

ハイデガーと「行為」^①

黒岡佳 柩

一九四六年の『ヒューマニズム書簡』冒頭において、ハイデガーは既存の「行為 Handeln」概念を再検討することで、最高位の「行為」を「存在の思索」と定めている (vgl. BH, 31/357f.)。この「存在の思索」という主張の重要性は、それが存在問題というハイデガーの終生の中心課題に関わる、という点にのみ求められるべきではない。というのも、一九二〇年代前半における「生の本来的動性」(G.I, 11f.) という問題設定を背景としつつ、ハイデガーは一九二七年の『存在と時間』において、こうした「本来的動性」を現存在の本来性における「行為」として表現していると考えられるのだが、こうしたばあい、『ヒューマニズム書簡』における「存在の思索」としての「行為」は、一時期だけでなく、ハイデガーの思索の歩みにおける「行為」概念の変遷と深化、およびその帰着点をわれわれに提示していると思われる。そして、『存在と時間』では、こうした「行為」概念の説明が不足していることから、『ヒューマニズム書簡』における「存在の思索」としての「行為」という主張は、漠としていた「行為」概念に、ハイデガーがひとつの明確な規定を与えたという意味で極めて重要な意味をもちつつ、それはさらに伝統的な「行為」概念の換骨奪胎という意味で、「これまでのヨーロッパ哲学における比類ない普遍的行為論の試み」であるとする、ブラウスの評価に値する価値をも持つのである。^②

しかしハイデガーの初期における「行為」が、『ヒューマニズム書簡』の「存在の思索」という明確な形で主張されたとしても、その「行為」概念の意味が、ハイデガーの思索の展開のなかで大きく変化しているということは問題となろう。『存在と時間』で「行為」が強調されるのは、現存在の本来性に関する言及においてである (vgl. SZ, 300)。それは、理論と実践との区別における実践を意味するのではなく、そうした二項対立の枠組みを超えた「行為」であり、現存在が固有な自己を獲得すること、他者や事物と関わることである。しかし、『存在と時間』では、この「行為」の内実や意味は説明不足であり、不明瞭であることは否めない。こうした現存在の本来的「行為」は、『存在と時間』刊行の翌年である一九二八年から一九二九年の講義『哲学入門』において、掘り下げられて考察されている。そこでの本来的「行為」は、物事の産出を目的とする通常の「行為」とは区別された「原行為 Urhandlung」(EP, 214) と呼ばれ、さらに「存在そのもの Sein als solches」と明確に問うこと (Fragen) としての「哲学する」と Philosophieren」(EP, 213) という名が冠せられるのである。しかし、こうした意味での「行為」には、現存在から「存在そのもの」への能動的関与という側面が大きく反映されており、現存在の恣意的な「行為」とみなされる可能性が残っている。こうした現存在を主導とした「行為」概念は、『ヒューマニズム書簡』にお

いては、「存在そのもの」による「行為」とされ、ここで「行為」概念は決定的な変化を蒙ることになるのである。つまり「存在の思索」の遂行の担い手が、現存在ではなく「存在そのもの」となることで、「行為」から現存在による「哲学」の遂行という能動的な意味が、極力脱色されることになるのである。

こうした経緯を踏まえ、本稿は『存在と時間』『哲学入門』『ヒューマニズム書簡』を中心に、ハイデガーの「行為」概念の変遷を辿り、その内実を明らかにすることを試みる。そしてこの作業を通じて、ハイデガーの「行為」概念を、他者との共同性という文脈のなかに組み込み、「行為」と共同性への問いを展開する可能性を拓くことを、最終的な目的としたい。

1、本来的「行為」の射程

ゲートマンは『存在と時間』を「ドイツ語圏における、首尾一貫したプラグマティズムの初期の構想」と診断している^③。ここでゲートマンがプラグマティズムをイタリックで強調するのは、行為が理論を基礎づけており、逆ではないという意味においてである。では『存在と時間』における「行為」——とりわけ本来的「行為」であるが——は何を意味するのか。まずこの「行為」の射程を確認しつつ、さらにこの「行為」の内実が、『存在と時間』では必ずしも明瞭にされていないことを指摘しておきたい。

「行為」への直接的な言及は、『存在と時間』では稀であるが、「覚悟性」という現存在の本来性を説明する文脈において、強調されている。これに関して、以下のハイデガーの言及を参考にしてみよう。

「覚悟性 *Entschlossenheit* は、情報を獲得してはじめて、状況を思い浮かべるのではなく、自らを状況のなかへとすでに *schon* 置き入れているのである。現存在は覚悟する者として、すでに行為している *handeln*。[...] しかし覚悟性とは、気遣い *Sorge* のなかで気遣われ、そうした気遣いとして可能である、この気遣い自身の本来性にほかならぬ。」(SZ, 300)

上記引用文中の省略箇所には、「行為」という語を使用する際のハイデガーによる重要な留保が含まれるのだが、その議論は後述する。ここでは「覚悟性」とイタリックで強調された「行為している(こと)」^④、さらに「気遣い自身の本来性」が、同じ次元において問題となっていることに注目したい。周知の通り、『存在と時間』は、現存在の非本来性から、本来性への「実存的変様」を促す試みである(vgl. SZ, 130/179/267)。「気遣い」とは、現存在の存在と同義であり、この「気遣い」には、「己」・先立つ・存在 *Sich-vorweg-sein*」として現存在の自己への関わりが第一義的に含意されつつも、事物に関わる「配慮 *Besorgen*」、他者の現存在に関わる「顧慮 *Fürsorge*」もまた含まれつつある(vgl. SZ, 192f)。この意味で、現存在が「気遣い」であるということは、非本来性が本来性を問わず、自己、他者、事物へと方向付けられて存在することであるとと言える。したがって、現存在の本来性を表す「覚悟性」とは、現存在が自己、他者、事物へと本来的に関わることである、と言える。そしてハイデガーは、この本来的な現存在の関わり方を、「行為」と呼んでいるのである。

