Stanford University Press, 2007.
- ³ こうした作業は、『存在と時間』が1927年に刊行された直後——とりわけ、1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』（以下『現象学』講義と略記する）——のハイデッガー自身にとって最重要の課題であって、しかも、1927/28年冬学期講義『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』に明らかのように、この際彼は、自身の「存在一般の意味への問い」という課題を『純粹理性批判』の問題設定と重ね合わせている。それゆえ彼は次のようにいう。「もちろん、眼前のもの一般に関するカント的な存在論は、彼が存在論を知っていたよりも根本的により根底的でより普遍的な存在論のなかでは、それ自体一個の領域的存在論へと沈み込んでしまう。」(GA25, 200.)
- ⁴ 知られているとおり、カントにおいて原因性は、「自然にしたがう原因性か、或いは自由に基づく原因性か」しかありえない (KrV, A 532/B 560)。
- ⁵ 次を参照せよ。カール・フリードリヒ・ゲートマン「『存在と時間』におけるハイデッガーの行為概念」(A・ゲートマン＝ジーフェルト&O・ペグラー編『ハイデッガーと実践哲学』(下村鎮二、竹村明弘、宮原勇監訳、法政大学出版局、2001年)所収、165—213頁)、190—191頁。
- ⁶ 「手許のものは、そうしたものとして、その使用可能性、利用可能性、有害可能性において発見されている。事情全体性は、手許のものの連関の可能性の範疇的全体 (das kategoriale Ganze) として露開される。しかしやはり多様な眼前のもの、すなわち自然の、『統一-Einheit』もまた、そうした自然の可能性の開示性を根拠にしてみ発見されうるものとなる。」(SuZ, 144f.) この引用を含む段落は明らかに、「カント」が「自然の存在への問いを『自然の可能性の諸条件』を目掛けて」問うていたことを念頭においている (SuZ, 145)。
- ⁷ 細川亮一『ハイデッガー哲学の射程』、創文社、2000年、132頁。
- ⁸ 細川が指摘するとおり、こうした構造は、『純粹理性批判』の図式論に受け継がれ、またさらに『存在と時間』の「企投」概念にも継承されているように思われる。
- ⁹ 現存在は「おのれの存在を諸可能性目掛けて企投する」といわれる (SuZ, 148)。
- ¹⁰ 現存在は、「そのために現存在自体が存在しているような、本来的または非本来的な存在可能」からして〈何について事情を満足させる必要があるか Wobei〉をおのれに指示し、それに基づいて〈何があれば事が足りるのか das Womit einer Bewandtnis〉が指示される (SuZ, 86)。「たとえば、〈打つこと Hämmern〉に関して事情を満足させることができるのは、われわれがそれゆえハンマーと呼ぶこの手許のものによつてである。」(SuZ, 84.) すなわち、何かでもって〈打つこと〉の用を果たす必要があるという文脈が、そこにハンマーが見出されることのための可能性の条件である。
- ¹¹ こうしたものとしての道具の存在には総じて、たとえば〈外部からの影響なしに勝手に存在しなくなったりはしない〉、〈「かけがえのないもの」ではなく、代替可能で

- ある) (vgl. SuZ, 239f.) といった本質的な——非現存在的存在者に特有の——性格が認められることになろう。
- 12 オクレントが指摘しているとおりに、この主張はカントの「統覚」概念と同一の位置を占めている (Okrent, *op. cit.*) .
- 13 (存在へと目がけた) 存在者に対する了解と、存在の了解とを、それらの確固たる水準の違いを区別したうえで対比させる、という本稿の整理は、『現象学』講義の「企投」の説明に則したものであるが (GA24, 396f.) , 『存在と時間』においてハイデッガーはそのような構図を強調していない。たしかに本稿の理解は『現象学』講義の整理に引きつけて『存在と時間』を解釈するものであるが、この整理は少なくとも『存在と時間』の記述と矛盾するものではないから、われわれとしては、『存在と時間』において曖昧なままに採用されていたことがらを、『現象学』講義は——変更したのではなく——はじめてはっきりと説明することができたのだろう、という仮説を提案したい。
- 14 ここでわれわれの解釈に対し、たとえばダールシュトロームは「実存することとは、いいかえればおのれの諸可能性を企投することである」などという (Daniel O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, 2001, p. 302) .
