

語りと時間——『存在と時間』における言語の地位

港 道 隆

ハイデッガーの「転回」(Kehre)が、『存在と時間』の論証言語から語源を頼りにした脱論証あるいは超論証言語へのスタイルの変化と、言語という現象そのものの考察の変化としてなされたことは周知のことである。それは、ハイデッガー自身が、自らの著作『存在と時間』での言語の論じ方に満足していなかったことの証左である。以下には、準備中の別の論攷への布石として、『存在と時間』の「言語論」あるいは「語り」論を確認しておこう。

この著作における、言語についての次の一文は極めて挑発的である。「哲学研究は、「事象自体」を問い訊ねるためには「言語哲学」を断念しなければならないであろう」というのだ¹⁾。伝統的に継承され開発されてきた「論理学」、さらには言語を対象にした言語学、さらには言語哲学は、手前存在者の存在論に基づいており、言語の問いは論理学を括弧に入れて、語る存在者である現存在の存在から考えられなければならない。語り (Rede) は情態性と理解とに実存論的に等根源的である²⁾。言語は従って、語ることの分析論を要する。

1. 話す・聴く・黙す

ハイデッガーがこの著作で言語を論じる比較的分量の少ないページを読む上で、概念的な整理をしておこう。まずは理解 (Verstehen) と解釈 (Auslegung) との関係である。日常性においてわれわれは、実際に言語がほとんど介入しない体験をすることがある。例えば、音楽や絵画、演劇や映画などの作品を「味わう」場合である。前者では非言語的作品の「理解」過程であり、後者では言語を伴った作品の「理解」過程であるが、そこに黙した「眩き」が伴うことがあるとはいえ、基本は他者からやってくる作品の理解である。「私」はそこで、第一に「他者」を見、聴き、理解するのであり、その理解を自ら言語化するわけではない。この場合、理解は大幅に情態性 (の変化) と共に進行するであろう。受容的にただ「見入る」「聴き入る」しかないにせよ、そこで進行するのはやはり、「私」

が選んだこの場での「私」の可能性の企投である。われわれが潜ってきた教育次第では、また作品の出来によっては、理解できないこともあるだろうし、ひとによって「同じ」作品やパフォーマンスの見方、聴き方の差異が「われわれ」の間で事後的に表面化することがある。とすればここでは、明確に言語化されていない「理解」の過程にも「それと知らずに」「解釈」の過程が既に介入していることになるだろう。

ハイデッガーは、「解釈は、理解されたものの知らせではなく、理解の中で企投された諸可能性の仕上げである」と言う³⁾。とりわけ日常性にあっては、それが平均的であるとの自覚の差異はあれ、ハイデッガーの謂う自己の存在の企投としての「理解」は、常に自己の存在の諸可能性という形で一義的なものではない。というより、「大なり小なり」の差異のなかにある企投だということになる。では、解釈の方はどうか？ 解釈が「理解の仕上げ」であるとはいえ、それまた「分からない (ところがある)」という形で、「として？」に疑念が挟まる場合がある限り、決して一義的ではないことになるだろう。この著作の中では目立たない記述であれ、この点は重要である。日常性においては見分けにくい差異を彼は、理解の企投としての「予め」と、解釈の「として」がつくりだす差異だと標定して見せたのである。

自己の存在諸可能性の企投としての理解と、その仕上げとしての解釈とは、他者との語り合いの中で事後的に表面化することがある。だからといって、自己の企投とは個人的なものであることを意味するわけではない。聴き味わう「われわれ」の間では、事後的に差異が表面化する以前の「聴いている現場」では、理解は常に共理解である。「われわれ」は、ないしは「ひと」は、従って「私」は「分有している」(mitteilen)のだ。「伝達する」(mitteilen)以前にも。例えば、「私」の予めの「この曲の行方」企投と、従って「聴いている私の行方」企投に基づいて、特定の音が適切に配置されていないのではとの疑念が発生した場合でも、それは自己の存在の企投として、欠損的な理解だ

と言いうる。疑問符「？」を抱えたままの理解である。それを「この曲である音は変だ」と、それゆえ「この曲なるものは曲として理解できない」と、端的には「付いて行けない」という形で理解が表明的になる次元を解釈と呼ぶことになろう。「変な音」「理解できない曲」としての解釈の発生である。

今度はオーケストラ奏者の方から考えてみよう。楽譜の理解とは、数々ある演奏の可能性の理解である。演奏の責任者である指揮者は、諸可能性の中からの選択である自らの解釈を演奏者たちに伝え、相互に了解した上でパフォーマンスに及ぶ。その解釈を実現する演奏者たちの間には共解釈が成立すると言ってよい。

ここで解釈と語りの関係については、その事実上の前後を画定することはできない。ハイデッガーは一方では、「見る」ことに関して、「手許存在者を前術語的に率直に見ることはすべて、見ることに於いて既に理解・解釈しつつある (verstehend-auslegend)」と言う⁴⁾。音楽の場合は「見る」を「聴く」に変えればよい。ところが、「前術語的」であることは、言語と関わりがないことではない。むしろ、現存在は常に既に言語の内にあると考えるべきである。数ページ後にハイデッガーはこう書いている。

理解可能性 (Verständlichkeit) は、我がものにする解釈より前に、常に既に区分されている。語りは理解可能性の分節である。語りはだから、既に解釈と発話との根底にある⁵⁾。

理解も解釈も前術語的になされることがある。あらゆる理解と解釈とが文によってなされるわけではない。それはしかし、理解と解釈が言語を前提にしていることを意味しないのである。次には、『存在と時間』での「意味」と「意義」の区別と、「言語」および「語」との区別、さらにはそれらに対する「語り」の関係を讀みとることが問題になる。

理解とは常に世界の理解であるとともに自己理解である。自己の諸々の可能性の企投である。日常性においては自己の存在可能性を「ひとが選択するように選択する」。留意すべき点が二つ。自己の存在可能性の企投としての理解においては、自己の存在可能性の企投は複数の可能性の企投である。それを「我がものにする」と言われる解釈も、複数の可能性を引き継いでよい。特定の目標地点に到達するためには複数の道を通る可能性を理解しつつ、その複数の理解を解釈によって「我がもの」にしながらか、「私」は「ひと」の選

択に身を委ねる場合には、「私」だけに固有の選択をしているわけではない。(その上、先駆的決意性から改めてなされた企投においてさえ、単独化された自己からこの上なく固有なものとして、本来的に選択した目標への道は、他の存在可能性との組み合わせに常に開かれている。それが「人生設計」には収まらない企投のスタイルを目指したその都度の「選択」をもたらす。) 例えば、一定の目的地に至る経路は複数ある。日常的にその一つを毎日通っているとしても、他の経路の可能性は常に理解=企投している。その選択の理由を尋ねられた時に「何となく気分で」と応えるような理解は、ハイデッガーの用語で、自分でも理解を解釈していないと言いうる。それを「我がもの」に解釈する時にも可能性の複数性は失われてはいない。その場合、複数の道、複数の景観、複数の気分、複数の「私」の状況という形で分節が可能になっている。それは、「私」が実存的に習得した言語によって分節化しうる。それを実現したのが「語り」である。従って第二には、習得した言語と実存論的な「語り」との関係を開き直さなくてはならない。この循環をどう考えればよいのか？

