

Jemeinigkeit と共存在

—『存在と時間』の人間主義について（前編）—

合 澤 賢

はじめに

現存在とは何か（was）、と問うこと自体が厳密にいえばそもそも見当違いなのである。というのも、この用語は何らかの存在者の「事象内容的な何か（Was）」（12）を表示するものではなく、もっぱらその独特の存在の仕方（Wie）を意味するもの、つまり「純粹な存在表現」（12）だからである。とはいえ、うえのような問い合わせ単純な意味で誤りだというのではないし、また、正しい問い合わせ方がどこかにすでに用意されてあるというわけでもない。そうではなく、こうした問い合わせに対してはからうじて逆説をもって答えられるのみであること、そして、この問い合わせの形而上学的な形式に無頓着ないかなる回答も当の事柄をかえって覆い隠してしまうだけだ、ということにはかならない。ついでにいうと、その逆説的な答えとは、テクストによればたとえばこうである。「現存在の“本質（Wesen）”は、その実存（Existenz）のうちにある」（42）。

現存在とはわれわれ人間のことだ、としばしば言われる。事実またテクストそのもののうちにも、これに類する表現をいくらでも見出すことができる。しかし、現存在を、誰もが知っているつもりの“人間”的”な名称であるかのように解するとすれば、それはもちろん誤解である。あるいはただの無理解にすぎない。なぜなら、その“本質”がとりもなおさず実存であるような存在者とは、まさにひとつの逆説としてさしあたりは了解不可能な何かだからであり、またそれだからこそ、この存在構造の解明が中心課題にされている

からである。

「現存在の存在論」という言い方にも注意しなければならない。現存在なる既知の何かが前もって与えられていて、そのうえで、これについての“存在論”がいわば事後的に開始されるというわけではない。“われわれ人間”という自明の理解内容をあえてとりあげて、これを現存在としてあらためて把握したこと、実はこのこと自体がすでに「現存在の存在論」の遂行そのものにほかならないのである。

後で論じるように、「現存在の存在論」とは、たんに現存在を研究対象とする存在論の意味であるばかりでなく、現存在自身が遂行するところの存在論の意味でもあるが、この意味で、存在論を遂行する“主体”的側に関しても、“われわれ人間”的捉え返しの意義は強調されなければならない。というのも、“われわれ人間”は、くりかえしうが、たんに素朴な表現であるばかりでなく、踏み固められてドグマ化した伝統的な理念（たとえば、言葉を持つ動物、被造物としての人間、種としてのヒトなど）と不可分に絡み合っている表現だからである。またそれゆえに、存在論的な考察の“主体”的自己理解のうちに、こうしたものが無自覚のまま残りつづけるとすれば、そのことによって〈も〉、現存在の存在構造についての立ち入った解説が妨げられるからである。

本稿においては、以上のような観点から、『存在と時間』において解説される「われわれ自身がそれであるところの存在者」の存在を、特に他者とのかかわりにおいて批判的に論じる。そのさいに注目されるのは、その訳語が問題になる *Jemeinigkeit* という存在性格であり、またこれとの関連で「共存在」である。

1 「そのつど私のものであること」

『存在と時間』の序論において、現存在という用語はたとえば次のように導入される。「われわれ自身 (wir selbst) がそれであるところの存在者を…、われわれ (wir) は術語的に現存在として把握する」(7)。すなわち「われわれ」自身がそれである人間を、この論文の著者である「われわれ」は現存在という

専門語によって表示する。当然のようにさしあたりこう理解される。しかし、現存在の独自な存在様式について、またそれが“本質的”に孕んでいる可能性について続けて以下のように論じられているからには、こうした常識的な理解にとどまることはできない。

現存在は「自分の存在においてこの存在への存在関係をもつ」のだが、このことは「現存在の存在構造に属する」(12)。「現存在は何らかの仕方で…自己をその存在において了解して」(12) おり、この「存在了解は、それ自体が現存在の存在規定性である」(12)。現存在の独自性とは、「前存在論的(vorontologisch)」(12) な仕方で存在する点にあるのだが、この意味において、自分の存在についての理論的な研究（存在論）の「可能性と必然性」は「現存在の存在的な構造のうちに予め含まれている」(12f.) と。

ようするに、現存在は自分の存在に自己還帰的に関りつつ存在するものであるゆえに、この存在について理論的研究（存在論）を展開するための条件を、現存在は自分のこの存在そのもののうちに“本質的”に具備している、ということにほかならない。うえに問題にした個所をここから読み直してみれば、その意味の基本的な方向はすでに明らかである。すなわち、自分の存在に関りつつ、また了解しつつ存在する「われわれは」、自分のこの存在そのものに依拠して、「われわれ自身」をまさにこうした存在者（現存在）として明確に把握する、と。