ここで浮上する問題は、現存在の非本来的な関わりと一線を画する、本来的な関わりとはどういうものか、ということであろう。先述したように、現存在が非本来性と本来性という、両存在様態において思考され

ているならば、たとえハイデガーが「行為」という語を、本来的な現存在にのみ与えたとしても、非本来的「行為」というものも当然考えられよう。つまり、『存在と時間』における「行為」の射程には、自己、他者、事物への本来的「行為」と共に、それらへの非本来的「行為」が含まれているのである。ここで本来的「行為」への問いは、非本来的「行為」の明確化と、それに対する境界画定という作業へと差し向けられる。

では、非本来的「行為」とはいかなるものか。この問いに対する回答は、『存在と時間』における「環境世界 Umwelt」(SZ, 66)や「共世界 Mitwelt」(SZ, 118)の分析を、現存在の自己、他者、事物への非本来的「行為」として解釈することで獲得できると思われる^⑤。紙幅の都合上、この議論を詳細に展開することは不可能であるが、最低限指摘できることは、非本来的「行為」とは、自己や他者を事物化しつつ、有用性に回収される「行為」だということである。ハイデガーによれば、「環境世界」における「配慮」には、「その可能的なものの現実化への配慮として、可能的なものを目的として企てようとする Aussein auf ein Mögliches als Besorgen seiner Verwirklichung」(SZ, 261)と云う構造が含まれている。これが意味する事柄は、「可能的なもの」を「現実化」するために、事物を「道具」として使用するという、「活動／作品 Werk」に従事する現存在の存在の仕方である(vgl. SZ, 69f.)。ここで現存在と事物との関わりは、「活動／作品」のために利用可能な事物を、現存在が使用することになる。さらにこのばあい、現存在は自らを事物化しているとハイデガーは考える。「日常的な現存在は、さしあたりたいいは、現存在がつねに配慮しているもの was に基づいて自己を了解している」(SZ, 239)というように、現存在はその都度の「作品／活動」に基づいて自らを特定の存在者として理解する^⑥。こうした意味で、非本来的「行為」とは、現存在が自らを利用可能な「活動／作品」を通じて規定するという意味で、有

用性に回収させる「行為」となり、この次元では現存在は事物としての「もの was」なのである。そして他者への「顧慮」もまた、こうした事物としての現存在と同じ次元において遂行され、他者は事物化された他者として「共世界」で出会われるのである^⑦。以上から、現存在の非本来的「行為」の特徴を纏めると、それは現存在が「環境世界」における「配慮」によって、有用的な「作品／活動」の完成へと従事しつつ、「共世界」における他者との「顧慮」として関わることであり、そうしたなかで自己と他者を「配慮しているもの」として事物化することだと言える。したがって本来的「行為」は、こうした有用性の内部における「作品／活動」の遂行ではなく、また自己と他者との事物化でもないような次元における現存在の「行為」となる。では、この本来的「行為」は、どのような内実をもっているのだろうか。『存在と時間』において非本来的と本来性を区別する基準は、現存在が「ひと・自己 Man-selbst」から、固有な自己を取り戻すことにある(vgl. SZ, 267f.)。そこへ、この変様には、「不安 Angst」(SZ, 182)、「可能性 [= 死]」への先駆 Vorlaufen」(SZ, 262)、「良心を持つこと Gewissen-haben-wollen」(SZ, 288)という、三つの契機が含まれており、これらによって現存在は「道具」への「配慮」や他者への「顧慮」から切り離され、単独化されるのである^⑧。しかしハイデガーも注意を促しているように、こうした事態は、事物や他者との関わりとの絶縁ではなく、むしろ固有な自己の獲得に基づいて、現存在が「配慮」や「顧慮」をやり直すことを意味するのである(vgl. SZ, 297f.)。したがって『存在と時間』における本来的「行為」には、現存在の自己の存在の仕方が、極めて重要な契機となっている。本来的「行為」は、第一義的に現存在の固有な自己の獲得を通じて、有用性や自他の事物化という事態の外部において、事物や他者と関わることなのである。

このようにして見れば、本来的「行為」には、事物ではない現存在と他者との「顧慮」や、現存在と事物との差異化を通じた、事物との関わりとしての「配慮」という意味を付与することが可能となる。そしてハイデガーは他者との本来的「顧慮」に関して、「共に存在する他者を、他者の最も固有な存在可能において、「存在」させ「sein lassen」(「この存在可能を、率先的に教示しつつ・自由にする『vorspringend-befreiend 顧慮におごつ共開示する』と述べる (vgl. SZ, 298)。こうした言及によれば、現存在が固有な自己を獲得することで、他者を現存在そのものとして「存在させる」ような「顧慮」を、ハイデガーが企図していたと解釈することは可能だろう。そしてこの「顧慮」は、まさに本来的「行為」の射程に含まれている。しかし他方で、事物への本来的「配慮」に関しては、ハイデガーは十分に論じてはいない。こうした不備は、『存在と時間』が、現存在の存在の分析論に終始していることに起因していると思われる。また、他者への本来的「顧慮」が、他者を「存在させる」ことだとはいえず、そうした他者関係を具体的に思い浮かべることは困難であろう。したがって、本来的「行為」の具体的内実を、『存在と時間』から直接的に導き出すことは不可能に近い。これまでの議論から理解されるのは、現存在の固有な自己獲得が、そのまま本来的「行為」となり、そこには他者を現存在として「存在させる」「顧慮」、そして有用性に還元されない事物との「配慮」が含意されているということ、これだけである。

2、脱有用性の次元における「行為」へ向かって

——「原行為」としての「哲学すること」——

さて、ハイデガーは『存在と時間』において「行為」という語を使用

する際に、ひとつの大きな留保を設けている。それは、ハイデガーが述べる「行為」には、「能動性 *Aktivität* が、抵抗とこう受動性 *Passivität* をも包括する」という意味は含まれず、さらに「理論的能力に対する実践的能力という特殊な振る舞い」をも意味しないものである (vgl. SZ, 300)。続けてハイデガーは、自らの「行為」を「理論的な関わりと実践的な関わりとの区別のなかにすでにつねに「…」前提されていない必要ならぬ」ものとみなす (vgl. SZ, 300)。ここで理解されるのは、ハイデガーの本来的「行為」には、作用と反作用という物理学的な意味ではなく、「理論的能力」に対する「実践的能力」でもなく、そうした理論と実践という対立的な構図を超えた意味が与えられているということである^⑩。