事実上の言語の存在とその習得とを、ハイデッガーは実存論的に、系譜学的に導き出そうとしている。短い一節の最初の件はこうだ。

解釈において、より根源的にはそれゆえ既に語りにおいて分節可能なものをわれわれは意味 (Sinn) と名づける。語りつつある分節化において区分されるものそれ自体を、われわれは意義全体 (Bedeutungsganze) と名づける。それは、諸々の意義 (Bedeutungen) へと分解されることができる。それらの意義は分節可能なものが分節されたものとして、常に意味に満ちている。もし語りが、すなわち現 (Da) の理解可能性の分節化が、開示性の根源的な実存範疇であるならば、開示性がしかし一次的に、世界内存在によって構成されているとすれば、語りは本質的に特種な世界的な存在性格をもっていなければならない。世界内存在の情態づけられた理解可能性が語りとして自己を語り出す。理解可能性の意義全体は語へと到来する (kommt zu Wort)。諸々の語が茂って諸々の意義を覆うのだ。だが、語・事物 (Wörterdinge) が意義を備えることになるのではない。

語りが外へと語り出されることが言語 (Sprache)

である。この「言語」という語の全体 (Wortganzheit) は、そこにおいて語りがある固有の「世界的」存在を有しているのだから、手許存在者のように世界内部的な存在者として前に見出される (vorfindlich) ものになる。言語は、手前存在する語 - 事物 (vorhandene Wörterdinge) へと粉碎されうるのだ⁶⁾。

事実上、常に既に習得された言語を前提にしながら、世界＝自己理解の在り様における分節しうる諸可能性を「意味」(Sinn) と名づける。例えば、何らかの「危険」が迫りつつある時、「私」は「逃げる」「対抗して示威行為をする」「闘う」などの可能性を理解する。それを明確に自覚することを解釈と呼び、意味は語りによって分節しうる。「危険が迫っているので、私は闘う」ことを選択した場合、この一文となった語りは「意義全体」をもつ。そしてこの語りは「危険」「迫る」「闘う」等の「意義」(Bedeutung) に分解しうる。それらの「意義」は「語」の複合となる。語りが語り出されたものを「言語」(Sprache) と呼ぶ。それは「語の全体」(Wortganzheit) であり、それは語りの境位である。「語の全体」は世界内部的な手許存在者として、道具的な「語 - 事物」の総体として見出され、誰にでも利用可能なものになる。しかし、語 - 事物がまずあって、それに意義が吹き込まれるのではない。あくまでも現存在の語りが語 - 事物を支えているのであって、言語を話す現存在がいなくなれば、言語は死語になってしまうであろう。

言語 (Sprache) が「語の全体」であるか否かは別にして、後のテキストとは違い、『存在と時間』で問題になっているのは言語というより「語り」(Rede) の在り方である⁷⁾。ただし、Sprache は語りが生起するエレメントであるが、それは常に「他者の言語」であり、「ひとの言語」である。従って、言語は最初から公共的なものであり、公共的時間と同じく、「語り」は根源的に共存在として生起する。

話は、世界内存在の理解可能性に「意義化する」区分 (das »bedeutende« Gliedern) であるが、それには共存在が属しており、その都度それは、気遣いつつある相互共存在のある一定の在り方の内に自らを保っている⁸⁾。

理解可能性はその都度、情態的なものである。ハイデッガーは従ってすぐ後に、「話は、世界内存在の情態的な理解可能性の意義に叶う区分である」と言い換えて

いる⁹⁾。ところが、既に述べたように「言語」はまずは「ひと」の言語であるがゆえに、この共存在は差し当たり非本来的な頹落に他ならない。とすれば、話すことにおいて、本来的な相互共存在がいかに可能になるのかが問われることになる。そこに進む前に、ハイデッガーが話の四つの構成契機だと言うものを經由しよう。「話の何について」(Worüber), つまり「話し合われている事柄」(Beredete), 言表された話によって「話されていること」(Geredete), 「伝達＝分有」(Mitteilung), 「明示」(Bekundung) である。

ハイデッガーは「願望」に言及しているため、最小限の具体例を考えてみよう。例えば、ホテルの部屋の外ノブにつるす“Don't disturb”という言表には、「休息し続けたい」「仕事に集中したい」といった特定の願望という情態性が暗示されている。それは「何について」をなす。それを讀んだ従業員は、「何らかの願望」という理由を理解する。不定の形での「話されていること」である。そこでは、全く不定の形での「伝達」、つまり事態の「分有」が起こる。そしてその言表においては、その不定の事柄が指さし暗示するという形で「明示」されているのである。ドアを隔てたこの「伝達」において明らかになるのは、共存在を構成するコミュニケーションが常に「遠隔コミュニケーション」(tele-communication) だということだ。時間的にはそれは、コミュニケーションが本質的に遺言構造をもっていることを意味する。ハイデッガーが言うように、これらの構成契機は、必ずしも「語」の連鎖の中に言表されるとは限らないし、言外に現われることがしばしばであろう。とすれば、「ひと」の言葉を借りた言表“Don't disturb”には幾重にも沈黙が含まれ、かつ示されていることになる。「伝達」とその理解との過程で、「誤解」が起こりうるのは言うまでもない。「直接の」コミュニケーションであれ遠隔コミュニケーションであれ、「直接の」それが本質的に「遠隔」であるのであれば、事情は変わらない。

「伝達＝分有」(Mit-teilen) は話の決定的な契機である。ハイデッガーのいう「伝達＝分有」は、何ごとかを発信者がコード化したメッセージを送り、受信者がそれを解読するという古典的なコミュニケーション・モデルとは異なり、言葉であれ、他のチャンネルに現われるパラ言語的な要素であれ、表出の分析には乗らない「沈黙」を正当にも組み込んでいる。メッセージによる「報告」モデルは、ハイデッガーが言っているように、「実存論的に原則的に把握された伝達＝分有の一特殊例」である。話となる理解は常に情態性にお

ける理解である。とすれば、伝達=分有は(相互)共存在の本質的な共有と変化をもたらす。「伝達=分有は、共情態性(Mitbefindlichkeit)と共存在の理解 [=もの分かり](Verständnis)の「分かち」(Teilung)を成し遂げる」のである¹⁰⁾。事後的に「誤解」が判明し、相手の話の情態性に「私」が反発しようと、「もの分かり」の「分かち合い」は進行する。

話から「共」を排除し得ない限り、話には「聴く」(Hören)が構成的である。他者との共存在において現存在は、他者をも自己をも情態的に理解する。「他者と共に理解しつつある世界内存在として現存在は、共現存在と自己とに「聴き従って」(hörig)おり、この聴き従いにおいて両者に聴き帰属して(zugehörig)いる。」¹¹⁾「聴き従う」とはいえ、そこには「ついて行けない」や反抗や離反といった様態も含まれている。自分のことにしか関心がなく、他者が眼中にないため、他者に耳を傾けず自分のことしか話さないひとは、自分のことがよく理解できていないのである。

「言語」を話す「話」は、根本的に公共性においてあり、それは従って、まずは非本来的に頹落した形での共存在である。であれば、本来的な共存在への道はどこに求めるべきか?「沈黙する」(Schweigen)である。語の連鎖が「図」として現象するには沈黙という「地」との差異においてだけだということとどまらず¹²⁾、デジタル記号の連鎖である言表はさらなる沈黙を作り出す。話が情態的な理解の分節化である以上、抑揚やリズム、言いよどみや速度の変化などに情態性が語り出されとしても、(最終的にはアナログな差異として生起する)その開示は同時に覆うことでしかありえない。ところが、それ以上に、本来性へと向かう話は多くを語らない。それは、あらゆることを明るみに出そうとして、何でもくどくどと饒舌に話す「空話」(Gerede)の対極にある。「私は、私は……」としゃべり続けるほど、「私」が何ものであるかが自分に理解できなくなってくる。従って、本来性へと向かう話は控え目である。「共に話し合う中で沈黙する人は、言葉が尽きない人より本来的に「理解すべく与える」(zu verstehen geben)、すなわち理解を練り上げることができる」¹³⁾と言うハイデッガーは、すぐ後にこう付け加えている。

