



フィンクとハイデガー：
非形而上学的で非存在史的なる哲学の可能性

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 北海道教育大学 公開日: 2012-11-07 キーワード: 作成者: 後藤, 嘉也 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.32150/00003216

フィンクとハイデガー

——非形而上学的で非存在史的な哲学の可能性

後 藤 嘉 也

序

現代において哲学は諸科学へと分解され息絶えた、というのが、「哲学の終焉と思索の課題」(六四年)においてハイデガーの下した診断であった。いま弔鐘を打ち鳴らされている哲学、ないしハイデガーにとってそれと同義である形而上学の課題は何であったか。「形而上学としての哲学の「扱うべき」事象は存在者の存在であり、実体性と主観性という形での現前性(Anwesenheit)である。」(SD, 88)「精神現象学」の実体¹主体論がその典型として考えられている。むしろ、ヘーゲル一人に留まらない。主観性を究明することが存在者の根本性格すなわち存在者の存在を顕示することだという信念は、近代の哲学者たちの共有するところである。たとえば、ヘーゲルが近代哲学の眞の創始者と賞揚したデカルトにとって、「先入見から全く自由な精神」²、思考する自我こそが、神と精神と物体、つま

りすべての存在者の存在と本性との認識根拠であった。あるいはハイデガーの師フッサール。「認識の絶対的基礎³づけは、唯一の絶対的存在者たる超越論的主観性に関する普遍学においてのみ可能である。」²絶対的主観性は、超越論的還元によってあらゆる客観的客観性(存在者の存在)を基礎づけるのである。かかる主観主義的傾向を本質的に有する近代形而上学³哲学に対する批判的姿勢は、後期ハイデガーと概括しうる時期を汎通している。

だが、哲学の科学への自己分解は、思惟そのものの終末を意味するものではない。後期のハイデガーは、哲学でもなければ科学でもない思索を模索せねばならなかった。そして、このもはや形而上学的ではない思惟は、存在の歴史を説き、次いでエアアイグニス⁴を熟慮するという恰好をとった。

後期ハイデガーの影響を強く蒙りながらも、しかし存在の歴史ないしエアアイグニスという考え方を肯じなかった哲学者がいる。オイゲン・フィンクである。フッサールの弟子として出発したにも

かわならず、彼がのち次第に師から距離をとりハイデガーに接近していったことは、よく知られている。フィンクのごうした歩みはハイデガーの受け入れるところであった。フィンク六十歳の誕生日の前夜に述べた祝辞のなかで、彼がフッサールの愛弟子たることを認めた上で、ハイデガーはツァラトゥストラが教え子たちへのこうした言葉を引用する。「いつまでもただの弟子に留まるなら、教師に対して悪く報いることになる。」⁽⁴⁾ハイデガー自身がそうであったように、フィンクもフッサールによく報いたのである。

ところが、フィンクはフッサールにとつての単なる弟子であり続けなかったばかりではない。ニーチェの右の言葉をハイデガー批判書の序文に掲げたK・レーヴィットと同じく——ありようは違うにせよ——、フィンクはハイデガーの花冠をもむしりとろうとしたのである。「君はもう形而上学的に思考してはゐない」(HS, 108)という御墨付を得たフィンクであったが、存在の歴史やエアアイグニスという立場を鵜呑みにしたことはなかった。そこで私たちは、近代形而上学を拒みながらしかし存在史やエアアイグニスと与せぬ哲学の可能性を、フィンクのうちに尋ねようと思う。

一 フッサール批判

ハイデガーが、またフィンクがフッサール現象学にどのように報いようとしたかが問題である。まず、ハイデガーのフッサール批判を、フィンクとの関連で重要な点に限って整理しておきたい。早くも二五年夏学期の講義において、ハイデガーは「現象学は己れ自身をその可能性において見出す」(PG, 63)と告げていた。後の『存

在と時間』(二七年)や「現象学への私の道」(六三年)にも同主旨の発言がある。前期ハイデガーにとつて、フッサール現象学のいかなる現実性がいかなる可能性に変様さるべきであったのか。

一言にしていえば、存在そのものの意味と人間の存在とへの問いが欠落し、人間が絶対的主観性たらしめられているということ、これがハイデガーのフッサールに見出した難点であった。なるほど現象学は存在問題を指向している。「意識としての存在と意識においてへ告知される」：存在という、一切のうちで最もラディカルな区別⁽⁵⁾を立てるからである。にもかかわらず、現象学は第一に意識の存在(存在様式)を、第二にこの区別を導いている存在一般の意味を等閑視している(PG, §13)。話題を第一の点に絞ろう。『イデー』第一巻は、意識に内在的存在、絶対的存在等の性格を帰すが、それらは意識の本質規定にすぎず、人間と名づけられる具体的存在者の存在規定ではない。意識の絶対性、あらゆる客観性に対する主観性の優位というフッサールの前提、換言すれば「意識こそ絶対的学の領野であるべきだという理念は、…デカルト以来の近代哲学を働かせている理念である。」(PG, 141) 同書において「現象学」は近代哲学すなわち超越論的主観性の哲学の伝統へと意識的かつ決定的に方向転換した、とほぼ四十年の後にもハイデガーは回顧している(SD, 84)。

フッサールの純粹意識ないし超越論的主観性は、自然的態度においてさしあたり与えられる人間ではない。ハイデガーにとつての可得的現象学は、具体相における人間の存在様式、世界内存在という存在構造を問わねばならない。超越論的主観性に還帰してそれによる全実在性の構成を記述することがフッサール現象学の狙いだったとすれば、二十年代後半のハイデガー現象学は世界内存在から出発

