

M.ハイデガーにおける有限な時間と無限な時間

Endliche Zeit und unendliche Zeit in M. Heidegger

矢 島 忠 夫*

Tadao YAJIMA*

論文要旨

ハイデガーによれば、日常性のうちに退落して有るかぎり、ひとが、「自己の時」、「わたしの時」と言いうるような、ある特異な時間を見出すことは、徹頭徹尾、不可能である。

したがって、原理上「終わりのない時間」のうちに、ある特異な、「終わりの時」を見出そうとする（いわば「終末論的な」）企ては、滑稽なまでに絶望的であることだろう。

しかしながら、無限な時間系列には原理上位置づけられえない根源的な「終わりのある時間」において、みづから自己の「終わり」へと本来的に関わって有ろうとする（いわば「運命論的な」）決意も、また、哀れなまでに空虚であることだろう。

もし、派生的な時間から根源的時間への通路が閉ざされているのであれば、同時に、根源的時間から派生的時間への通路も、また、閉ざされているのではないだろうか。

以下、本来的な「終わりのある時間」から、非本来的な「終わりのない時間」を、一方向的に派生させようとするハイデガーの企てが検証される。

キーワード：根源的な時間と派生的な時間、本来的な時間と非本来的な時間、
終わりのある時間と終わりのない時間、ハイデガー

一 「自己を失うこと」と「自己を取り戻すこと」

ハイデガーにとって、ひとが、「わたしの時」(meine Zeit)、とすることができるのは、かれが、「本来的自己として有る」かぎりにおいてである。そして、それは、かれが、「ひと-自己(das Man-selbst)のうちに喪失されて有ることから自己自身へと自己を取り戻して有る」ことである。

ひとが、自己を失ったり、取り戻したりすることができるのは、かれが、「現有」(Dasein)であるからである。現有は、「現有している」(da-sein)。すなわち、「現に-有る」、あるいは、「現で-有る」、あるいは、むしろ、「現を-有る」のである。

「現有」とは、自己自身にとって、自己自身が有ることにおいて、「ま・き・にこの有ることそれ自身が肝心である」(SZ.12)¹⁾、そういう「有るもの」である。現有は、自己が有ることにおいて、「自己自身が有ることに自己自身を関わらせて有る」。そのようにして、それは、自己が有ることにおいて、「自己自身を理解している」のである。すなわち、自己が有ることにもなっ

* 弘前大学教育学部社会科学科教室

Department of Social Studies, Faculty of Education, Hirosaki University

て、自己が有ることを通して、「自己が有ることが自己自身に開示されて有る」のである。

現有が、「オントローギッシュに有る」と言われるのは、そのためである。

「実存」とは、現有が「これこれの仕方¹⁾で自己をそれへと関わらせることができ、またつねに何らかの仕方²⁾で関わらせている」、そういう「有ること」である。現有の本質には、「そのつど自己自身の有ることとして自己の有ることを有るのでなければならない」(sein Sein zu sein haben)ということが属しているのである。

だから、「自己-自身-で-有る」(es-selbst-sein)ことは、いわば、「自己-自身-を-有る」ことなのである。²⁾

自己にとって、自己が有ることにおいて「肝心である」、その有ることとは、「そのつどわたしの有ること」(je meines) (SZ.42) である。すなわち、現有は、「自己のもっとも自己的な可能性としての自己の有ることへと自己を関わらせて有る」のである。現有が、「自己が有ることにおいて自己自身を〈選択し〉、獲得することができる」のは、あるいは、「自己を喪失したり、決して獲得しなかったり、ただ〈見かけ〉だけ獲得したりできる」(SZ.42) のは、そのためである。

したがって、現有が、「本来的に有る」ことも、「非本来的に有る」ことも、現有が有る一つの様態、その仕方³⁾にほかならないのである。

ハイデガーによれば、「現有が有る」、その根本体制は、「世界の-うちに-有る」ことである。そして、現有の全体構造は、「慮らい」(Sorge)である。それは、「(世界内部に出会われて有るもの)のもとに-有ることとして-それ自身に-先立って(世界の)うちに-既に-有る」(SZ.192) ことである。ところで、「それ自身に-先立って-有る」ことは、「実存している」ことを意味している。「(世界の)うちに-既に-有る」ことは、「事実に有る」ことを、「(世界内部に出会われて有るもの)のもとに-有る」ことは、「退落している」ことを意味している (SZ.249-50)。すなわち、現有が事実に実存していることは、「ただ一般的に[本来的に有るか非本来的に有るかに]³⁾無差別に、投げ出されて世界の-うちに-有りうる」というだけでなく、「つねに既に配慮されている世界のうちに[非本来的に]没入してしまっている」(SZ.192) ことなのである。したがって、「それ自身に-先立って-或る-世界の-うちに-既に-有る」ことは、すでに、それ自身のうちに、「配慮されている世界内部的な手もとに有るもののもとに退落して有る」、すなわち、「非本来的に有る」ことを含んでいるのである。

こうして、「現有が有る」ということは、「さしあたりたいてい」は、つねに既に、ひと-自己のうちに自己を失っていること、すなわち、「非本来的に有る」ことなのである。

たしかに、現有は、本来性にも、あるいは非本来性にも、あるいは両者いずれの様態にも無差別に、「自由に開かれて有る」(SZ.232) と言われている。しかし、ハイデガーにおいて、この「無差別に有ること」には、独自の位置が与えられていないように思われる。なぜなら、本来的に有ることを「意志的に選択していない」ことが、そのまま、「非本来的に有る」ことを意味しているように思われるからである。たとえば、「これまでの研究的解釈は、平均的な日常性のもとで着手され、無差別的に、あるいはむしろ、非本来的に(indifferent bzw. uneigentlich)実存することの分析に制限されていた」と言われている。

したがって、「本来的に有る」ことは、喪失されている自己を、「つねにすでに非本来的に有る」ことから「取り戻している」こと、自己を日常的な生活から「ことさらに引き離している」ことなのである。

