

“現存在者たち”と Jemeinigkeit — 『存在と時間』の人間主義について(後編) —

合 澤 賢

序論 — 「精神の亡霊」について —

「私の知る限り、ハイデッガーは一度も自問しなかった—〈精神とは何か?〉と」⁽¹⁾。そうデリダはいう。この思いもかけない言葉の意味のだいたいの方向を確認することによって議論のとりあえずの出発点を確保したいと思う。あらかじめいえば本稿の課題は、『存在と時間』における現存在の分析論を特に「共存在」に関して批判的に検討することである。

ハイデッガーは、『存在と時間』において、精神をはじめとする一連の用語(主体、魂、意識、人格など)、また“人間”や“生命”のごとき表現など、「われわれ自身がそれである存在者を名指す」ための伝統的な名称は「避け(vermeiden)」(46)られるべきだという。その理由はほぼ次のようなことである。この研究の課題は、もっとも自明なものとされている「存在の一般の意味」をあえて根底から問い直すことであるが、これはそうした研究として古代以来の伝統的な存在論の「解体(Destruktion)」という課題を併せてもつ。ところが、上の一連の用語とその意味とは、「解体」すべきこの伝統に深く規定されているものであって、ここでの批判の対象ではあっても、研究遂行のレベルにおいては決して無自覚に使用されることがあってはならないと。

そこでデリダの上の言葉であるが、これは彼のハイデッガー研究がはじめて明らかにした次の事情に関連している。ハイデッガーは精神という語を、自分の責任において使用することを「避ける」。いいかえれば、引用符を付すこと

によって（“精神”という形で）使用責任を他に転じつつ繰り返してこれを用いる。そこでデリダはいう。この言葉がこうしていわば無責任に使用されることにおいて、「避け」られるべき語の「価値」と、これを規定している古い形而上学とがふたたび隠微な仕方でも力を振るいはじめる。しかも、その「解体」を推し進めるハイデッガー自身の研究のただなかにおいて、と。

「精神に似た何ものか」⁽²⁾、いいかえれば「精神 (esprit, Geist) の亡霊 (esprit, Geist)」⁽²⁾が「引用符の巧緻」⁽³⁾を通じて、しかも「Gemüt (心情)」（の語と価値）との関わりで「再ゲルマン化」を蒙りつつ⁽⁴⁾回帰してくる。そして後には、引用符によるいっさいの制限を振り捨てていよいよ公然とそして本格的にこの語が表舞台に登場することになる。1933年のあの『総長就任講演』におけるように⁽⁵⁾。デリダはおおよそ以上のように論じたうえで言うのである。ハイデッガーはただの一度として〈精神とは何か〉と自問したことがないのではないかと。

ところで、デリダがいうように「引用符の狡智」によって「精神に似た何か」がすでに『存在と時間』において回帰しているとすれば、それと同時に上の一連の「避けるべき」語で言われるすべてが、なかでも特に「人間」（に似た何か）もまた何らかの仕方でもやはり舞い戻ってきていると考えるべきであろうか。特に「人間」が、と言うのはほかでもない。「精神」をはじめとするそれら用語の意味がそれぞれ何であるにしても、いずれも「人間」を他の存在者から区別する何らかの属性を言うものであることは確かだからである。いいかえれば、誰にも気づかれないうちに回帰している「精神に似た何か」とは、古い精神 (Geist) の亡霊 (Geist) というよりは、むしろ、古い（死去した）「人間」のそれだと言うべきかと思われる。精神それ自体がほんらい「人間」の精神にほかならないとすれば。

しかし、ハイデッガーによる「精神」の語の回避と「引き受け」についてのデリダの指摘をそのまま「人間」について繰り返して言うことは許されないように思われる。また彼の口真似をして、“ハイデッガーはただの一度として〈人間とは何か？〉と問うことがなかった”などと言ったとしたら、それこそ囁くべき無知を晒すことにしかならないであろう。なぜなら『存在と時間』に

おける研究とは、周知のように、現存在として把握された「人間」の、すなわち「われわれ自身」の存在構造についての詳細にして徹底的な解明にほかならないからである。いいかえれば、現存在の分析論のうちにデリダがいう意味での古い「人間」ないしそれに似た何かが蠢いているかどうかを言うことができるためには、「人間」の現存在としての捉え返しそれ自体を、すなわち現存在の分析論そのものをあらためてその観点から見直すことが必要だからである。

その際にまず注目すべき肝心な点は、現存在についての解釈学的研究そのものの出発点ないし発端であると思われる。というのも、『存在と時間』における解釈学的研究の“対象”は、どこかに“それ自体”としてある“事実”などではなく、「われわれ自身」（の存在）にもともと備わっている漠然たる存在了解であるからである。逆から言い換えれば、これを“研究対象”として取りあげて、これをその自明性に抗しつつ解釈していく者とは、どこかに“それ自体”として存する理性的な“主体”などではなく、これもまた「われわれ自身」、すなわち、さしあたりは同じその自明性の自己了解における「われわれ自身」にほかならないからである。

本稿の課題に近づけてもう少し詳しくいえば次のようなことである。“われわれ”ないし“人間”という語のもとに、漠然とではあれいつもすでに了解されている特定の存在者が、この研究の冒頭において「現存在」として「把握」される。つまり、さしあたりの“われわれ”の自明の自己了解がこの「把握する」において、（少なくとも形式的には）存在論的な理解（解釈）へと移行する。いいかえれば、日常的な“自明性”と学問（存在論）とは、ここで直に接し合い、あるいは不可分に絡み合っている。この意味において、現存在の分析論全体のKrise（危機＝分岐点）は、すでにその最初の一步のうちにあると言える。

I 発端におけるKrise（危機＝分岐点）

『存在と時間』における本来の課題、すなわち「存在一般の意味」の探求は、或る特定の存在者すなわち「現存在」についての学的分析を経ることによってなされる。すなわち「存在の意味への問い」の当面の主題は、「現存在」であ

り、その研究はこれについての現象学的解釈という形をとる⁽⁶⁾。そして「現存在」という用語そのものは、この書の序論において次のように導入される。「われわれ自身がそのつどそれであり、また特に、問うことの存在可能性をもつ存在者を現存在として把握する (Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*)」⁽⁷⁾。

「われわれ自身」は他の個所でまた「人間」と言い換えられるが⁽⁸⁾、いずれにしても、一見したところ、もってまわった表現にすぎないようにみえる。逆からいえば、見かけと異なって内容はきわめて単純なものに思える。すなわち知的能力をもつわれわれ人間を専門語によって現存在と呼ぶというだけのことだと。だが、こうした受け取り方はもちろん誤解である。しかもたんに不正確であるというより、ハイデッガーの研究の基本的な方向に照らしてひとつの倒錯的な誤りだといわなければならない。その事情を復習しておく。

「現存在の存在への原理的な問いを妨げ、誤りに導くのは」、「古代的・キリスト教的人間学に・・・定位することだ」(48)とハイデッガーはいう。この「定位すること (Orientierung)」とはしかし、哲学・思想史上の何らかの特定の立場を採用することを意味しない。それはむしろ、人間についてのごく常識的な理解を無自覚的に前提にするにほかならない。というのも、この理解は古代から近現代までのさまざまな伝統的人間概念 (たとえば「理性的動物」、「神の姿に象られた (被造) 物」、「社会的動物」、「ホモ・サピエンス」など) によって多かれ少なかれ規定されているからである。それでは、これらによって規定されている常識的理解を前提にすることがなぜ、ただちに「現存在の存在への原理的な問い」を妨げることになるのか。ハイデッガーによれば、これらの人間概念は、これはこれでまたプラトン、アリストテレス以来、中世を経て現代にいたるまで一度として問い質されることのなかった或る特定の存在了解 (存在概念) に規定されているからである。そして現存在の研究は、この存在了解を自明な何かとして通用させている伝統に抗しつつ、「存在の意味」をあらためて問い究める、というハイデッガー自身の究極的な課題の遂行 (の不可欠な一部分) に他ならないからである。