これを念頭に置きつつ、『哲学入門』での「行為」論を参照してみよう。これまで述べたように、『存在と時間』での非本来的「行為」は、「有意義性」としての「世界性」に還元される「行為」であった (vgl. SZ, 28)。『哲学入門』でも、一方でこうした『存在と時間』の議論は踏襲されてはいるが、しかし他方で、ここでは有用性に還元されない事物と現存在の関わり方が積極的に表明されており、これはハイデガーの「行為」論の発展にとっては、極めて重要なポイントである。

「わたしたちが、使用のなかでチョークを分かち合うということ、は、このチョークがすべてわれわれの意のままにできるといふこと、すなわち可能的で正当な権利をもった使用のために準備し、われわれに委ねて存在する *überlassen vorliegen* という、そのときにのみ、そしてそのようにしてのみ可能である。チョークを使用することは、チョークがそのために、われわれにとって開かれていること *offenbar sein*、われわれがすでに相互にチョークのもとで存在する

こと「…」を内に含んでいる。」(EP, 101)

この言及では、事物の存在様式が、利用するための「道具」の領域を超えて思考されていることは明らかである。無論、事物を「道具」として利用する可能性は否定されてはいない。しかし重要であるのは、「道具」としての事物使用が可能となる条件を、ハイデガーがその事物が「われわれにとって開かれていること」と定めている点である。つまりこの議論では、事物が「道具」ではない仕方、われわれに開示されていることを基盤としてはじめて、事物は「道具」として利用できるということになる。このように事物がその使用に先立って、現存在に「開かれている」がゆえに、そしてそれが自らを「われわれに委ねて存在する」がゆえに、事物は「道具」としての「有意義性」において使用されるのである。したがって、この「開かれていること」「われわれに委ねて存在する」という事物の存在性格は、「有意義性」の外部に求められねばならず、ここに『存在と時間』の「配慮」を超える議論が展開されているとみなすことができよう。

では、このように事物が「われわれに委ねて存在する」とは、どういう事態か。またそのばあい、現存在は事物にいかに関わっているのか。ハイデガーは、ここで現存在と事物の関わりを、もはや「配慮」という語を用いず、「存在をさせる」(Seinlassen) (EP, 102) と表現する。

「われわれがどれほど徹底的に、変わらない仕方に従事しようとも、そのときにもまた、そしてまさにそのときにこそ、われわれは諸事物を、それらが存在するがままに、存在させているのであり、諸事物をそれらに委ねているのである。「…」使用しないことにおいてと同じように、使用することにおいても、こうした諸事物を存在

させることは存しており、さらにいえば、諸事物を存在させることは、諸事物との使用的交渉すべての根底に存しているのである。」(EP, 102)

引用の通り、「存在させること」とは、「諸事物との使用的交渉すべての根底に存している」のであるから、それは『存在と時間』において言及されていた有用性に回収される「手許性 *Zuhandheit*」や、理論的対象としての「眼前性 *Vorhandenheit*」という事物との関わり根底にあり (vgl. SZ, 75)、それらを可能にする現存在と事物との根本的な関わり方であるといえる。逆にいえば、現存在は事物を「存在させること」なくして、事物の「道具」的使用や、理論的な対象化は不可能なのである。「手許性」が、事物を現存在の目的に沿って有用化することを可能にし、「眼前性」が、学問のために役立つ理論的成果を、観察によって引き出すことを可能にするのであれば、こうした事物は現存在の目的に合わせた手段であり、さらには現存在の一方的な操作対象となってしまうだろう。だがしかし、「存在させること」という次元では、現存在は事物へのこうした一方的な操作を遂行せず、事物にとつてはそうした操作を解除されていることになる。ハイデガーの言葉を借りれば、「存在させること」においては、「…」われわれは何も除去せず、その存在者において、われわれの活動／作品として何も要求しない」(EP, 104) のである。そしてそれは「…」諸事物を、それらが存在するがままに、存在させている」こととして、事物を意のままにせず、事物そのものとして現存在にとつて存在させることを意味するのである。

さらにハイデガーは、この「存在させること」を、現存在の「最も高次で、根源的な様式の「営み *Tun*」」(EP, 103) とする。また、この「存在させること」は、先述したように、『存在と時間』における他者との本

来的「顧慮」という文脈においてすでに使用されていた (vgl., SZ, 298)。ここで『存在と時間』以降の「行為」概念の展開という観点から、ハイデガーは『存在と時間』における本来的「行為」を、『哲学入門』におけるこの「存在させること」という一語をもってして表現し直している。みなすことが可能となる。つまり、本来的「行為」とは、事物を脱有用性の次元で「存在させること」でありながら、同時に他者をも現存在として「存在させること」であり、これが『哲学入門』において「根源的な「営み」とみなされている事態なのである。

では、有用性に供せられる「行為」を脱した、この「根源的な「営み」とは何か。ハイデガーは、こうした「存在させること」を、「哲学すること」と同義的に考えていた可能性がある。『哲学入門』において、ハイデガーはアリストテレスの『ニコマコス倫理学』を参照しつつ、テオレイオンを、「存在者を開くこと」として、またプラクシスを「存在者の非隠蔽性」として解釈し直している (vgl., EP, 176)。そして彼は、こうした解釈をもつて、「行為」を「非隠蔽性、真理を生起に・もたらすこと」と規定し、アリストテレスにおける理論と実践との根源的な相互依拠性を看取しているのである (vgl., EP, 176)。こうしたハイデガーのアリストテレス解釈の是非を検討するには別の議論が必要であろう。しかし先述したように、ハイデガーの「行為」は、理論と実践の区別を超えた次元に位置し、こうした意味での「行為」が、「非隠蔽性」や「真理」と関わるのである。この「行為」の遂行は「哲学すること」と関わりを持つているにちがいない。この点に関して、『哲学入門』の下記の言及は、特に重要である。