だとすれば、自己自身を取り戻そうと意志するように、現有を「ことさらにうながしている」何ものかが、有るわけである。

二 「自己自身で有りうること」と「先駆している決意性」

ハイデガーにおいて、「実存している」ということは、たとえ非本来的な仕方ではあっても、「自己自身を自己自身のもっとも自己的な可能性に関わらせて有る」ことである。そして、「死」とは、現有の「もっとも自己的な、無関連な、追い越しえない可能性」(SZ.251)である。なぜなら、現有が「死ぬ」(Sterben)ことは、たんに、動物が「死ぬ」(Verenden) [くたばる]、こと、人間が「死ぬ」(Ableben) [絶命する・死亡する] ことではないからである。それは、いわば「死をしている」こと、「自己を自己自身の死へと関わらせて有る」(Sein zum Tode) こと、「自己を自己自身の終わりへと関わらせて有る」(Sein zum Ende) ことである。たとえ、「多くのひとたちが事実上さしあたりたいていは死について知るところがない」にしても、それは、「現有が、さしあたりたいていは、死に直面して逃避しながら、死へともっとも自己的に関わって有る (eigenstes Sein zum Tode) ことを、自己自身に覆蔽している」仕方にすぎないのである。それは、現有が、自己の死へと「非本来的に関わって有る」仕方なのである。そのとき、わたしは、「わたし自身の死」に、まさに、「ひとの死」、「誰でもない誰かの死」として、関わっているのである。

「死へと関わって有る」ことは、「或る可能性へと関わって有る」ことである。したがって、それは、「死の現実化へと配慮して脱出しつつ-有る」(SZ.261) ことではありえない。なぜなら、死は、「可能な手もとに有るもの」でも、「直前的に有るもの」でもないからである。死は、「現有が有る一つの可能性」であり、「この可能なものを実現するように配慮している」ことは、「絶命を招来している」ことだからである。「死へと関わって有る」ということは、まさにこのように死へと関わって有ることにおいて、また、このように死へと関わって有ることにとって、死が、「可能性として露呈されている」、という仕方、「自己自身を死へと関わらせて有る」(SZ.262) ことである。これが、「可能性のうちへと先駆している」ということである。この先駆していることが、まさに、「ひと-自己のうちに喪失されて有る」ことを露呈しているのである。すなわち、それが、現有を、「自己自身を有る可能性に直面させている」(SZ.266) のである。

ところで、「ひとのうちに喪失されて有る」現有が、「自己自身を有る」ためには、それが、すでに、「自己自身を見出ししている」(SZ.268) のでなければならない。そして、そんなことができるのは、自己自身が、自己自身の可能な本来性において、「自己自身に<示されている>」からである。したがって、何ものかが、現有を、「そのもっとも自己的に自己を有りうることへ向かって、そして、もっとも自己的に負い目を有ることへと叫び起こしている」(Aufruf) のでなければならない。そのようにして、現有に「叫びかけている」(Anruf) (SZ.269) もの、それが、「良心」である。

したがって、「現有がもっとも自己的に有ることができる」ことは、「現有それ自身のうちに」(SZ.279)、良心によって、証言されているわけである。⁴⁾

すでに見たことだが、「現有が有る」ことは、「慮らい」である。したがって、現有には、「事実性」(投げ出されて有ること)と、「実存」(投げかけて有ること)と、「退落」とが包含されていた。しかしながら、それらは、いずれも、「無いこと」(Nichtigkeit) [無力で有ること]によ

って規定されているのである。なぜなら、現有は、投げ出されて有るかぎり、「自己自身によって自己の現にもたらされたのでは無い」(SZ.284)からである。そして、現有が有ることは、有りうることであるが、それは、「現有自身がそれ自身として自己に与えておいたことでは無い」からである。さらに、退落において、現有は、本来的に有るのでは「無い」からである。このような「無いことの根拠であること」(SZ.285)、それが、「負い目」である。しかしながら、現有は、自分自身が「負い目が有る」ことを、すなわち、「ひとのうちに失われて有ることから自己を自己自身へと取り戻すべきである」(SZ.287)ことを、良心にうながされて、理解しているのである。そして、「良心の叫びかけを理解している」ということは、「良心を持とうと意志している」(SZ.270) ことなのである。

このようにして、現有が、「自己であることを選ぶことを実存的に選び取っている」こと、それが、「決意性」である。決意性は、「現有自身のうちでそれ自身の良心を通して証言されている本来の開示性」(SZ.296)である。「先駆している」とは、「死へと本来的に関わって有る」(SZ.302) ことである。したがって、決意性は、現有が「本来的に有りうる」ことを実存的に証言しているのである。こうして、「負い目を有りうる」ことは、先駆している決意性において、はじめて、「本来的かつ全体的に、すなわち根源的に」(SZ.306) 理解されているわけである。

しかしながら、そもそも、「先駆けて決意して有る」などということが、どうすれば、可能なのだろうか。

三 「終わりへと関わって有ること」と「時間性の有限性」

まず、第1に、先駆している決意性とは、「もっとも自己的な卓抜な有りうることへと関わって有る」(SZ.325) ことである。そして、そんなことが可能なのは、現有が、そもそも、「自己のもっとも自己的な可能性において自己自身へ到来することができる」からであり、「この可能性を、このように自己を-自己自身へ-到来させている (Sich-auf-sich-zukommenlassen) ことにおいて、可能性として持ちこたえている」からである。この卓抜な可能性を持ちこたえ、この可能性のうちで「自己を自己自身に到来-させている」、この根源的な現象が、まさに、「将来」(Zukunft) なのである。

そして、第2に、先駆けて決意して有るということは、みずからの「負い目が有る」ことを、すなわち、「無いことの投げ出されている根拠で有る」ことを、実存しつつ引き受けていることである。「投げ出されて有ることを引き受けている」ということは、現有が、「自己がそのつど既に有った仕方 (wie es je schon sein) において、本来的に有る」ことである。しかし、そんなことが可能であるのは、「将来的な現有が、自己のもっとも自己的な自己がそのつど既に有った仕方」を有る、すなわち、「自己の〈既に有った〉(Gewesen) を有る」(SZ.325-6) ことができるからである。