して普遍的存在論を組織することを企てたといえよう。フッサール現象学は近代形而上学の嫡流であった。

似たような事情はフイックがフッサールに対してとる態度にもみられる。四十年代末以降の彼のフッサール論の大綱は、現象学の意識分析を存在問題ないし世界問題への途上にあるものと位置づける点にある。

志向的分析の方法に基づいてフッサールは哲学の諸問題を意識による構成の問いに変形した。反思弁的に厳密さによって従来の形而上学を乗り越えようとするものであった。では、それは真に反思弁的であり真に反形而上学的でありえたか。フイックはそうは考えない。隠されたかたちで思弁的要素が潜む。あるいはフイックのたびたび用いる一对の概念によれば、表立って思惟されている主題的概念という光の背景には、これを形成するさいたえず使用されていながら注目を浴びることのない操作的概念という影がよりそう。

何をもって思弁的契機とし操作的概念としたか、論考によって異同もあり逐一挙げることはできないが、およそはこうである。フッサールは主観・客観関係を志向的生のうちに取り込んだ。構成する能作（主観）と能作により構成される形成物（客観ないし現象としての存在者）との相属関係の次元を踏査することが研究主題となる。意識こそが、すべての志向作用とそのノエマ的対象との中心として、世界およびあらゆる世界内部的存在者が現出する場である。対象の存在とは志向的意識によって定立されていることなのである。その限りにおいて、存在問題が登場している。だが、この存在の問いは、「一体いかなるへ存在」が志向的な意識生活に属するのかわかるといえる。フイックも、フッサールが存在問題を指向しながら主観性の

存在を不問に付すことを咎めるのである。——フイックによれば、世界に先行する超越論的主観性と世界内部的主観との区別がそもそもいかにわしいものであり、現象学が十分な照明を当てない影の領域の一部である。もちろん、このように主観性の存在が未解決の問題だとすれば、その相関者たる対象（現象）としての存在者や、対象存在、被定立性としての存在にも、疑いの視線が投げられてしかるべきであろう。「存在の問いは意識問題であるのか、；むしろ逆に意識が；存在論的問題なのではないか。」(ND, 289) 主観の絶対化とそれに伴う存在者の対象化とは、世界のうちに位置づけられているという人間の存在仕方の忘却なのである。主観と客観とがすべてではない。「あらゆる存在者、あらゆる客観と主観よりも根源的なものが世界である。」(ND, 155) 人間の世界への関係がフッサール現象学の隠された次元、操作的概念であり、これをこそ明るみに出さなければならぬ。フイックにとって、対象存在の存在者自体への関係、被定立性としての存在、定立する主観性の存在等々、フッサールにおける「未解決の諸々の問いは世界問題への指示である。」(ND, 297) そこに現象学の可能性が探し当てられた。「現象学の将来は、志向的分析論を「存在や世界に関する」本来の思考に対する真正な関係のうちに置くか否かに；かかっている。」(ND, 156)

以上のように、ハイデガーとフイックは、フッサール現象学の構成する主観性がまさに世界を超出した主観である点に異議を申し立て、主観性とそれによって構成される存在者との存在が十分に省察されず近代形而上学の主客図式に拘束されているということを指摘するのである。

ただしフイックは、ハイデガーについて私が上で述べた点に反対している。ハイデガーの現存在の概念をフッサールの抽象的意識概

念の〈具体化〉として説明する遣り口は不当だとするのである。ハイデガーにおける第一次的な問題は存在に対する人間の先行的開在性 (Offenheit, 開かれていること) であって、対象への主観的志向の関係ではない、というのがその理由である (ND, 172f.)。しかし、現象学的考察は自然的態度から出発すべきであり、かくてのみそこにおいて意識が具体的である人間という存在者の存在規定への予視も獲得される旨を、ハイデガーは明言していた (PG, 148)。志向的なものの存在を問うことがフッサールには欠けているのであって、そのためハイデガーは現存在を日常性から解明し、世界内存在という存在構造を浮彫りにしたのである。フッサールの志向性は、明確な意図をもって現存在へと具体化されたのである。志向性が対象への関係であって存在への開在性でないというのは正しい。けれどもそれは、世界内存在が志向的意識の具体化であることを、またフッサールが存在問題に関与せざるをえなかったことを排除するものではない。志向的分析が隠された仕方では存在問題や世界問題を指示している主張するのは、そもそもフィンクではなかったか。

フッサールの構成概念が存在の問いに必然的に接続し、かつこれが近代主観主義の枠内で行われていることを弟子二人が承認する言葉を記して、この節を閉じよう。

フィンク「構成という」この問題は：最初から対象として設定された存在者に対する主観の関係のうちに、収められている。しかし、その前にこう問われるべきだ、はたして存在者の存在に「ハイデガー」対象性が必然的に属するのか」
フィンク「それとも対象性は近代哲学においてはじめて存在者の普遍的な考察様式となったのか。」 (HS, 139)

二 「存在と時間」期の世界概念への批判

ハイデガーとフィンクは超越論的主観性を世界の内部に連れもどした。講義や「ブリタニカ草稿」を別とすれば、「存在と時間」は最初の試みであった。しかしそれは——きわめて重大な——発端にすぎない。私たちはこれに向けられた両者の批判を簡単に見ておく必要がある。同書の人間^{II}現存在は、有限性の刻印を強く打たれながらも、依然として近代的主観性の一位相をなすのである。

