

# 『存在と時間』における現存在の決意性と歴史性について

田村 未希

## 1. はじめに

本論文の目的は、マルティン・ハイデガーがその主著『存在と時間』の第二篇で展開した現存在の決意性、本来性、そして歴史性をめぐる論述の射程を描き出し、その哲学的意義を改めて検討することである。周知のように『存在と時間』という書物は、第1部第1篇における世界内存在・環境世界の分析において、「実体としての延長事物 (*res extensa*)」を範型とする伝統的存在論、またその存在論に基づいた物理的自然という世界観を相対化し、各人の存在様式に即して分節され構成される「豊かな意味の充満した世界」を描き出したことにより、その当時インパクトのある思想として受け入れられた。しかし、それらの議論の狙いと相互関連の一貫性はさしあたり明らかであるとしても、第1部第2篇における「死への先駆」や、「決意性」、「本来性」、「歴史性」の議論などについては必ずしもそうは言えない。第1部第2篇では、冒頭での「根源的 […] な存在論的解釈は […] 主題となっている存在者の全体 […] をその先持 [つまり分析の射程] におさめているかどうかを明白に確実にしなければならない」という問題提起から、全体存在の確保、そのための可能的方法としての「死への先駆」、本来的な自己了解を獲得する契機としての「決意性」といった議論が連なっていく。しかし分析の根源性の追求という大まかな議論の流れは追えても、個々の議論が具体的にどういう眼目を持っているのかを直ちに理解することは困難である<sup>1</sup>。このような議論の難解さも手伝い、かつてはハイデガーの哲学は独断的な決意主義の哲学であると誤解されることも少なくなかった。

こうした状況に対し「決意性」、「本来性」といった諸概念の哲学的含意を正当に汲みとることを目指す研究として、これまでカール・フリードリヒ・ゲートマンやテイラー・カーマンらによる行為論的解釈や、チャールズ・ギニョンによる物語論的解釈、ドレイファスとルビンなどによるキルケゴール的な実存主義的解釈などが試みられてきた<sup>2</sup>。これら既存の解釈はそれぞれの仕方では本質的な点を突いているが、問題がないわけではない。本論文はこれらとは別の観点から、しかしこれらを補完する仕方では解釈することを試みるものである。

本論文は『存在と時間』において「決意性」概念が「根源的な真理概念」として導入されている点に着目し、「決意性」を徹底して「真理」——ハイデガーの言葉で言えば「開示性」——と関わる概念であるという側面から描き出すことを目指す。このアプローチが有益であるのは、後述するようにこれまでの解釈では十分に捉えきれていなかった「決意性」と「歴史性」の連関をより明確に捉えることができるからである。

以下、まず第2節において、ハイデガーの独自の真理論の筋道を概要的に確認する。次いで第3節において、その観点から「決意性」概念を解釈し直すことを試みる。さらに第4, 5節において本論文の解釈を、現在よく参照される解釈であるカーマンとギニョンの解釈と対比させてその位置づけを確認しつつ、「決意性」・「歴史性」の哲学的含意を改めて検討する。

## 2. 問題設定の確認：根源的な真理概念としての「開示性」と日常性の循環構造

真理という言葉は多義的に用いられるが、哲学の伝統においては「知性と物との合致 (*adaequatio intellectus et rei*)」を意味する。これに対してハイデガーはこの概念の根を明らかにしようとし、最終的に、彼が「開示性 (*Erschlossenheit*)」と呼ぶ、真理の根源的な現象を取り出そうとした (SZ 219–25)。ハイデガーによれば、合致という真理概念が可能になるためには、命題が合致すべき対象 (存在者) がまずそれ自身発見 (開示) されており、接近可能な状態になっている必要がある。それゆえ「開示性」という現象は命題の真理の可能性の条件であると言える。ハイデガーは真理という現象を、現存在が己の存在可能性を了解しつつ内世界的な存在者を開示し、それへと関わりゆく実存の構造から理解しなければならないと考える。

現存在は、おのれが存在する限りおのれの存在に関わり (*Umwillen seiner*)、それを主旨として個々の存在可能性を「企投 (*Entwerfen*)」している存在、すなわち可能存在 (*Möglichsein*) である。日常性においては、了解されたおのれの存在 (「私は大工である」) に導かれて、現存在の個別的な存在可能性 (家を建てるために、ハンマーで板を打ち付ける) とそれに相關的な道具連関 (*Zeugzusammenhang*) が分節される。『存在と時間』第18節における分析によれば、自らの存在可能性を地平として、それに相関して先行的に道具が「全体として」発見されており、解釈されるべき個々の道具 (例えばハンマー) があらかじめ位置づけ・意