したがって、引用文中のふたつの「われわれ」は、研究対象と研究主体のいずれもがともに“われわれ人間”であるという抽象的で漠然たる同一性を言い表しているのではない。はじめの「われわれ」は〈人間〉の単なる言い換えではないし、後のそれも、書物ないし論文の著者を表示する習慣的な一人称代名詞ではない。すくなくとも第一義的にはそうではない。これらによって告げられているのはむしろ、現存在による現存在についての本格的な存在論の着手にほかならないのである。

ようするに、“われわれ”や“人間”的な方から、現存在を解してはならないということ、むしろ反対に、ここでその存在構造が明らかにされる現存在の方から、これらの日常語の意味をとらえなおすことが必要だということである。

だが、そうであるとしても、いや、そうであればなおさら、「われわれ (wir)」であるよりは、むしろ「私 (ich)」であるべきではないだろうか。本論第1部の冒頭において、現存在のもっとも基本な性格が、あらためて実存論的な分析論の明確な主題として予示されるが、そこでこういわれる。「この存在者には、それが存在することにおいて、この存在が問題になって（気になって）いるのだが、この存在はそのつど私のもの (je meines) である」(42)。「この存在者にはそのつど私のものであること (Jemeinigkeit) という性格が備わっているで、この存在者の呼び止めは、《私が存在する》とか、《君が存在する》とかいうように必ず人称代名詞を併せていうことになる」(42 強調は原文)。

自分の存在に“本質的”にかかわって、あるいはむしろ絡まれて存在するというこの特別な意味において、現存在の存在は「そのつど (je)」自分自身のものである。つまり「そのつどの私のもの」である。Jemeinigkeit とは、したがって、「実存」と称されて他から区別されるこの存在の独自性を表示するもうひとつの用語にほかならないことになる。ところで、この語はしばしば〈各自性〉という語に翻訳される。しかしこれは必ずしも妥当ではないようと思われる。とはいってももちろん、単純な意味での誤訳が問題なのではない。というのもテクストそのものが、少なくとも一面においてはこうした翻訳ないし理解を支持しているのは明らかだからである。

たとえば上の引用個所の最後で、「私は存在する (ich bin)」の後に「君は存在する (du bist)」という例を追加したうえで、「人称代名詞と併せていうことになる」と一般的な形で言っているが、これに従うならば、彼は存在する、彼女は存在する、とさらに例を追加することができる。そして現存在の存在とは、“各自それぞれの”存在、つまり“われわれ人間”的存在のことだ、ということができそうである。しかし、こうした理解は、けっきょくのところ実存の、また現存在の概念を裏切るものではないだろうか⁽¹⁾。

この疑問を、あらかじめ明確に形にしておく必要のために少し先回りするが、自分の存在に絡まれて存在する現存在は、この独自の存在の仕方のゆえに自分以外の存在者にも同時に関わって存在する。たとえば食料や衣服や住居のこと

に配慮し、また他の人々にもかかわる。したがって、自分の存在に関わって存在するとは、詳しくいえば、自分以外の存在者に関わりつつ存在するところの自分の存在に関わるということにほかならない。この意味で、現存在の存在（の了解）のうちには自分以外の存在者の了解が含まれているのである。

以上はようするに「世界内存在（In-der-Welt-sein）」のことであるが、後で論じるように、他の人々を含むいっさいの存在者は「現存在そのものの存在性格の一つ」（62）としての「世界（Welt）」のなかに現れる（存在する）。したがって、現存在である私自身は、その「世界」内部に現れる存在者としての彼や彼女と置き換え可能な私のことではありえない。正確にいえば、たんにそうしたに私ではなく、君や彼や彼女が何らかの意味で問題になっているときに、いわばその背景もしくは舞台として、つまりは「世界」として、さしあたりは目立たないながらも、そのつど（je）必ずそこ（da）に居合わせ（ist）ている何かのことであるはずである。

「現存在とは…そのつど私自身がそれである存在者のことである」（53）といわれる。もちろんこの表現も、直接には、現存在が「実存」という仕方で存在することを、すなわち「そのつど自分の可能性を存在する（ist je seine Möglichkeit）」（42 強調は原文）ことを意味している。だが、そのさいに同時に、この「実存」が上の「世界内存在」の構造をもつものとして明確に理解されていないかぎり、こうした表現もすべて無駄になると思われる。というのも、現存在とはいっても、そのばあい結局は、「存在者のひとつの類（Gattung）の事例ないし範例」（42）として、つまり人間という類の一個体として解されるほかないであろうし、おなじく「実存」とはいっても、けっきょくは、この類に共通の存在の仕方として、すなわちハイデッガーが批判する実存主義の“実存”⁽²⁾として解されてしまうからである。