「超越が人間的現存在一般の根本的本質を形成するならば、明確に超越することにおいて生起するのは、本質的に超越している現存在

が、超越を明確に生起させる *Geschehenlassen* において、本質的となるということに他ならない。このように明確に超越することに於いて、現存在が本質的となること、すなわち存在そのもの *Sein als solches* へと明確に問う *Frage* は、*Philosophieren* に他ならない。」 (EP, 213)

多々論点が挙げられるが、本稿の論旨にとつては、「哲学すること」が「存在そのものへと明確に問うこと」であり、この遂行によって現存在は現存在として自らの本質を成就する、という点が重要である。ハイデガーは、この「哲学すること」による現存在の本質化を、「現存在の自由の原行為 *Urhandlung*」と呼び、「[現存在の] 根拠に基づいて実存すること」とみなしている (vgl., EP, 214)。ここで「哲学すること」が、「行為」のなかの最も根源的な「行為」としての「原行為」へと接続されていることが分かる。そして「原行為」としての「哲学すること」が、「存在させること」であるならば、われわれはここに『存在と時間』における本来的「行為」と、「哲学すること」の同等性を見出すことができるのである。つまり現存在の本来的「行為」とは、「原行為」としての「哲学すること」であり、それは有用性の外部において事物や他者をそのものとして「存在させること」なのである。

『存在と時間』の実存論的分析論は、「存在への問い *Seinsfrage*」 (SZ, 2) を掲げ、現存在の分析論を通じて、存在一般への問いを準備する試みであった。他方、『哲学入門』における「原行為」としての「哲学すること」は、「存在そのもの」を射程としている。ここには現存在の存在から「存在そのもの」への問いへの移行の問題があるのは確かである。しかしこれまでの議論から、「行為」という観点だけからみれば、「原行為」としての「哲学すること」は、『存在と時間』における本来的「行為」と重

ねて解釈することは可能であろう。そしてわれわれはここで、『存在と時間』における本来的「行為」が、『哲学入門』に至って、「哲学すること」という名を冠せられることで、深化と具体化を蒙っていることを確認できるのである。

3、「存在」による「行為」?

これまでの議論における「行為」は、現存在の能動的な関与の性格を拭い去れておらず、極めて主意主義的なニュアンスを含んでしまっていることは確かであろう。また現存在の自力的な本来化への強い志向は、「哲学」という「行為」の遂行による既存の学問の変革という、当時のハイデガーの構想に反映しているとみなすこともできる。このハイデガーの野心は、「哲学」ではなく、「思索」という語が現れてくる一九三〇年代の後半頃から、徐々に薄らいでゆく。一九三四年・三五年度の講演『芸術作品の根源』では、ハイデガーは「思索者 Denker」による「存在の思索」こそが「真理」を開示するとみなし、「学問〔＝科学〕は真理の根源的な生起ではない」と断じている。しかし「学問〔＝科学〕が正しさを超えて、真理に、すなわち本質的な存在者そのものの暴露に至る」かぎり、「学問〔＝科学〕は哲学である」と述べており、ここに学問の変革という構想の残滓が垣間見られる (vgl. UK, 48)。しかし、一九三八年の『世界像の時代』では、「学問の」特殊化は必要悪ではなく、研究としての学問に属する本質的な必然性^⑬とされており、学問の変革はもはや現存在に課せられる使命ではなくなってしまう。このようなハイデガーの変化の理由や是非は、大学改革の事実上の挫折でなく、彼の「運命 Geschick」の議論のなかに求められるべきであるが、これには別の議論を要する^⑭。だがいずれにせよ、こうした傾向によって、ハイデガーの

ハイデガーと「行為」

「行為」概念にも大きな変更が加えられるのは必然だと思われる。

『ヒューマニズム書簡』(以後、『書簡』と略記)で言及される「行為」は、まさにこの変更を如実に物語っている。『哲学入門』では、「投企のなかには第一に行為のひとつの性格が存する」とされており、「行為」は「存在と時間」における現存在の「投企 Entwurf」(SZ, 145)と結び付けられる (vgl. EP, 205f.)。したがって、現存在は、つねに「投企」もしくは「行為」として存在するのであり、この点で、門脇氏が述べるように現存在とは、根本的に行為者なのである。しかし、この事態を堅持するならば、「行為」や「投企」が、現存在の主體的な意志に還元されてしまう可能性が生まれよう。だが『書簡』では、「投企することにおいて投げつける者 das Werfender im Entwerfen は、人間ではなく、存在そのもの das Sein selbst」だとされ、「行為」としての「投企」の担い手は、第一に「存在そのもの」となる (vgl. BH, 334)。つまり、本来的「行為」ないし「原行為」から、現存在の能動性がかなりの程度で、脱色されていくことが理解されよう。ここで問題となるのは、極端に言えば、現存在による「行為」ではなく、「存在そのもの」による「行為」なのである。では『書簡』において、この「行為」はどのように論じられているのか。『哲学入門』では、理論と実践の根底にある「原行為」としての「哲学すること」が主張されていた。しかし『書簡』では、こうした「行為」は、もはや「哲学」とも呼ばれず、「存在の真理のなかへと踏み込んで思索する denken in die Wahrheit des Seins といった思索 Denken」(BH, 332)だとされ、目的と手段の連関において何かを制作する「行為」、また何かに影響を与える「行為」ではなく、それらを超えた最高位の「行為」という地位を獲得することになる。

「したがって、思索は、ひとつの営み Tun である。それはひとつ

の営みであるのだが、しかし同時に、あらゆる実践を凌駕している営みなのである。思索は行動や制作を超えて聳え立っている *durchragen* のだが、「その理由は」成果の大きさによってではなく、作用の結果 *Folgen eines Wirkens* によってでもない。むしろ、思索の成果〔＝結果〕を生み出さずに成就する働き *Vollbringen* のやさやかさによってなのだ。」(BH, 357f.)