真の話においてのみ本来的な沈黙が可能である。沈黙しうするためには、現存在は言うべき何ごとかを持っていなければならない。すなわち、自らの自己の本来的で豊かな開示性を意のままにできるのでな

ければならない。その時、秘匿性(Verschwiegenheit)は明らかに(offenbar)し、「空話」を打倒する。秘匿は話の様態として、現存在の理解可能性を極めて根源的に分節し、その結果、真の聴き得ることと透明な相互共存在とがそこに由来する¹⁴⁾。

「真の聴き得ることと透明な相互共存在」が本来的な共存在を意味することは言うまでもない。「死への先駆」から発せられる沈黙に満ちた言葉少なく控え目な話は、他者の存在可能性に先駆け、手本を示し、導き、他者自らの存在可能性へ向けて他者を解放することがあり得る。事実上は非対称的であり、事後的な「通時的」ずれを排除し得ない本来的な(相互)共存在が告げられている。ハイデッガーにとって、そうした話法は一つの形態をもっている。「詩作」である。

情態的な内存在の話に属す標示の言語的な指標は、音の抑揚、転調、話しのテンポの内に、「語りの仕方の内に」横たわっている。情態性の実存論的な諸可能性の伝達=分有、すなわち実存の開示は、「詩作的」話の固有な目標(eigenes Ziel der »dichtenden« Rede)になりうる¹⁵⁾。

ここには既に、後年の詩作と思索との連携の図式が予告されていると考えてよい。言葉を道具化する非本来的な日常性におけるコミュニケーションでは最も理解しにくい、「伝わらない」言表の形が詩である。しかし、詩作はしばしば、特定の言語(Sprache, langue)に特徴的な抑揚やテンポや言い回しに訴えることによって言語化する情態性を作品にする。ここから「転回」問題に関して、この点を重視するか否かで研究者の議論が分かれうる。議論の一つ一つを検討する余裕はないし、そのつもりもないが、ハイデッガーの思索の「テーマ」ばかりではなく、『存在と時間』を準備し、その後も暫く続く論証的学問言語から、詩作を重視しつつ語源論に訴える思索言語への自己言及的な思考の練り上げ直しをどう考えたらいいのか?それが依然として研究者に問われている。

言葉に関して、連続性を読み込むのであれ何らかの不連続を読むのであれ、そこには『存在と時間』からして問い直すべき一貫した前提がある。Spracheである。私は言語とは常に「他者の言語」であり、ハイデッガーにおいては「ひと=他人」の言語であると言った。その言語世界に生まれる現存在の話の様態は従って、まずは非本来的で公共的である。この著の実存範疇で

は「被投性」である。そこでは、常に既に Sprache に投げ落とされている現存在の話の在り方が分析されていた。その分析論による系譜は、話 (Rede) なくして言語 (Sprache) なしという筋になっているが、言語への被投性を否定することはできないし、後の「民族」(Volk) の問いではそれが前面に出てくる。では、Sprache とは具体的に何なのか？ ドイツ語の Sprache とは、(古代ギリシア語と特別の類縁性にあるとハイデッガーがいう) ドイツ語のことである。

私の知る限りハイデッガーは、「日本人との対話」のようなフィクションを除けば、ドイツ語を外国語として話す人と母語として話すドイツ人との「話」と「伝達=分有」を考察したことがない。あるいは「私」が外国語で他者と語り合う場面を。従って相互共存在の問いは一層の深みを残したままである。古代ギリシア語とドイツ語との関係、翻訳問題など、彼は本質的な思索を展開しているが、その場合でもドイツ語から出発し、ドイツ語の「他者」との対決によってドイツ語を覚醒させるという意味で、常にドイツ語が中心にある。存在者の存在の思惟は民族としてのドイツ人の命運の思惟の一つである。それは別稿に譲ることにして、ここでは『存在と時間』の議論のレベルで「外国人との対話」を簡単に思い描いてみよう。

「私」が特定の外国語で、日常生活には全く支障を感じないとしても、外国語が「(他者の) 他者の言語」である限り、重い問題をめぐっては、やはりネイティブ・スピーカーと同じレベルで話し合うことはできない。「(他者の) 他者の言語」の借用で日常生活が問題なく進むとしても、それは非本来的な日常性であらざるをえない。だが、そうであればこそ、言語と文化の差異の中で「私」(の話) を気遣ってくれる他者との、とりわけ「偉大な」他者との交流をもつという幸運に恵まれたら、それは「私」に指針を示し、「私」の在り方に大きな貢献を与えることがあるだろう。逆に、重大な事柄について「私」の言葉が流暢ではなく、沈黙しがちであるからこそ、「私」の話から相手が何ごとかを学ぶこともあるだろう。本来的な相互共存在(の可能性)である。この場合、「私」の話 (Rede) なくして言語 (Sprache) なしという分析論の系譜は、そのまま維持することはできない。外国人は、事物的な手前存在の様態を取りうる Sprache を学ぶことから話の可能性を獲得して行くからだ。言語がここでは話の条件なのである。とすればハイデッガーは、いずれは Sprache の問いを新たに鑄直さざるをえないことになるだろう¹⁶⁾。

2. 話の時間性

『存在と時間』における話の地位は、必ずしも安定的ではないのではないかと。こうした疑問は、私だけのものではない。私は久しい以前からこの疑念を抱いていたが、私の知る限り、少なくとも二つの研究書が同じ疑念を表明している¹⁷⁾。『存在と時間』の第67節以下では、現存在の気遣い存在論的意味としての時間性を等根源的に構成する4つの契機の時間的な解釈が展開され、その統一が追求されている。理解、情態性、頽落、そして話の時間性である。

話の地位を検討するためにも、最小限、理解、情態性、頽落の時間性をハイデッガーがいかんにかに規定しているのかを經由しなくてはならない。

われわれ現存在が本来的に在り得ることは、第一に最も自己に固有の存在可能性としての死から逃避せずに、逆に死へと先駆し、そこから翻って現在何をなすべきかを理解することから可能になる。第二にそれは、既に被投されている自己の存在を、自己の存在として引き受け、負い目ある存在として存在することを選択するという決意性から可能になるのであった。この先駆と決意性とは、一つの統一として考えうるだろうか？ ところで、存在可能性および先駆という表現は何らかの「未来」を、既に被投されていることは何らかの「過去」を、そして決意性という表現は何らかの「現在」の「持続」を意味している。先駆と決意性とを結び合わせて、本来的に在り得ることを引き受けることは従って、何らかの時間的な統一をもっていると考えることができる。現存在の存在は、道具的存在への配慮、共存在する他者への顧慮を含む自己の存在への慮りだと定義された。非本来的な在り方としての頽落も、本来的な在り方を可能にするものとしての先駆的決意性も、この慮りの二つの様態であるだろう。とすれば、この二つの様態とは、それぞれ時間的な在り方の様態だということになる。

われわれ現存在の存在には限りがある。われわれは死によって有限な存在者である。それはしかし、われわれが何か客観的な時間の内部に滅びるべき者として存在していて、自分の今が、自分の人生なるもののどの辺りに位置するのを知っているという意味ではない。だが、日常的にはわれわれは、むしろそうした発想を抱いている。「まだ若い」「もう終わりが近い」など、平均寿命や平均余命のようなものから出発して、自分の現在位置を時計によって測定しようと思ってい