以上の議論は、もちろん差し当たりのものにすぎないが、しかしこれることは確かである。“われわれ人間”（あるいは、理性をもつ動物、ホモサピエンスその他）に対して“現存在”なる専門用語がわざわざ付与されたのではない。またこの命名の後で、これについての“哲学的”研究がやおら開始されるのでもない。すでに言ったように、何かをまさに「現存在」として命名すること自体

が、またその存在を実存として、あるいはまた「そのつど私のもの」として把握することそれ自体がこの存在論の開始であり、またその本格的な遂行そのものにはかならない。またそうであるからこそ、この存在論に立ち入るのに先立って、これらの用語の意味をあらかじめ最終的に確定しておこうと考えることがそもそも不都合なのである。『存在と時間』において繰りかえし強調されているように、広義における解釈学的研究においては、議論は確実な出発点から前方に単線的に進むのではなく、前提的な理解のうちに先取り的に含まれているものを、後続する議論があらためて取り上げなおすという仕方で、それを明確にしつつ、また修正しつつ循環的に進展するのである⁽³⁾。

うえにわれわれが問題にした点についても事情はおなじでなくてはならない。さしあたりは必ずしも曖昧なところがないとはいえない Jemeinigkeit の意味は、現存在の存在の全体構造についての後につづく議論において循環的な仕方で少しづつ明確にされるはずなのである。だが、われわれの疑問はまさにこの点にかかわる。すなわち、現存在の存在構造の全体的な解明は、「そのつど私のもの」である存在の、特にその「私の」の意味をはたしてより明確なものにしているのかどうかということ、それどころかむしろ反対に、この語の曖昧さは関連する別の議論によってかえって増幅されているのではないか、ということである。

われわれはこうした疑問をもつたが、ここで念頭にあるのは、直接には現存在の「共存在」といわれる性格に関する議論である。以下にこれについて考えてみるが、それにとり掛かる前にその準備として、一見したところ迂遠なものに思える道を辿らなければならない。すなわち現存在の存在構造の分析論としての「現象学的解釈学」そのものの学的な性格をあらためて確かめることである。なぜなら、すぐ見るように、この「学」のもっとも基礎的な性格とは、実はその研究対象としての現存在の存在の性格にはかならないからであり、したがってまた、この「学」の性格を確かめることは、少なくともわれわれにとっては、すなわち『存在と時間』に即してこれ（現存在）を論じる者にとっては、この迂路が実際にはかえって近道だからである。

2 現存在〈の〉現象学

『存在と時間』においては、現象学も解釈学も存在論（基礎存在論）としての実存の分析論と内実的には別のことではない。同じ現存在の存在論を異なった観点から命名するものである。このことについて簡単に復習しておかなければならぬ。

存在（Sein）は、ある格別な意味において問うまでもないもっとも自明な事柄とみなされている。それゆえに、存在の本来の意味を究明するという課題のためには、個々の存在者（Seiendes）の研究の場合とは異なって、なんらかの特別な「方法」が必要なのであるが、ハイデッガーにあっては、これが「事象そのもの」への「近づき方（Zugangsart）」（35）としての現象学（Phänomenologie）にほかならない。すなわち、この語の原義に溯って、「現れるものを、それが自分自身の方から現れるとおりに、それ自身の方から見えるようにすること（Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm her zeigt, von ihm her sehen lassen）」（34）として解釈される限りでのそれにほかならない。

「それ自身の方から見えるようにさせる」こと、これが現象学の、それも特に「学（logos）」の意味であるが、具体的にはこの学は、「ヘルメネウエイン（hermeneuein）」つまり「告げ知らせ」という性格をもつ、といわれる。すなわち、「存在の本来的な意味と自分自身の存在構造とが、現存在自身にそなわる存在了解にそれを通じて告げ知らされる（kundgegeben werden）ところのヘルメネウエイン」（37. 強調は原文）という性格である。それゆえにさらにこういわれる。「現存在の現象学は、語の根源的な意味におけるヘルメノイティク（解釈学）である。それにしたがえば、この語は解釈（Auslegung）の仕事を言い表している」と。

ハイデッガーの現象学が「方法概念」（27）であることは、もちろんよく知られている。しかし、方法という語についての通俗的な理解に引き摺られて、考察対象にいわば外から関る研究技法のようなものをそこに考えるとしたら、それは誤解というよりはむしろ、この存在論についての根本的な無理解という