味を担って出会われる（解釈（Auslegung）の働き）。ハイデガーは、素朴な直観においても、解釈の働きが介在していることを洞察している。

現存在は、このような道具連関を開示しつつ道具を使うことで、自分の存在可能性を道具に方向づけられるとハイデガーは言う。というのも道具は常に「何かをするための（Um-zu）道具」であるという仕方、「差し向け（Verweisung）」という性格を有しており、手段と目的の連関が続いているからである<sup>3</sup>。例えば、靴を作るために、皮や綿などの材料を手に入れ、ハサミや裁縫道具を使って材料を加工する。さらにこの靴は、足を傷つけないで歩くための手段であり、靴を履いて歩くことは、会社や学校へ行くための手段である。そして会社や学校に行くことも次なる目的にとっては手段である。道具を使うことで現存在はこのような目的手段連関に組み込まれる。

ハイデガーは、現存在がおのれの存在可能性を道具から方向づけられている事態を、より形式的に、道具をもとにして「世界の方から」現存在がおのれの存在可能性を理解することであると言い換える（SZ 21）。日常的に現存在はおのれの存在を内世界的な存在者（道具）の方から理解するため、道具の方から現存在の存在が方向付けられることになる。ハイデガーはこの道具の「差し向け」の連関の全体を「指示性（Bedeutsamkeit）」と名付ける（SZ 86）。この「指示性」、「何かのための何か（Um-zu）」の連関によって方向付けられた存在可能性の了解の仕方は「予持（あるいは予期）（Gewärtigen）」と特徴付けられる。

さてこのようにハイデガーによれば、現存在は現在使っているものをもとに次なる行動の可能性を企投する。そしてその次の行動も、その時に使っているものをもとに企投する。したがって、現存在は「現在使っているもの」からの「差し向け」に絶えず服しているのである。そしてまた反対に、道具の「指示性

（Bedeutsamkeit）」を基盤にして「予持」を行うのだから、自分の行動の可能性を「予持」している時、現存在は道具とその道具連関を「把持（Behalten）」しているのである。こうして「予持」と「把持」が一体となり、日常的な現存在の「現持（Gegenwärtigen）」という現象を構成しているとハイデガーは分析する（SZ 359）。

この連関に服する場合、表面上は多くの可能性が実現し様々な出来事が起きているが、現在成立している存在了解に基づいた「何かのための何か（Um-zu）」連関によって今後の存在可能性も全て予め決定してしまっているため、根本においては何も変わっておらず何も新しいことは起こっていない。これは本来の意味では未来ではなく、単に「現在」が連続しているだけである。したがって「予持（Gewärtigen）」の時間的意味は「現在（Gegenwart）」であると言われる<sup>4</sup>。

ハイデガーのこの議論のポイントは、日常性における現存在が、常に自己の存在を道具の方から了解してしまっているという循環構造を描き出すことにある。道具の方から方向づけられた現存在の自己解釈のアプリオリの完了態をハイデガーは「被解釈性 (Ausgelegtheit)」と呼ぶ (SZ 15, 85)。術語的にハイデガーは「世人の被解釈性」を「世人自己 (das Man-selbst)」とも言う (SZ 252)。「日常的に現存在は『世人自己』を主旨としているのであり、この『世人自己』は指示性 (Bedeutsamkeit) の指示連関 (Verweisungszusammenhang) を分節している (artikulieren)」とハイデガーは洞察している (SZ 129)。つまり、日常的に現存在は世人自己としておのれの存在を内世界的な存在者の方から了解するため、内世界的な存在者 (道具) の方から現存在の存在が方向づけられることになる。しかしまた反対に、内世界的な存在者というのは現存在の存在を主旨として分節された「指示性」において出会われてくるのだから、ここに循環が起こっているのである。

このような日常性の循環構造においては、自己解釈も、内世界的に出会われてくる事物も、全てが解釈済みであり、新たに解釈しているつもりでも実のところは予想的把持の構造によって方向づけられているのである。日常性における世人としての現存在の振る舞いは『存在と時間』の第4章Bにおいて、「空談 (Gerede)」、「好奇心 (Neugier)」、「曖昧さ (Zweideutigkeit)」として特徴付けられ、詳述されている。日常性における開示性は、実のところ被解釈性と被発見性に基づく「平均性 (Durchschnittlichkeit)」という様態における非本来的な開示性だったのである。