るのだ。そこでは、時間はしばしば、「流れ」としてイメージされ、その中にわれわれ Dasein が存在していると思われている。そのイメージは既に、「流れ」という道具的な在り方をしている存在者、手許存在 (Zuhandensein) から出発して想い描かれていることになるだろう。しかし、この発想に根拠がないことを理解するのは易しい。ハイデッガーによれば、「私」にとって自らの死は、没交渉的で追い越すことのできない自らに最も固有の可能性をなす。それは絶対に確実でありながら、その何時はまったく不確定なままである。たとえ他者に「余命……」と宣告された場合でさえ、自分ではその不確定な何時を測定することはできない。とすれば、死という「私」の「未来」は時計では測れないことになるだろう。死を限界にして、「私」が時間的、有限的に存在することは従って、客観的時間なるものとは別の次元にあると言わなくてはならない。

2-1. 先駆的決意性：決断

問題になっているのは従って、われわれが客観的に流れていると思っている「時間」(Zeit) ではない。例えば、楽しいことに没頭している時間は短く感じるし、つまらないことを行なわざるをえない退屈な時間は長くと感じると言われる。同じ長さの時間でも、ある時は短く、ある時は長く感じるというこの言い方は、誰が感じても変わらずに流れている客観的時間があって、それを、例えば「私」が長く感じたり、短く感じたりする主観的な経験があるという順序になっている。しかし、この時間理解そのものは決して自明ではない。むしろそうした不確かな見方がどのように生じてくるのかを見定める必要がある。

そのためには、「流れる時間」を構成する「過去」「現在」「未来」、Vorgangeneit, Gegenwart, Zukunft という語を使うのを控えて、それを Gewesen 「既在」、Gegenwärtigen 「現成化」、Zukunft 「到来」という語から出発して考え直さなければならない。

第一に、先駆的決意性における理解は、自らに最も固有な「未だない」可能性へと「自己に先んじて」到来し、その可能性を可能性として持ちこたえながら、本来的自己へと到来する。だが、この「未だない」(noch nicht) は、まだ「現実」になっていないものが何時かは「現実化する」ことを意味するのではない。言い換えれば、「私は未だ死んでいない」が「何時かは追いつく」という形で、例えばマラソンのゴールに既に、今ある地点に「先んじて」ゴールに辿り着いて

おり、何分か後には追いつくという意味ではない。

ハイデッガーはここで、時間的な副詞表現を、普通の時間的意味から引き離そうとする。「自己に先んじて」(sich-vorweg) の「先」(vor) は、「今はまだないが、しかし後では」(noch-nicht-jetzt...aber später) 「現実化する」という意味での「前もって」(vorher) ではない。それは、現存在が既に自らの死に先駆的に到来し (zukommen auf), そこから翻って、有限な自己存在を全体的に全うしうることへと関わり、本来的な自己に到来している (auf sich zukommen) という意味である。今、何をなすべきかに到来しているのだ。それは、本来的自己であろうと決断することに他ならない。

第二に、先駆的決意性は、現存在が自ら負い目ある存在であることを引き受ける。負い目ある存在とは、被投的事実性として、自分が既に存在し、自分が自分の存在の根拠ではないにもかかわらず、自己の存在の根拠になるしかないことを引き受けることであった。被投性を、自己の存在の事実性を引き受けることは、自分が既に存在してきた通りの存在であることに責任を負うことである。既に存在した「既在」Gewesen である。たとえ、ここまでの道なり「私」が非本来的にしか生きてこなかったとしても、それは取り返しがきかないのだから、自己をそういうものとして肯定するしかない。ましてや、自分が選択できなかった生まれの境遇は、恨み言を言わずにそのまま肯定するしかないのだ。自らの「既在」を本来的な自己の由来として引き受けるのである。「既在」においては、既になされた存在可能性の企投によって、非本来的にであれ「私」の存在可能性の幾分かが実現され、幾分かは捨てられたのだから、「既在」は到来する存在可能性をも限定することになる。自分の「過去」を後悔しても始まらない。「既在」を肯定することによって初めて何かが始まるのである。時間的な副詞「既に」(schon) も、「もはや今ではないが、しかし以前には」(nicht-mehr-jetzt...aber früher) を意味しない。それは被投性として既に在ることである。

第三に、先駆的決意性は、死への先駆=到来から翻って、不安の中で「既在」を引き受けつつ、本来的に存在しうることを目指して自らの存在可能性を企投し、その企投の中で、世界の内で行為することによって、世界の内部に現われる道具的存在者および他者と出会う。「現になる」「現成する」存在者に出会うのだ。それを「瞬間=瞬き」(Augenblick) と呼ぶ。死へと先駆し「既在」を引き受けることによって、非本来性へ

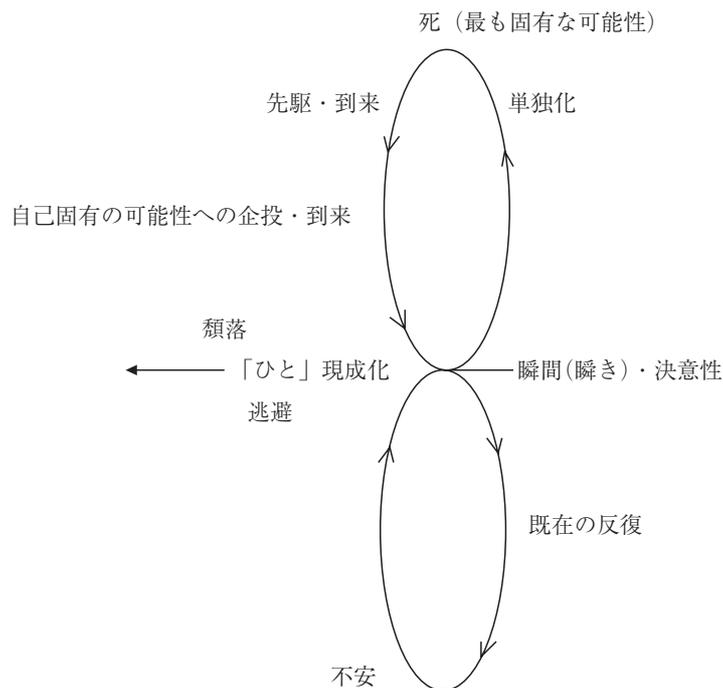
と頹落した「ひと」の世界とは異なる世界の「許に在り」(sein-bei), そして世界において「もの」の「許にあり」「他者」と「共に在る」(sein-mit) ことを「瞬き」によって発見する。現成する現在とは、到来と既在が現に交叉する現場である。こうして、本来的に在り得ることを目指す先駆的決意性は、既在しつつ [=被投性を引き受けつつ] 現成する [瞬きの瞬間において] 到来 [自己本来の可能性] とい統一構造をもつ。事実性 - 頹落 [の内での] - [本来的な] 実存である。

日常的な非本来的な「ひと」への頹落においては、時間は「今ある」「今は既がない」「未だ今ではない」の連続として時間が理解されているため「今」が、従って「現在」が中心にイメージされている。だが、現存在のこの本来的な在り方においては、線的に流れる時間なるものを前提にしていなため、そこでは何ものかが過ぎ去ることはない。流れ去ることはない。自らの死も、線的に流れる時間の内部に位置づけられてはいないため、マラソンでゴールに到達するように、一過性をもって過ぎ去る出来事ではない。現在もまた、線の流れのゼロ点ではないのだから、現在が持続したり流れ去ったりすることはない。本来的な時間性 (Zeitlichkeit) は、到来 [未来] から始まるのであり、現在に始まるのではない。到来 - 既在 - 現成の統一体としての時間性は、流れる存在者として存在するのではなく「時熟する」(sich zeitigen) と表現される。