べきである。この「方法」は、いま見たように、問題の事柄（現存在の存在）に対して外から“適用”されたり“応用”されたりするものではなく、事柄それ自体から引き出される。いや、引き出されるというよりはむしろ、事柄（現存在の存在）そのものが、それ自身の可能性に基づいて現象学という方法へと展開する、というべきである。なぜなら、この学の基本的な性格を規定する「ヘルメネウエイン」すなわち「解釈」とは、後続する現存在の分析論においてその詳細が明らかにされるように、外部に立つなんらかの主体による、研究対象に対する認識行為としてのそれのことではなく、研究“対象”（現存在の存在）そのものが遂行する仕事にほかならないからである。いいかえれば、現存在（の存在）の“本質的”な構成要素としての「了解（Verstehen）」は、「自らを展開（sich ausbilden）するという固有の可能性を」もつたが、「了解のこの展開（Ausbildung）」が「解釈」と称されている（148）ということである。「現存在の現象学」（現存在の存在論、現存在の解釈学）という名称にもどって言えば、この〈の〉は、たんに目的格としてのそれではなく、同時に、はっきりと主格的な〈の〉でもあるということにほかならない。

すでにふれたように『存在と時間』の本論の冒頭において、現存在の構造が「世界内存在（In-der-Welt-sein）」であることが予備的に示される。もちろん、私ないし人間が存在者の総体としての“世界”的一部であるということではないし、また、水槽のなかの金魚のように“世界”なる空間的な広がりのなかに住んでいる、などということでもない。そうではなく、「世界（Welt）」も、またこの「内（in）」も、「そのつど私がそれである」ところの「現存在そのものの存在性格」（64）であること、つまり、いずれも「実存疇（Existenzial）」（44）にほかならないということである。したがって問題は、誰もが知っているこれらの語の、ここでの存在論的・実存論的な意味である。

ところで、『存在と時間』における「世界内存在」の解釈は、注目すべきことにその目的にとって一見したところ相応しくないような仕方で行われる。というのも、一般に自分の存在（実存）が殊更に問題になるのは、たいていは人生の転機になるような特別な瞬間ににおいてであるが、ここではその反対に、あれやこれやの雑事に紛れて、自分の存在（生き方）が特にそれとして自覚され

ないような状態、つまり「日常的平均性」(43) が直接の分析対象として敢えて選びだされるからである。とはいっても “哲学者” が市井の人々の生活ぶりを観察したり、彼らの素朴な自己意識を調査して回るなどというようなことが問題になっているわけではまったくない。実は、うえにみた現象学的方法が「日常的平均性」の問題化を要求するのである。

現存在の現象学は、すでに見たように、現存在自身の存在において漠然とながらも既に開示されているその存在を、「それ自身の方から見えるようにする」。言い換えれば、存在ないし実存についての何らかの理念を現存在に外部から押し付けることにならないよう、現象学は細心の注意を払わなければならない。すなわち、存在論を現に遂行しつつある現存在は、存在ないし実存についての伝統的・形而上学的な理解内容のいっさいを「括弧に入れ」(フッサール) て、あらためて「日常的平均性」に還帰しなければならないのである。そしてまた他面からいえば、「日常的平均性」においても、「またしかも非本来性という様態においてでさえ、実存性の構造はアприオリに含まれている」(44) からである。

3 現存在の存在性格としての「世界」

現存在の存在構造としての「世界内存在」は、日常の身近な事物との関わりを現存在が自己解釈するという仕方によってひとまず素描される。ドイツ語の *besorgen* という語は、辞書によると〈手に入れる〉、〈買い込む〉、〈(人のために何かを) 世話してやる〉、〈(仕事や用事を) 果たす〉などの多様な語義をもつ動詞であるが、ここでこの語は、これらすべての語義を含んだまま現存在の日常的な在り方(存在様式)を表示する術語(「実存疇」)として、すなわち「配慮(Besorgen)」(56)として取り上げられる。そして、「世界内存在」と称される現存在の統一的な構造は、現存在によって「配慮される」事物の存在性格を分析することによってひとまず予備的に果たされる。

現存在によって配慮される有形無形のこれら存在者は、配慮する当の現存在自身から区別されて、術語的に「手許にあるもの(Zuhandenes)」と命名

されるが、これらは、“本質的”な意味において「何かのため (Um-zu)」(68) という存在構造をもつものとして、すなわち「何かの、何かへの指示 (Verweisung von etwas auf etwas)」(68) をその存在のうちに含んでいるものとして示される。ハイデッガーがあげる例でいうならば、金槌はそれだけで孤立して金槌であるのではない。金槌の「手許にあるもの」という存在そのもののうちに、他の「手許にあるもの」への指示が含まれている。いいかえれば、金槌は、他の無数の「手許にあるもの」との関連のなかではじめて金槌として了解されうる。たとえば釘を板に打ち付ける「ため」のそれとして。また釘や板は、壁の破れを修繕するためのそれ、そしてまたそれらは…、というふうに。