『存在と時間』において、世界内存在の一構成契機たる世界は、真理や歴史性などともに実存範疇 (現存在の存在性格) であった。世界の世界性はおよそ次のようにして得られた。日常的現存在にとって身近な世界は環境世界である。環境世界で現存在が会出现人間以外の存在者は道具である。道具は「…のための或るもの」であって他の存在者を指示する。電気釜は御飯を炊くためのものであり米を指示している。道具は互いに関連しあい、かつ「…のために」の指示諸関連は現存在の存在可能性に究極する。米は人間が食するためのものである。現存在が自分のために諸々の存在者を相互関連的に意義づけるのである。世界の世界性は、この「…のために」という意義づけの関連の全体、有意義性に他ならない。「有意義性は、現存在そのものがそのつど既にそのなかに存在している世界の構造をなす。」 (SZ, 87) そして、現存在が存在者を発見するのは有意義性に親しんでいればこそであるから、世界が世界内部の存在者に先行する。

指示関連の究極の「…のために」が現存在であり、世界の存在者に対する先行性——フィンクも堅持する——が現存在の意義づける

作用、広く言って了解の働きに帰せられる点を注視しなければならぬ。現存在はそのつど既に世界内に存在するとされるにもかかわらず、ここには主観主義的傾向が伏在する。『根拠の本質』(一九二九年)の世界概念をみるとき、ことは一層鮮明になる。

この論文の出発点は環境世界にはなく、問題とされるのは存在者全体である。存在者全体の全体性の了解を、ハイデガーは世界への超出(超越)ないし世界の企投と名づける。存在者が存在するのとは異なつて、世界は世界化するといわれるが、世界を世界化せしめているのは現存在であり、現存在は世界形成的に存在するのである。そして世界企投によつてはじめて、存在者は世界のなかに進入し人間にとつて近づきうるものとなる。「世界内存在」という性格をもつ存在者「『現存在』が存在者のうちに入りこむときのみ…存在者が顕わになる可能性が成立している。」(WML, 159)

世界は現存在によつて企投されることによつて生起し、しかもこの超越が存在者の真理の可能性の条件なのであつてみれば、人間はフッサールの超越論的主観性と本質的にはどれほどの径庭もない。たとえ、現存在の本質が脱自的、脱中心的であることをもつて人間中心主義という非難をかわし、また人間が存在者によつて捉えられていること(被投性)を力説しようとも。——それは、のちのハイデガーによつて、またその影響下にあるフィンクによつて厳しい吟味を受けずには済まなかつた。

フィンクの論点は三つある(SW, 51f.)。一、世界の開在性から現存在の存在構造が捉えられるのではなく、反対に現存在の世界形成から世界が了解された。すべての存在者を包括する世界全体の唯一の全体性は判明にされず、存在者の総計という誤れる世界概念もろとも退けられた。とりわけ、事物を個別化する遊戯としての世界の

力が視野にとりいれられずに終わった。二、世界を人間によつて企投されるものたらしめることで、世界への人間の根源的開在性、人間の世界関係性が隠蔽された。いかにして人間が世界の内に存在するかが解明されなかつた。三、現存在の概念は「超越論的に」抽象的に留まつた。すべての存在者が現出する場所とされることによつて、人間はかたちこそ違え「絶対的観念論」におけるように絶対対者の有限な容器に仕立てられた。

つまるところ、ハイデガーにおいても人間は世界を構成する超越論的主観性となつたが、しかし人間は世界内部の一存在者、世界関係ゆえに他から際立つ一存在者にすぎぬ、ということである。世界は決して実存範疇ではない。世界が「へ人間的」であるのは、人間が予めへ世界的へだからである。」(SW, 53)人間に対する世界の先行性という点がフィンクのハイデガー批判の要であつて、これは彼のフッサール批判と同質のものである。

この論難が必ずしもフィンクの独創でないことは、彼もよく知っている。「それはまず、有名な思索の転回において遂行されたハイデガーの自己批判である。」(SW, 53 傍点は原著者)この言は大旨正しい。転回後のハイデガーにとつては、人間が世界を企投するのではない。世界は存在の明るみを指し、人間は存在によつて投げられるこの明るみへと立ち出でる(eksistieren, 脱自的に実存する)。

「存在史的意味でのへ世界へは(参照、はや『存在と時間』において)、人間が本質的に存在へ委ねられる限りで、存在の真理「『明るみ』」が人間に対して非対象的に現成することを指意する。」(VAT, 84)「存在と時間」においてそうだったというのは自己改釈であるが、しかしこの改釈は既にして自己批判であろう。後期ハイデガーにあって、世界は人間にへ先行してへ世界化するのであり、人間が人間た

りうるのはこの世界へと立ち出でているからである。

そうであるなら、フインクのハイデガー批判とハイデガーの自己改竄ないし自己批判とは等しきものであろうか。フインクの世界概念は、原則的にはそのまま後期ハイデガーの世界概念であろうか。

上述の個所でフインクはそうだと述べていた。また、私の見るかぎりでは、フォン・ヘルマンも後期ハイデガーの世界をフインクに沿って理解している。ヘルマンは、前期ハイデガーの世界概念を実存論的・超越論的と、後期のそれを宇宙論的・脱自的実存論的 (kosmologisch-eksistenzial) と特徴づけた。前者については問題はない。後者に脱自的実存論的という性格を読みとるのも適切である。けれども、転回後のハイデガーの世界概念は宇宙論的であろうか。