- 15 とりわけ、原の解釈は『存在と時間』の企投概念の一つの原型としてベルクソンをみることを助けるだろう。原健一「なぜ再認は進展でなければいけないのか——『物質と記憶』第二章における記憶の実在証明」、東北大学哲学会『東北哲学会年報』(33), 2017年, 19—33頁。
- 16 ハイデッガーを最大限好意的に解釈するならば、われわれは、こうした主張が、『存在と時間』の公刊されなかった第一部第三篇以降の「後半部」において、眼前性を中心とした従来の存在論との比較のうちで正当化する、という見通しがもたれていた、と想定することができよう。
- 17 William D. Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, 1999, p. 32.
- 18 決意性を扱う別稿において詳述するが、さらに、私は、固有の私である以上に、世人であり、「地盤のない浮動」という様態にある。ハイデッガーは次のように言う、「曖昧性は、現存在の了解に対して何を隠すものでもないが、しかし単に世界内存在を(どこにでもいてどこにもいない)のうちに押さえつけるのである」(SuZ, 177) .
- 19 決意性を扱う別稿が、この節での議論にそのまま接続されることになるだろう。 Cf. Fumitaka Maruyama, “Heidegger on Freedom,” in 『第五回日中哲学フォーラム：思索と対話による日中交流の深化：予稿集』, 2017, pp. 313–319. 先駆の決意性は死への先駆と決意性とから成るが、われわれの見通しによれば、死への先駆が自己の実存論的で本来的な了解であって、ここにおいて自己の存在の存在論的・超越論的な特権性が顕わになるのに対し、決意性は自己の実存的な了解であり、ここにおいて目的自体としての自己の存在が他の存在者の存在と、具体的にどのような関連にあるのかということが再編成される。先駆と決意性との分析をそれぞれ終えたあと、ハイデッガーは次のようにいう。「これまで先駆は単に存在論的な企投としてのみ妥当しただけかもしれない。しかしいまや、先駆は決して空想されて現存在へと押しつけられた可能性などではなく、現存在において証された実存的な存在可能の様態であって、もしも現存在が決意したのものとして自己を了解するならば、現存在はあえてそうした様態を自己に要求するのだ、ということが示されたのである。」(SuZ, 309.)

- ²⁰ Iain Thomson, “Death and Demise in *Being and Time*,” in *The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time*, edited by Mark A. Wrathall, Cambridge University Press, 2013, p. 277. トムソンは、ハイデッガーのいう「死」が、〈われわれが「死」と呼ぶもの〉すなわち「落命」と、同じではないが、無関係なわけでもないだろう、という当然の想定から出発して、——「終焉」について考察することなしに——「落命」が何であるかを第一に明らかにしようとする。だがハイデッガーによれば、「落命」は、単なる生物学的な死としての「終焉 *Verenden*」と、本来的な「死」とのあいだの「中間現象」である (SuZ, 247)。つまり、われわれが日常的に「死」と呼んでいるもの——すなわち落命——においては、本来的な現存在の「死」の現象と、本来それとは異質なはずの「終焉」の現象とが入り混じって現われているのであるから、ハイデッガーの所説が正しいのであれば、われわれにとってもっとも近い「落命」はことさらににおいてもっとも遠いものであり、「死」と「終焉」とがそれぞれ明らかになってはじめて十全に理解できる現象である。こうしたことを考慮せず、トムソンはまずもって「落命」を理解しようとしてしまったがゆえに、彼の「落命」理解は極めて恣意的なものになってしまっているように思われる。
- ²¹ このとき、不安が露開するのが「われわれの背景的な実存論的な企投と、(…) 特殊な実存的 (或いは日常的な) 世界的企投とのあいだの根本的なずれ」である、というトムソンの見解は首肯しうるものかもしれない (Thomson, *op. cit.*, p. 270)。この意味で彼は先駆をフッサールの現象学的還元を重ね合わせている。
- ²² Thomson, *op. cit.*, p. 271.
- ²³ Cf. Thomson, *op. cit.*, p. 270.
- ²⁴ ハイデッガーのこうした正当化は誰に対しても十分な説得力をもったものであるとはいえないだろう。むしろ有益なのは、ハイデッガーの行っていることを或種の「アブダクション」と解することだろう。つまり、「死の害」の問題をはじめ、現代の存在論 (形而上学) においても、死という現象は極めて説明しがたいものとして知られていると思われるが、われわれの理解によるならば、ハイデッガーはここで、従来の存在論的概念 (諸範疇) をそのまま使用して「死」を説明しようとするのではなく、むしろ死の現象に即して「可能性」や「現実性」の概念を——そしてまた時間の概念をも——大きく改訂することを提案しているのである。そう考えるならば、こうしたハイデッガーの死の分析の成否は、当該テキストの議論の説得力によってだけでなく、今後のわれわれによっていかに彼のあらたな存在論が成果を生むかによってもまた測られることとなる。
- ²⁵ Thomson, *op. cit.*, p. 261.