以上はわざわざ取り上げるに価しない分りきった退屈な指摘であるように思われる。だが、それについて判断する前にこの分析に関してさらに二つの確認をしておかなければならない。まず第一に、「手許にあるもの」は狭義の道具類のみを意味するのではない、ということである。上に言ったように、これは存在論的な概念として、現存在によって「配慮される」かぎりのいっさいの存在者を含む。いわゆる自然の事物も、また「他の人々」もまた或る範囲内においてそれである。山の樹木や岩石は、たとえば家を建築する「ため」の資材として先ずもって発見されるし、人々は、これらの資材を切り出す「ため」に手配（配慮）される人材である。

「何かのため」という性格は、常識的な見方からすれば、人間に対してたんなる相対的な現れにすぎないのであって、その基盤として、事物の客観的な“それ自体”があると考えられる。たとえば、一定の化学式で示される組成を有し、また一定の数値で表しうる硬度、比重、色彩をもつ岩石が先ずそれ自体として存在したうえで、いわば事後的に、それがたとえば家屋の建築「のため」の石材としての適否が問題になるというふうに。ところが、ここではまったく反対のことが言われている。要するに、建築「のため」の石材としての“現れ”的なものが、石材“自体”よりも基本的な存在なのである。これがすなわち確認しておくべき二点目である。

「手許にあるもの」の意味（何であるか）は、この存在者の「何かのための」という基本性格のゆえに、他から切り離された“それ自体”としては認識され

えない。それは、それ自身の意味の根拠として他の「手許にあるもの」を指示する。そして、この他のもの自身ももちろん同様にしてさらに別のものを差し示し、またそれも…。ところで、指示のこの連鎖は際限なくつづいて、個々の存在者の意味は一見したところどこまでいっても確定されないままに終わるかのように思われる。しかしそうではない。「手許にあるもの」の「何かのための (um etwas)」は、究極的には、「存在することにおいて、本質的にこの存在それ自身にかかわって（を目的にして）いる (es...um dieses Sein selbst geht) 現存在の存在」(84. 強調は原文) において支えられているはずである。たとえば、金槌は釘を板に打ち付ける「ため」であり、その板は壁の破れを修繕する「ため」である。そして板壁は私の生活（存在）の維持と保護の「ため」のものであり、そして私のこの存在は…。しかし、これは別の何かを指示しないし、他によって意味を与えられたりはしない。そうではなく、これは現存在自身の「究極目的 (Worumwillen)」(84) として、指示連関の全体を支えているものなのである。

際限なく連なり、また分岐すると見える指示連関は、「究極目的」としての現存在の存在によって、ひとつの全体として取り纏められている。そして、現存在において、この「究極目的」がいつもすでに了解されているゆえに、指示連関のこの全体（「指示全体性」）は、現存在自身に先行的に開示されている。また、指示連関のこの全体性があらかじめ開示されているゆえに、個々の「手許にあるもの」（たとえば金槌なら金槌）の意味が、具体的に「何かのための何か」として（まさに金槌として）現存在に「明け渡される」のである。それだから、この意味で次のように言うことができる。「世界内部的に出会ってくるものの明け渡しが、それを基盤として生起する当の何かを前もって開示すること、これはほかでもなく世界を了解することなのである…」(86) と。

「何かのための」とは、具体的には特定の「手許にあるもの」の意味である。金槌は、たとえば板を釘で柱に打ち付ける「ための」ものを「意味する」。そこで、「意味する (bedeuten)」の連関の全体を「有意義性 (Bedeutsamkeit)」(87) と呼ぶならば次のようにいいうことができる。「これ（有意義性）は世界の構造をなす、すなわち存在者としての現存在がそのつど、いつもすでにその内

に存在している場の構造をなすのである」(87 括弧内は引用者による補足)と。

ここで獲得された「世界内存在」の概念は、したがって世界の内なる存在ということに関する自明の伝統的な理解の持ち込みをはっきりと禁じている。この用語が意味しているのは、客観的にそれ自体としてある“世界”的内部”にこれを認識する主観としての私が存在する、ということではない。その反対に、現存在の存在そのものが次の意味において「世界内存在（In-der-Weltsein）」という分離不可能な統一的構造をもつということである。すなわち、現存在はいつもすでに「究極目的」としての自分の存在を了解しつつ存在しているのだが、まさにこの存在においてもろもろの存在者の現れの場としての「世界」がいつもすでに開示されている、ということにほかならない。