### 3. 根源的な開示性としての「決意性」

本節では『存在と時間』における決意性の論述を範例として、決意性を「根源的な開示性」として描き出すことを試みたい。つまり決意性を、被解釈性・被発見性に基づきつつもそれに完全に決定されない仕方で事物に出会うこと、つまり既成の解釈から可能な限り自由であり、曇らされていないという意味での真理概念として描き出すことを目指す。

事物の理解が非本来的であること (被発見性) と、現存在の存在了解が非本来的であること (世人の被解釈性) は、一見別のことに見えるが、実は一つの事柄の両面である。そして同様に、現存在の本来的な存在了解、あるいは現存在の固有の存在を理解するというのもまた、まさに内世界的な事物との関わりの中で

のみ起こりうるのである。事物との関わりから切り離された「本来的な自己像」のようなものを描き出すのが現存在の本来性の獲得では決してない。そうではなく、本来性とは、世人という仕方で事物を開示しそれへと態度を取っている仕方そのものの変容を意味する (SZ 298)。

例えば、ある絵画を鑑賞している時に、その絵画をいかに見ているかということ、この見ている仕方の変容が、現存在の存在 (= 存在了解) が変容するということなのである。そのままでは被発見性・被解釈性によって、それが分節する意義連関の地平のうちで絵画の見え方・解釈はあらかじめ方向づけられ限定されている。しかし何らかの仕方で被発見性を宙づりにし、「未規定性」という状態において絵画に出会うことができれば、理屈の上では、その絵画の意味を新たに汲み取る余地が開けることになるといえる。この問題は、一見して、単に見方 (認識) を変えるという問題であるかのように思われる。ところが、ある対象は常に現存在の存在了解に導かれた意義連関という全体構造の地平 (解釈学的状況) のうちで出会うるので、その出会うれ方を変えるということは、現存在の存在了解そのものの変容に等しい。「ある対象を様々な観点から見る」という場合には、既に基礎となる対象は意義連関において与えられていて、その根本的な意味を前提した上で様々な議論されているに過ぎず、根本的には吟味・変容は起こっていないのである。

この問題は一般的に言えば、常にすでに先んじて与えられてくる「解釈されるべきもの」のの意味を、いかにしてそのまま受け取って済ますのではなく、改めて吟味することができるか、という問題であるといえる。この問題は様々な次元で顕在化する<sup>5</sup>。例えば学問においては、『存在と時間』だけでなく 1923 年の「オントロジー (事実性の解釈学)」講義でも重点的に取り上げられる「伝統」の問題がそれである<sup>6</sup>。また、日常性の次元においては、常に既に世界の方から了解している己の存在を、そのまま済ますのではなく、いかにして改めて吟味し修正することができるのか、という問題になる。いずれの次元にしても、現存在を全体として規定している存在了解が改めて問われないまま踏襲され続けていることをめぐる問題である、という点で等しい。

予持的・把持的現持の時間的意味にさらに踏み込んでみよう。そこにおいて了解されている現存在の存在可能性の意味は「現在」であった。ハイデガーは「可能性」には二つの種類があると分析する。「予持」においては、「現在」すなわち現実に成立している内世界的な事物の「現実性 (Wirklichkeit)」をもとに可能性を了解するのだから、予持において了解されている「可能性」は、実は本来の意味

で「可能性」ではなくて、「まだ現実になっていない現実性」なのである。これに対し、もし「現在」を支配している循環構造を何らかの仕方で遮断することができるならば、道具から規定されていない可能性、ハイデガーの言葉では「可能性としての可能性」が開かれるはずである (SZ 306)。

しかしこのように世人の自己了解から次々と差し出されてくる (現実性としての) 存在可能性を遮断し、「可能性としての可能性」を開くことは可能なのだろうか。このために導入される概念が、現存在の「死 (Tod)」である。ここで持ち出された死は事実的な落命ではなく、「実存の不可能性」として形式化して理解されるべきである。「死は常に可能」であるが、さしあたり次々と差し出されてくる「何かのための何か (Um-zu)」の存在可能性を追いかけることで、日常性における現存在は「死はいずれ来るが、さしあたりまだだ」と言い、死を避けるため、日常性の循環は続いていくのである。これに対し、「死への先駆」とは先んじて与えられる「世人」の「被解釈性」が与えてくる可能性にさらに先んじて、「実存の不可能性」という極限的な可能性に関わることを意味する (SZ 144)。

上で見たように現存在の「死ぬまでのすべての存在可能性」は世人の被解釈性を主旨として開示されているのであるから、「世人の自己」という自己解釈を解体することができれば、それを主旨として (Worum-willen) 了解されていた現存在の存在可能性 (つまり「死」の前に並べられているすべての可能性) もろとも解体することになる。先んじて与えられる「世人」の「被解釈性」それ自体に批判的に関わることは、「世人」を主旨として (Woraufhin) 与えられるすべての可能性を飛び越え、それらが生じてきた元の可能性の拡がりに立ち返り、自己解釈を新たに行うことを意味する。