固有の自己へ向かって・自己の存在に戻って・～の許にある、到来・既在・現成、実存・事実性・決意性 (頹落), 企投・情態性・頹落, これが時熟する時間性の構造である。この三つの契機をハイデッガーは時間性の「脱自態」(Extasen) と名づける。これは、過去・現在・未来を貫いて変化しない自我や自己なるものがある、そこから外に出るということではない。そうではなく、われわれ現存在は、自己とは異なるものへと常に既に関わっていて、その統一が時熟なのである。しかし、決意性とは、本来的に在り得ることを目指して自己を企投することであり、その限りで、現在の自己もまた自己を忘れず、見失わず、自己の許に在ることではないか? 確かに、それはしかし、現在の自己は、現在の自己とは異なる自己の可能性としての死への先駆という到来から翻って、今までの既在を引き受けるところに成立するのであり、自己を忘れず、見失わずにいると思っても、自己の現成においても、やはり道具的存在者や他者という自己とは異なるものへと関わって行くのである。

脱自態統一としての時熟においては、到来が優位性をもっている。死へと先駆しつつ、本来的に在り得ることを目指して、自己の存在可能性を企投するのが決意性であるとすれば、到来が優位であるのは当然であろう。非本来的な頹落においてはむしろ、過去 - 現在 - 未来という線的に水平化された時間の中にあると理解されているため、既に「ひと」が準備してしまってい

本来的に自己で在り得る時間性の時熟



る存在可能性の中で、既に過ぎ去った現在（既に存在しない今）と、未だ到着していない現在（未だ存在していない今）の結節点として「存在する今」が優位であろう。とすればわれわれは、時熟から非本来的な時間がいかに派生するのかを、次に見なくてはならない。

3. 時間性と日常性、非本来的な時熟

われわれ現存在の在り方は「慮り」であり、それは理解と情態性、そして先駆的決意性と頹落とからなっていて、それに語りが浸透的に関わるのであった。それらの現象は一つの慮りとして統一されており、一つの時間性の時熟として統一されている。それに対して、「ひと」への頹落においては、時間は線的に流れ、誰にでも当てはまる客観的な時間があり、それは今を中心にできていると思われている。そんなことが、いかにして可能なのか？ それに答えるために、ここでは、時間性の各々の契機を再び取り上げ、日常的な頹落の時間性がどのようなになっているのかを検討しよう。

3-1. 理解の時間性

理解とは、われわれ現存在が自らの存在可能性を目指して、自己の存在を投げかけ企投することであった。それは「未だない」在り得る自己へと到来することである。ところが、本来的な実存とは決意性であったが、日常性においては大抵、「私」は決意することなく、「ひと」によって準備された存在可能性へと企投している。その時、時間性は本体的な到来ではない形で時熟する。つまり、非本来的な「未だない」到来から時熟するのである。

3-1-1. 未来

日常性において現存在は、世界の内で自分が配慮し顧慮し従事しているものから、自分が配慮し顧慮して従事している相手から自分を理解している。この非本来的理解は、従事している業務の中でなすべきこと、なしえないこと、緊急を要すること、無視すべきこと等々から出発して自分を理解する。例えば「私」がミュージシャンで、仲間とコンサートを準備している場合、そのために今「私」が果たすべき役割が何であり、仲間や観客が自分に何を期待しているのかを理解する。すなわち「ひと」として在るべき自己へと自らを企投するのである。ここでは現存在は、第一次的に、自己に最も固有の没関係的な存在可能性に向けて自己に到来するのではなく、「ひと」として自らが配慮するも

のがもたらすであろう成果や、それが拒む事柄に基づいて自己を予期している。非本来的な到来は、現在「私」が配慮している当のものに基づいて可能な自己の在り方を「予期すること」(Gewärtigen)という性格をもっている。何ものかを期待したり待望したりすることは、この「予期」に基づいているのである。予期される可能性は、「ひと」が形成する公共世界では「未来」(Zukunft)という名前を獲得するであろう。

3-1-2. 現在

到来は常に、存在の事実性の既在と、現成化とともに時熟する。死へと先駆し本来的な自己固有の存在可能性へと決意する決意性には、ある「現在」が当然属している。到来と既在との内に保たれている本来的な現在を、ハイデッガーは「瞬間＝瞬き」(Augenblick)と名づけていた。「瞬間＝瞬き」は、世界の内で出会う、目の前の、手の前の、より精確には手許のもの「許に存在し」、それら道具的存在者と他者へと関わることであるが、しかし、「いかに」において、日常的に「ひと」の中に埋没して関わる頹落とは区別される。確かに、本来的であれ非本来的であれ、同じことがなされる。死への先駆的決意性における本来的自己への企投においては、「現在」なすべきことは、第一次的に自己から出発しており、「ひと」に基づいていない。非本来的な在り方と本来的な在り方では、周囲に出会う物や人は色彩を異にするであろう。非本来的に漠然と眺めていた風景も、死を覚悟した時には、その「価値」を変えるであろう。ただ注意しておくべきは、ある人が、本来的に在り得ることとして「現在」仕事に従事しているのか、「ひと」に埋没して仕事に従事しているのか、その区別は一般に、他人からは窺い知れないということである。

本来的な「現在」(Gegenwart)としての「瞬間＝瞬き」と区別してハイデッガーは、非本来的な「現在」を「現成化」(Gegenwärtigen)と名づける。非本来的な理解は、現成化することによって頹落に陥る。予期は、現在の配慮から明らかになる諸可能性の予期であり、たとえ存在可能性の理解が頹落においても第一次的だとしても、頹落においては、現在への重点の移動が始まっている。予期されている未だない可能性が現成化、現実化しつつあるのである。

3-1-3. 過去

非本来的な理解は、現成化しつつある予期として時熟する。その脱自的統一には、それに対応する既在が

あるはずである。先駆的決意性において現存在は、自らに先んじて固有な存在可能性へと自己を企投しつつ、自らが既にそう在ったことを決意しつつ自分の存在として引き受ける。たとえ今までは徹底して非本来的に存在してきたのだとしても、その存在を自らの責任において引き受けるのだ。ハイデッガーはそれを「反復」(Wiederholung)と名づける。

現成化ないし現実化されつつある可能性だと理解されているものを非本来的に企投することは、本来的であれ非本来的であれ既に在った自己の存在を引き受けることから逃避し、既に在った自己の存在を忘却する(vergessen)形でしか可能ではない。

ここでいう忘却とは、何かを思い出さないという意味ではない。覚えておくべきことを忘れたという否定的な意味ではない。それは、非本来的な頹落が、つまり日常的な在り方が、現存在が存在することの抜け出しがたい様態である限りにおいて、決して否定的なことではない。むしろそれは、既在の「積極的な」脱自的様態である。

忘却とはここでは、自らの「過去の」在り方を遮断し、常に「過去」を全面的に捨てて、まったく新たな可能性が開かれているという思いこみを可能にする在り方である。そこから可能になる、自分はある時すっかり変わることができるという思い込みである。こうして、自分が既に何であったのかの重みから「解放」されたいという思いからは、極端な場合、自分の過去の生活の仕方を反省しないため、過去の生活の仕方を現在も変えることができずに、自分になりたいことへの「憧れ」と現在の自分の状況との距離が測れずに、結局は何もできないという状態に陥る可能性がある。どれほど「過去」から「現在」にいたる「歴史」を語り、さらに「未来」への「希望」を語るとしても、自己の既在を自らの責任において引き受けられない限り、まずは自己に対して、次には他者に対して「言い訳」をすることしかできないのである。