世界の宇宙論的次元にハイデガーが到達したとヘルマンが主張するとき、考えられているのは、「あらゆる存在者をその分節性において現出させる、しかも自身は存在者と同様に現出することのない全体、宇宙としての世界」⁷⁷ である。だが、世界全体ないし宇宙という表現は、ハイデガーの著作には見出すことができない。それはヘルマンも認めることである。これらの語も、存在者を個別化し現出させるものという世界概念も、直接にはフインクのものである。にもかかわらず、フインクやヘルマンはそれを後期ハイデガーに帰した。次に私たちはその妥当性を吟味し、フインクとハイデガーの同一と差異とを見きわめねばならない。

三 宇宙としての世界と存在の明るみとしての世界

後期ハイデガーの世界を宇宙論的と規定するさいヘルマンが引き

合いに出したのは、「アレーティア」と題するハイデガーのヘラクレスイトス論であった。コスモス (κόσμος) 即ち世界、ないしヘラクレスイトスがこれと等置する火を、ハイデガーは「すべてのものを」前に「現前のうちに」もたらし呈示して取り集めること、「熟考し取り集め開いたところへもたらし照らし出すこと」と説明する (VA, III, 72)。これがヘルマンの論拠とする文言である。けれども、それが世界を宇宙論的に把握した証左となるゆえんをヘルマンは明らかにしてはいない。推量するに、存在者を現前へともたらし出現せしめることをハイデガーはコスモスとしての世界に帰している以上、世界とは宇宙のことなのだ、ということであろう。

たしかに、存在者に現前を授けるという出来事を、ハイデガーはコスモスないし世界と呼んでいる。この出来事においてはじめて存在者は存在者であるのだから、コスモスが存在者を出現させるとみるのも正当である。しかし、かかるコスモスがはたして宇宙であるか否かを問わねばなるまい。

凝縮された論文「アレーティア」の母胎となったのは、四八年夏学期の講義である。これを参看するとき、私たちは二人の世界概念の相違に気づく。そこではハイデガーは、ヘラクレスイトスのコスモスを存在者全体としてではなく、存在の古称たるプシス (ψυχή) と同じものとして考えている。「コスモスが意味するのは存在者の全体ではない。存在者の接合構造を接合すること、そのうちで、またそこから存在者が輝き出る飾り (Zier) を意味する。」 (H, 164) コスモスの訳語にあてられた Zier という言葉は、事物ないし存在者全体に取りつけられる装飾品を指すものではない。存在者をそれとして現出させ閃かせる働きである。存在者全体はコスモスではなく、むしろコスモスによって顕現されるのである。かかるコスモスは宇

宙とは別とすべきであろう。講義のなかでは一度も Welt (世界) という語で置き換えられていないのは、そのためである。κόσμος が括弧つきで〈Weltall〉(世界全体) ないし〈Welt〉と表現され、また κόσμος と同義の οὐρανός がやはり括弧つきで〈Natur〉(自然) と訳されている場合は、近代の思考様式に関してであり、つまりは否定的である (H, 169)。これに反して「アレーテア」論文は κόσμος を肯定的に Welt と呼んでいた。だがそれは、前期の世界内存在を存在の明るみに出で立つことへと改竄するためでしかない。存在の明るみとしての世界は宇宙や世界全体ではありえず、したがってヘルマンは牽強附会を責められてしかるべきである。

逆に、フィンクの世界は宇宙であり世界全体であって、存在の明るみではない。ハイデガーの斥けた存在者の全体がフィンクの世界である (ND, 132, MT, 191)。それは、存在者の総計や存在者を入れる容器でない点でなるほど前期ハイデガーの世界にひとしいが、しかし後者のごとき実存範疇、人間の存在構造ではない。「あらゆる存在者を先行的に包括しそれらに介入するものが世界である」(S WW, 141) とすれば、ハイデガーの自己批判としてフィンクが列挙した事項のうちには、後期ハイデガーではなくフィンク自身に由来するものが含まれよう。超越論的主観主義に対するハイデガーの自己批判に同じながらも、別の仕方では超越論的哲学を越え、別の世界概念を望見することが目指されていたのである。たとえば、世界という唯一の全体をその完全な広がりにおいて判明するという作業は、後期ハイデガーにおいては前期にもまして不十分であった。

それはフィンク自身の承知するところである。彼にとって人間とは世界全体に関わる存在者、世界関係のうちに実存する存在者である。他方ハイデガーにとっては世界内存在であって、存在了解の気

圏のうちに存在する。そこでフィンクは問う、「それでは「ハイデガーの」存在関係と「自分の」世界関係とは等しいものではないのか。」答えは否である。正確に引用すれば「この問いには否定で答えなければならぬと思う。」及び腰ながら、このときフィンクは師の花冠を奪い取ろうとしているのである。次の文は、ハイデガーが言語を存在の住処とする点を念頭に置いて読まれるべきであろう。「存在概念を言語のロゴスに定位することは、我々に映るところでは世界的に了解される存在の、時間空間を具えた性格を消し去るものだ。存在は「観念上の産物」になり一つの概念に雲散霧消する危険に陥る。」(ND, 176, 傍点はすべて引用者)