このように、終りが見えず続いていく「何かのための何か (Um-zu)」の過程を飛び越え、「世人」という被解釈性が前提してしまう以前の未規定な可能性へとおのれを関わらせることは「死への先駆」と呼ばれる。この可能性を掘み取り今まで自分の存在了解を規定していた予持的把持的現持の連関が遮断されることで、現存在はおのれの事実的な状況に開かれる。「予持・予期」ではない本来の意味での「到来 (Zukunft)」とは、ハイデガーの言葉では「もっとも固有な既在 [の可能性] へと還帰すること (Zurückkommen auf das eigenste Gewesen)」である (SZ 325)。これは被解釈性・被発見性という既成の解釈を受け取ってしまうことで隠されていた、被解釈性の中で選ばれてきたところの諸可能性<sup>7</sup>の拡がりに立ち返ることを意味する。このようにして初めて、現持されている被解釈性・被発見性をもとにするのではなく、新たに既在の諸可能性に立ち戻っておのれの存在了解を遂

行し、存在者との関わり方を変容することができる。そしてそのことによって、常に既に被解釈性・被発見性の循環に巻き込まれ続けるしかなかった存在者との出会いの在り方を批判的に解体し、これまでとは違った出会い方をすることが可能になる。このもっとも根源的な開示性を「決意性 (Entschlossenheit)」とハイデガーは呼んだのである。

しかしながら、このような「死への先駆」ないし「本来的実存」、「決意性」は、現実に起こりうるのだろうか。ハイデガーは『存在と時間』第54節では、「本来的な存在可能性が実存的に可能であることの臨証」として「関心の呼び声としての良心 (Gewissen als Ruf der Sorge)」の現象を分析している。「良心」の呼び声は、世人への埋没から現存在を呼び出し、新たに自己解釈をせしめる契機となるとされる。「良心」を巡るハイデガーの議論をどのように理解すべきかについては、ここでは十分に論じるだけの紙幅がないため、稿を改めて論じる他ないが、差し当たりは以下のように理解しうる。まず日常性においては、自分の行動を全体として動機づけ、行動に規範を与えている究極的な価値が揺らぐという経験として、「良心」の現象を理解することができる。また、学問の領域においては、学問体系が基づいている根本概念そのものが疑わしくなり、維持できなくなるような経験として描き出すことができるだろう。

このような「本来的実存」のモデルとしてハイデガーが念頭に置いていたのは、例えばニュートンのような、知の規範を全体として刷新するような存在である<sup>8</sup>。ドレイファスはこの点をより広く、「根本的に新しい言語使用や行為の規範を生み出す、文化的に卓越した実存」と捉えている<sup>9</sup>。また『存在と時間』では、学問において新たに事象領域を切り開く実存としてアリストテレスやプラトンの例が挙げられていることが思い起こされるだろう (SZ 11)。「本来的実存」は確かに可能なのであるが、ある一定の手続きを踏めばいつでも誰でも実現できるというようなものでもない。しかも被解釈性は何かを理解することの可能性の条件を為しているため、被解釈性を振り落として純粹認識に至るという理想は原理的に達成しえないし、そういうことが求められているのでもない。そうではなく、むしろ被解釈性を深く理解し、自分の理解を形成している枠組み・前提それ自体を明るみにもたらし方向の探求が必要とされている。伝統的な被解釈性それ自体も、元は何らかの事象を解釈する事において生じてきたものであるから、被解釈性をただ受け取るのではなく、被解釈性を通じてそれが生じた根源的な事象へと遡行することを目指す中で、その被解釈性を変容・軌道修正することが重要なのである。

#### 4. 決意性の諸解釈の検討（1）——カーマンの解釈

本節と次節では前節での成果をもとに、二つの決意性解釈とそれを対比させることを試みる。以下では、カーマンの行為論的解釈とギニョンの物語論的解釈を検討する。本節ではまず、決意性を「個別的状況における行為の選択」に引きつけて理解するカーマンの解釈を検討することにしよう。

カーマンによれば、本来的現存在は「死への先駆」と「決意性」から成っている。カーマンは「死」を実存範疇として理解するべきであることを強調したのちに「死への先駆」を「統合された (*integrated*) 死への企投」(Carman 2003, 282)と規定する。これはどういうことだろうか。カーマンによれば現存在の可能性とはそこへとめがけて現存在が己を企投<sup>10</sup>している何かであるが、それならば「死への企投」はどういう事態でありうるか。