さらに、第3に、先駆している決意性は、「まわりの世界に、事実に手もとに有るものを、実存が、行為しながら見まわして配慮している」、そういう「現」の、そのつどの状況を開示しているのである。しかしながら、状況の手もとに有るもの「のもとに決意して有る」ということは、つまり、まわりの世界の直前の有るものを「行為しながら出会わせている」ということは、この有るもの「へと現在している」ことにおいてのみ可能なのである。

したがって、決意性において、現有は、「将来的に自己へ帰来しつつ、…へと現在している」という仕方では、自己自身を状況のうちへともたらしめているのである。そして、「既に有ったこと (Gewesenheit) [既有性] は、将来から発源している」のである。しかも、「既に有った (より適切に言えば、既に有る) 将来が、現在を、自己自身から放出している」(SZ.326) のである。

このようにして「既に有る-現在している-将来」として統一されている現象、それが、「時間性」(Zeitlichkeit) なのである。

したがって、どうすれば、先駆的な決意性のようなことが可能なのか、どうすれば、現有が、「本来的に全体で有る」ことが可能なのか、という間には、「現有が、自己の有ることそれ自身において、時間性に規定されている」からである、と答えられたわけである。

時間性が、「本来的な慮らいの意味」であるとは、そういうことである。

すでに見たように、現有が有ることの全体は、「自己自身に-先立って-(世界内部に出会われている有るもの) のもとに-有ることとして (或る世界) のうちに-既に-有る」ことである。しかしながら、今や、この慮らい構造の根源的な統一は、「時間性のうちに存する」(SZ.327) のである。すなわち、「自己自身に-先立つことは、将来に基づいている」、「…のうちに-既に-有ること (schon-sein) は、それ自身のうちに既有性 (Gewesenheit) を表明している」、そして、「…のもとに-有ることは、…へと現在していること (Gegenwärtigen) において可能になっている」のである。したがって、実存論性の第1次的意味は、「将来」である。そして、事実性の第1次的な実存論的意味は、「既有性に存している」(SZ.328) のである。しかしながら、「…のもとに-退落して-有る」ことが、第1次的に、「…へと現在している」ことに基づいていることは、慮らいのこの定式では、明示的に告知されていないのである。なぜなら、先駆している決意性においては、したがって、根源的時間性[既に有る-現在している-将来]では、「…へと現在している」ことは、「将来していることと、既有していることに、終始取り囲まれている」(eingeschlossen bleiben) からである。そのようにして、決意して退落から自己自身を取り戻している現有は、「開示されている状況への〈瞬目〉 (Augenblick) [瞬間的な目撃]のうちで、それだけいっそう本来的に、〈現〉を有る」[現有している]のである。

ところで、時間性とは、そもそも、「いかなる有るもので〈有る〉のでもない」。時間性は、「みずからを時熟させている」(sich zeitigen) [時熟している] のである。時間性が時熟している仕方にしたがって、現有が有る多様な様態が、とりわけ、本来的に実存していたり、非本来的に実存していたりすることが可能になっているのである。なぜなら、時間性は、根源的な「脱-自」だからである。それは、「将来」(自己-へ-向かって)、「既有性」(…の上に立ち帰って)、「現在」(…へと出会わせている) という仕方では、脱自しつつ、統一されているのである。

「時熟している」ということは、「時間的な脱自の統一が成立している」ことである。すなわち、それは、「時間的に自己を脱け出しながら、一つの自己へと帰って来ている」ことである。⁵⁾

ところで、一方において、「通俗的な時間」とは、「初めも終わりもない純粋な今-継続」(SZ.329) である。そして、そこでは、根源的な時間性の脱自的な性格が、「水平化されている」。すなわち、将来と既有性と現在という脱自する仕方の差異が、「平均化され、ならされている」。しかしながら、この「水平化」は、根源的な時間性が、「みずからを非本来的な時間性として時熟させている」ことに基づいているのである。他方、「根源的かつ本来的時間性」⁶⁾ の方は、「みずからを本来的な将来から時熟させている」。すなわち、「将来的に既有して (zukünftig gewesen) 初めて現在を目覚めさせている」のである。すでに見たことであるが、先駆している

決意性において、現有は、「自己を自己自身の終わりへと関わらせて」実存している。それが、すなわち、現有が「有限的に」(endlich)実存している、ということである。したがって、先駆している決意性の時間性では、現有の将来が、「終わりのある将来」(endliche Zukunft) (SZ. 330) として露呈しているのである。たしかに、「わたし自身がもはや現有していないにもかかわらず、〈時間はなおも進行するのではないか〉」という問が提出されうる。だが、ハイデガーによれば、それは、「根源的時間性の有限性に対するいかなる反論も含んでいない」ことになる。なぜなら、この問は、そもそも「根源的時間性を取り扱っているのではない」からである。

こうして、「根源的な時間が有限的に (endlich) 有る」からこそ、「〈派生的な〉時間」が、みづからを非-有限的な (un-endlich) [無-限な、終わりの-ない]時間として時熟させている」(SZ.331) ことが可能である、ということになるのである。「有限的に有る」とは、「自己の終わりに関わって有る」ことである。すなわち、いわば、自己の「終わり-を-有る」ことである。他方、「無限的に有る」ということは、「自己の終わりに関わらずに有る」ことである。しかしながら、「自己の終わりに関わっていない」ことも、また、「自己の終わりに関わっている」一つの様態なのである。それは、変様された、あるいは、派生的な様態において、すなわち、自己の終わりから「逃避している」、あるいは、自己の終わりを「覆蔽している」という仕方、それゆえ、「非本来的に」ではあるが、「自己の終わりに関わって有る」ことなのである。