私の「世界」のうちに現れる存在者は、「日常的平均性」においては、基本的に「配慮」の対象としての「手許にあるもの」であるが、実はそれを介して「人間の存在様式をもつ存在者にも」(71) 出合っているといわれる。たとえば、家屋なら家屋はそのなかに住む人々を、またその建築の仕事に従事した人々を「指示」するが、そのような仕方で人間に出会う。もちろんそれはそうに違いない。ただ問題は、私がそこで出会う「人間」が、私がそれであるのとおなじ意味において現存在であるのか、ということである。

「世界」とは、うえに見てきた意味で、「世界内部的な存在者一般がそもそも見出されるための存在的な可能性の条件」(88) にほかならない。ところがいま、その「世界」において現れてくる「他の人々」、すなわちそのかぎりでは「世界内部的」な存在者にすぎないはずの人間たちが、各自の存在においてそれぞれ「世界」を担う存在者である、とされる。先回りしていえば、この意味でいわば超越論的な性格をもつ現存在が、自分とおなじ超越論的な性格の他の現存在に出会うとされる。これはいったい如何なる意味であろうか。かなり厄介な問題が含まれているように思われる。そこで、もうひとつの準備としてフッサールの「超越論的」現象学に対するハイデッガーの批判をつぎにみておこうと思う。それを通じて、現存在の超越論的な性格について彼自身がどのように考えているかを確かめるためである。

4 「超越論的なものの場をなすもの」

『存在と時間』の執筆後の間もないころ（1927年10月）、ハイデッガーは、共同で或る著作にとりこんでいた師フッサールに宛てたある書簡の付箋⁽⁴⁾において、師に対する忌憚のない批判という形で、刊行したばかりの自分の『存在と時間』の基本的な意図を簡潔に示している。現存在という用語の意味が、フッサールの超越論的現象学の問題圏のただなかにおいて明確に示されているので、すこし長くなるがつぎに引用する。

「先生が“世界”と名づけているものの意味での存在者を、その超越論的な構成に関して解明することは、それと同じ存在様式をもつ存在者に還帰することによっては果たされえません。この点については（先生と私の間で）意見の一一致をみております。

しかし、それだからといって、超越論的なものの場をなすものが、そもそもまったく存在者でない、ということにはなりません。そうではなく、ここにおいてこそ問題が生じるのです：“世界”がそこで構成されるところの存在者の存在様式とは如何なるものか？　これがまさに『存在と時間』の中心問題なのです…。そこでの眼目とはこうです。すなわち、人間的現存在の存在様式は他のいっさいの存在者のそれとはまったく異なっており、またそれは…それ自身のうちに超越論的構成の可能性を蔵しているということ、これです。

超越論的構成は、事実的な自己の実存の中心的な可能性です。これすなわち具体的な人間はこうしたものとして、すなわち存在者として“世界内部的に実在（real）する事実”ではありません。なぜなら人間はたんに手前に（客体的に）存在しているのではなく、実存している（existieren）からなのです」（丸括弧内は引用者による補足、太字による強調は原文）。

うえの議論を論点ごとにわけて整理してみる。まず第1に、ハイデッガーはフッサールの次のような行き方にそのかぎりで同意するという。すなわち、存在者（もしくは存在者の総体としての“世界”）の「超越論的な構成」に関する

る解明（ハイデッガー自身の問題におき換えて言うと、存在者の存在意味の解明）は、他の存在者を引き合いに出すことによって果たされえない、という点で一致すると。

そして第2に、ハイデッガーはそれにすぐつづけてフッサールに決定的な批判を向ける。それだからといって「超越論的なものの場をなすもの」が何らかの意味での存在者でない、ということにはならないと。すなわち、フッサールが、存在者を経験する生身の人間の意識（の実在的な側面）を徹底的に「還元」することによって、「超越論的な構成」にかかる意識を「純粹意識」として捉えたことに対して、はっきりと異を唱えている。

そして第3に、そこで一転して自己の立場を積極的に主張する。ひとつの存在者である「超越論的のものの場をなすもの」の存在様式とは如何なるものか、というのが自分の『存在と時間』の中心問題であると。そして第4に、さらに一步進めて、その特別な存在者とは「超越論的構成」を「事実的な自己の実存の中心的な可能性」としてもつところの「具体的な人間」にほかならないと。