このように、ハイデガーの述べる「思索」は、「成果を生み出さずに成就する働き」としての「営み」であるという点から、それは存在者を研究し、何らかの理論を構築する学問的な活動や、作品や事業の完成、また物理的な因果関係などは一線を画する「営み」なのである。さらにハイデガーは、結果を何ら生み出さない「思索」という「営み」を、生産的な「営み」の派生態ではなく、「あらゆる実践を凌駕している営み」として、最上級の「営み」とみなしている。こうした「営み」としての「思索」は、理論と実践に還元されず、それらの根底にある「営み」という点で、『存在と時間』における本来的「行為」や、『哲学入門』の「原行為」に近い思考である。しかし先述したように、『書簡』ではこの「思索」としての「営み」を第一に担う者は、現存在ではなく、「存在そのもの」であるから、「思索」としての「営み」は、本来的「行為」や「原行為」というこれまでの議論には、完全に回収できないこともまた明らかである。では、こうした「思索」は、いかなる内実を持っているのだろうか。

先述では、「思索」の担い手は、「存在そのもの」であると述べた。しかしだからといって、「思索」から現存在の試みという意味が完全に脱色されたわけではない。『書簡』は、その冒頭から「行為」に関する言及から始まっており、「行為 *Handeln* の本質は、成就する働きである」とされ、さらにこの「行為」としての「思索」は、「存在の人間の本質への関

わり *Bezug des Seins zum Wesen des Menschen* を成就する働き」であると述べられる (vgl., BH, 311)。したがって、「思索」は、「存在そのもの」が「存在の人間の本質への関わり」を思索するということになるが、これでは「思索」には、人間ないし現存在は全く関与していないかのように受け取られる可能性がある。しかし実際のところ、「思索」は一方で「存在そのもの」による「思索」であるのだが、他方で人間が遂行するものでもあるということは、指摘しておかねばならない。以下のハイデガーの言及を参照してみよう。

「端的に言えば、思索とは、存在の思索である。その属格は、二義的である。思索は存在によって呼び促され *ereignen*、存在に属する *かぎり*、思索は、存在が〔為すものである〕。同時に思索は、思索が存在に属しつつ、存在に耳を傾ける *hören auf das Sein* *かぎり*、〔人間が〕存在を思索することなのである。」(BH, 313f.)

ここでは「思索」という「行為」が、人間の一方的な関与でないことが主張されている。しかし、それは完全に脱人間化された「行為」ではないことは、この引用の後半で明らかとなる。つまり、「存在に耳を傾ける」という点で、「思索」の遂行者である人間が想定されているのである。もちろん、人間は、絶対者のように「存在そのもの」を生み出すことはできないがゆえに、「思索」の第一義的な遂行者は、「存在そのもの」であると言うことはできるだろう。しかしここで要となるのは、「思索」の遂行者を、「存在そのもの」か、人間かのどちらか一方に帰着させることではなく、「存在そのもの」による「思索」に大きく比重を傾けつつも、それが他ならぬ人間を通じた「思索」でもあるというところであろう。「思索」は、人間の自発的な「行為」ではないが、人間を排除した「存在

そのもの「行為」でもない。ハイデガーの言葉を借りれば、「人間が本質化するのには、人間が存在に呼びかけられるような、自らの本質においてのみ」であり、その存在の要求に応じること、人間には「脱・存 *Ex-sistenz*」と呼ばれる、「存在の明るみに立(つ)つ *Stehen*」が可能となるのである (vgl. BH, 321)。したがって、人間がそのものとして存在することができるのは、まず第一に「存在によって呼び促され」、次いで人間が「存在に耳を傾ける」ことによってであり、この「存在そのもの」と人間との応答関係が、最も高次な「行為」としての「存在の思索」だということになるだろう。^⑧

したがって、この「思索」は作品の産出を為し得ずして、人間の存在への「脱・存」を成就する「行為」だといえそうである。こうした第一義的に「存在そのもの」による「行為」としての「思索」をハイデガーが提唱する背景には、これまでに述べた「行為」概念では、現存在の能動的な参与の側面が強く、それゆえに現存在が「存在そのもの」を創出するかのよう誤読される可能性や、「存在そのもの」を暴力的に現存在の意のままにするかのように受け取られる可能性を拭いられなかったということが挙げられよう。また、デイヴィスの指摘のように、こうした「行為」概念の変遷には、ハイデガーによる「意志の受容」から「意志の批判」への変遷が少なからず反映されていることだろう。もちろん、『存在と時間』における「呼び声」としての「良心 *Gewissen*」(SZ, 269)の分析は、「呼び掛けられた自己」は、自ら自身へと、すなわち自らの最も固有な存在可能へと呼び起(こ)される *aufufen*」^⑨と、現存在の本来的「行為」が生じるとされるのであるから、これを「存在そのもの」の要請による現存在の応答という『書簡』の議論の雛型であることみなすこともできよう (vgl. SZ, 273)。しかしそうはいっても、『存在と時間』を挟む、一九二〇年代から一九三〇年代初期のハイデガーは、「哲学」による学問

の変革を構想しており、本来的な「行為」や「原行為」は、通常の「行為」とは区別されつつも、既存の学問に何らかの作用や影響を及ぼす性格を持つていたことは否めない。そうであれば、通常の学問や「行為」を非本来性においてのみ理解するならば、本来的「行為」は非本来的「行為」の矯正となり、広い意味での有用性に回収されることになってしまうだろう。しかし、『書簡』において「人間は存在者の主人ではない」「人間は存在の牧人 *Hirt* である」と述べられ、「牧人の尊厳は、存在そのものによって、存在の真理を見守ること *Wahrnis* へと呼ばれている *rufen*」^⑩ということに存する」とされるばあい、この「牧人」による「思索」の提唱には、『書簡』以前の「行為」概念が、通常の「行為」の変革を意図していたかぎり、不十分であったことを表明しているように思われる (vgl. BH, 339)。このように、「存在そのもの」を現存在の恣意的な営みによって暴露しようとする「行為」ではなく、また何かに働きかけ、何か変革する「行為」でもない次元における「行為」は、『書簡』における何の成果も生み出さない「存在の思索」としての脱有用化された「行為」として結実するのである。そしてまた、『存在と時間』や『哲学入門』でも僅かながら意図されていた「存在させること」が、『書簡』では脱有用化された「行為」としての「思索」から規定し直され、「存在 *das Sein*」をあるがままに——存在させる *sein lassen*」^⑪とだとされるのである (vgl. BH, 354)。