あからさまに言えば、後期ハイデガーの存在は、したがってまた存在の明るみとしての世界は、それとしては空虚である。これを踏襲するわけにはいかない。いま、天地万有をうちに孕む世界へと存在を転化させ、人間の存在関係を世界関係に改変しなければならぬ。世界内存在は、存在の明るみに立ち出でることであるよりは、むしろ宇宙へと関わることでなければならぬ。

そのさいフィンクは、存在に関するハイデガーの考え方の多くを自らの宇宙論のなかに受け入れた。世界は対象ではない。そもそも存在者ではない。存在の明るみ同様、そこにおいてあらゆる存在者が輝き出る場である。そして、世界と人間との関係に、存在と人間の関係が投影された。ハイデガーの存在は人間に語りかけ自らを贈る。これが存在の贈り (Gezicht, 歴史的運命) である。人間はこの存在の声をそれとして聞き言い応じなければならない。それが存在の思索であり、存在の明るみに出で立つことである。また、存在の歴史的運命は、人間への語りかけなのだから、人間から分離されても即自的に現成するわけではなく、むしろ「存在と人間の本質との

相互対向(Gegeneinanderher)である。(SG, 158)。一方、フィンクにおいて世界は人間をはじめあらゆる存在者を包み貫く。人間は世界へと了解しつつ関係づけられた特殊な存在者であって、世界を思索すべき定めをもつ。また、世界と人間とのこの関係は切り離された二事象間のそれではなく、「関係である以上、そこで結び合わされるものの相違性に先立つ。」(SW, 232)存在者を存在せしめる存在の人間に対する優位は、存在者を現出せしめる世界の人間に対する優位へと転換されているのである。

ハイデガーの存在関係とフィンクの世界関係との構造的アナログアは、根拠や遊戯の問題圏に足を踏み入れるとき、なお、鮮かになる。

也 ハイデガーにおいて、存在者は根拠を有する。それなくしては存在者が存在者たりえない存在が、存在者の根拠である。だが、根拠たる存在自身は根拠を欠き、根拠なき深淵という根拠(Ab-Grund)である。むしろ存在としての存在が休らう所は遊戯(Spiel, 演劇・賭け・運動)である。この戯れる根拠によって存在せしめられる人間は、遊戯のうちに投げ込まれ賭けられる。存在の語りかけに呼応すべく思索することは、存在の遊戯を共に遊ぶこと、共演することである。「根拠づけるものたる存在は根拠をもたず Ab-Grundとして遊戯し、この遊戯は存在と根拠とを Geschick として我々に手渡して戯れさせる。」(SG, 188)

フィンクによれば、生起するすべての事物は、先行する原因によって根拠づけられその結果として生じる。世界内部の最も広い意味での〈因果性〉——機械因果性に限られぬ——に支配されており、根拠をもつ。たとえば、気晴らしを目的として私は小石を湖に放り投げ、投げられた小石は機械的に水面に波紋を描く。したがって世界

は、ハイデガーの存在とは違って存在者を根拠づけるわけではないが、すべての存在者をうちに含む全体性として、「世界内部のあらゆる出来事が例外なく根拠づけられているという事態を包み込む。」だが、世界自身は無根拠である。「全体的力の世界支配は、根拠なく、目標なく、無目的かつ無意味、無価値かつ無計画に生起する。」(SW, 238)それゆえ、存在者を現出させる世界のありようは遊戯であり、しかも——存在者ではない以上——人格的力の遊びではなく遊び手のない遊戯である。世界の遊戯の遊戯世界は現出以外の何ものでもない。「現出とは、その背後に〈誰も〉おらず何もない仮面である。」に対する人間はどうか。「人間は遊戯する世界に〈言い応じ〉これを自らの、将来の尺度としなければならない。…[そのとき]人間は——遊ぶ者として——最も世界開在的に実存する。」(SW, 242)世界の玩具として世界の遊戯を共に遊ぶことが人間の課題であり、おそらく哲学はこの共演の際立った様式なのである。

こうして、フィンクは構造上はハイデガーに接近した仕方では哲学した。世界も存在者も主観にとっての対象とされてはおらず、したがって近代形而上学からの離脱が図られている。存在の真理の立場からなされた自らのヘラクレイトス解釈と、宇宙論的視野に身を置くフィンクのそれとを対照して、「一つの大きな相違が問題である」(HS, 118)と指摘したにもかかわらず、ハイデガーがフィンクの解釈を「もはや形而上学的ではない」と評したのは、そのためであろう。存在者を存在させる存在という抽象的概念——ハイデガー自身はこの非難をいくたび拒んだことか——を避け、事物が現出する世界時空へと転化させることによって、フィンクは非形而上学的な、かつ師とは異なる「彼の道」(GM, V)を歩んだ。両者のへ大きな相違〉について委細を尽くすことはできない。それが要求されるわけ

でも必ずしもない。二人の歴史省察に照準を合わせることにしよう。構造的類比をはみでるものが露わになるはずである。

四 世界の歴史と存在の歴史

後期ハイデガーにとって西洋形而上学の歴史は存在の歴史であり、しかもその本質は存在の贈り（歴史の運命）であった。存在はそれとしては思考されてはいない以上、存在の歴史は存在忘却の歴史であるが、しかし存在忘却は人間の怠慢や不注意に由来するものではない。存在が存在者としては自らを顧わにしながら存在自身としては隠れ退くことに基づく。存在史は、存在が人間の本質へと関わり、人間がこの関わりを成就する（それとしてではないにせよ）という歴史的生起である。存在史の思索もまた、存在の語りかけに言い応じようとする試みである。