- ²⁶ その意味で、死の了解は「全体であること *Ganzsein*」を可能にするのである。
- ²⁷ 決意性を扱う別稿で詳述するが、これと同時に、私は「良心の呼び声」を聴くものである。この異様な表現は、次のような「自由の感覚」を意味するものとして理解されるべきである。すなわち私は総じて、ひとつの存在可能性を中心に見定めているが、しかしこのときつねに、あらゆる他の存在可能性が、「この存在可能性を指さないということについて私は責任をもたなくてはならない」という仕方と私に出会われている、ということである。「しかし自由は一つの可能性の選択のうちのみある。すなわちそれは、他の諸可能性を選ばなかったこと、他の諸可能性を選ぶことができないことを、引き受けることのうちのみある。」 (SuZ, 285.) 私はつねにひとつの可能性を選ぶのだが、これは他のすべての可能性について〈それを選ばない〉という態度を引き受けることである。決意とは、そのような選択を行うことである。このことにより、地盤が獲得される。私がいま目指している可能性以外のすべての可能性は、

〈私はそれを選ぶことも可能なのだが、それを選ばないのであり、その意味で私はそれに責任がある〉という仕方では、他人事でないものになる。みづからを内世界的存在者の存在一般の可能性の条件として見出す私は、〈総じて何が目指されるべきで、なにが目指されるべきでないか〉ということ、ひとえに私の決断として引き受けざるをえない。

- ²⁸ 次を参照せよ。安部浩『「現」／そのロゴスとエートス——ハイデッガーへの応答』、晃洋書房、2002年、121—167頁。
- ²⁹ ハイデッガーはカントの「目的それ自体 *Zweck an sich selbst*」という表現について、『現象学』講義で考察しているが（GA24, 195）、この箇所の記述は本来性の議論がカントの自由概念と深く結びついていることを示唆しているように思われる。
- ³⁰ おそらくこうしたハイデッガーの思考をそのまま展開するならば、「私の存在（人生）は・・・のためにある」といった考えは総じて頹落に由来する錯覚であるということになるだろう。そもそも「私は何のために生きているのだろうか」といった問いは、『現象学』講義でハイデッガーが繰り返し指摘する、〈存在を「被製作性 *Hergestelltheit*」として理解する〉という誤った前提に基づいている。つまり、道具は各々その固有の目的の「ために」製作されたわけであるが、道具を存在者の典型として想定することによってわれわれは、道具と本質的に異なるわれわれ現存在の存在に対して、「これは何のために創造されたのだろうか」と問ってしまうのである。さらに、こうしたハイデッガーの洞察からして、「人間の存在は・・・のためにあるのだから、・・・という人には生きている価値がない」といった議論一般（典型的には、民族の存続と繁栄のために個々人の生命を捉える思想）に対する根本的な批判が可能であるように思われる。
- ³¹ 「了解は第一次的に世界の開示性のうちへと置かれることがありうる。つまり、現存在はさしあたり大抵おのれの世界からして了解される。或いはまた了解はおのれを第一次的に〈そのために〉へと企投することもできる。つまり現存在はそれ自体として実存する。了解は、固有の自己としての自己に源を発する本来的な了解か、或いは非本来な了解かである。」（SuZ, 146.）（私はかつてこの文章を明らかに誤読していたが、高井寛氏の指摘によってそれに気づくことができた。記して感謝申し上げます。）現存在はさしあたり大抵、第一次的には世界からおのれを了解しており、その内部の一個の存在者として自己をみている。そして、道具の可能性について見通しをもつと同様の仕方では「そのために」自分が存在する可能性を見積もっている。これに対し、先駆は、第一次的に「そのために」からして自己の存在を了解することである。このときおそらく、「そのために」からして他の存在者の存在可能性もまた私に開示される。
- ³² このことについて、死への先駆を扱う第一部第二篇第一章は明言していないように思われる。だが、先駆的決意性の成果に基づく自己開示の教説の最終到達地点としての時間性の分析は、おそらくこうした存在者一般の超越論的な地盤を開示するものとして解釈しうる。こうしたことについては時間性を扱う別稿で詳論したい。
- ³³ Ernst Tugendhat, *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. unveränderte Auflage, Walter de Gruyter & Co., 1970, S. 263.