ハイデッガーはそのことをたとえば次のように論じる。伝統的な人間学において、理性や精神、意識や魂はけっして“物（象）化（Verdinglichung）”されてはならない、と繰り返し強調される。だが、「物（象）化されない存在（das nichtverdinglichte Sein）」（46）という表現のもとでそもそも何かが了解されるためには、それに先立ってまず「物（象）性（Dinglichkeit）」の意味すなわち物（Ding）としての存在（Sein）の意味が、「その存在論的な由来について証示され」（46）なければならないはずである。ところが、古代存在論に由来するこの意味での存在、すなわち「実体（性）（substantia, Substantialität）」は、中世スコラ哲学において基本的に前提にされつづけたばかりでない。「コギト・スム（cogito sum）」によって近代哲学の出発点を見出したといわれるデカルトでさえ、これについての「存在論的な問いを総じて回避している」（93）。具体的にいえば、「延長スル物（res extensio）」と「思考スル物（res cogitare）」のあの区別そのものが、まさに「物（res）」の“自明”の存在意味を不問のままにし、その限りでまたそれを前提にする、ということによって回避しているのだと。

ハイデッガーはこの問題を自分自身の課題と直接に関連させて、デカルトはなるほど〈思考ス（cogitare）〉の意味を探求したが、「これに対して〈ワレ存在ス（sum）〉をまったく論究しないまま放置している」（46）と批判している。そしてその上で、『存在と時間』における自分の仕事、すなわち（現存在の存在についての）この分析論は、ほかでもなく「〈ワレ存在ス〉の存在（Sein）についての存在論的な問いを立てる」（46）ものであると。

少し遠回りをしたが、以上によって先の引用個所の「人間を現存在として把握する」という言葉を理解するための前提の大枠は明らかになったと思う。くりかえして言うが、「われわれ」ないし「人間」という曖昧な日常語を、今後は現存在という専門語で呼ぶなどということではない。また伝統的なさまざまな人間概念を退けて、新しい人間概念を提案するなどということでもない。われわれ人間という日常語もまた、当然のことながら、古代以来のさまざまな人間概念（デカルトの「思考スル物」をも含めて）によって深く規定されており、またその限りで、この語の無自覚な使用は「存在の意味」の究明のための当面

の主題を覆い隠すことになるのである。

しかしそうであるにしても、これらの表現はもちろん伝統的な概念そのものではなく、またこの伝統の支配の下に完全に服しているものでもない。それゆえに以上のことに注意をはらいながら、とりあえずこう言うことができるとハイデッガーはいうのである。「われわれ自身がそのつどそれである存在者」つまり「人間」を、「人間学」の伝統に抗しつつ、「現存在」として「把握」とする。

しかし、同じ引用箇所「問うことの存在可能性」は依然として曖昧である。後の議論のために、これについても少し考えておきたい。

「われわれ」ないし「人間」の語でとりあえず言い表されるこの存在者が、他と区別される点は、同じ序論での議論によるとただ一つ、「この存在者には、自分の存在においてこの存在そのものが問題になる（気にかかる）」(12) ということ、すなわちこの存在者の存在が本質的な意味で当の存在者自身に「開示されて (erschlossen)」(12) いるということである。そして、もっぱらこの独特の存在の仕方のゆえに、つまり「前・存在論的 (vorontologisch)」(12) な存在のゆえに、その当の存在者（われわれ人間）が「現存在」として把握されるのである。

ところで、現存在であるこの存在者は、この関わり（了解）自体にさらに関わる（を了解する）ことができる。いいかえれば、ことさらに問いを立て自らの存在を解釈する可能性を自分の存在そのもののうちに備えている。「問うことの存在可能性 (die Seinsmöglichkeit des Fragens)」。これが引用文中にいわれていたものである。

文字どおりとりあえずの予備的な解釈にすぎないが、確認しておくべき肝心なことがすでにここに出ている。すなわち、“われわれ人間”を他の存在者から区別して「現存在」として取り出すのに際しての唯一の根拠は、（けっして精神や理性や意識などではなく）もっぱらこの存在者の特別の存在の仕方（実存）だということにほかならない。したがって、上の引用部分が全体として言うのは、たんに〈人間を現存在という術語で把握する〉ということではない。むしろ、自分の存在へと関わることにおいて存在する「われわれ自身」は、

「問うことの存在可能性」をその存在自体のうちに本質的に備えているが、もっぱらこの特別な存在（実存）に着目して、「われわれ自身」を「現存在として把握する」ということである。

*

*

*

上の確認によって同時に明らかになったのは、存在論以前の了解と存在論的（学問的）解釈の分岐点である。もしくは両者が不可分に絡まりあっている「発端」の正確な位置である。それはもちろん、誰もが知っている「人間」ないし「われわれ自身」（についての理解内容）のことではない。これは研究の開始以前に与えられている何かにすぎない。とってまた「現存在」の概念でもない。これは、ある意味ですでに存在論的な研究の成果の一つである。研究の本来の発端（出発点）とは、一方からは人間と称され、他方からは現存在と称されるある存在者の自己還帰的な存在の仕方（実存）そのもの、あるいは「問うことの存在可能性」にほかならない。もちろん、こうした言い方および用語自体は事後的なもの、つまりはすでにして存在論的・実存論的なものではあるけれども。

デリダは同じことについて、「現—存在以外の名前をもってはならないこの〈われわれ〉」と表現している。そして、「この〈われわれ〉が、存在の問いにとっての範例的な存在者として選ばれるのは・・・問いの経験から、Fragenの可能性からでしかない」⁽¹⁰⁾と。くだいていえば、「われわれ自身」や「人間」の意味がどれほど“自明”であるとしても、これらの用語は現存在が何（誰）であるかということについては如何なるヒントをも与えることができない。それができるのはただ一つ、「Fragenの可能性」を発端（出発点）とする実存論的な分析だけだということである。

はじめに問題にしたデリダのハイデッガー批判は、実のところ、まさにこの点を衝くものであった。すなわち、現存在の研究の厳密な意味での発端（出発点）であるこの「Fragenの可能性」そのもの、というより、これを現存在の分析論の出発点としてすえるハイデッガーの挙措そのものが、デリダにとってまさに frag-würdig（問うに値する＝疑わしい）ものとみえる。彼の慎重で綿密な議論をここでの便宜のためにあえて単純化していえば、それはほぼ以下のよう

なことである。

デカルトの「コギト・スム」について、ハイデッガーはたとえばこう批判している。一見したところ新しい哲学的思索の新しい開始であるように見えるが、じっさいは「禍にみちた予断の移植」(25) にすぎないのであって、この予断のためにこそ、「〈心情〉(>Gemüt<)」についての主題的な存在論的分析論……が等閑にされた」(25) のだと。この批判に対してデリダはつぎのように疑問を呈する。ハイデッガーは「Fragenの可能性」を現存在の分析論の究極的な発端にするという。だが(ハイデッガーの上のような言い方からも窺われるように)、もしかしたら、この発端の背後には、「精神に似た何か」すなわち「〈心情〉(>Gemüt<)」が問われることがないまま潜んでいるのではないのか。これが現存在の分析論をその発端からして支配しているのではないか、と。

本稿の問いは、デリダの上のような議論に刺激を受けている。そこでこれに関連させてあらためていえば、「問うことの可能性」を究極の出発点とするハイデッガーの現存在の分析論は、そうしたものとして如何なる限界のうちに留まらなければならないのか、という問題である。具体的課題に近づけていえば、“われわれ人間”の「前・存在論的」な自己了解から出発し、もっぱらこれに基づいてなされる純粹に解釈(学)的な分析論は、はたして「共存在(Mitsein)」なる「実存疇」を得ることができるのかという問題にほかならない。