死とは先にも見たように、生物学的な死ではなく、実存範疇として「実存の不可能性」という意味で理解されなければならない。ハイデガーは「現存在の本質はそれが可能性であることにのみ存する」と言う。これは翻って、可能性とは私は何であるかを定義するものであると解することもできる<sup>11</sup>。これに対して、不可能性は私を「...ではない (*I am not*)」という仕方で、より正確には「...ではありえない (*I cannot be*)」という仕方で規定するものである。そしてハイデガーによれば全ての「可能性への企投」は同時に「不可能性への企投」でもある。したがって、例えば「夫」という存在可能性に企投している時には、「世俗を捨てた僧侶」や「浮気な独り者」であることの不可能性へと同時に企投している (Carman 2003, 282)。現存在に開かれている可能性に対して、そのほかの可能性は常に閉ざされていく。カーマンは「可能性への企投」はこのように常に不可能性への企投を持つという二重の構造を有しているという。死＝実存の不可能性であるので、「現存在は実存する限り事実的に死んでいる<sup>12</sup>」というハイデガーの言葉は「現存在は実存する限り (=ある一つの可能性を選ぶ限り)、事実的に他の実存の不可能性へと同時に企投している」という意味であるとカーマンは解釈する。

しかし日常的にも我々は様々な可能性へと企投している。本来的な死への企投と日常性における死への企投はどのように異なっているのか。カーマンはそれを、死へと「先駆すること」と死を「予期すること」との違いとして記述する。日常性において我々はもっぱらおのれの可能性へと関わっていて、不可能性に関しては忘却している。日常性における死への企投は、可能性への企投に付随していれば自動的に起こるにすぎない。たしかに可能性と不可能性に同時に企投されてい



るのであるが、それらはバラバラである。これに対して、本来的な死への先駆の場合には、ある可能性へと企投することが不可能になる可能性があることを覚悟した上で、可能性と不可能性への企投を同時に行う（Carman 2003, 282）。

カーマンによれば現存在の本来性は死への先駆のほかに決意性から構成されている（Carman 2003, 297）。その際、決意性は「状況（Situation）の開示性」として理解されている。世人にとって状況は閉ざされており、世人はただ「一般情勢（allgemeine Lage）」を知るのみである（SZ 300）。これに対して、決意性においては、世人への頹落を含めた、有限な事実的状况が開示されるのである。こうしてカーマンは、先駆的決意性とは、可能性に企投することと同時にどうしても不可能性へと企投してしまうこと、選べない可能性があるという「責め（gilt）」を自覚しそれに向き合いつつ、個別の状況（≠一般情勢）においておのれの可能性を「選択する」することであると結論する（Carman 2003, 292）。

我々の批判はカーマンが「非本来的な死の予期」と「本来的な死への先駆」の違いとして説明している、〈可能性への企投と不可能性への企投〉と〈可能性と不可能性への同時企投〉という区別の仕方に向けられる。これは日常的な現存在と本来的な現存在の違いの説明としては不十分であると言わざるをえない。「可能性Aを選択した場合可能性Bが不可能になる」と自覚しているかどうかということは、事柄として、日常的な配慮的気遣いの次元における自己の可能性の「算定（Verrechnen）」と区別することができないのではないだろうか（SZ 283, 299）。事実に我々はAを選択すればBが出来なくなることくらい容易に自覚することができるのだが、あくまでもそれは日常性の範囲の中で行われていて、ハイデガーの言う「死への先駆」とは違う。カーマンの解釈の問題の根本は、「死は未規定な可能性である」というハイデガーによる死の規定を十分に考慮していないことである。この問題があるためにカーマンは世人による非本来的な死の予期と、本来的な死への先駆がうまく区別できていない。カーマンはハイデガーが「可能性」という語を多義的に、少なくとも三つの意味で使っていることを見過ごしている。

まず、「未規定な可能性」としての死は次のように理解すべきである。「夫である」ということを単なる慣習的振舞いにしないためには、「夫はこうあるべき」という一般的な理解を退けることも時に必要であるが、やはり「夫」についての平均的理解が手掛かりにはなっているのである。先駆的決意性においては「夫」といった自己理解に相応しい行為を選択すると言われているが、そこで了解されている、行為のもととなる「夫」の理解そのものがその時代に共有されている平均的理解・被解釈性であることは免れえない。我々の出発点は常に既に被解釈性な

のである。そこで生きてくるのが、「未規定な可能性」としての死である。被解釈性によって規定されていないという意味で未規定な可能性へと企投することにより、被解釈性によって制約されつつも、その制約に対抗することができる (SZ 383)。