こうした「行為」としての「思索」は、「存在そのもの」が、人間に動的に関わってくるという意味で、「[...]」(人間に)与えられているのは、存在の運命 *Geschichte des Seins*」であり、「思索はそこ」(存在の運命)へと、この運命の追想的思索 *Andenken* として、この歴史によって呼び促されて、帰属してゆくのである」とも言われる (vgl. BH, 332)。また、この「思索」には、「[...]」存在の真理が言葉 *Sprache* となり、思索が(

の言葉のなかへ到達すること」として、「言葉」の問題も含まれている (vgl. BH, 310)。こうした「運命」や「言葉」に関しては、また稿を改めて論じることにはしたい。

おわりに——共同「行為」としての「思索」——

以上から、われわれはハイデガーの本来的「行為」概念の変遷を追ってきた。こうした作業から明らかにされたのは、以下の三点である。第一に、初期ハイデガーの「行為」概念は、「原行為」としての「哲学すること」として、通常の「行為」と区別されていたが、有用性に回収される可能性と、現存在の能動的アプローチの傾向が強く残っていた。さらに第二に、『書簡』における「行為」としての「思索」は、その担い手を「存在そのもの」に委ねることで、現存在の主意主義的な傾向を脱色させると同時に、有用性に回収されない「行為」の次元を確保した。これは学問の変革という構想の放棄と連動する。第三に、こうした意味での本来的「行為」が存在者を「存在させること」であるならば、現存在は「存在そのもの」からの「思索」の要請に従うことで、存在者を「存在させる」ことへ促されているということ、これが『存在と時間』から『書簡』に至る、「行為」概念の帰着点である。

さて、『存在と時間』は、「共存存在 *Mitsein*」(SZ, 113)としての現存在の本来性を目指すものであった。それは「[...] 同じ事象 *Sache* に共同に尽力する [=「*□*」を投入する] *Sich einsetzen*」³³³ また同時に「各々固有に把握される現存在に基づいて規定されること」で生じる、「本来的な連帯 *Verbundenheit*」³³⁴ だといわれる (vgl. SZ, 122)。この言及を考慮すれば、この「本来的な連帯」、つまり本来的な「共存存在」には、「同じ事象に共同に尽力すること」として、ひとつの「行為」的性格が付与される

ことになる。つまり、本来的な「共存存在」は、本来的な「行為」の共遂行が必然的に含まれるのである。この「同じ事象」とは、非常に特定し難いのだが、本来の現存在には、「共存存在」として、本来的「行為」の共遂行が対応することになるということは、論理的に理解されよう。『哲学区入門』において、「共に哲学する者」(EP, 226) が主張されるのも、こうした本来的「行為」の共遂行と「共存存在」の議論がハイデガーの念頭に置かれているからである。そしてこうした文脈において、初期ハイデガーの構想として予想されるのは、「哲学」という「行為」の共遂行による「本来の連帯性」「共に哲学する者」の確立と、それによる学問の改革となる。そしてこの必要条件は、単独化された現存在の先導的な「哲学」の遂行なのである。³³⁵

他方、『書簡』においては、「存在の来着 *Ankunft*」が、「思索の唯一の事象」であるとされ、この「存在の来着」を「言葉」にもたらし者が、「本質的な思索者たち *die wesentlichen Denker*」とされる (vgl. BH, 319)。そしてハイデガーは、この複数形の「思索者」同士の関係を「闘争」と規定しているのである。³³⁶

「思索者の間での闘争 *Streit*」は、事象そのものの「愛しながらの闘争 *liebender Streit*」である。その闘争は、思索者たちが、交互に同じもの *Selben* へ単純に帰属してゆくよう、導きつつ助ける *verhelfen* のである。その同じものに基づいて、思索者たちは、存在の運命のなかで、運命に適ったもの *das Schickliche* を見出すのである。³³⁷ (BH, 333)

これまでの議論から、「存在の来着」を「言葉」にもたらし「思索者」は、ひとつの行為者である。そして、この行為者が、まさに「存在そのもの」

による「思索」において、互いに「同じものへ単純に帰属してゆくよう、導きつつ助ける」のであれば、ハイデガーは詳述していないにも拘わらず、「存在の来着」による「思索」によって、こうした行為者たちのあいだに何らかの共同性が成就されると考えられる。もちろん、『存在と時間』では、「先立って飛び込み模範となる *vorausspringen*」(SZ, 122) というように、現存在の一方的な関与による「共存在」の樹立という側面が強いことは明らかである。そしてそこに「存在の来着」に曝された「行為」や「思索」という主張との相違がある。こうした意味で、『書簡』における共同性を、かろうじて表現できるとすれば、「存在の来着」に招聘され、それに共に聴従しつつ飛び込み、思索する行為者たち、ということになる。これまで見てきたように、「存在の思索」とその「行為」概念が「存在問題」というハイデガー哲学の核心部を指示するものであるならば、そして現存在が根本的に行為者でありかつ、複数形においてしか存在できないとするならば、「存在そのもの」が、現存在たちを「思索」へと飛び込むことを促しつつ、共同「思索」者として「存在させる」ということになる。こうした点を考慮すれば、ハイデガーの本来的「思索」とは、孤独な営みではなく、つねに共同「行為」となるのである。こうした「行為」概念と共同性への問いは、ハイデガー解釈の新たな可能性を提起するものとして、ハイデガー研究として無益な作業では決してあるまい。

【略号】

SZ= Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer 2001, 18. Aufl..

EP= Martin Heidegger, *Einführung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe Band 27, 1996.

BH= Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus* (in *Wegmarken*), Vittorio Klostermann, 1978, 2. Aufl..