存在が世界へと読みかえられるとき、存在の歴史はフィンクにおいて世界の歴史に姿を変え、ここでも構造的類比は成立している。世界は存在者を現出させる運動であり、人間はこの運動に動かされるながら、世界関係のうちにあるものとして世界のこの遊戯に呼応する。そこで「人間たちの歴史は、即ちその自由な行為や認識、形而上学的企投、政治的技術的生産は、それらが世界の遊戯の中へ了解しつづ入りこんでいるとき、真の意味で世界歴史的となる。」(ND, 178, 傍点は原著者)

しかし、この構造的類似は、ハイデガーの存在がフィンクによって「抽象性」を危惧されていたがゆえに、「内実」においては様相を大きく異にする。それを明らかにするには、世界関係の二項、世界

およびわけても人間に関するフィンクの所説をみなければならぬ。

これまで、世界の時間・空間においてあらゆる事物が現出し個別化の偉大な運動が生じると述べてきた。が、実はそれは世界の一つの側面、地上の「明るい次元」でしかない。その根底には「暗い形なき夜」が広がっており、「すべての有限なものは、そこから立ち昇りそこへと再び沈み込む。」(SWW, 156)世界は、個別化と相違の明るい国と、全一なる暗い国（完全な非在）とを包括するのである。

存在者は暗い国から上昇して明るい国で個別者として現出し、つかのまを過ごしたのちに再び暗い国へと滅びていく。けれども、二つの国は「一つの事物の二側面や、地上界と冥界といった世界の二領域ではない。」(SM, 318) 一種の二世界論として表象してはならない。「世界の兩次元はやむことなき運動のうちで互いに交差し合う。」(ND, 178) 厳密にはこれが世界の遊戯、運動である。

そこにはハイデガーとの照応があろう。第一に、存在者を上昇と没落との相において眺める点。ハイデガーは、恒常的現前性という伝統的な存在理解に反対し、己れのうちからの立ち現れ（*von-sich-her-Aufgehen*）という意味でのピュシスに復帰しようとした。その含意は、存在者を出現させるという点に留まらない。存在者はそのつどのあいだ存在するにすぎぬということでもある。「あいだ（*Welle*）は出来と立ち去りとのはざままで現成する。すべてのあいだのもの（「存在者」の現前は、この二重の非現前のはざままで現成する。」(HW, 355) 存在者が己れの現前に固執し恒常的なものたらんとするのは、不当なのである。存在者の存在をこのように経験することをハイデガーは悲劇的と呼ぶが(HW, 357)、それはフィンクが世界の遊戯を悲劇に擬する(SM, 238)のと軌を一にする。

次に、世界を明るい国と暗い国という二次元の交錯とみるところにも、ハイデガーの影響が覗かれる。ハイデガーにおいて、存在は自己を存在者として顕現すると同時に存在としては隠蔽する。「芸術作品の根源」(三五/三六年)では、真理と非真理とのこの交差を

「明るみと隠蔽との原闘争としての真理」(HW, 42)と表現し、前者に世界を後者に大地をあてている。世界は己れを開く開在性、大地は己れを閉ざすものであって、両者は区別されながらも分離されることなく対立しあう。そして、「歴史的人間は、大地の上へとまた大地の中へと世界における自らの居住を根拠づける」(HW, 32)のである。他方フィンは、世界の明るい次元に天空、暗い次元に大地という比喩を用いた。天空は光と顕現の国であり大地は闇と隠蔽の国であって、人間は両者が触れ合いながら互いに分かれたる中間領域に住まいするのである(SWW, 113f)。この「明るみと隠蔽との世界闘争」(SM, 218)が、ハイデガーの存在の真理における「明るみと隠蔽との原闘争」を変奏しているということは、疑義を挟む余地がない。

世界の運動に呼応する人間についてはどうであろうか。ハイデガーは人間学を忌避した。すべての人間学は、人間を生物(Lede, *wesen*, 生命を本質とする存在者)とみることに囚われているからである。「人間学は人間を規定するさいに人間の本質から出発しない」(WD, 95)存在からの人間本質への関わりをかえりみないということである。ところがフィンは、理性的動物という人間像をハイデガーに倣って拒絶しながらも、あえて人間学を試みる。それも「人間の実存の自己解釈から発するラディカルに地上的な人間学」(GD, 29)を目指す。そこには人間中心主義の罫が待ちうけてはいまいか。さもあらばあれ、フィンは極言する。「我々は常に我々の生

だけから我々の現存在に関わる。そして我々の現存在において事物や自然、歴史、世界全体、運命に関わる。」(GD, 29)(先走っていえば、我々の生から我々の現存在において歴史に関係しようとする姿勢は、ハイデガーとは色彩を異にするものである。)

この人間学は、人間的現存在の根本現象として五つを取り出した。死、労働、支配(闘争)、愛(エロス)、それに遊戯である。いずれも共同実存の領野にあることへ目を向けなければならない。死ですらそうである。前期ハイデガーにあっては、我々は他者の死を経験することができず、せいぜい立ち合いうるのみであり、そこに人間の代理不可能性が看取された。死(への先駆)こそは、現存在の最も固有な、他者と没交渉な可能性であった(SZ, 258)。けれどもフィンはよれば、私の死は私にとっての死であるに劣らず、他者にとっての死でもある。「最愛の人々の死は自分自身の死以上に恐ろしく我々を襲うことがある。」(GD, 153)死の本質に関する開示力において他者の死は自分の死よりも低次だとする「死の哲学における〈独我論〉の危険」を指摘したとき(GD, 142)、フィンは意識していたのはまぎれもなくハイデガー哲学である。残りの四現象が共同的現象であることは、贅言に及ぶまでもない。