したがって、ハイデガーにとって、問題は、「直前にあるものが〈そのうちで〉発生し過ぎ去って行く〈派生的な〉無限な時間が、どのようにして、根源的な時間に成っているのか」(SZ. 330-1) ということではありえないのである。

問題は、「どのようにして、有限な本来的な時間性から、非本来的な時間性が発源しているのか」、「どのようにして、この非本来的な時間性が、まさに非本来的時間性として、有限な時間性から、非-有限的な時間を時熟させているのか」である。

四 「本来的歴史性」と「根源的な伸び広がり」

したがって、ハイデガーにとっての問題は、「日常性」が、そして「歴史性」が、さらには、「時間内部性」が、根源的な時間性から、どのようにして発源してくるのかを追求してゆくことである。そして、そのとき、「発源している」とは、つねに、「派生」、「退化」(Degeneration) (SZ.334) を意味するものと解されている。

しかしながら、まず、第1に、「日常性」と「歴史性」の関係は、ハイデガーにおいて、必ずしも明快になっていないように思われる。なぜなら、「日常性」が、もっぱら「非本来的時間性」に基づかされているのに対して、「歴史性」の方は、それ自身のうちに、「本来性」と「非本来性」の差別をはらまされているからである。したがって、「日常的な歴史性」と「非日常的な歴史性」の差別があるわけである。

さらに、第2に、「歴史性」と「時間内部性」の関係も、透明であるとは思われない。そして、ハイデガー自身、そのためらいを隠していないのである。すなわち、事実的な現有は、「暦や時計を必要とし、使用している」(SZ.376)。そして、「〈かれとともに〉起こっている」(geschehen) [経歴している] ことを、「〈時間のうちで〉起こっている (〈in der Zeit〉 geschehen) こととして経験している」。また、生命のない自然や生きている自然の出来事も、「〈時間のうちで〉出会われている」。したがって、それらは、「時間内部的に有る」(SZ.377) ののである。ここで、

ハイデガーは、「歴史性と時間性の連関の究明より」は、「時間性から派生する時間内部性という〈時間〉の起源の分析を、先に置くほうが分かりやすいかもしれない」と語っている。しかしながら、「まず現有の根源的時間性から、歴史性を純粹に〈演繹する〉」ことが選択されているのである。なぜなら、「時間内部性の時間を援用する歴史的なものの通俗的な性格づけから、その見かけの自明性と排他的独占性を奪う」必要があるからである。

しかし、それにもかかわらず、時間内部性は、現有の時間性から〈生じてくる〉のだから、歴史性と「等根源的なのだ」、と言われているのである。⁷⁾

ハイデガーにとって、「第1次的に歴史的に有る」のは、現有である(SZ.381)。これに対して、世界内部的に出会われるものは、「第2次的に歴史的に有る」にすぎない。そして、それが、「世界-歴史的なもの」である。一方、現有が「歴史的に有る」ということは、「過ぎ去ってしまった」ことではない。そもそも、現有は、決して「過ぎ去ってしまうことができない」のである。なぜなら、それは、「直前に有ることができない」からである。現有が有ることは、実存していることなのである。したがって、「もはや実存しているのではない」現有は、過ぎ去ったのではなく、「既に現で有ったことが有る」(dagewesen sein)(SZ.380)のである。そして、「既に現で有った」現有、それが、「第1次的に歴史的なもの」(SZ.381)なのである。他方、現在もなお直前に有るものたちが、それにもかかわらず、「過ぎ去ったもの」[過去のもの]として有ることができるのは、それらが、既に現で有った現有の「既に有った世界の内部に」所属していたからである。しかしながら、この現有は、ただ「既に現で有ったことが有る」(dagewesen sein)ということだけで、「既に有ったことが有る」(gewesen sein)[既有的に有る・既有している・既に有ったことを有る]と言われるわけではないのである。

それは、「…へと現在しつつ-将来している-現有として、すなわち、自己の時間性の時熟において、既に有ったことを有る」のである。歴史が「現有の有ることに属している」と言われるのも、この意味においてである。したがって、現有が歴史的に有ることは、「時間性に基いている」(SZ.379)のである。

問題は、「決意している現有の歴史性」、すなわち「運命」である。それは、「本来的な歴史性」として、「本来的時間性」に基いている。

すなわち、「本来的な、同時に有限的に有る[終わりに関わって有る]時間性だけが」、「運命のようなものを、すなわち、本来的な歴史性を可能にしている」(SZ.385)のである。あるいは、「本質上自己の有ることに於いて将来しつつ有り(zukünftig sein)、こうして自己の死に向かって自由に開かれ自己の死にあたって砕けながら自己の事実的な現へと自己を投げ返させていることができる有るものだけが」、すなわち、「将来しつつ有るものとして等根源的に既に有ったことを有る(gewesen sein)ものだけが」、「遺産として相続された可能性を自己自身に伝承しつつ、自己自身が投げ出されて有ることを引き受け、〈自己の時間〉(seine Zeit)[かれの時代]に向かって瞬間的に有ることができる」のである。

「瞬間的に有る」(augenblicklich sein)とは、「瞬間している」、あるいは、「瞬目している」

(augenblicken)こと、「瞬目のうちに見て取っている」ことである。現在は、この瞬目している現有にとってのみ、「自己自身の時間」、「わたしの時間」として、みずからを時熟させているのである。すなわち、自己自身の終わりへと決意して関わっている現有にとってのみ、かれの「現有している」(Dasein)こと、かれの「生存している」(Dasein)ことが、「全体」として、すなわち、かれ自身の「運命」(Schicksal)として、瞬間のうちに見て取られているのである。