さらに、ハイデガーにおける「可能性」の多義性は次のように理解すべきである。ハイデガーの言う「可能性」には少なくとも三つの意味がある。第一には、日常性における「世人としてのおのれの存在可能性」である。我々は「一般情勢」のもとで「可能性を選択している」と思っている時には、本当は選択していないのだとハイデガーは考えている (SZ 300)。第二に、「未規定的な可能性」。これは、「一般情勢の下で規定されてしまっている可能性に対して自由になる」可能性という意味で、前者に対してメタ的な可能性である (SZ 298)。そして第三に、この「未規定な可能性」と表裏一体をなす「おのれに固有な (事実的な) 存在可能性」。これが本当の意味での可能性である (SZ 298)。ハイデガーの記述の中で、第二と第三の可能性の意味は相互に重なり合っている。

以上のように、カーマンの問題は、「実存の不可能性」という死の規定を、第一の意味での可能性からのみ理解しているということに集約される。これは「まだ現実性になっていない現実性」であるので、ハイデガーが本来問題にしているはずの「可能性としての可能性」は、カーマンの解釈では扱われていないのである。これに対し我々の解釈では、世人の被解釈性を主旨として分節される諸可能性と、世人の被解釈性そのものが生じてきた源泉たる「可能性としての可能性」を区別し、「死の予期」と「死への先駆」の差異を明瞭に見て取ることが出来る。

## 5. 決意性の諸解釈の検討 (2) ——ギニョンの解釈

続いてギニョンの解釈を検討しよう。ギニョンは『アリストテレスの現象学的解釈』に言及しつつ<sup>13</sup>、本来的な歴史記述がいかにして達成されるかを問題にする。本来的な自己了解を、「自己そのものを理解する」ということではなく、事柄の本来的な了解を獲得しようとするこの相関項として捉えている点で、ギニョンの問題意識は本論文のものに近い。

もし全ての解釈的探究が、解釈者の「正当化されていない前提」の「読み込み (Hineindeuten)」の形式を不可避的にとってしまうのだとしたら、哲学が […] 致命的な相対主義へと沈んでしまうことは防ぎえないのか。『存在と時間』においては——そこでハイデガーは歴史学的探究との関係においてこの

問題を論じているが——彼はこのような探究にとって「主要な点」は、探究を行う者の「解釈学的状況」を切り開くことであると述べている (SZ 397)。歴史家の「解釈学的状況」を切り開くことは、探究者が決意性に達し […]、そして「現存在したもの (what-has-been-there) の反復的開示性」において現れるものを解釈することに決定的なコミットメントをする限りで可能である。真正な歴史学的探究はしたがって「歴史的事実の本来の開示性<sup>14</sup>」に基づくと言われるのである。

ギニョンによれば、歴史認識を行うためには、それによって「何が目指されていたのか」という、出来事の向かう「方向」を先行的に企投し、解釈地平を確定することが不可欠である。歴史の向かう「方向」の先行的投企・前提によって様々な解釈が生じる上に、その前提が常に適切とは限らない。しかし「方向」を設定せずに「特に理由は無いが端的にこういう順序で物事が起こった」という歴史学はありえないし (どういう根拠でその出来事を関係づけたのか、とさらに問わねばならない)、これは何も説明していない<sup>15</sup>。したがって、歴史家は歴史の方向を常に先行的に企投せざるをえない。ハイデガーは歴史記述 (historography) などを含む全ての解釈行為の原理として「到来 (future, Zukunft)」というものを提示している。ギニョンはハイデガーのこの主張を手がかりにして議論を進める。

ギニョンによれば、歴史記述においては歴史の「行き先」ないし向かう「方向」 (Worau, 「～をめがけて」) を先取りする者だけが歴史記述を行うことができる。歴史の「方向」を基準にして、何が歴史的な出来事として記述されるべきなのか、つまり歴史の物語にとって重要か、重要でないかが決定される (Guignon 2000, 93)。

歴史の向かう「方向」に様々な可能性がある事態に対して、どうすれば歴史記述は相対主義を回避できるのだろうか。ギニョンによれば、歴史家はその歴史を書こうとしているところのコミュニティ、民族 (Volk) が「コミュニケーションと闘争」のうちで「共有している歴史の行き先の見通し (shared vision of where things headed for)」を歴史家が共有することで相対主義を回避することができる。その方向の見通しに従って、「歴史的故事 (historical story)」と一貫した全体性において何が重要な出来事であるのかを選択して記述するならば、それは「厳密な歴史記述」になる (Guignon 2000, 99)。