ハイデガーと「行為」

【凡例】

主要文献からの引用は、略号とカンマと頁数で示す。

その他の文献からの引用は、適宜註にて指示するが、Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* からの引用は、巻数と頁数とで表記する。

原文からの引用は「」で表記する。

原文中のイタリックは傍点で、` `は「」にて表記する。

引用文中における途中省略は〔…〕で表記する。

論者が補足した箇所は〔〕で表記する。

注

① この問題提起は、田鍋良臣「ハイデガー行為論の本来的射程」〔『文明と哲学 第三号』、日独文化研究所編、二〇一〇年〕の指摘に多くを負っている。

② Gerold Prauss, "Heidegger und die Praktische Philosophie" (in *Heidegger und praktische Philosophie*), hrg. von Annemarie Gehmann-Siefert und Otto Pöggeler, Suhrkamp, 1988, S. 177.

③ Carl Friedrich Gethmann, "Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*" (in *Heidegger und praktische Philosophie*), hrg. von Annemarie Gehmann-Siefert und Otto Pöggeler, Suhrkamp, 1988, S. 143.

④ 以下、*Handeln* と *Handlung* は、引用箇所以外では、一貫して「行為」と訳出している。

⑤ ハイデガーは認識の対象としての事物ではなく、何らかの目的のために使用される「道具 *Zeug*」という存在性格を、事物の存在性格の根源に位置付ける際に「ギリシア人たちは、まさに「プラグマタ」の種別的な「実践的」性格を曖昧なままに放置したと批判している (vgl., SZ, 68)。もちろん、この「実践的」性格が、そのままハイデガーの本来的な「行為」の特徴となるわけではないが、事物を単なる観照の対象ではなく、「道具」という実践的側面から考察する点には、いかなる意味であれ、「行為」的なニュアンスが込められているとみなしてよいだろう。ドレイファスは、こうした点を踏まえ、プラグマティズムの文脈においてハイデガーを理解している (Hubert Dreyfus, "Heidegger's History of the Being of

Equipment" (in *Heidegger: A Critical Reader*), edited by Hubert Dreyfus and Harrison Hall, Blackwell Publishers, pp. 181-182.) しかしドレイファスの解釈は、ハイデガーの非本来性には妥当するかもしれないが、ハイデガーの力点は本来的「行為」にあり、以下で明らかにするように、この点ではドレイファスの述べるプラクティズムの範疇に単純に回収されるものではない。

⑥ 「現存在がつねに配慮しているもの」として自らを理解している在り方とは、ハイデガーも卑近な例を挙げて説明しているように、われわれにとつて極めて身近な存在の仕方である。例えば、一九二五年の講義『時間概念の歴史への序説』では、「ひとはそれ自身、人が行うところのものである was man macht. [...] 人は靴屋、仕立屋、教師、銀行員である」と述べられている (vgl., 20, 336)。したがって、非本来的「行為」とは、善と悪との区別における悪しき「行為」ではなく、現存在が自らの存在を有用性の観点において理解しつつ遂行する「行為」全般のことを意味するのである。

付言すれば、こうした非本来的「行為」は、当該の現存在でなくとも、誰もが遂行可能な「行為」という性格を帯びる。ハイデガーが「現存在は他者もそれでありうるもの、それであるもの was auch Andere sein können und sind」(20, 336) と述べるのは、まさに非本来的「行為」の他者との代理可能性という性格を考慮してのことである。そして、論理的に考えれば、本来的「行為」は、他者と代理不可能ということにならう。

⑦ 一九二七年の講義『現象学の根本諸問題』では、日常的には他者の現存在は「眼前に存在する vorhanden sein」としており、他者に事物の存在性格が付与されていることを、ハイデガーははっきりと語っている (vgl., 24, 421f.)。また、他者の現存在への本来的、非本来的「顧慮」の区別とその意味に関しては、拙論「死と共同存在」(『立命館大学人文科学研究所紀要』、立命館大学人文科学研究所編、第九四号、二〇一〇年三月、一五三―一七九頁〔特に一五五―一六〇頁〕) を参照のこと。

⑧ 紙幅の都合上、「死」「不安」「良心」による単独化、およびそれによる事物と他者との関係性の中断と回復に関しては、ここでは詳述できない。「不安」と「良心」に関しては、拙論「ハイデガーにおける他者と共同存

在の問題」(『倫理学研究』、関西倫理学会編、四〇号、二〇一〇年四月、81-92頁) をまた「死」に関しては、拙論 *Where is Death: A Paper to Consider Death and Community through Heidegger and Lingis* ("Journal of Ritsumeikan Social Sciences and Humanities", edited by Institute of Humanities, Human and Social Sciences, Ritsumeikan University, vol.3, May 2011, pp. 161-176) を参照のこと。

⑨ 吉本浩和氏は、『存在と時間』における「[...] 道具存在性」や「眼前存在性」としての物の超越性は、最終的には人間の超越性に帰着する」と解釈し、「この枠組みの中では、人間の超越性の中には解消されず、何らかの意味でそれを超越した物の在り方は積極的に捉えられない」と指摘している (吉本浩和「ハイデガーと現代の思惟の根本問題」、晃洋書房、二〇〇一年、一一四頁)。吉本氏は、本稿のようにハイデガーの「行為」概念の枠組みで事物を検討しているわけではないが、この指摘は正鵠を射ていると思われる。

⑩ この意味で、トゥーゲンハットが述べるように、ハイデガーの「行為」は、理論と実践という区別における実践の優位を意味するのではない (Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., 1967, S. 288)。

⑪ 「営み Tun」と「行為 Handeln, Handlung」をハイデガーは明確に区別していない。したがって、本稿では、両者を同義として議論を進めている。

⑫ ハイデガーは、その初期の思索から、「哲学」による学問の変革を考えていた。一九一九年の戦時下緊急講義「哲学の理念と世界観問題」では、「学問の理念は、自らによって、新たな意識態度と同時に、精神に属する生の動性の固有な形式への移行をもたらす」(56/57, 3) とし、「この主導的な役割を「原学」としての「哲学」に帰している (Ibid., 3f.)。こうした「原学」としての「哲学」は、一九一九年から一九二〇年の講義『現象学の根本問題』において、「根源学」(58, 2) とされ、「現実的生に基づく根源領域」を目指す学問と定義される。こうした「哲学」による学問の変革は、ハイデガーの「大学改革」の構想に通じるものである。『哲学入門』では、「哲学は、学問の根源である。しかしまさにそれゆえに学問ではな