「運命」とは、「本来的決意性のうちに存する現有の根源的な経歴」(SZ.384)である、と言われている。ところで、ハイデガーによれば、現有が有ることのうちに、既に、誕生と死へと関連している〈あいだ〉が存している」(SZ.374)のである。すなわち、現有が有ることは、「はじめから伸び広がりとして構成されている」のである。そして、「自己を伸び広がらせている」という仕方では現有に与えられている、この動性が、現有の「経歴」(Geschehen)〔生起・出来事・来歴〕(SZ.375)なのである。さらに、「実存している現有の、時間のうちで起こっている(in der Zeit sich begeben) 特種な経歴」(SZ.379)が、「歴史」である。また、「ともに相互に有ることのうちに〈過ぎ去っている〉と同時に〈伝承され〉、なお働きをおよぼしている経歴」が、強調された意味で、「歴史」(Geschichte)なのである。

ところで、一方において、決意している現有は、「自己自身へと帰来している」。すなわち、決意性は、みづからが、投げ出されている決意性として「引き受けている遺産」から、「そのつどの事実的な、本来的に実存する諸可能性」を開示しているのである。そして、この投げ出されて有ることへと決意して帰来していることには、「伝来している諸可能性を自己自身に伝承している」(SZ.384)ことが内蔵されているのである。こうして、現有は、「運命」において、死に向かって自由に開かれながら、遺産として相続されている可能性、そしてそれにもかかわらず選択されている可能性において、「自己を自己自身に伝承的に引き渡している」(SZ.384)、ということになるのである。

したがって、決意性は、自己自身に帰来しながら自己自身を伝承的に引き渡し、そのことによって、「伝来している一つの実存可能性を反復している」(SZ.385)のである。そのとき、「反復している」とは、「表明的に伝承している」ことである。それは、「既に現で有った現有の諸可能性のうちへと帰ってゆく」ことである。たしかに、「反復している」(wiederholen)ことは、「繰り返している」こと、「取り返している」ことではあるが、先駆的決意性に基づく本来的な反復は、「過ぎ去ったものをもう一度現実化している」ことではなく、「既に現で有った実存の可能性に応答している」(SZ.386)ことである。決意して可能性に「応答している」(Erwidern)〔返事をして・お返しをしている〕ことは、「瞬間的に」応答していることである。それは、「今日もなお〈過去〉として働きをおよぼしているものに反対し、それを撤回している」(Widerruf)〔取り消している〕ことなのである。

こうして、実存の本来の経歴は、「現有の将来から発源している」のである。つまり、「死へと本来的に関わって有ることが、すなわち、時間性の有限性が、現有の歴史性の覆蔵された根拠なのである」。

他方、これに対して、日常的な現有の方は、日々に〈起こっている〉(passieren)雑多なことのうちに「散乱している」(SZ.389)。したがって、現有が、自己自身に来ようとすれば、まず「自己自身を取りまとめてこななければならない」(SZ.390)のである。「誕生と死とのあいだの諸体験の連鎖的結合の統一」として、「現有の〈連関〉」が問題になるのは、そのためである。ところが、ハイデガーによれば、本来の歴史性のうちには、「実存全体の根源的な、自己を失わない、連関など必要としない伸び広がり」が存しているのである。つまり、現有は、「誕生と死」を、そして、それらの「あいだ」を、運命として、「自己の実存のうちに〈取り入れ〉保持している」のである。ところが、非本来の歴史性のうちでは、運命に属するこの「根源的な伸び広がり」は、「覆蔵されている」(SZ.391)。すなわち、現有は、すぐ次の新しいものを「予期しつつ」、また既に古いものを「忘れてしまっている」のである。こうして、ひとは、「今日〔こ

んにち]へと現在している」ことのうちに自己を失って没頭し、〈過去〉を、〈現在〉から理解しているのである。

反対に、本来の歴史性の時間性の方は、「先駆しつつ-反復しつつ-瞬目している」(vorlaufend-wiederholender Augenblick) ことである。それは、いわば、今日から「脱現在している」(Entgegenwärtigung) ことであり、ひとの世間的な「諸習慣から脱却している」(Entwohnung) ことである。

五 「本来の時間性」と「本来の歴史性」

しかしながら、「時間性」と「歴史性」の関係は、どう考えるべきだろうか。「歴史性は時間性に基づいている」と言えば、それですむことなのだろうか。ここで、「基づいている」とは、どういうことだろう。一方において、本来の時間性は、現有が「死へと関わって有る」ことに「一面的に」(SZ.373) 目を向けることによって露呈されて来た、と言われている。他方、「本来の歴史性」の方は、「実存全体の根源的な、自己を失わない、連関などを必要としない伸び広がり」(SZ.390) に基づいている、と言われている。そして、それは、現有が「自己の終わりへと関わって有る」、とともに、「自己の初めへと関わって有る」ことを可能にしている根拠である。

だとすれば、本来の歴史性は、その「全面性」のゆえに、本来の時間性に「卓越している」のではないだろうか。それとも、全面的に露呈された「本来の時間性」は、それ自身が、すでに、「本来の歴史性だったので有る」というべきではないだろうか。⁸⁾

すでに見たように、本来性と非本来性とは、現有が実存している仕方である。一方において、決意性は、現有が、決意して実存している様態、すなわち、本来的に実存している仕方である。他方、日常性は、現有が、決意せずに実存している様態、すなわち、非本来的に実存している仕方である。決意性とは、現有が、「自己を、ひとのうちに失なわれて有ることから、自己自身へと取り戻すべきである」ことを理解している、つまり、「負い目が有る」ことを理解していることであるとともに、「自己を取り戻そうと意志している」ことでもある。そして、それは、現有が、もっとも自己的な可能性において自己を自己自身に到来させていることなしには、また、そのつど既に自己が有ったことにおいて自己で有ることなしには、さらに、有るものへと現在しつつ自己の状況を開示していることなしには、不可能である。このような「将来していることと、既有していることと、現在していることの統一」が、まさに、「時間性」であった。すなわち、時間性とは、一方において、現有が「決意して有る」ことを、つまり、本来的に実存していることを可能にしている実存論的な制約である。しかしながら、他方、現有が有ることそれ自身が、すなわち、現有が慮らって有ることそれ自身が、時間性に基づいているのである。したがって、現有が、「決意せずに日常的に有る」ことも、つまり、非本来的に実存することも、また、時間性に基づいているのである。