人間をあくまで社会的共同存在の場面において捉えようとするこの姿勢は、後期ハイデガーに対する批判でもある。彼にあって思索者は究極的に単独な存在者であった。過去の偉大な哲学者たちとの対決を通じて存在史的省察に努め、存在の明るみに立ち出でんとするもの、孤高の思索者であった。そのかぎりにおいて、後期ハイデガーよりむしろフィンの方が非主観主義的である。

しかし、という反論をフィンは予期している。共同実存の次元に存する五つの根本現象以前に、もっとも根源的な実存構造がある

のではないか。身体、理性、言語、自由および歴史が。これらの多くがハイデガーの基本タームであることを想い起こすべきであろう。だがフィンクは、それらの重要性を認め、彼自身それらを根本現象の分析に取り入れたと語る一方で、それらが抽象的、中性的である点を注意する。それらはすべての現存在に妥当し、誰もが個人として理解され、「現存在の概念は無差異の中で固定される。」(GD, 233) 言語や歴史というハイデガーの根本語ですら、抽象性、中性性を懸念されているのである。

そこでフィンクはハイデガーの歴史理解をこう批判する。存在の歴史という見方において「彼は、存在関係から、歴史的に活動する諸集団や諸民族の社会的根本諸形態を目立たせてはいない。社会性の諸問題は後景に退く。」(ND, 177) 対するフィンクは、人間の歴史を社会性の諸問題として具体的に把握する。といっても、歴史学者風に人類史を跡づけるわけでも、その進行原理を探求して歴史哲学を構築するわけでもない。

フィンクが歴史を疑視するのは、世界へと開かれた限りの社会的実存の領野においてであって、かの五つの現象に着眼しつつである。「愛と死はいわば歴史の無歴史的土台を形成し、労働と闘争とはそこに敵を立て「歴史」の王国を建築する。」(ND, 178) こう敷衍できよう。私たちは自己や他者の死において、世界の夜の次元——大地——へと関連づけられる。「個別性と無私なる生の根拠〔「大地」との神秘的な隣接を閃かせる経験〕(GD, 343) たるエロスの秘儀についても同じである。死と愛とはこうして現存在の歴史性を形づくるが、それ自身は人類の歴史ではなく、基礎を築くに留まる。歴史の具体的内容を作り出すのは、差異の明るい国に住みつく労働や闘争である。「歴史の内容は労働者、闘争する者、——そして遊ぶ者の仕

事である。」それゆえ、彼らの展開する「歴史は経済史、政治史、文化史である。あるいは諸々の〈階級闘争〉、戦争行為と国家建設、宗教、文学、哲学説の連続である。」(GD, 207)

先に、人間たちの歴史その他は、世界の遊戯のうちへ入りこむとき世界歴史になると告げられていた。世界の歴史とは世界の運動に呼応するかぎりでの人間の歴史、世界関係において実存する人間たちの歴史なのである。むしろ、重ねて言えば存在の歴史についても同じ構図を見出すことはできよう。世界の歴史を世界の贈りと称することさえ許されるかもしれない。けれどもそこには定められた〈運命〉のニュアンスは欠けている。ハイデガーにとって存在者の根拠は存在にあったが、フィンクにあっては世界内部の出来事は世界内部の存在者間の広義の〈因果性〉に基づくのである。世界は世界内部の事件一般が根拠づけられているということを含摂こそすれ、事件を根拠づけはしない。まして、存在史において最早期のものが最晩期のものとして到来するという存在の終末論(HW, 323)は、世界にはない。世界の終末論を語ることは、有限な世界内部的存在者にすぎぬ人間が世界運動について予言する倨傲でなくて何であろう。フィンクのまなざしは人間の歴史に注がれていた。存在史は具体相における人間たちの歴史、人間社会の歴史へと把え直されたのである。

結 び

人間は、世界を対象化し像に描きうるような超越論的主観性ではない。非在の国からこの開かれた時空のうちへ立ち現れ、個別者と

して他の存在者と暫時交渉し、のち再び無差別の夜へと沈み込む存在者、世界の遊戯によって翻弄され有限性に貫かれる世界内部の存在者にすぎない。同時に私たちはそれを知っている。自己や他者の死に関わり、また愛しあいながら、世界の暗い次元に結びつけられている。人々と対立ないし協同して支配をめぐって闘争し、事物のもとで労働し、あるいは戯れつつ、差異の国たる世界の明るい次元へと開かれている。動物も神々もかかる世界関係のうちに生きてはいない。ひとり人間のみが脱目的に実存する。遊び手のない世界遊戯の玩具として世界の遊戯を共に戯れる。人間社会の繰り広げる労働と支配の歴史や哲学の歴史は、そのかぎりでの世界の歴史となる。