II 「形式的」な存在規定

『存在と時間』の本論第1部の冒頭(9節、12節)において、序論ですでに論じられた現存在の分析論のあの出発点をあらためて確認したうえで、ハイデッガーは、「世界内存在」という「存在構成に基づいてアプリアリに見て取られ、了解されなければならない」ふたつの「形式的」な根本規定をとりだす(53)。すなわち「実存(Existenz)」と「そのつど私のものであること(Jemeingkeit)」である。前者は、この存在者の“本質”は「その存在(extentia)から把握される」ということ、すなわち「自分の存在においてこの存在そのものが問題になる」(12)という特別な存在の仕方のことである。それに対して後者は、現

存在の存在が、他の何かの、あるいは他の誰かの存在ではなく、「そのつど私自身のもの (je meines)」であるということにほかならない。

この二つは現存在 (の存在) の根本的な性格であるから、それぞれを切り離して別々に考えることはできないのであるが、まずは後者を取上げ、ついでこれとの関連で「実存」についても考えてみる。

すでにみたように、「われわれ (wir) 自身」がまた「人間」が現存在として「把握」されるといわれていた。だが、現存在の「アプリアリ」に見て取られるべき形式的な存在規定の一つが *Jemeingkeit* であるのならば、われわれ人間が現存在であると繰り返しいわれるのは如何なる理由のためなのだろうか。

正確に言えば、上の存在規定を挙げているところでのように、「そのつどの私 (ich) 自身であるところの存在者」(53) という言い方も他方にある。だがハイデッガーは、この二つの言い方の間に均衡を保つことが肝心だといわんばかりに「われわれ」という複数形を放棄しない。いったいこれはどういうわけなのだろうか？

あまりに瑣末な問題だと思われるかもしれない。だが、くりかえすまでもなく、これはあの「アプリアリに見て取られる」べき存在規定に直接にかかわる問題であるし、ハイデッガー自身がこの規定に関連して一般的な形で次のようにわざわざ注意を促してもいる。「どれほど暫定的な解釈であるにしても、それはいつもすでに適切な発端の確保を要求している」(42) と。発端における、あるいは発端についてのこの奇妙な曖昧さに注目しておく必要があるように思われる。

上の疑問をさしあたりそのままにして発端におけるこの根本規定についても少し考えてみるが、「そのつど私自身のもの (je meines)」である存在は、しかし“われわれ人間”一人ひとりの存在すなわち“各自性”を意味するものではありえないはずである。というのも、“各自”の“自”がそこでどれほど強調されようとも、実際にはそのことによってかえって“われわれ人間”に共通の存在様式としての“実存”がそこで解されることになるからである。しかも現存在は決して「なんらかの類の事例および範例として捉えられてはならない」(42) と言われているにもかかわらず、である。

テキストの同じ個所で斜字体によって強調されているもう一方の「根本規定」は、一見したところ上のような理解を許すかのようにみえる。すなわち現存在の“実存という本質”を言っているかのようにみえる。しかし、これはもちろん一つの逆説的な表現であって、それとはまったく別のことを意味しているのである。

「現存在の〈本質〉は実存にある (*Das >Wesen< des Daseins liegt in seiner Existenz.*)」(42)

すでに確認したように、これは現存在がその何 (Was) によってではなく、その存在の様相 (Wie) によって、つまり「実存」によって名指されるべき存在者であることをいっている。だがそれだけではない。肝心なことはもっと別にある。それとはすなわち、この表現は現存在が自分の存在に関わりつつ存在 (実存) する存在者だという意味内容をもつ一つの存在論的な命題にとどまるものではない、ということである。いいかえれば、言葉を論理的に連ねることによっては言い表すことが不可能な苛立たしい剰余が含まれている命題、それがこの逆説的な表現にほかならない。

「本質」の語に付された苛立たしげな括弧 (>Wesen<) によって示唆されている実存論的 (existenzial) な命題の実存的 (existenziell) な側面。あえてそれを一般的な形でいうと、存在論的・実存論的な命題は、宙に浮かんだ“客観的真理”の定式であるのではなく、命題自体が、そのつど (je) 現 (da) に居合わせている (ist) 現存在の存在 (実存) の一つの様態にほかならないということ、逆からいえば、現存在の「〈本質〉」とは、この意味で、実存論的・存在論的な命題の内部に回収される現存在の概念のことではなく、むしろこの概念を捉えたり、捉えそこなったりしている「そのつど私の」存在 (実存) のことにほかならない。たとえ存在論的・実存論的な関心に囚われて、「そのつど私のもの」である存在 (実存) と、その単なる概念を誤って同一視する場合が少なくないとしても、である。

発端において提示されている二つのたんに「形式的」な根本規定をいくぶんでも身近なものにするために、ここでテキストから離れて、試みに目下のわれわれの場合を例にとって (といっても、この複数形〈われわれ〉がまさに問題

になっているのだが)、あえて自由に考えてみようと思う。

「そのつどの私」とは、目下のばあいいったい誰のことなのか。『存在と時間』において、まさに「そのつどの私」である現存在を分析するハイデッガーのことなのか、それとも、本稿においてその分析論自体を現に問題にしている私の方なのか？あるいは、およそ〈私〉という語を発しうるかぎりの人間すべてのことであるのか？こうした問いは、一般的な意味での学問研究における問いとして、もちろんきわめて不都合なものであるにちがいない。しかし、問題が「そのつどの私」の「実存」であるとしたら、すなわち概念としてそれではなく、現 (da) に存在している「私」の Existieren 自体が問題になっているとしたら、そのばあいはどうであろうか？

そこで、上の問いに対してたとえ正確ではないにしても次のように答えることができると思う。厳密な意味において現存在 (Da-sein) であるのは、今この問いを立て、それに答えようとしている私のことであると。そして、ハイデッガー“自身”の方は(また他の人々も)、現存在である私のもとで問題にされている限りでの現存在、つまり広い意味でのその概念であるほかない⁽¹¹⁾と。

とはいえ、他方からこの答えが誤りであることを指摘することは、ある意味で容易であろう。本稿の議論をたまたま知った人は、たとえばこう批判することができる。君が言うことには明らかな自己矛盾が含まれている。君自身だけが現存在であって、他はすべてその概念にすぎないという主張が仮に正しいとすれば、この私(批判者)も、またもちろん他の人々もそれぞれの立場で同じことを言うことができることになろう。そしてその結果、人間は全員が各自において現存在であり、しかしそれでいて同時に、一人の例外もなくその単なる概念であるという奇妙なことになってしまうであろうと。

しかしこの点をはたしてどうであろうか。というのも、ここで問題になっているのは、人々が“各自”において現存在である (ist) といわれるときのその存在と、この主張そのものを支えつつ現 (da) に存在 (ist) している「そのつどの私」の存在 (Sein) との間の存在論的な区別のことだからである。批判者の見解が誤っているとしたら、その理由は彼の主張の内容にあるというよりも、その主張がそれを支えている彼自身の存在(実存)から遊離しているというこ

とは異なって、それぞれが“実存”という在り方をしている、というふうに。

ハイデッガーは、現存在の分析論の出発点において、この二つの言い方の間を揺れているように見える。もっと正確に言えば、一方の不完全な表現を他方の不適切な表現によって補うかのような言い方をする。たとえば、「現存在を呼び止めるさいには、この存在者のそのつど私のものであること (Jemeinigkeit) という存在性格にふさわしく、つねに人称代名詞を添えていわずにはならない。〈私は存在する (ich bin)〉とか〈君は存在する (du bist)〉というふうに」(42) と。

〈私は存在する〉の後に〈君は存在する〉という例を挙げて、人称代名詞とともに用いられる定動詞の語形での存在がすなわち現存在 (の存在) だと説明する。しかしこれでは、「そのつど」の現存在と“他の現存在” (仮にこうした表現が許されるとして) との間の上にふれた非対称的な関係について、まったく誤った理解を与えかねないであろう。言葉による表現が困難な事柄についてのその場凌ぎの説明として、あらかじめ十分に警戒されていない場合には特にそうである。ハイデッガー自身にこの点で混乱があるとはさしあたり考えられないのではあるが、先の「われわれ自身」という複数形によるあの曖昧の言い方とあわせて注目しておきたいと思う。