期待が予期に基づいて可能になるように、思い出すという意味での想起(Erinnerung)は忘却に基づいて初めて可能になる。それは当然、既にあった自己の在り方を、自らに固有の在り方であったと引き受ける決意をもっていないからだ。もし、既に在った自己の存在を引き受けるなら、他者にも自分にも言い訳をしないことになるのだから、言い訳としての想起は不可能になり、言葉で自分と他者とを「納得させる」ことはなくなるのである。

3-2. 情態性の時間性

自らの存在可能性の企投としての理解は、常に情態的な、気分づけられた理解であった。理解はまずは到来に基づいているが、情態性は既在において時熟する。気分には、自分の存在の重みを忘れさせるような高揚した気分もあるが、逆に自分の存在の重みを明らかにする気分もある。退屈や、逃げ出したい不安である。例えば長々と続く会議では、自分の存在可能性とは何の関係もないと自らが理解している事柄が議論されることがある。その時には、話し合われていることに自分が立ち会っていることの意味が見出せず、「何のために自分はここにいるのか？」という疑問が沸いてきて我慢できなくなるだろう。その時、自己に固有の可能性を目指して自分を企投するなら、退席するのが「本来的な」行動であろう。しかし、それができるとは限らない。非本来性である。

ハイデッガーはここで「不安」の時間性を考察している。ところが不安は恐れと根本的に関連していた。従って、恐れは時間性から分析を始めるべきである。恐れとは、非本来的な情態性である。それは、われわれ現存在の存在し得ることを脅かす何ならかの存在者に直面して恐れることであり、その存在者は、世界内部の特定の場所から「ここ」へと近づいて来るのであった。しかし、恐れとはまさに将来ここに到着する有害なものという意味で、その時間性は理解の時間性、つまり到来あるいは予期の時間性ではないのか？もしそうなら、到来は存在可能性の企投の時間性であり、それを、存在の事実性を「既に在る」として開示する情態性の時間性だということは矛盾に陥らないのか？確かに、恐れの中には、「有害な存在者がどこからここへ」という理解が含まれている。しかし、有害なものごとを予期することだけでは、未だ恐れにはなっていない。「あれが来たらまずいだろうな」という予期はあっても、そこに恐れが欠落していることがあるからだ。恐れが恐れであるためには、存在しうる(害を被りうる)との理解の事実性に関わることが必要だ。すなわち、「私」が当事者でなければならないのだ。従って、恐れにおいては、現存在は自分の存在を見出しているのであり、そこから有害という意味と、予期とが可能になる。

ところが、恐れという気分は自己忘却によって成り立っている。それは、事実的に「既に在った」自己の存在を、自らの責任で引き受けることとはほど遠い。自己の死へと先駆し、自己固有の存在可能性を選び取ることを決意することを省みず、恐れに捕らわれたわ

れわれは、ひたすら恐れから逃走する。何らかのパニックを考えてみれば分かるように、誰の存在に対して危険を感じるのかといえ、それは誰でもないが自分もその一員である「ひと」の存在である。とはいえ、非本来的だからといって決して悪いことではない。

自己固有の存在の事実性を忘却して逃走することは、恐れから救出される可能性や、危険を回避する可能性を頼りに企投するのだが、その可能性は「ひと」のレベルで既に提供されている。これまたパニック状況を考えれば容易に分かるが、大抵は、恐怖の中で「私」が自己固有の存在可能性を選び取るなどできない¹⁸⁾。

恐怖の中では自分の「過去」など問題にならなくなる。既在の同様態としての忘却から危険の予期を介して、恐れには、狼狽して逃走する可能性を手当たり次第に現成化するという「現在」が属している。恐れは時間性とは、予期しつつ現成化する忘却なのである。

それに対して、不安の時間性とはいかなるものか？ 恐れとは違って、不安には特定の対象がない。不安の対象は現存在の存在それ自体である。存在不可能性としての存在である。不安が開示するのは、「私」がどこから来てどこへ行くのかの定めようのない、根拠なき自分の存在の事実性であった。不安は、「ひと」の世界の内に準備されている存在可能性には身を任せても無意味だという不可能性を暴露することによって、この「私」を単独化するのであった。それは同時に、「ひと」に身を任せることの無意味さを暴露することによって、自己固有で在り得ることを決意によって取り返す可能性をも開示している。何も当てにはならないからだ。不安が開示する現存在の存在の既在とは、取り返し可能性に直面させることである。

恐れとは特定の自分に有害な対象が接近してくることからの逃避である。不安とは、特定の対象がないままに、自己の存在の根源的な不安定さを暴露し、そこから「安心」への逃避を可能にする。例えば、現在の日本社会を支配しているグローバル資本主義では、将来を保証する国家の制度がどんどん消滅するため、われわれの不安は増大し、その不安から逃避しようとしてわれわれは、「ひと」が準備する「勝ち組」という可能性を実現しようと雪崩を打つように突進する。自分の生き方など考えている余裕はない。しかし、これこそが資本主義の思ひ壺である。

不安はこうして、既在から出発して、本来的に自己で在り得ることを垣間見せることによって、本来的な自己へと可能的に到来させるが、決意性に達するとこ

ろにまでは至っていない。いつでも逃避しようなのだ。その「現在」は従って、未だ決意の「瞬間＝瞬き」という性格をもっていない。そこでは「瞬間＝瞬き」が生まれ出ようとしているという形で時熟する。不安は自己の存在の「既に」から出発して可能的な到来から、世界内部の存在者へと現成化しない形で「現在」へと時熟するが、不安からの逃避は同じく既在の同様態としての忘却から予期へ、そして逃走可能性を現成化するという形で時熟し、現在に埋没する。

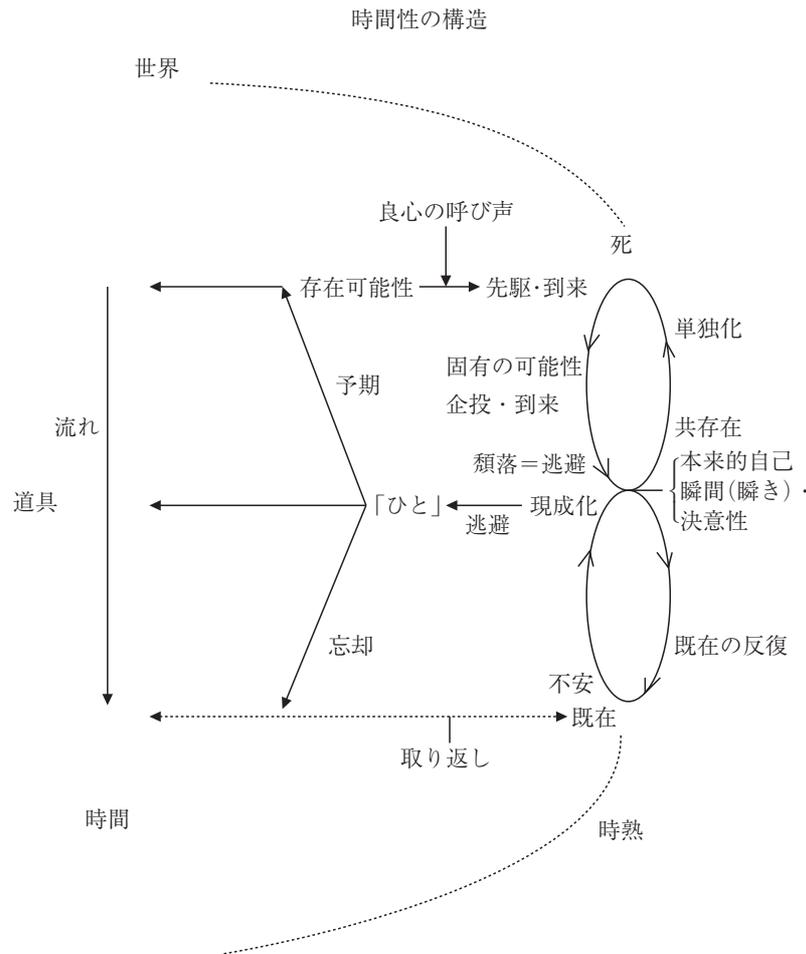
3-3. 頽落の時間性

理解は到来から、情態性は既在から可能になるが、頽落は現成化から可能になる。非本来的な時間性は、本来的な時間性から可能になるのであり、その逆ではない。

ハイデッガーは頽落を、空話、好奇心、曖昧さという三つの性格に注目して分析した。ここでは彼は、頽落の時間性の分析を好奇心に限定している。われわれもそれに従って、頽落の時間性を検討しよう。