第1点目の「意見の一致」をいうところでの、「先生が“世界”と名づけているもの」というあざとい物言いは、それにつづく批判が手厳しいものになるであろうことを予測させる。そして事実、その批判（第2点目）はフッサールにとってきわめて深刻なものであったと思われる。というのもフッサールによれば、「超越論的主觀性」としての「純粹意識」とは「いっさいの事物や生物、またわれわれ自身を含む人間もろともに全世界を“遮断して”しまったとしても…なおも残存する」⁽⁵⁾ もの、すなわち「現象学的残余（das phänomenologische Residuum）」⁽⁶⁾ であるが、「全世界」の「遮断」の後の何かとされている以上は、これをひとつの存在者として考えることはできない。といってまた他方、「遮断」の後の「残余」である（ist）とされるからには、まったくの無（nichts）でもりえないはずだからである。逆からいえば、「純粹意識」は、いわば無でありながら、また同時にひとつの存在者でもあるという矛盾を抱え込んでいることになる。それゆえにフッサール自身は「純粹意識」が何である（ist）のかを、あるいは、いかなる存在の仕方のものであるのかを積極的に規定することはできないし、そもそもそれを問題になしえな

いのである。

ところがハイデッガーは、フッサールのその困惑にさらに押しかぶせるように、そこに生じる問題こそ自分自身の課題であるという（3点目、4点目）。もしかしたら、「純粹意識」の存在様式について問い合わせ立てる可能性については、フッサール自身にも何か考えるところがあったかもしれない。しかし、たとえそうだとしても、有無を言わさぬハイデッガーのこの押しの強い議論に素直についていくことは難しかったであろうと思われる。

ハイデッガーはさらに続けて、「超越論的構成の可能性」は「具体的な人間」のうちにある、と挑発的にもいうのだが、特にこの点については、フッサールは共同研究者からの積極的な批判としてよりも、自分の「超越論的」現象学そのものへの裏切りとして受け取らざるをえなかったであろうと思われる。たとえ、この特別な存在者について、「手前（vorhanden）に存在する」のではなく、「実存する（existieren）」と言われているとしても、である。なぜなら、フッサールにとって現象学研究とは、この世界の内で「表象し、判断し、感じ、意欲する」⁽⁷⁾ われわれ人間の「自然的な態度の一般定立」⁽⁸⁾ を徹底的に「遮断」することによって、またそれをつうじて「純粹意識」の領域を獲得することによって開始されるものだからである。そしてまたその際に、実在する世界のなかで「判断したり、感じたり、意欲したりする」当のわれわれ自身も、この意味での“具体的な人間”であるかぎりで、同時に廃棄されるべきものだからである。

ハイデッガーがいう「具体的な人間」は、もちろん、これすなわち「自然的態度における」人間のことでないことは明らかである。またフッサールに対する批判として内容的に不当であるというのでもない。ただ、「具体的な人間」のその「具体的（konkret）」の、また「人間（Mensch）」の意味がさらに詳しく明らかにされない以上、この批判はフッサールに受け入れられないことはいうまでもなく、一応の理解さえ得られなかっただろうと思われる。

しかし、本稿におけるわれわれ自身の問題は直接にはもちろんそれではない。むしろ、「超越論的なものの場をなす」存在者の存在様式がまさしく「中心的問題」であった『存在と時間』の全体をつうじてさえ、現存在すなわち人間ということの意味が曖昧なままにとどまる、ということにほかならない。

5 <他の現存在> という問題

「共存在」という現存在の存在構造が主題的に論じられる章において、「現存在とは誰かという実存論的な問い」(114) がふたたび立てられる。本論の冒頭すでに与えられている形式的な答え、すなわち「現存在とはそのつど私がそれであるところの存在者である」は、つきの意味でいまだ不十分なものであるから、と。すなわち、「この規定はある存在論的な機構を示しているが、しかし、ただそれだけのことである。この規定は同時に、私=自我 (Ich) がそのつどこの存在者 (現存在) であって他の人ではない、という存在的な…申し立てを含んでいる」(114. 強調は原文) から、というのがその理由である。

くだいて言うと、けっきょく以下のようなことである。そのつど私が現存在であるという規定は存在論的には正しいものだが、しかしこれは同時に、私 (ich) すなわち自我 (Ich) が現存在であるかのような不当な申し立てを漠然とではあれ含んでいる。そのために、形式的には誤りでないこの規定は、事実的には、自我や主体 (Subjekt) や自己 (Selbst) のような自明の伝統的概念の方から現存在が理解されることを許す曖昧さを含んでいる、と。