Ⅲ 「本来性と非本来性の可能性の条件」

「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」という現存在の存在構造は、基本的には、「世界」の内部の存在者のなかでも特に現存在が「配慮的」に関わっている“事物” (の存在) の分析を通じて解明される。それに対して、現存在がやはり日常的に関わっている他の人間たちの存在は、注目すべきことに「世界内存在」の基本的構造の存在論的な解明にさしあたりはまったく関与させられていないのである。

ハイデッガーは、「配慮的」にかかわる“事物”のなかでも身近な道具を例にあげて、これがそれ自体として存在するのではなく、「何かのための何か (Um-zu)」という存在構造をもつもの (手元存在者) であることを明らかにす

る。たとえば、ハンマーは、それ自体としてハンマーであるのではなく、たとえば板を柱に打ち付ける「ための」それであるように、そして板や柱はまた・・・というふうに。要するに、「手元存在者」は「指示連関」のうちに存在する。またこの連関自体のそれ自体としてあるのではなく、他のそれと複雑に関連しあって統一的な全体を構成する。そしてこの全体すなわち「有意義性」こそ、「世界内存在」の「世界」にほかならないとされる。

ところが、上にいったように「他人たち」の存在の問題は「世界」の基本構造の解明にまったく関与していない。これについてはさしあたりこういわれるだけである。「手元存在者 (Zuhandenes)」のみならず、それらを「手にする (zuhanden wird)・・・人間という存在様式を持つ存在者も (auch)」現存在に「出会ってくる (begegnen)」(71) と。

これはどのように理解されるべきか？ この疑問に対するハイデッガーの答えはおそらく次のようなものになるであろう。現存在の存在構造としての「世界内存在」を、それもとくに「世界」の契機をいままさに分析しつつある現存在がこの「世界」において「出会う」ところの「他者たち」とは、いうまでもなくこれまた「われわれ人間」の仲間であるほかない。そうである以上、「他人」の〈他〉について別に論ずべきことはないはずだ。「他人」といっても実のところは現存在自身のことであるからと。

だが、「そのつど私自身」がそれである現存在は、「他人たち」が自分と同じ現存在であることを前提にできるのだろうか？ 現存在の形式的な存在規定 *Jemeinigkeit* とのかかわりにおいて、上のことはいったい何を意味するだろうか？ 「他人」が、「私」自身と同じく現存在であり、したがってそれ自身の「世界」をもつとしたら、現存在である「私自身」とこの[他人]との「出会い」とはいかなることとして考えられるのか？ あるいは、そもそもこうしたことが考えられうるのか？

しかし、上のようなわれわれの疑問は、「他者たち」との「出会い」を問題にするハイデッガーにとってまったくの見当違いにみえるはずである。ハイデッガーによると、現存在は「世界内存在」として、さしあたりは自分の「世界に心を奪われ (benommen) ている」(113) のだが、そのためにかえて「世界

内存在」としての自分の本来のあり方を忘れている。すなわち、「世界」の内部のさまざまな存在者への関心のために、さしあたりは自分の本来の存在を忘却している。ところが他方で、現存在の存在構造の解明とは、現存在自身の「前・存在論的」な存在（了解）の展開（解釈）として果たされるものである。それゆえに、この解明を誤りなく進めうるためには、それに先だって解釈のいわば主体でもあるところの現存在自身のさしあたりの自己忘却そのものが明らかになっていなければならない。具体的には、自己忘却（「世界内部の存在者に心を奪われていること」）のいわば原因である「世界」の構造が解明されていなければならない。まさにこの理由のために、「世界内部的な手許存在者を通じての世界の存在論的解釈が先行させられた」（113）のであると。

もっともな議論であるように思われる。「日常性において現存在であるのは誰のことか？」（114）という問いが、「世界」の分析にすぐつづけて提出される理由もこれによって納得できる。すぐ後にみるように、この問いに対しては、自他の区別を忘れた「非本来的」な現存在が、つまり「ひと（das Man）」がそれだという答えがやがて与えられる（126ff.）。これに至る分析はそれ自体として説得力があるし、また「本来的（eigentlich）」な「自己（Selbst）」を喪失した現存在の在り方すなわち「頹落（Verfallen）」についての精緻な個々の現象学的な分析は（166ff.）きわめて魅力的でもある。

しかしそれにもかかわらず、全体としてのこの議論は、というより現存在の存在構造の実存論的分析論全体のなかでこれが占める位置は、きわめて曖昧であるように思われる。その理由を先回りして言うと、ハイデッガーの議論の進め方においては、肝心の「本来性（Eigentlichkeit）」の意味が根本的に曖昧なままであるほかない、ということである。

本論の冒頭で、「現存在の分析論の主題」を提示する際（9節）にすでに次のようにいわれている。「本来性と非本来性という二つの存在様態は——この二つの表現は厳密な意味において術語として選ばれている——現存在がそもそも Jemeinigkeit によって規定されているということのうちに根拠をもつ」（43）。また「実存する現存在には、本来性と非本来性の可能性の条件としての Jemeinigkeit がそなわっている」（53）と。

いうまでもないが、「本来的 (eigentlich)」という用語は、現存在に「固有の」の存在というときの〈固有の=本来の (eigen)〉という語に関連している。しかし誤解してはならないが、「本来的」と「固有の」とはともに存在論的・実存論的な用語であって、「他者たち」とは異なる) 自分の個性のごときものをいう存在的な用語ではない。しかも、「本来性」は、同じく存在論的な用語である「そのつど私のもの (je meines)」と同義であるわけではない。上に引用した定義的な表現から明らかなように、「本来性」と「非本来性」とは、ともに Jemeinigkeit という基本的な存在性格に基づいてのみ可能なそのときどきの具体的な存在様相のことなのである。

したがって、ここで立てられるべき問いはむしろこうである。「本来性」と「非本来性」とは、ともに Jemeinigkeit に根拠をおくものとしてそれぞれいかなる具体的な意味で現存在の「本来性」であり、いかなる意味でそうでないのか？ 目下の問題との直接の関連でいえば、「他者たち」との交渉に没頭して“われを忘れている”現存在は、その Jemeinigkeit という存在規定に関していかなる意味で「本来性」を喪失していると言いうるのか？

われわれは、さきに「そのつど私自身である」ことについて試みにすこし自由に考えてみたが、これをテキストに即して確かめてみたいと思う。ハイデッガー自身は、実存論的分析論の出発点において、分析論の全体に「確かな照明を与える」二つの「形式的な根本規定」として挙げていたが、それ以後これについて主題的に論じてはいない。もちろん、このこと自体に別に問題があるわけでない。なぜならハイデッガーが同じところでいうように、これらは現存在の存在性格として「それ自身この研究において構造的な具体化をうる」(52) ものだからである。

だが、この存在規定がまさにそこにおいてこそ表立ってその役割をはたすべきところで、すなわち「他人たち」との「出会い」が問題であるところでそうなっていないとしたら、どうであろうか？ いや、その役割をはたしていないどころか、ハイデッガーはまさにこの個所で、この規定をいわば押し退けるのである。それもこれにはっきりと言及することによって。

「他者たちとの共現存在と日常的な共存在」(117) とを主題として論じるの

に先立って彼は次のように注意している。

「現存在はそのつど私 (ich) 自身がそれである存在者であり、この存在はそのつど私のもの (je meines) である。この規定は一つの存在論的な構成を告げてはいるが、ただそれだけのことにすぎない。同時にこの規定は、そのつどの Ich (私) がこの存在者であり、他人たち (がそれであるわけ) ではない、という存在的な・・・申し立てを含んでいる」(114)。