しかしこのギニョンの解釈にも問題がある。我々の批判は第一にギニョンが「到来」の意味を誤解していることと、第二に厳密な歴史記述を保証するとしている、ある民族が「共有している歴史の行き先の見通し」を歴史家が共有することとい

う基準の不透明さへと向けられる。ハイデガーが「到来」と言っているのは、いわゆる未来や歴史の行き先のことではない。そうではなく「到来」には大きく分けて二つ意味がある。一つは「解釈 (Auslegung)」という現存在の働きにおける「おのれに先だつて (Sich vorweg)」という契機である (SZ 327)。ギニョンの説明では「歴史の行き先を前提すること」と言われていたが、何を前提するかは意識的に選んだりすることができるものではない。現存在の解釈の「先-構造」のゆえに、何か事柄を解釈しようとする瞬間には既に、解釈されるもの (Vorhabe)、解釈の方向性・見通し (Vorsicht)、解釈するための概念組織 (Vorgriff) が前提済みになっている。ここに被解釈性・被発見性という問題が生じるのである。そして「到来」は第二に一そして本来的には一、この前提されてしまう被解釈性にさらに先回りすることを意味する (SZ 325, 385)。

ギニョンの言うように「歴史の行き先」を先取りするのではなく、解釈に先だつて前提されてしまっている「歴史の行き先」についての先行的理解 (被解釈性・被発見性) を解体するように努め、その理解を修正していくことで、厳密な認識へと変容していくことができる。ある民族が「共有している歴史の行き先の見通し」を歴史家が共有するという事態がもし厳密性の基準であるとしても、その事態が達成されることそのものが可能になるためにはまず歴史家の被解釈性・被発見性が吟味・修正されうる状態でなければならない。このように我々の解釈は、ギニョンが捉え損なっている「到来」の二重の意味を明確化し、歴史学における「被解釈性」の問題を適切に取り出すものである。

## 6. 結論にかえて——「歴史性」という問題

以上の議論によって、『存在と時間』の第2篇における「決意性」の議論の一つの眼目を、日常性における被解釈性・被発見性の問題を克服し、理論的真理を含めてあらゆる「真理」と言われるものを基礎づけるべき経験を明らかにするものとして描き出した。最後に我々の解釈を、カーマンとギニョンの解釈と比較することで、この解釈は既存の「決意性」解釈を補完し、先鋭化するものであることも確認された。

決意性において、日常的に道具から存在可能性を規定されていた現存在が、そのように存在可能性が規定される以前の未規定な可能性の拡がりに立ち返る (Zurückkommen) という運動が起こる。この運動をハイデガーは現存在の本来的

な「生起」(Geschehen)と呼び、このように全体として把握された現存在の存在の意味を「歴史性」(Geschichtlichkeit)と呼んだ(SZ 375)。

ハイデガーの言う「歴史性」は、通常「歴史」という言葉でイメージされるような世界史や個人の生い立ちや過去を手がかりとしては理解することができない。彼の言う「歴史性」とは二重の意味を持っており、第一には、日常性においては、その時代において共有されている被発見性・被解釈性を現存在は常に負っていて「歴史的拘束性」を免れえないということであり、第二には—そしてハイデガーが力点をおいているのは—それら被発見性・被解釈性が解体され「変わる可能性」があるということである(「本来的歴史性」, SZ 386) (SZ 385-7)。変化するからこそ「歴史」が刻まれるのであって、それらは永遠に変わらないのではない。したがってこれとは対照的に、変化する可能性を隠蔽する循環構造を有している日常性は、「非本来的歴史性」として捉え返されることになる(SZ 376)。

日常性の循環構造に巻き込まれているだけでは、現存在の歴史性という問題は見えてこない。「決意性」という根源的な開示性の在り方を記述することによって初めて、現存在の歴史性が問題にされうるのである。日常的な道具の使用はもちろん、一見中立的で無時間的に見える学問的営為さえも歴史的拘束性を免れない。人間の思考の歴史的拘束性を問題化し、またそれに対する批判的吟味・変容の可能性を開こうとする点に、ハイデガー哲学の一つの重要性があるのである。

---

<sup>1</sup> Henschen (2012, 95), Käufer (2012, 454), Bracken (2005, 533) を参照。

<sup>2</sup> Henschen (2012), Carman (2000), Carman (2003), Guignon (2000), Dreyfus (1991), Dreyfus (2000) を参照。