だから、本来の実存と非本来の実存との差異は、時間性が時熟している様態の差異に基づいているのである。そして、時間性そのものの本来性と非本来性の差異は、時間性がみずからを時熟させている様態の差異にほかならないのである。

ところで、現有が有ることには、「現有が歴史的に有る」ことが属している、と言われている。それは、すなわち、現有が「根源的に伸び広がって有る」こと、「根源的に経歴して有る」

ということである。一方において、現有が「本来的に歴史的に有る」ことは、現有が「決意して有る」ことにおいて可能である。そして、これはまた、本来的な時間性に、すなわち、「先駆しつつ-反復しつつ-瞬目している」ことに基づいていた。他方、決意せずに、日常的に有る現有もまた、たしかに、「歴史的に有る」。しかしながら、日常性においては、現有は、日々起っている雑多なことのうちに「散乱」し、かれの「根源的な伸び広がり」は覆蔽されているのである。しかし、それもまた、現有が、日常的に、つまり、非本来的に「歴史的に有る」仕方である。したがって、「決意せずに歴史的に有る」ことは、非本来的な時間性に、すなわち、「予期しつつ-忘却しつつ-現在している」ことに基づいているのである。

しかしながら、「現有が歴史的に有る」ことは、「世界の-うちに-有ることとして実存している有るものが歴史的に有る」(SZ.388) ことである、とも言われている。したがって、「現有が歴史的に有る」ということは、「世界が歴史的に有る」ことなのである。そして、現有が事実的に実存しているかぎり、世界内部的に発見されているものもまた、出会われているのである。つまり、「歴史的に世界の-うちに-有ることの実存とともに、手もとに有るものや直前的に有るものは、そのつど既に世界の歴史のうちに引き入れられて有る」のである。そして、これが、「世界-歴史的なもの」(SZ.389)、である。

こうして、退落し、配慮されているもののうちに没入している事実的な現有は、自己の歴史を、さしあたりは、「世界-歴史的に理解している」(SZ.389) のである。

しかしながら、現有が「根源的に歴史的に有る」ということも、「現有それ自身が、既にある仕方、世界歴史的に有る」ことに、あるいは、「つねに既に時間のうちに経歴している」ことに「基づいている」のではないだろうか。それが、歴史性と時間内部性が「等根源的である」ということの意味なのではないだろうか。それとも、「本来的な時間性の全面的な表現から、本来的な歴史性を分かちつものは何もない」、と言うべきなのだろうか。

六 「世界時間の水平化」と「本来的時間性の覆蔽」

ともあれ、ハイデガーにおいて、歴史性の分析は、「一切の経歴が〈時間のうちに〉経過しているという〈実状〉を顧みることなしに」遂行されて来たのである。(SZ.404) すなわち、日常的な現有の理解は、事実的には一切の歴史を「ただ〈時間内部的な〉経歴としてしか識らない」にもかかわらず、歴史性の実存論的に-時間的な分析では、このような日常的な理解には、「終始発言が禁じられ」て来たのである。しかしながら、まさにここで、かれ自身の先行する時間的分析の「不完全性」が語られることになる。すなわち、現有の実存論的分析が、「現有をその事実性においてオントローギッシュに透明にするべきだとすれば、歴史についての事実的なくオンティッシュに-時間的な〉解釈にも、その権利をはっきりと返してやらなければならない」と言うのである。

事実的な時間的歴史解釈において、現有は、すでに「時間を見計らい考慮に入れ」(mit der Zeit rechnen)、「時間に則っている」(sich nach der Zeit richten)。しかも、それは、時間を測定する用具の一切の使用に先立ち、そのことによって初めて、「時計の使用」というようなことが可能になるのである。さらに、現有が、「時間を考慮するという仕方、時間に関わっている」(SZ.405) ことは、「現有の時間性に基づいている」のである。しかしながら、日常的な現有は、時間を、さしあたって、「世界内部的に出会われる手もとに有るものや直前的に有るもの

に即して、目前に見出している」。しかも、そのようにして「経験されている」時間自身もまた、「何らかの仕方で直前に有るものとして理解している」。まさに、ここから、通俗的な時間概念が形成されるのである。通俗的な時間概念は、その由来を、「根源的な時間の水平化に負っている」のである。

一方において、見まわし的に理解している配慮は、「予期しつつ-把持しつつ-現在している」(SZ.406)という状態で、時熟している。すなわち、「みずからを時間的に脱出しつつ、その統一を現成させている」。したがって、配慮は、「その時には」では、予期しつつ、「あの時には」では、把持しつつ、「今は」では、現在しつつ、みずからを語り出しているのである (SZ.407)。すなわち、どんな「あの時には」も、「…するであろうその時には」であり、どんな「あの時には」も、「…したあの時には」であり、どんな「今は」も、「…している今は」である。こうして、配慮されている時間は、それ自身に「日付をつけることができる」(datierbar)のである。

他方、非本来的な実存の非決意性は、「予期せず-忘却しつつ-現在している」という仕方で、時熟している。すなわち、決意していないひとは、「配慮されているものへと忙殺されて自己を喪失しつつ、この配慮されているものにおいて自己の時間(seine Zeit)を失っている」(SZ.410)のである。「わたしには時間がない」、と言われるのは、そのためである。これに対して、本来的な実存の方は、決意性のうちにあって、「決して時間を失うことがなく、〈いつも時間をもっている〉」のである。決意性において、現在とは、「瞬間」として時熟している。「瞬間」ないし、「瞬目している」ことは、「状況へと本来的に現在している」ことである。だが、それは、自己の「指導性」(Führung) [リーダーシップ] のうちにあることではなく、「既に有った将来のうちに保持されて有る」ことである。

したがって、「瞬間的に実存している」ことは、「自己が、本来的に、歴史的に立ち続けている」こと、つまり、「運命的に、全体的に伸び広がって有る」ことなのである。こうして、本来的に有る実存は、状況がかれに要求することのために、「自己の時間を〈立て続けに〉もっている」(〈ständig〉 ihre Zeit haben) のである。