はたしてフィニクスのいうように、死と愛、労働と支配、遊戯によって現存在の根本現象が尽くされているか否かは、重要ではない。いずれにせよ、物のもとや他者との間での様々な行為を通じて、私たちは世界の遊戯を共演する。世界へのこの呼応を自覚的に遂行するのが、非形而上学的な、しかも非存在史的な哲学である。奇矯な言い方をすれば、世界の遊戯に参入する人間の遊戯を省察する遊戯、遊戯の遊戯の遊戯が哲学である。世界内部の一有限者の行う遊戯である以上、思索には本質的に隠蔽性が属し、その覆いを残らずはせざることはできない。世界関係を思索する哲学は、己れ自身への嫌疑を永久に晴らしえない。だが、それは弱さであるばかりではない。不動の真理という幻想から解放されているかぎりでは、むしろ同時に強さでもある。十全なる知たらんと望まず、倦むことなく真摯に遊戯することのうちにこそ、哲学の可能性は存するであろう。

註

ハイデガーの著作は次のように略記する。

- PG *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, 1979
- SZ *Sein und Zeit*, 12. Aufl., 1972
- GM *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, 1983
- HW *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, 1977
- H *Heraklit*, Gesamtausgabe, Bd. 55, 1967
- WH *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, 1976
- VAI *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, 3. Aufl., 1967
- VII *Vorträge und Aufsätze*, Teil II, 3. Aufl., 1967
- VIII *Vorträge und Aufsätze*, Teil III, 3. Aufl., 1967
- WD *Was heißt Denken?*, 1971
- SG *Der Satz vom Grund*, 4. Aufl., 1971
- SD *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., 1976
- SM *Sein und Mensch*, 1977
- GD *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, 1979
- SWW *Sein, Wahrheit, Welt*, 1958
- SW *Spiel als Weltymbol*, 1960
- MT *Metaphysik und Tod*, 1969
- ND *Nähe und Distanz*, 1976
- 作者を中心とするセミナーの記録については次の通りである。
- (1) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Adam & Tannery, VII, 1973, p. 4
- (2) E. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, Husserliana, Bd. XVII, 1974, §193.
- (3) ことは近代形而上学を限定されない。既にプラトンにおいて、真理はもはや存在自身の根本動向としての非隠蔽性ではなく、人間のまなざしの

方向の正しさ(Richtigkeit)に変化し、存在者への人間の関わり(認識)の特徴となった(WM, 234)。それが形而上学の開始であり、以後人間が「存在者の中心に移る」(WM, 236)とすれば、形而上学はそれ自身主観主義的・人間主義的である。

(4) Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Von der schenkenden Tugend, 3. Vgl., GM, 534.

(5) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Husserliana, Bd. III/I, 1976, S. 159.

(6) Fr. W. von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, 1964, S. 64ff. (ルベン自身はフィンクを名指してはいない。ただし、同書二七六ページでは、「世界の象徴としての遊戯」に言及している。ちなみに、ヘルマンは世界関係という語をハイデガーに適用しているが、この言葉はハイデガーに由来するものではない。ここにもヘルマンに対するフィンクの影響を看取しえよう。

(7) A. a. O., S. 64.

(8) 五〇年の講演「物」において、ハイデガーは、大地と天空、神々なものと死すべき者たちが一体になって鏡映しあうという遊戯を世界と呼んでいる(VAll, 52)。ヘルマンは触れていないが、この世界は存在の明るみよりはむしろフィンクの宇宙に近い。なお、ハイデガーの遊戯への着目の承譜としては、ヘラクレイトスやニーチェが思い浮かぶが、W・マルクスはヘーゲルとの内的関連を示唆する(W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, 2. durchgesehene Aufl., 1980, S. 80)°。フィンクについては、ヘラクレイトスやとりわけニーチェの影響を無視するわけにはいかず、ハイデガーとの関係だけを見るのは片手落ちであろう。Vgl., MT, 186.

(9) 最後の時期には、ハイデガーの思惟は、存在をも時間をも我々に委ねる出来事としてのそれ(Es)即ちエアアイグニスに集中された。とすれば、存在の歴史を主導思想とする時期とエアアイグニスを思索の主題とする時期との違いに目を覆うことはできない。しかし、後者は前者を打ち捨てたのではなく、深めたものと考えられる。「存在の歴史とは存在の贈りの謂であり、この贈りにあっては贈ることも贈るそれも共に己れ自身の告知を自制する。」(SD, 9)そのかぎり、存在史的考察に焦点を合わせることも許されるであらう。

(10) フィンク自身はこの類比を認めようとはしない。存在の思索によってハイデガーは世界省察への途上にあつたが、明るみないし天空という世

界契機にのみ定位して、隠蔽ないし大地というもう一つの契機を背景に追いやつたと批判し、プラトン以来の光形而上学の伝統の極限に位置づける(SM, 234)。これは正しくない。まして、後のハイデガーにとって、明るみは明るい領域をではなく、光があるいは射しこみあるいは射しこまぬための前提となる開かれた場を意味するのだから、なおやうである°。HS, 260. Vgl., O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 1983, S. 160f.

(11) フィンクが死(への先駆)を恐るべきないし不安がる可能性とはかりは見えない点にも、前期ハイデガーとの差異がある。死は同時に「地上的なもの悲しみや不安から我々を解放する救済者」(MT, 179)ともなるのである。

(12) もちろん、ハイデガー自身にとっては、人間社会の歴史を把握するためにも存在の歴史を省察せねばならぬのであって、存在史こそ根本史なのである。ロンバハの的確な指摘によれば、ハイデガーにおいて「存在の歴史は西洋哲学の思惟の歴史と同一であり、そして後者は人間の歴史的生起全体の根底をなす。」(H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, 1980, S. 152f.)しかし「だからといってフィンクのハイデガー批判が無効になるわけではない。」

(本学講師・函館分校)