いし、原・学でもなら」(EP, 18)とられ、「哲学」は学問の範疇から除外されるが、それが「大学改革」を主導するものであることには変わりがない。ペゲラーは、こうしたハイデガーの「大学改革」を、一九三〇年代の国家を主導する「哲学」という、政治的な文脈においてのみ理解している(Otto Poggele, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, 1992, S. 204)。しかしこうした理解では、本来的「行為」「哲学すること」から、ハイデガーの学問的な動機を排除してしまいかねず、ハイデガー解釈の矮小化に繋がるだろう。

⑬ Vgl., Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes (in Holzwege)*, Vittorio Klostermann, 1980, 6. Aufl., S. 48. 以下、引用の際は、UKと略記。

⑭ Vgl., Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes (in Holzweg)*, Vittorio Klostermann, 1980, 6. Aufl., S. 81. 以下、引用の際は、ZWと略記。

⑮ 一九五三年の講演「学問と省察 *Wissenschaft und Besinnung*」では、学問(＝科学)は、もはや人間の主体的な営みの成果ではなく、「ある別のもの *ein Anderes*」「一層巨大な運命 *Geschick*」の必然的な帰結であるとなれ、さらにその「ある別のもの」や「運命」は、「[...]諸学問(＝諸科学)自身には隠れたままである」と診断される(vgl., 7, 39f.)。

⑯ 門脇俊介『理由と空間の現象学』創文社、二〇〇二年、一五八―一六六頁。門脇氏はこの著書において、本稿で論じている本来的「行為」に関しては言及を断念している(上掲書、一六六頁)。

⑰ *ereignen* については、マルティン・ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』(渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、一九九七年、二二二―二二三頁)の渡邊氏の見解を参照し、このように訳出した。

⑱ しかし、こうした「思索」においてもまた、ハイデガーは「存在そのもの」と人間とのあいだに、主観と客観という従来の二元的な思考モデルを設定していると言えるのかもしれない(田邊正俊「ハイデガーの主観性批判をめぐる一考察」『立命館哲学 第一七集』、立命館大学哲学会編、二〇〇六年)。問題は、この「関わり」をどのように解釈するかに懸かっているとと思われるが、この問題は今後の課題とした。

⑲ Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*,

ハイデガーと「行為」

Northwestern University Press, 2007, p. 24. デイヴィスは、「存在と時間」における意志の役割には、根本的な両義性 *fundamental ambiguity* があるとみなし、「この両義性において予兆されているのは、一九三〇年代の最初の半期における、ハイデガーによる意志の受容 *embrace of the will* と、その後の十年間の後半期において始まる、ハイデガーによる後期の意志の批判 *critique of the will* の両方である」と指摘している (Ibid., p. 24)。デイヴィスは、「意志の批判」の傾向が強調されるようになるのは一九三五年の『形而上学入門』であり、そこでは「非・意志的な存在させることに基づけられたものとして、意志という暴力を理解すること」がハイデガーの全面に押し出されると診断している (Ibid., p. 89)。

⑳ ハイデガーはその初期から、「哲学」とその他の学問を峻別しており、後者を「個別学」とみなしていた。こうした「哲学」と「個別学」との相違は、前者があらゆる存在者に共通する存在を問う学問であるのに対し、後者は特定の対象領域の存在者を問う学問である、という点にある(vgl., 56/57, 25)。このように「個別学」は、存在ではなく、存在者を問題にするという点で、その遂行は、ハイデガーの述べる非本来的「行為」の遂行となるだろう。

㉑ ハイデガーは、こうした「同じ事象」への「行為」による「本来的な連帯性」から、現存在同士「友愛」が生じると考えていた。「われわれが十分に知っているのは、たとえば真正で偉大な友愛 *Freundschaft* は、一人のわたしと、一人のあなたと、それらのわたし・あなた・関係において、お互いに感傷的に見つめ合い、彼らの些細な悩みについて語り合うことによつて生じるのではなく、そのなかに存するものでもないということである。そうではなく、それはある共通の事象 *eine gemeinsame Sache* に対する真正な情熱 *Leidenschaft* のなかで生い立ち、持ちこたえるのである[...]」(EP, 147) ハイデガーが「友愛」について述べている箇所は少ないが、それはその場かぎりの言及というわけではない。上記引用の通り、「友愛」は、現存在と他者の現存在との相対的關係においてではなく、各自の現存在が自らで、現存在の存在や「存在そのもの」という同一の事態を問うことにおいて成立するのであり、その議論方向は一貫していることである。

② 一九二二年六月二七日付けのヤスパースへの書簡において、ハイデガーは「学的人間」の「闘争共同体」に触れている。ハイデガーはヤスパースに「原理的な学的研究としての哲学とその諸可能性に真剣となる」ことを提唱し、それが「自らの「外的」および内的実存を、成果や結末を自分ではまだ見ることができないもののために賭けるといふ危険」を選ぶことだとする（vgl. *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Vittorio Klostermann, 1990, S. 28）。そして、ハイデガーは、「ほうじた事柄を青年に対して——そう

した事柄をまずもって形成しつつ——率先的に教示しつつ生き *vorleben* なければならぬ」と強く主張しつつ、ヤスパースとのあいだに、真剣に「哲学」を研究する「学的人間」の「闘争共同体」を見出しているのである（*Ibid.*, 28f.）。こうした言及をみると、ハイデガーはその初期の頃から、他者との共同性に、「哲学」の遂行と「闘争」という性格を付与していたことが分かる。そして本稿の論旨からいえば、本来的「行為」の共遂行は、必然的に他者との「闘争」として現れるということになる。

（本学大学院研究生）