ときには、身近にいる多くのひとたちが、いっしょに、「今は」、とすることがある。「今は、これが起こっている」、「今は、あれが起こっている」というように、それぞれが、その「今」に、違った仕方で日付をつけることができる。しかし、かれらが、「相互にとともに-世界の-うちに-有る」かぎり、語り出された「今」は、「そのつどすでに公開されて有る」(SZ.411)のである。だから、「配慮されている〈世界〉から自分を理解している」かぎり、日常的な配慮は、自分のために取ってくる〈時間〉を、「自分の時間(seine Zeit)として識っているわけではない」のである。かれらは、「〈与えられて有る〉(es gibt)時間、ひとが見計らい考慮に入れている時間を、配慮しつつ利用し尽している」にすぎないのである。

ところで、天文学的、暦法的な時間計算においては、時間の「〈本格的な〉公開」が、時熟している。「公開的な時間」とは、「世界内部的に手もとに有るものや直前に有るものが〈そのうちで〉出会われている」(SZ.412) 時間である。このように世界内部的に有るものが、「時間内部的に有るもの」である。「日常的に見まわし的に世界の-うちに-有る」ことは、「見を可能にするもの、すなわち明るさを必要としている」(SZ.412)。そして、たとえば、昼は、その明るさで可能的な見を与え、夜は、それを奪っている。こうして、配慮のうちに解釈されている時間を、太陽が、日付している。公開の日付は、時間を測定しているという仕方で、「時間を見

計らい考慮に入れている」のである。そして、時間の計測は、「時間を計測するもの」、すなわち、「時計を必要としている」。したがって、「投げ出されている〈世界〉に委ね渡され、自己に時間を与えている現有の時間性とともに、すでにまた〈時計〉のようなものが、発見されている」(SZ.413)のである。

ハイデガーにおいて、配慮において解釈されている時間は、そのつどすでに、「…への時間」(SZ.414)である。それは「…への好い時機」、「…への悪い時機」という性格をもっている。この「…する-ための連関」は、世界の「指示性」(Bedeutsamkeit)を意味している。したがって、公開されている時間は、「世界」という性格をもっているのである。それが、「世界時間」である。配慮されている時間は、「日付可能で、緊張し、公開的にある」。しかもそのように構造されている時間として、「世界それ自身に属している」のである。

しかしながら、時間を測定していることのうちで、時間の公開が遂行されるとき、時間は、「そのつど、いつでも、誰にとっても、〈今、そして今、そして今〉として出会われている」(SZ.417)のである。すなわち、それは、「直前的に有る今の多様性のようにして、目前に見出されている」のである。

このような、「見まわし的に、自分のために時間をとり、配慮しつつ時間を使用しているという地平のうちで公開されている時間」(SZ.421)は、次のように定義される。

「時間とは、移動している時計へと現在しつつそれを数えながら追跡していることのうちで自己を示している数えられているものである。しかも、その現在していることは、以前と以後へ向かって地平的に開かれていた把持していることと予期していることの統一において、時熟している」。

ハイデガーによれば、これは、「以前と以後という観点にしたがって見られている運動の数」(『自然学』第4巻11章219b以下)という、アリストテレスの定義を、実存論的-オントロギー的に解釈しなおしたものである。

時計の使用において「見て取られている」この世界時間が、「今-時間」である。時間は、通俗的な時間理解にとっては、「立て続けに〈直前的に有る〉諸々の今の、すなわち、過ぎ去ると同時に到着する諸々の今の或る一つの継続」(SZ.422)にほかならない。こうして、時間は、「或る一つの前後継起、諸々の今の〈流れ〉、〈時間の走り〉」になる。ところで、すでに見たように、配慮されている時間には、日付可能性が属し、したがって、いかなる今も、「…している-今」である。また、配慮されている時間には、指示性が属し、そのために、それは、「世界時間」とよばれていたのである。これに対して、「今継続」としての時間、「今-時間」の方は、日付可能性も、指示性も欠いている。なぜなら、通俗的な時間理解では、これらの構造は、覆蔽されているからである。時間性の脱自的-地平的体制は、この覆蔽を通して、「水平化」されている。諸々の今は、日付可能性も、指示性も切り落とされ、「ただ単に相互に並べられ、かくして前後継起を成している」のである。こうして、諸々の今は、諸々の物が直前的に有るのと同様に、「直前的に有る」(SZ.423)ことになる。諸々の今は、「過ぎ去っている」。そして、この過ぎ去っている諸々の今が、「過去」である。諸々の今が、「到着している」。そして、この到着している諸々の今が、「未来」なのである。

したがって、「時間は〈無限的〉(unendlich)に有る」(SZ.424)、という通俗的な時間理解は、世界時間と時間性の「水平化」と「覆蔽」を、顕わしているのである。今の継続のうちには、「いかなる初めも、いかなる終わりも、見出されることはできない」。どんな最後の今も、

今であるかぎり、そのつどつねに既に、「今すぐ-もう-ない」、「もう-今で-ない」である。したがって、どんな最後の今も、「過去」なのである。また、どんな最初の今も、そのつど、「たった今は-まだ-ない」、「まだ-今で-ない」である。したがって、どんな最初の今も、「未来」なのである。「時間が〈両方に向かって〉無際限 (endlos) に有る」のは、そのためである。世界時間の水平化と時間性の覆蔽のうちには、現有が、「自己の本来の実存に面していながらそれを覆蔽しつつ逃避している」こと、「死に面しながらそこから逃避している」こと、「世界のうちに-有ることの終わりから眼をそらせている」ことが、表明されているのである。しかしながら、それもまた、「自己の終わりへと将来的に関わって有ることの一つの様態」である。「時間が過ぎ去っている」(SZ.425) と言うとき、そこには、「時間は止められない」という経験が表現されている。そして、「時間が止められない」という経験は、「時間を止めておこう」とする意欲に基づいているのである。さらに、「時間を止めておこう」とする意欲には、諸々の「瞬間」を非本来的に予期していることが存している。だが、このように予期していることは、滑り落ちて行く諸々の「瞬間」を、すでに忘却していることでもある。したがって、「現在しつつ-忘却しつつ-予期している」ことが、すなわち、非本来的な時間性こそが、「時間が過ぎ去っている」という通俗的経験を可能にしている制約なのである。