<sup>3</sup> GA 24 242 を参照。この Umwillen seiner および差し向けの連関 (Verweisungszusammenhang) の分析においてハイデガーは「ここで、カントが人格 (Person) を存在論的に目的として規定しようとしたものの、目的性に固有の構造とその存在論的な可能性への問いを追求することがなかった構造契機が明らかになる」と考えている。

<sup>4</sup> 「現在の地平図式は Um-zu によって規定される」(SZ 365)。

<sup>5</sup> Henschen (2012, 110) を参照

<sup>6</sup> SZ 21 を参照。「ここで支配的になっている伝統は、それが『伝授』するものを近づきやすいものにするどころか、むしろさしあたりたいていは、それを覆い隠すものである。伝統は受け継がれたものを自明性に委ねてしまい、伝統的なカテゴリーや概念が正しい仕方でも汲まれてきた根源的な『源泉』への通路を塞いでしまう。それどころか伝統はそのような由来をすっかり忘却させてしまうことさえあるのである。伝統は、そのような源泉への立ち返りをその必然性において理解することすら不必要であるという思いなしを作り上げる」(SZ 21)。

<sup>7</sup> しかし「未規定」であるとはいえ、これは事実的に与えられている限りの諸可能性であり、「無差別の自由 (*libertas indifferentiae*)」ではない。どこまでも事実的状况に制約された諸可能性である (SZ 144)。

<sup>8</sup> Haugeland (2000, 63), Henschen (2012, 103) を参照。

<sup>9</sup> Dreyfus (2000, 167) を参照。

<sup>10</sup> 本論文の 2.1.2 を参照。

- 
- <sup>11</sup> SZ 54, Carman (2003, 282) を参照。
- <sup>12</sup> SZ 251, Carman (2003, 282) を参照。
- <sup>13</sup> Guignon (2000, 98) 参照。しかし論文の主題はむしろ芸術作品と歴史の関係であることを注意しておきたい。ギニョンはハイデガーの『芸術作品の根源』を参照し、芸術作品はその民族に対する世界の在り方、そして歴史を規定している存在者であることを論じる。その中で、ある民族の歴史を記述することにおける厳密性、本来性がいかにして達成されるかを問題にしている。
- <sup>14</sup> SZ 397, Guignon (2000, 98) を参照。
- <sup>15</sup> 渡邊二郎 (1999), 47 頁以下及び 52 頁以下を参照。歴史記述の素材となる出来事を選択が、必然的に「価値づけ」という哲学的問題に発展する点を渡邊は指摘している。

[参考文献]

- Bracken, William F. 2005. "Is There a Puzzle About How Authentic Dasein Can Act?: A Critique of Dreyfus and Rubin on Being and Time, Division II," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 48 (6): 533–52.
- Carman, Taylor. 2000. "Must We Be Inauthentic?," in Wrathall/Malpas (2000), 13–28.
- . 2003. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press.
- . 2005. "Authenticity," in *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing Ltd., 285–96.
- Dreyfus, Hubert L. 1991. *Being-in-the-world*, The MIT Press.
- . 2000. "Could anything be more intelligible than everyday intelligibility? Reinterpreting division I of 'Being and Time' in the light of division II," in *Appropriating Heidegger*, Mark A. Wrathall, James E. Faulconer (eds.), Cambridge University Press, 155–74.
- Dreyfus, Hubert L. and Rubin, Jane. 1991. "Appendix: Kierkegaard, Division II, and Later Heidegger," in Dreyfus (1991), 283–340.
- Guignon, Charles. 2000. "Philosophy and Authenticity: Heidegger's search for a Ground for Philosophizing," in Wrathall/Malpas (2000), 79–101.
- Haugeland, John. 2000. "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism," in Wrathall/Malpas (2000), 43–77.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe* (Bd. 9, 14, 21, 64). Vittorio Klostermann, 1976– (= GA).
- . *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927 (2001) (= SZ).
- Henschen, Tobias. 2010. *Gebrauch oder Herstellung? Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode*, Mentis.
- . 2012. "Dreyfus and Haugeland on Heidegger and Authenticity," *Human Studies* 35 (1), Springer: 95–113.
- Käufer, Stephan. 2012. "Heidegger on Existentiality, Constancy, and the Self," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 55 (5): 454–72.
- Wrathall, Mark / Malpas, Jeff (eds). 2000. *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, The MIT Press.
- 池田喬. 2004. 『『存在と時間』における死と良心の分析について—ハイデガーのプロネーシス解釈を鑑みつつ—』, 『論集』, 東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室 23 号: 33-50.
- . 2011. 『ハイデガー 存在と行為 『存在と時間』の解釈と展開』, 創文社.
- 渡邊二郎. 1999. 『歴史の哲学』, 講談社学術文庫.