くだいていえば、おおよそ次のようなことである。分析論の出発点において確認されたな現存在の存在規定 Jemeinigkeit は、いまだに「形式的 (formal) な提示」であって、そのかぎりでは不十分である。これは存在論的な規定であるけれども、自明な「存在的」な申し立てとして解される余地を残している。だからまたそのかぎりでは、「そのつど私自身」というときの「私 (ich)」は、「他人たち」から実体的な意味で区別される「私 (Ich)」として解されることになる。またさらにその結果として、「諸々の態度や経験の変化」のもとでの「自同的なもの」(114)、すなわち「Ich (自我)、“主体”、“自己”」(114) などが現存在であるかのような不都合な解釈が皮肉にもこの規定に依拠する形で生じる恐れがある。要するに、いまだ「形式的」なものにすぎないこの規定 Jemeinigkeit は、このままでは、現存在の研究を却って伝統的存在論の支配下に押し戻してしまうための「罠」(116) になりかねない、と。

もちろん、この注意はきわめて適切であるし、また不可欠なものである。だが問題は、Jemeinigkeit という存在規定をここであらためて本格的に取り上げるべきことの理由としてこの注意がなされているのではなく、むしろ反対に、それを退けておくべき理由としていわれていることである。それも、「他人たち」とのかかわりのなかで“我を忘れ”て、「自分自身を他人たちからたいていは区別しない」(118) でいるその「非本来的」な状態が問題になるこの個所において。

ハイデッガーは、上の理由によってこの規定を退けておいて次のように自問してみせる。「それでは、誰かという問い (Wer-Frage) に対する実存論的・分析的な解答は、はたして導きの糸をまったく欠いたままになされるのか」(117) と。そして即座に、「とんでもない」と答えてさらに続ける。ここでの

「導きの糸」は、しかし「上に挙げた二つの形式的な提示の中でもこれまで論じてきたものではなく、もう一つの方、すなわち現存在の〈本質〉はその実存のうちに根拠をおく、という提示の方である」(117)と。すなわち、「他人たち」との交渉における現存在を *Jemeinigkeit* という規定の方からではなく、もっぱら「実存」(という形式的な規定)に照らして解釈すること、これがここでの分析論の基本的な方向になる、ということにほかならない。

だが、一方の規定か、それとも他方かという問題ではないはずではなかろうか？ すでに予備的に考えてみたように、この二つはともに現存在の存在規定として、それぞれ他から切り離しえないものである。ハイデッガーがここでいうように、現存在の「日常的」な存在様態は「実存」という規定において考察されなければならない。だがそれと同時に、その「実存」の具体的な様相は、また逆に *Jemeinigkeit* という規定のもとで分析されなければならないはずである。というのも、さもなければ、現存在の分析論はいずれの場合にも、その存在そのものに構えられている「罨」にかかってしまうであろうからである。「実存」から切り離されて考えられる「そのつどの私自身」が、“主体”や“自己”として解釈されるように、*Jemeinigkeit* という存在規定を後退させたところでなされる「実存」の具体的な様相(「非本来性」)についての分析論は、ハイデッガー自身の明確な意図に反して、“現代の人間”の道徳的な“頹落=墮落”についての「存在的」な研究であるかのような誤解を受ける余地を残すものになる。だが、なぜそうなるのか？

現存在の「頹落 (Verfallen)」あるいは「頹落性 (Verfallenheit)」とは、ハイデッガー自身がいうように、「純粹で高い“根源状態”からの墜落 (Fall)」(176)ではもちろんない。「世界内存在」としての現存在から、つまり「それ自身から」「脱落 (abfallen)」(176)していることである。だがここで強調されている「それ自身」の「それ」とは正確には誰のことなのか。もちろん「本来的」な自己がそれであるにちがいないが、それでは「本来的な自己」とは具体的にはいかなる自己のことなのか。

冒頭の「形式的」な規定によると、現存在の存在が「そのつど私のもの (je meines)」であるということは、具体的には、「いかなる様態で現存在がそのつ

ど私のものであるかを、現存在自身がいつもすでに何らかの仕方決定してしまっている」(42)ということに他ならない。現存在は「その存在において自分自身を〈選び取り〉、獲得することができる、(また)自分自身を失うことができる、もしくは自分自身をけっして・・・獲得しないことができる」(42)。一言で言えば「現存在は本質的にそのつど自分の可能性である (Dasein ist wesentlich je seine Möglichkeit)」(42)。訳し方をすこし変えていえば、「現存在は本質的にそのつど自分の可能性 (seine Möglichkeit) を存在する (ist)」。したがって、「そのつど私のもの」である現存在 (の存在) とは、別なところでの用語でいえば、とりもなおさず「可能存在 (Möglichsein)」(143) もしくは「存在可能性 (Seinkönnen)」(86) であるが、まさにこれこそ Jemeinigkeit が「本来性と非本来性の可能性の条件」をなすということの内実なのである。

以上は、「発端」において提示されていた「形式的」な存在規定 Jemeinigkeit のたんなる敷衍にすぎない。ハイデッガーは問題の個所でこれをいわば背景に押しやっていたのだが、それをこのようにあえて表に引き出してくることによって、先にふれた曖昧な問題に光を当てることができる。すなわち、現存在の「本来性」とは、この「存在可能」に基づいてはっきりとそれとして「選び取ら」れた「存在可能」自体のことであり、したがってまた、「本来的な自己」とは、この「存在可能」を「選び取り」、これを自分の存在において現に確保しているところの「私自身 (ich selbst)」にほかならないと。したがってまた、「他人たち」との交渉における現存在の「頹落」、つまり「非本来性」とは、「私」が自分の「存在可能」にもとづいて、この「存在可能」そのものを取り逃がすこと、すなわちこれを他の何ものかに譲り渡してしまうことにほかならない、と。

もちろん、この確認も「形式的」(53, 114) なものであるが、その意味はしかし二重である。一つには、未だ具体的な分析論による“肉付け”を欠いている単なる「見越し (Hinblicknahme)」(13) という意味において、第二には、具体的な分析論を導くものという積極的な意味における「見越し」。すなわち、「アプリオリに見て取られるべき」(53) 存在規定としてのそれである。

IV 「世界」の内部の“世界内存在”

現存在が「世界内存在」という存在構造をもつものであるとすれば、そのかぎりでは“他の現存在”という問題はきわめて深刻なものになると予想される。だが、自他の区別を忘れて「非本来的」な現存在すなわち「ひと (das Man)」の存在様相の解明という観点でなされるハイデッガーの議論においては、この問題はあつけないほど簡単に解決されているかのように見える。

「手許存在者」の「何かのための何か (Um-zu)」という存在構造が分析されたところすでに、この存在者を介して「人間という存在様式をもつ存在者にも」(71) 出会うことが示されていた。それがここ (26節) で再び取り上げられて次のように論じられる。

たとえばここにある本は誰かの贈り物であり、散歩のときの畦道は誰かが耕す畑のそれであり、岸边に繋がれた小舟はまた舟遊びをする誰かのそれである。このようにこれらの「手元存在者」は、たんに他の同類のものを指示するだけではなく、それとは異なった在り方をするもの、つまり人間をも「示す (zeigen)」。もちろん、人間がこれらの“事物”に「付加されて考えられ」(118) ているのではなく、逆に、他の人間の「世界」の方からこれらの“事物”が出会ってくるのだと。

「・・・これらの“事物”が、他の人々にとってそれらがそこにおいて手元に在るような世界から出会ってくる、それも、はじめからそしていつもすでに私の世界でもあるところの世界から出会ってくるのである (...diese >Dinge< begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vornherein und schon immer die meine ist.)」(118)。

「手元存在者」(たとえば本や畦道や小舟)は、たんに私の「世界」の内ですうしたものであるのみならず、「他人たち」自身の「世界」において彼らに対して「手許に」存在しているが、彼らの「世界」といっても、これはまたもともと「私」の「世界」でもあると。ようするに、「他人たち」は、彼ら自身が「世界」という構成契機を備える存在者として、「私」の「世界」の内に出現すると。それゆえに続けてこういわれる。