七 「歴史的に有ること」と「時間のうちに有ること」

かくして、ハイデガーによれば、日常性のうちに退落して有るかぎり、ひとが、「自己の時」、「わたしの時」と言いうるような、ある特異な時間を見出すことは、徹頭徹尾、不可能である。

したがって、原理上「終わりのない時間」のうちに、ある特異な、「終わりの時」を見出そうとする (いわば「終末論的な」) 企ては、滑稽なまでに絶望的であることだろう。⁹⁾

しかしながら、「直前的に有るものが〈そのうちで〉発生し過ぎ去ってゆく無限な時間」が、いかなる仕方においても、「根源的に有る」のでないなら、あるいは、「わたし自身が生存をやめた後にもひとびとの時間が進行して行く」ことが、まったく「問題でない」とすれば、たとえ本来的な仕方にせよ、「自己自身の終わりに自己自身を関わらせて有る」などということが、わたし自身の「現有している」こと、あるいは、「生存している」ことにとって、「肝心である」ことはできないだろう。

現有は、それ自身が、すでに「時間のうちに経歴している」のでないなら、時間内部的に有るものの「もとに-有る」こともできないだろう。そして、すでに時間内部的に有るものの「もとに有る」のでないなら、「暦や時計を使う」こともできないだろう。また、すでに何らかの仕方「暦や時計を使っている」のでないなら、「時間を計算にいれる」こともできないだろう。さらに、すでに「時間を計算にいれている」のでないなら、「歴史的に有る」こともできないだろう。

したがって、無限な時間系列には原理上位置づけられえない根源的な「終わりのある時間」において、みずから自己の「終わり」へと本来的に関わって有ろうとする (いわば「運命論的な」) 決意も、また、哀れなまでに空虚であることだろう。¹⁰⁾

注

- 1) Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Zehnte, unveränderte Auflage, Max Niemeier, 1963.
(*Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, 1977.)
M.ハイデガー『有と時』辻村公一他訳, ハイデガー全集第2巻, 創文社, 1997.
- 2) ハイデガー自身の表現において, 「で-有る」ことと「を-有る」ことの区別がなされているわけではない。
- 3) 「……」は, 筆者による。
- 4) この, いわば「究極の証言」は, まさにそれゆえに, ある暗さにつつまれているかのようである。「良心」は, 自己自身による, 自己自身についての, 自己自身に対する証言である。それは, それ以上何も隠されていないことを身をもって証言することによって, 自己の背後の闇に, それ以上の証言が求められることを拒むかのようである。
「それでは, 良心は何処から来るのだろうか」, そんな問は, 拒まれているかのようである。
- 5) これは, まさに, アウグスティヌスが, 「精神の広がり」(*distentio animi*)と「精神の集中」(*intentio animi*)において語っていたことである。(アウグスティヌス『告白』山田晶訳, 第11巻, 世界の名著14, 中央公論社, 1968.)
- 6) ハイデガーにおいて, 根源的時間性と本来的時間性の関係は明快ではない。J. GREISH は, M. HAAR (*Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, 1990) に依拠して, この問題を論じている。(*Ontologie et temporalité*, PUF, 1994. p.327f.)
- 7) P. リクールによれば, 「現有の伸び広がり」についての解釈が, すでに, 「歴史性の分析は, 日常性の教えるところをそこに含ませずには, 最後まで遂行できないことをほのめかしていた」のである。なぜなら, 「日常性は, 墮落した形態をうみだすだけにとどまらず, そこにあらゆる分析が導かれる地平, すなわち, 世界の地平を喚起させる役目も果たしている」(P. RICOEUR, *Temps et récit*, III, Seuil, 1985. p.1463. 『時間と物語』III, 久米博訳, 新曜社, 1992. 170頁) からである。
- 8) 高田珠樹によれば, 「時間性と歴史性とは別物ではない」, 「時間性というのが実は歴史性のことなのだ」(『ハイデガー 存在の歴史』, 講談社, 1996年, 321頁)。なぜなら, 「現存在の歴史性の解釈はただ, 時間性をより具体的に仕上げるものにすぎない」(SZ. 382), あるいは「現有の歴史性を実存論的に描いてみることは, 時間性の時熟の中にすでに包み隠されていたことの覆いを剥ぐだけである」(SZ. 376) からである。
- 9) バーバラ・スーリング『イエスのミステリー』(高尾利数訳, NHK出版, 1994.)
(Barbara THIERING, *Jesus The Man*, A new interpretation from the Dead Sea Scrolls, Doubleday, 1992.) は, かりにその学問性が全面的に否定されるにしても, このような「終末論的な」企ての原理的な恣意性を, はからずも浮き彫りにしている。
- 10) ハイデガーによれば, 「現有がそのつど事実に何のために決意しているのかを究明することは, 実存論的分析には原理上不可能なのである」(SZ.382)。
にもかかわらず, ハイデガーは, 「先生のナチズム支持は先生の哲学の本質に含まれていることだ」という指摘に留保抜きに同意し, 「自分の〈歴史性〉という概念が自分の政治的〈出動〉の基礎だ」(K.レーヴィット『ナチズムと私の生活』秋間実訳, 法政大学出版局, 1991. 94頁)と, ためらいもなく語ったと言われている。ここには, ハイデガーが, 「理念においてラディカルであり事実的なものすべてにおいては無頓着である」こと, 「個々の事実をすべて不問に付し, 全体についての自分たちの概念にそれだけ断固としてしがみついている」ことが, 覆うすべもなく露呈されている(同上, 95頁)のである。
(1998.12.12 受理)