頽落とは、何ものかの許に居合わせることによって我を忘れることであった。好奇心とは「見る」こととして物事に現に居合わせる。容易に理解できであろうが、好奇心の時間性は「現在」である。到来でも既在でもない。好奇心はしかも、見るものから何かを理解しようとして見ているのではなく、単に見て取り、見終えてしまうために見るのだ。ハイデッガーによれば、好奇心はまだ見たことのないものを求める。非本来的な到来は予期であったが、好奇心においては、むしろ可能性を予期しなくなるという形で、ひたすら現在における現成化に没頭する。もちろん予期に従って行動するのだが、未来の予期は限りなく現在に縮まって来る。なぜか？ 未だない可能性を予期することは、新たに現成化する物事の新鮮さ、新奇さを減少させるからだ。好奇心は、見ることを実現するや、すぐに別のものへと眼を移す。次々に「何か」新しいことを最小限予期しながら、次々と予期から「跳び去る」(entspringen) ことによって、次々に現成化し、物事を「追って跳びかかる」(nachspringen)。現成化はますます自己目的化し、一カ所に留まることを知らない。

好奇心に極まる頽落は、現存在の存在を忘却するのだが、その忘却の度合いも増大して行く。好奇心は、すぐ次に来る物事を予期し、その予期から跳び去って現成化する物事を追って跳びかかることによって、自らの既在ばかりでなく、以前に見た物事をも忘却して行くのである。



もちろん、どれほど非本来的であるにせよ、到来しつつ既在を取り返し瞬間において現成化するという時間性の統一が崩れるわけではない。時間性は、すべての脱自態（到来 - 予期，既在 - 忘却，瞬間 - 現成化）において全体的に時熟する。時間性の各の全体的な時熟の脱自態の統一に、実存と事実性と類落（および瞬間）の構造の全体性が、すなわち慮りの構造の統一が基づいているのである。

4. 話との関連

理解、情態性、類落（決意性）と並ぶ、現存在の開示性の等根源的な契機としての話とは、いかなる時間性として時熟するのか？ ところが、『存在と時間』において、その時間性の分析に充てられた部分は極めて短い。それが私の疑念を助長する。それは、相対的な長短あわせて5つのパラグラフからなり、その中で、話を論じているのはわずか最初の2つのパラグラフだけである。しかも、話の時間性は短い第一パラグラフで言及されているだけで、第二パラグラフは、むしろ言語学の相対化に割かれている。その後の3つでは、

気遣いの諸契機の構造的統一が再び確認されている。以下には従って、とりわけ第一パラグラフ全体を引用しつつ検討を加えることにする。第一パラグラフはこう始まる。

〔現存在〕の現の完全な、理解と情態性と類落によって構成される決意性は、話によって分節を受けとる。それゆえ話は、一次的には、ある特定の脱自態において時熟するわけではない¹⁹⁾。

「特定の脱自態」とは、将来、既在性、現成化である。話は、その何れにも属さず、それとは別の独自の時間性において在るわけでもない。実存する現存在の開示性、つまり現は、自己の存在企投である理解の将来と、存在の事実性をなす既在性と、類落（および決意性）の現成化（瞬間）の三つで尽きているからだ。話は、独自の時間性をもたずに、三契機の統一全体に関わるのだ。これに続く一節はこうだ。

話はそれでも、たいていは、言語 (Sprache) において事実的に自己を語り出し (sich aussprechen),

差し当りは「環境世界」について配慮しつつ話し合いつつある語りかけという形で語る (sprechen) がゆえに、もちろん現成化が優先的な (bevorzugt) 構成的機能をもっている²⁰⁾。

以上が第一パラグラフのすべてである。現成化が「優先的な構成的機能」をもつというのは、話が「差し当たり」頹落した共存在との共犯関係にあることを意味するであろう。話が環境世界について「配慮しつつ話し合いつつある語りかける形で語る」(in der Weise des besorgend-beredenden Ansprechens spricht) という言い回しがそれを示している。とすれば、「優先的な」とはおそらく、話が共存在を可能にしていることの謂いであろう。では本来的な話はどうなるのか？ ハイデッガーは既に、論理的な「SはPである」というメッセージの伝達という言語学的な発想を批判し、まずは非本来的な頹落においても相互共存在のコンテキストから出発した現存在の情態的な在り方の伝達＝分有として、共存在の交互行為的な変化を標定していた。それに対して、共存在の情態性に基づき、しかし自己の死への先駆に由来する情態的な話が、言語に依りながら話すことと独自の沈黙との分節によって可能になると指摘していた。ところが、話し合う共存在は、再び言語を経由することを不可欠なものとして明るみに出す。ここで再び、話 (Rede) と言語 (Sprache) との関係がハイデッガーの議論に介入してくる。だからこそ、第二パラグラフにおいて、言語学と論理学を相対化する必要が出てくるのだ。とりわけ問題は時制 (Tempora) である。

時制呼称 (Tempora) は、「動作様態」(Aktionsart) と「時間段階」(Zeit-stuf) など、その他の言語の諸々の時間現象と同様に、話が「時間的な」、すなわち「時間内で」出合われる諸経過について「もまた」自らを語り出すということに発源するのではない。[……] 話は、…について、…から、そして…に向けての話が時間性の脱自的な統一に基づいている限りにおいて、それ自身において時間的である。動作様態は、配慮が時間内部的なものに関係しているか否かにかかわらず、配慮の根源的な時間性に根ざしている²¹⁾。

「過去完了」や「前未来」などの時制の呼称は、「動作様態」、つまり「完了」や「起動」や「継続」といった文法「相」(aspect) と同様、現存在の情態的理解ば

かりでなく、手許存在者や手前存在者の成行きについてもまた語ることに起源をもっているわけではない。公共的な時間システムは現存在の時熟に根ざしているのだ。ところが、言語学の方は公共的な、さらには通俗的な時間概念に訴えているため、言語学には時制の呼称が実存論的な時間性への接近路が絶たれている。そうであればハイデッガーは、自らの時間性の分析論を出発点にして、「日付可能性」(Databilität) の議論に対応するように、時制の実存論的な由来ないし系譜を辿ることが必要であったであろう。彼はしかし、それを一切試みていない。系譜の下図を描くことさえしていないことは、言語に関して彼自身が、話と言語とが自らの分析論に収まるのか否かについて確信をもっていなかったのではとの疑念を抱かせる。実際、時間性から時制の系譜学を展開するのは大変な作業であるだろう。かりにそうした系譜論が可能であるとしても、現存在の存在の時熟だけから可能なのかどうかを標定することが求められる。ハイデッガーは続けて言う。