「したがって現存在の世界は・・・現存在としてのその存在様式にふさわしく世界内存在の様式で世界の“内”に存在するところの存在者を明け渡すのであり、この世界のうちでその存在者は同時に世界内部的に出会ってくるのである（Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das.....gemäß seiner Seinsart als Dasein selbst in der Weise des In-der-Welt-Seins in der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet.）」（118）と。

ようするに、「私」の「世界」の内部に出現する他の現存在は、これを「明け渡し」ところのこの「私」と同じ仕方で存在する、すなわち「これもまた（auch）そしてともに（mit）現に（da）存在する（ist）」（118）と。したがって、現存在の存在は本質的に（他の現存在との）「共存在（Mitsein）」（118）であり、「他人たち」は、「私」と同じく「共現存在（Mitdasein）」（118）もしくは「共現存在者たち（die Mitdaseienden）」（120）であると。

現存在は、自己の「本来」の「存在可能」をさしあたりは「選び取」っていないとしても、「本質的」にはそれである。いいかえれば、現存在は“世界”に没頭して「世界内存在」としての自分を忘れていたのだが、しかしそれも、「世界内存在」としての自分のこの「存在可能」に基づいてそうなのである。この「本質的」な意味において、「世界」とは、現存在自身の存在を「究極目的（Worum-willen）」とするところの意味連関の全体である。ハイデッガーの別なところでの言い方を借りれば、現存在は自らの存在のうちに「超越論的構成の可能性を蔵している」⁽¹²⁾ 存在者である。すなわち、「世界」とは、これによって「構成」されているところのそれである。

もちろん、現存在は「日常性」において、“世界”の内部で「他人たち」と交渉している。だが、この“世界”そのものが当の現存在の、つまりそのつどの「私」自身の「世界」の変様態であるとすれば、この「他人」について「現存在としてのその存在様式」をもつ、ということができただろうか？ 「世界内存在の様式で世界の“内”に存在する」などと。

とはいっても、私の「世界」の内部の「手元存在者」、たとえば本なら本が「他人たち」にとってもまさに本としてある、と考えることができる以上、そ

の「他人たち」もまた私とおなじく、それ自身の“世界”を担う存在者であると一応は〈考え〉られる。だがたとえそうだとしたとしても、「世界」が、「他人たち」を含む一切の存在者の超越論的な地平であるかぎり、“他の”「世界」ということを積極的 (positiv) には問題にできないはずではないか。そうすることは、現存在の「世界内存在」という「アプリアリ」(41) に見て取られた存在規定と背馳し、これを曖昧にするものではないのか。この意味で、「現存在」の純粹に現象学的な解釈 (学) は、“他の現存在”を証示しえないと恐れられるのだが、このことをもう少し詳しく考えてみることにする。

先にみたように、「何かのため (Um-zu)」のという存在構造をもつ「手元存在者」は、なんらかの指示連関のうちにある。そしてそれら多様な指示連関の統一された全体が「有意義性」と称される「世界」の「世界性」(88) である。くだいていえば、個々の“事物”が「何かのため何か」として、すなわち「手元存在者」として了解されうるためには、「有意義性」によって構成されている「世界」がそれに先んじて開示されていなければならないのだが、この「世界」は、「自分の存在においてこの存在そのものに関わる」現存在の存在に基盤にしている。そして、いっさいの「・・・のため (um zu)」を支える現存在のこの存在は、上の観点から、究極的な「何かのため (Um-zu)」として、すなわち Worum-willen (84) として術語化されるのである。

そこであえて形式的に考えてみる。現存在はその「世界」の中で「他人たち」を含む一切の“事物”に出会うのだが、ある“事物”が、たとえば本ならば本が単に「私」の「世界」の内部のそれであるのみならず、その人々自身の「世界」の内部においてもそれ（「手許存在者」）である、と「私」が積極的 (positiv) に言いうるためには、それに先んじて、「他人たち」自身もまた「私」と同じく「世界内存在」あることが、「私」自身において明らかにならなければならないはずである。またそれだけでない。彼らの「世界」が同時に「私の世界でもある」と言いうるためには、その成立基盤（彼らの Worum-willen）が「私」自身のそれでもあることが先んじて明らかでなければならない。ところが、実際にはそうではなく議論はその反対の方向に進んでいる。すでに前提にされている「他人たち」の「世界」に基づいて、「共存在」という「実存嚮」

が得られ、ついで（すぐ後の引用文にあるように）その「共存在」に依拠して、「他人たち」の Worum-willen を現存在がいわば自分のそれとして存在する、といわれるのである。すなわち、「たったいま遂行された分析によれば、現存在の存在には・・・他人たちとの共存在が属している。だから共存在として、現存在は本質的に他人たちを究極目的にして〈存在する〉（Als Mitsein >ist< daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer.）」（123）と。

これは、ハイデッガーがくりかえして強調する積極的な意味での循環、すなわち「事象そのもの」に基づくあの解釈学的な「循環（Zirkel）」（7,153,314f.）なのであろうか。あるいはもしかしたらそうではなく、これこそ悪しき意味での循環的な論証ではないのだろうか？ いずれにしても、引用文中の最後の「存在する」の語に付されている括弧（>ist<）は、「共存在」の「存在」の問題に未解決な問題が伏在することを暗示しているもののように思われる。

あらためて確認するが、「そのつど私自身」である現存在は、「世界内存在」という（アプリアリな）構造をもつ。だからこそ、「私」は自分が配慮しつつ関わる「世界」に没頭して自分自身を忘れる。いいかえれば、本来の「私」が世間の「ひと（das Man）」へと「頹落」する可能性が、「私」自身の「世界内存在」という存在構造そのもののうちに含まれている。逆から言えば、世間の「ひと」としての“私”は、その「本来の」在り方についていえば、「そのつどの私自身である」。それだから、現存在の「本質的」な存在構造の解明は、ハイデッガーがいうように、“私”の在り方を現象学的に解釈することによって果たされる。

上のことについては、もちろん少しの疑問もない。問題はここでの或る特定の解釈である。何らかの“事物”が、「私」＝“私”にとって、自分の「世界」のなかの一つの「手元存在者」として「出会ってくる」。これはもちろん「現存在解釈の>アプリアリ<」（41）としての「世界内存在」の一契機についての積極的な意味での「循環的」な解釈である。だが、“私”自身と同様に「他人たち」“もまた”同じその“事物”を“手元に”おいている、といういわば日常的、経験的な事実に基づいて「他人」の「世界」を直接に問題にすることができるのかどうか。

「そのつどの固有（本来）の現存在」による自己の存在の分析的解釈として、「他人たちにとっての世界」をポジティブな形で問題にすることは不可能である。もしそうしたことが可能だとすれば、それは、「ひと（das Man）」である“私”の自己了解における“私の世界”と“他人の世界”の問題にかぎられるのではないだろうか。すなわち、「頹落」した現存在としての“私”が、「世界内部的」な“事物”や人間の方から自己の「世界内存在」を解釈する場合の問題ではないだろうか。もちろん、この意味においてであれば、これらの“世界”が相互に比較可能であることは、いやそれどころか基本的には「いつでもすでに」同一の“世界”であることはまさに「はじめから」明らかである。なぜなら、これらはいずれも「そのつどの固有（本来）の現存在」がその存在において投企している「世界」の内部の、すなわちこの場においては見失われている「本来の」意味での「世界」の内部にある“諸世界”にすぎないからである。

V 「不安」と「単独化」

「不安」という「情状性（Befindlichkeit）」（184）について、おおよそ以下のように論じられている。現存在は、さしあたり「世界内部的」な種々の存在者（“事物”や「他人たち」）との関わりに没頭して本来の自己を見失っている。つまり“世界”へと逃避（Flucht）している。この「頹落」の状態にある現存在はそのただなかで不意に「不安」に襲われるのだが、これは現存在がさしあたりそこから逃避している「本来」の自己を、すなわち「本来的に自己で在りうること（eigenliches Selbst-sein-können）」（184）を「開示する」。すなわち、「不安」を覚える対象は何らかの「世界内部的」な存在者（何らかの“恐ろしい”人や事物）ではけっしてなく、現存在がまさにそこから逃避しているところのもの、すなわち現存在自身の「本来的な自己」にほかならないことが露呈されると。

そしてさらに続けていわれる。「不安（Angst）は・・・現存在が“世界”のうちに頹落しつつ没頭していることから現存在を連れ戻す。日常的な親密は崩れ落ちる。現存在は単独化（vereinzelt）される、しかしそれも世界内存在として。」（189）。そしてさらに、「単独化（Vereinzelnung）」は現存在をその頹落か

ら連れ戻し、自分の存在の可能性であるかぎりでの本来性と非本来性を現存在にあらわにする」(191) と。

実存の分析論全体のなかでも特に魅力的である部分が、これまで論じてきた観点からあえて疑問を挿む。「不安」において現存在が本来の自己へ「連れ戻さ」れること、これが現存在の「単独化」を意味するとは具体的にはいかなることなのか？ あるいは、より根本的な形でいうと、世界内存在としての現存在がその自己に対して覚える「不安」とは、ほんとうのところなにゆえの「不安」なのか？ もちろん、これに対する解答はハイデッガーによってすでに与えられている。すなわち、「他人たち」との日常的な交渉のいっさいが（「事物」との関わりとともに）「無意味 (belanglos)」(187) であることの暴露が「単独化」であり、そのさいに「日常的」なあり方における「落ち着いた自信、あたりまえの“居心地のよさ”」(188) を失うことになるために、本来の自己（でありうること）に対して「不安」をおぼえるのだと。

しかし、現存在が本質的に「共存在」であるとしたらどうなのか？ 「他人たち」が「私」自身と同様に現存在であるとしたら、「他人たち」との日常的な交渉が絶たれることはかならずしも「単独化」を意味しないのではないのか？ すなわち、これまでの「頹落」した交渉が「現存在者」相互の“本来的”な関係にとって代わられる、というだけのことではないのか？

あるいは、むしろ逆の方向からこの議論を表現すべきかもしれない。「世界」の内部のいっさいの存在者が「不安」においてことごとく「無意味」なものになり、それとともに現存在は自己の「本来性」へと帰還するのだとすれば、そうした「本来的」な現存在は、「共存在」としてそのときにこそ「本来的」な相互関係をもつ、ということになるのではないのか？ この場合、「単独化」といっても、せいぜいのところ“表面的で虚しい人間関係”を絶って、“孤立”した、しかし“充実”した自己に立ち戻る、というほどの存在的な意味に、すなわち“実存的”な意味に解されてしまうのではないのか？ すでに見たように、「頹落」とは、「純粹で高い“根源状態”からの墜落 (Fall)」などではなく、「そのつど私のもの」である極限的な「存在可能」を取り逃がすことであると強調されていたにもかかわらず、である。

それとも、まったくそうではなく、「そのつど私 (je ich) 自身」がそれであるところの現存在が、“他の現存在たち”を含む一切の「世界内部的」な存在者の虚無化に直面することをいっているのであろうか？ すなわち、「単独化」とはたんに“世間の人々”との交渉が空しくなることではなく、“他の現存在たち”とのかかわりが総じて意味を喪失することを意味するのであろうか？ また現存在が「不安」において「連れ戻さ」れる「本来的な自己」とは、何らかの意味で“充実した”自分というよりはむしろ、現存在自身の「不気味 (unheimlich)」(189) な存在そのもの、すなわち (“他の現存在たち”を含む) いっさいの「世界内部的」な存在者を頼りにすることも、口実にすることも許されない現存在自身の「もっとも固有－本来的な存在可能 (das eigenste Seinkönnen)」(188) のことであろうか？

ハイデggerは「実存論的な>Solipsismus<」⁽¹³⁾ という。これが「極限的な意味において、世界としての自分の世界に現存在を直面させ、かくして現存在自身を世界内存在としての自分自身に直面させる」(188) と。いうまでもないが、>Solipsismus<とはいっても、“世界中”で真に存在しているのは“私”だけであって他はすべて虚しい、というようないわゆる独我論ではない。「他人たち (“他の現存在者たち”）」を含むいっさいの存在者は、まさに「私」の「世界」の内部に存在するものであるゆえに、「私」の同類は「世界」の内に存在しない。この意味で現存在は「>solus ipse< (タダ我ヒトリ)」⁽¹³⁾ だということである。

「不安」における「単独化」とは、「世界内存在」としてのこの>solus ipse< ことではないだろうか。そして、“居心地のよさ”のうちにある現存在を襲う「不安」とは、「極限的な意味において、世界としての自分の世界に現存在を直面させること」自体に対する「不安」ではないだろうか。

もしそうでないとしたら、あらためて問い直さなければならない。「不安」とは、そして「単独化」とは何か、また「本来性」とそれからの「頽落」とはそもそもいかなることか、と。

* * *

上のような解釈の方向は、もちろんハイデggerによって示されている。た

だ問題は、それにもかかわらず彼自身がこれを他方で曖昧にしました結局は否定している、ということである。

すでに見た個所で、現存在が出会う「他人たち」についてこういわれている。「この存在者は・・・（それを）明け渡す現存在自身と同じような仕方で存在している—これもまた共に現に存在する (*es ist auch und mit da.*)」(118) と。だが、注目すべきことに、「他人たち」が端的に（他の）現存在⁽¹⁴⁾と称されている例は多くないように思われる。（といっても、「共存在」という存在性格が見届けられたあとでは、「私」と「他人」という区別のない「共現存在」としての現存在が論じられることになるのではあるが）。すくなくとも、「他人たち」が問題になるところでは、〈現存在〉の語は、もっぱらこの存在者の存在様式を言い表す語として使用される。たとえば「現存在としての存在様式 (*Seinsart als Dasein*)」(118) のように。また、「他人たちの現存在 (*das Dasein Anderer*)」(121) のように。また、ただ一箇所ではあるが、動詞 (*da-sein*) の現在分詞の名詞形によって存在者を指す例がある。「共現存在者たち (*die Mitdaseienden*)」(120) と。

こうした用語法は、冒頭でみた「そのつどのわれわれ自身がそれである・・・存在者を、術語によって現存在として捉える」といわれていたその現存在とは明らかに異なる。もちろん、これとても基本的には存在様式をいうものである。だが、この「純粋な存在表現」(12) はこの場合たんにそのために使用されているのではない。はじめに見たように、その〈本質〉がこの存在様式（すなわち実存すること）にあるところの比類のない存在者自身を、まさにそうした存在者として正確に名指すための「術語」として選び出された。ところが、「他人たち」にかんしては、この存在者自身を直接に名指す用語としては使用されていない。現在分詞の名詞形によって「他人たち」を指すのも、けっきょくはこれと同じ方式である、「そのつど私自身」がけっして〈現存在者 (*Daseiendes*)〉と呼ばれることがなく、いつも端的に「現存在 (*Dasein*)」と称されているのと対照的である。

こうした区別は、さしあたりきわめて些細なことにすぎないと思われる。しかし問題になっているのは任意の存在者ではなく、その〈本質〉が存在（実存）

にあるところの特別な存在者である。その存在を直接に意味する語を当の存在者自身の名称 (Dasein) として使用する場合と、この語を存在者 (他人たち) の存在についてのみ用いる場合との間には、それこそ〈本質的〉な違いがあると思われる。それをとりあえず言ってみると、「そのつど私のもの」である現存在と、その「私」によって現存在として把握されたものであるかぎりでの現存在、ということであろうか。