話はしかし、一次的かつ優勢的に理論的な命題という意味ではないにせよ、存在者についてのその都度の話し合いなのだから、話の時間的な構成の分析と言語形象 (Sprachgebilde) の時間的性格の説明とは、存在と真理との原理的な連関の問題が、時間性の問題系から展開される時に始めて着手される²²⁾。

実論的に画定しうる「話の時間的な構成」だけでは、「言語形象の時間的性格」の系譜を辿ることはできないと、ハイデッガーは言っているように思われる。実存論的な時間性の問題系から、すなわち存在一般の意味を問う超越論的地平としての現存在の時間性から存在一般の意味を問い尽くし、存在と真理との原理的な連関が分節された時に始めて、両者の関係は思惟しうるものになるというのだ。実存論的な時間性から、例えば英語の文法的「過去」と「現在完了」との差異を含めて、言語 (Sprache) の時制システムを導き出すことを素描することさえ遙かな道のりであることは想像に難くない。それを存在一般と真理との境位に到達してから存在論的文法を導出することは想像を絶する。ここで、例えば英語の文法用語を持ち出したのは偶然ではない。一つの時間性を突き止める一つの実存論的分析論から、さらには存在一般の意味の存在論から出発して複数の言語 (Sprache, langue) の時制システムの差異を説明することは不可能であろう。とすれば、

話の分析論から言語 (Sprache) を一方的に導くことはできないことになる。何よりも、ハイデッガーの分析論は、すなわち学語的言語はドイツ語を前提にし、ドイツ語の内部で動いているのだ。

「存在と時間」の後半がなぜ書かれなかったのかについては、専門家の研究が積み重ねられているため、ここで論じることはしない。それでも、「転回」と言われている時であれ別の時であれ、ハイデッガーの思惟の転機の一つは、言語の問いであったと思われる。『存在と時間』の学語的言語が透明であるという前提が崩れたのである。

注

- 1) *Sein und Zeit*, op. cit., S. 166; 前掲書, 296ページ。
- 2) *Ibid.*, S. 161; 同書, 288ページ。
- 3) *Ibid.*, S. 149; 同書, 271ページ。
- 4) *Ibid.*; 同所。
- 5) *Ibid.*, S. 161; 同書, 288-289ページ。
- 6) *Ibid.*, S. 161; 同書, 289ページ。
- 7) ソシユールのいう *langue* と *parole* の区別のないドイツ語の *Sprache-sprechen* の連鎖で同じ問いを展開することもできたであろうが、ここでは *Rede-Gerede* [空話] の繋がりでの議論がなされている。
- 8) *Ibid.*, S. 161; 同書, 290ページ。
- 9) *Ibid.*, S. 162; 同書, 291ページ。
- 10) *Ibid.*, S. 162; 同書, 290ページ。
- 11) *Ibid.*, S. 163; 同書, 292ページ。
- 12) このことは単なる事実としてではなく、徹底的に考え、その帰結を引き出すべき事態である。
- 13) *Ibid.*, S. 164; 同書, 294ページ。
- 14) *Ibid.*, S. 165; 同書, 295ページ。
- 15) *Ibid.*, S. 162; 同書, 291ページ。
- 16) 以上の議論を踏まえて、最近私の眼に留まった優れた著作の二つに言及しておこう。一つは轟孝夫著『存在と共同』(法政大学出版局, 2007年)であり、もう一つはジャン・グレーシュ著『「存在と時間」講義』(Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, PUF, 1999; 杉村靖彦他訳, 法政大学出版局, 2007年)である。前者において轟は、「ハイデッガーは後の時代になると、言葉を実存の表明としてよりは、存在者の非隠蔽性の生起として語るようになる。しかし実存と存在者の非隠蔽性は同じ事象の両面といったものであるから、結局、後年の言語論も『存在と時間』のそれと本質的に異なるものではない」と書いている。この命題は間違いではない。本来性/非本来性がプログラムする図式は、『存在と時間』以後の思惟をも規定しており、情態的理解という規定も堅持されている。しかしながら、同じ図式を保ちながら、「ナチス協力」に始まり、問いは現存在の実存からドイツ民族の方へとずれて行く。そのためには話の分析論では十分ではなく、*Sprache* を經由することが不可欠になり、存在の思惟が「政治

的なるもの本質」に向かうことは考慮すべきであろう。

グレーシュは、話を話題にする件で、言語現象における話の系譜を鵜呑みにしている。ソシユール流の閉じた体系としての言語 (*langue*) の言語学に、ハイデッガーの実存論的な話が優位性をもつというのだ。このテーゼを彼は、ポール・リクールが哲学的に受け継いだエミール・バンヴェニストの言説 (*discours*) 概念を基に反復している。後に見るように、ハイデッガーが「話」を「現在化」と時間的に規定する時、それはバンヴェニストの「言説の審級」(*instance du discours*) と共鳴し合う (Cf. *Paul Ricœur, Métaphore vive*, Eds. du Seuil, 1975)。確かに。グレーシュはしかし、ある種の出会いの豊かさを示唆しただけで、それ以上の議論を展開することはない。『存在と時間』を読む限りは、唯一ハイデッガーが *Sprache* レヴェルで同じ系譜を論じているのが「日付可能性」の件であるにもかかわらず、それを読むグレーシュは、バンヴェニストの「言説の審級」との突き合わせをしていない。私は別に、ハイデッガーが、例えば時制のような言語現象のすべてを実存論的に論じ切れていないから、分析論に欠陥があるなどと言うのではない。それは不満に過ぎないからだ。けれども『存在と時間』では *Sprache* について、ハイデッガー自身が提出した問いを展開していないことは事実であり、そこには何らかの限界があったと考えてよい。

グレーシュはさらに、ハイデッガーの話の分析を J-L. オースティンと J. サールの言語行為論との関係づけ、それは実り多い結果を生むだろうと言う。彼は実際、ハイデッガーが挙げている話の種類を挙げ、「承諾、拒絶、要求、警告」はいいとしても、「相談、打ち合わせ、とりなし」までも発話行為に数えている。この後者は話による行為ではあっても、「行為遂行言表」(*performative utterance*) による「発話内行為」(*illocutionary act*) ではない。さらに彼は、ハイデッガーの話の主題 (*Beredes*) と話の内容 (*Geredites*) との区別を、オースティンの「発話の力」(*force locutionnaire*) と「発話内の力」(*force illocutionnaire*) との区別とほぼ言い換えられると言う。だが、この一文はオースティンを読んでいないとしか言いようがない。続いて彼は、ハイデッガーの話の四つの契機を、ヤコブソンのコミュニケーションの六つの機能に、「大雑把には」対比しうると言っているが、それとて思いつきの域を脱していない。

- 17) Jean Greisch, op. cit., p. et sq.: ジャン・グレーシュ, 前掲書, 387-389ページ。Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Eds. de Minuit, 1986, p. 111.
- 18) 「大抵は」というのは、そうではないことがあるからだ。阪神大震災で倒壊した家に閉じ込められながら、迫り来る火を感じながら、自分を救出しようとしている人々に「自分を残して逃げろ」と言って死んで行った人々がいる。これは、ハイデッガーのいう本来的な在り方に近いものであろう。
- 19) *Sein und Zeit*, op. cit., S. 349; 『存在と時間』, 前掲書,

546ページ。
20) *Ibid.*: 同所。

21) *Ibid.*: 同書, 546-547ページ。
22) *Ibid.*: 同書, 547ページ。