テクストによってこの区別をいえば、もろもろの存在者を「明け渡す (freigeben)」ところのもの、すなわち「そのつどの固有 (本来) の現存在 (das je eigene Dasein)」(118) と、それによって「明け渡さ」れる存在者のうちの一つであるかぎりでの特別な存在者、すなわち「現存在の存在様式」をもつそれ、「世界の“内”で世界内存在という様式で存在している」(118) ところの「他人たち」である。

ハイデッガーは、いままさに「共存在」の語に到達しようとして、「他人たちとの出会いについてのこの性格付けは、やはりこれまたそのつどの固有 (本来) の現存在 (das je eigene Dasein) に定位されている」(118) と言う。なるほど彼はこれにすぐ続けて、「他人たち」とはいつでも、さしあたりは自他の区別のない人々、「ひと (man) がそれに紛れて存在している」(118) 人々のことだが、と断りをいれて、たった今いったばかりのことを自らすぐさま曖昧なものにしてはいる。しかしそれにもかかわらず、〈現存在〉の語の使用法の相違とともに上の言葉は、「そのつど私自身」である現存在と、「現存在という存在様式」をもつ存在者のあいだに通約不可能な「差異」がある事実を裏書しているものと思われる。

もちろん、このばあいの「定位されている (orientiert sich)」の意味は曖昧である。というのも、この「定位」によって得られた「共存在」は、これまたひとつの「実存疇 (Existenzial)」だとされるわけだが、これがすぐさま上の区別を無かったことにしてしまうからである。ようするに、この「実存疇」の析出を可能にした分析論全体がそれに依拠しているところのあの存在論的な区別を、この「実存疇」自体が消去しているということにほかならない。

VI 実存論的分析と実存すること —結びとして—

われわれ人間がすなわち現存在である、というハイデッガーの暫定的な言い方は、「実存疇」としての「共存在」によって事後的にあらためて正当化されたかのように思われる。だが上にみたように、この分析論そのものは“われわれ人間”によって、すなわち“人間本質”の代表者たる〈理性主体〉によってなされているのではなく、自らの「そのつど固有（本来）の」存在に「定位」する現存在によってなされたのである。このことが明らかであるとするならば、この現存在が誰であるかをこれ以上いう必要はないであろう。しかし、まさにこれこそ「さしあたってたいてい」は十分に明らかであるとはいえないのである。

現存在は「前・存在論的」な仕方存在する。したがって、現存在の存在（に含まれる存在了解）の展開がすなわち存在論の遂行になる。この意味で、（ハイデッガーが繰り返し強調するように）存在論的・実存論的な分析論は、実存すること（Existieren）に根拠をおいている。「哲学的・研究的に問うこと（Fragen）はそれ自身が、そのつど実存する現存在の存在可能性として実存的に掴み取られた場合にのみ、実存の実存性（Existenzialität）を開示する可能性が存する」⁽¹³⁾と。

だが厄介なことさらにその先にある。「実存する」ことそれ自体は、まさに対象的に把握されえない何かであり、また逆に、把握されたものとはその限りでもはや「実存する」のではないところの何かである。その意味で、「実存的に掴み取られ（extenziell ergriffen）」た「実存性」（すなわち学的に把握された実存の構造）は、（実存することとしての）「掴み取る」こと自体を他面において妨げる。いいかえれば、獲得された諸概念（「実存範疇」）がそういうものとして積極的な意義をもちうるためには、実存しつつ文字どおり「そのつど」新しく「掴み取」られつづけられねばならないのである。

「現存在」がすでにそうした「概念」のひとつであることはいうまでもない。「共存在」の把握にいたる現存在の分析論は、果たして、これら諸概念の不可避的な隠蔽傾向を克服しつつ進められる新た捉え直しのプロセスであるのか、それとも、それへの部分的な屈服の徴がそこにみとめられるのか。もし、後者

が事実であるとすれば、「その〈本質〉が実存することにある」存在者のこの「〈本質〉」がふたたび見失われて、現存在が“われわれ人間”のごとき何かとして見なされていることになる。

他面からいえば、二重の意味での「現存在の解釈学」のもう一つの〈の〉、すなわち対格としての現存在のみならず主格としてのそれも、つまり解釈学を遂行する現存在も、このばあいには、「そのつど私のもの」である存在をその分だけ見失って、いつのまにか“人間の普遍的な本質”を代表する何かに近づいてくであろう。すなわち〈主体〉、〈精神〉、〈理性〉に。

本稿において、学問以前の“自明”の了解と実存論的解釈の分岐点に、すなわち「発端」にもどって現存在についてあらためて考えてみたのは上のような疑問のためである。

テキスト

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Tübingen, 1979.

同書からの引用個所については、すべてその直後の括弧内にページ数のみを記す。

注

- (1) デリダ、ジャック：『精神について —ハイデッガーと問い』、人文書院、1990年、24頁。
- (2) 上掲書、40頁。
- (3) 上掲書、65頁。
- (4) 上掲書、39頁。
- (5) 上掲書、50頁以下。
- (6) *Sein und Zeit*, S.34ff.
- (7) テキストの斜字体による強調は、引用文において太字によって示す。以下も同じ。
- (8) *Sein und Zeit*, S.11, S.25.
- (9) デリダ、ジャック、上掲書、29頁。
- (11) 現存在の「概念」云々は、もちろんハイデッガーのものではない。
- (12) *Husserliana Band IX, Phänomenologische Psychologie*, Hersg. von Walter Biemel, Haag, 1968, S.601f. (『存在と時間』執筆後の間もないころ、フッサールに協力していわゆる「ブリタニカ草稿」を作成していた当時のハイデッガーが、フッサールにあてた実務的な書簡に添付した文書)。
- (13) 「>solus ipse< (タダ我ヒトリ)」、*「実存論的な>Solipsismus<」*。本論において述

べたように、いわゆる独我論のことではない。だが、そうだとすれば、現存在の〈他〉は如何に考えられているのか？

「世界内存在」としての現存在は、同時に、自分自身が「世界内部的」な存在者の一つでもあることを了解している。だから、その限りでの自分の同類（「他人たち」）が、自分とおなじく「世界内存在」という存在構造をもつ現存在である、と何らかの意味で考えることはできる。というより、考えざるをえない。しかし、本論で述べたように、「そのつど固有（本来）の現存在」としての「私」は、「他人たち」の「世界」を厳密な意味では「了解することは」できない。すなわち、「私」自身の存在についての、「私」自身の存在可能にもとづく実存論的な分析において「他の世界」を積極的（positiv）に証示することはできない。

ところで、いま上にいった「考えることはできる」けれども「了解することはできない」という言い方は、カントが「物自体」について、「認識することはできないにしても、少なくとも考えることはできなくてはならない」⁽¹⁵⁾ というのと類比的である。どちらの場合も、「できない」はたんに消極的（negativ）な意味ではない。ソクラテスの「無知」がそうであるように、自分の知のうちに回収しえない何かに対する関係ならざる関係がこの「できない」に孕まれている。言い換えれば、〈他〉を自分の知らないし自分の存在のうちに吸収し解消してしまうことに対する恐れ（「不安」）がこの積極的な「無知」の根底にある。いうまでもなくキルケゴールの「質的差異」⁽¹⁶⁾ の問題にほかならない。

「共現存在者たち」は〈他〉を知らない。彼らが知っているのは自分の同類のほかは、自分たちの「世界」の内部の住人たちである。〈他〉の問題に否応なく絡まれているのは、むしろ、>solus ipse<としての現存在である。

(14) 「共存」についてハイデッガーの議論を明確にする必要のために、“現存在たち”という表現を使用した。厳密にこれに相当する言い方はテキストにはない。また本稿の表題の一部に用いた“現存在者たち”も同様である。ただし本論で示したように、基本的にこれと同じ形の「共現存在者たち（die Mitdaseienden）」がある。

(15) Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, BXXVI.

(16) キルケゴール著作集11（『死にいたる病』）、白水社、例えば141頁以下、また168頁以下。