もっともな議論であると思われる。しかし、ここであらためて立てられる誰かという問い合わせ (Wer-Frage) の方向は目下のわれわれの問題と食い違っている。先回りしているが、テクストにおいては、われわれの場合と異なって、他の現存在との「共存在」が（したがって現存在を複数形において考えられるのか否かの問題が）真に問われているのではない。あとで論じるが、この存在構造（共存在）は実際にはむしろ、漠然とながらもテクストにおけるこの問い合わせの前提になっている。われわれの問題とは異なって、この問い合わせのほんとうの狙いはむしろ次の点の解明である。すなわち、現存在が「無世界的 (weltlos)」な主觀や自我のようなものではないこと、積極的に言い換えれば、現存在は、本質的に他の存在者に絡まれているゆえに、日常的には他の人々と区別のつかない平均的なあり方をしているということの解明である。ようするに、現存在は日常性においては「世人 (das Man)」(126) である（として存在している）ことの現象学的な解明がテクストにおける問い合わせの主眼なのである。

テクストにおいて予告される議論の道筋によると、現存在は誰かという問い合わせに対する答えを追求していくば、その過程において「共存在（Mitsein）」と「共現存在（Mitedasein）」という「世界内存在と等根源的（gleichursprünglich）な現存在の構造に至りつく」（114）とされる。しかし、実際の議論は、まさにそこに到達しようとする箇所において不明瞭になると思われる。あるいはむしろ逆にこういうべきかもしない。「共存在」と「共現存在」とが世界内存在という統一構造と「等根源的である」ということが暗々裏にすでに前提にされているために、たんなる一通りの説明に終わっている、と。

世界内存在という基礎構造が明らかにされたところですでに、「手許にあるもの」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が、この個所で再び取り上げられて次のように論じられる。「手許にある」本は、誰かの贈り物であり、散歩のときの畦道は誰かが耕した畠であり、岸辺に繋がれた小舟はまた舟遊びをする誰かを「示す」。もちろん、他の人々が単なる事物に「付加して考えられ（hinzugedacht werden）」（118）ているのではない。むしろ反対に、この人々自身の「世界」の方からして、これらの“事物”が出会ってくるのだ、と。

「これらの“事物”が、この人々にとって（それらが）そこにおいて手許にあるところの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、丸括弧内は引用者による補足）。

分かりにくい引用文であるが、ここでまぎれもなく一つの現存在と他の現存在の出会いが問題になっている。もしこれに十分に説得力があるならば、われわれの疑問は解決したことになる。そしてそれと同時に、「共存在」と「共現存在」の基本的な概念が獲得されることになる。しかし、これおよびこれに続く議論に関してどうしても理解しにくい点がある。それとは現存在の存在において開示する世界において出会ってくるところの他の人々自身の「世界」をここでのような直接的な仕方で問題になしうるのかどうか、ということである。

言いかえれば、それは、果たして「私の世界」と同じ意味において「世界」であるのかどうか、ということにはかならない。

この疑問をもう少し明確な形で示すためにもテクストにおける議論の筋道の積極的な意義をまず正しくみておく必要がある。その筋道とは、他の人々の存在を問題にするさいに人間そのものに直接に狙いをつけるのではなく、「手許にある」事物の存在を介するという、一見したところ迂遠な行き方のことにはかならない。

すでに触れたように、“われわれ人間”という素朴な自己理解は、たんに素朴であるのではなく、同時に伝統的な諸理念によって深く絡まれている。それだから、これに近づくためにはそれなりの「方法」が必要である。不用意に人間を“直視”しようとするならば、意図に反して人間の在りのまま（存在）をではなく、その自明の概念を確認して終わることになる。それだから、たんに人間についての既成のもろもろの理念が妨げになるというばかりでない。同時に、“われわれ人間”という素朴な自己理解がすでにそうなのである。それゆえに“人間”に直接に向かうのではなく、日常的な世界の内で種々の「手許にあるもの」を介して、しかもこれらとは異なった存在者として出会ってくる何かがそのかぎりで主題化される必要がある。ようするに、この“遠回り”は現象学的方法にはかならないということである。

そこで先の引用箇所にもどる。「手許にあるもの」、たとえば金槌や本や岸に繋がれた小舟とともに、これらとはまったく異なる存在様式をもつ何かが、現存在としての私の世界に現れ（存在し）ている。それとはもちろん「手許にあるもの」の指示連関の内に埋没している同種の何かではなく、これら「手許にある」「事物」を使用したり、製作したりする何か、つまり“仕事に従事している”人々である。この事情は、上の引用箇所では“事物”的方を主語にしてこう表現されている。「これらの“事物”が、この人々にとってこれらがそこにおいて手許に在るような世界から出会ってくる」のだと。明らかだが、これらの“事物”はたんに現存在である私にとって「手許にある」のみならず、同時に「他の人々にとって」も「手許にあるもの」である、とされる。言い換えれば、現存在としての私の世界において出会ってくる他の人々が、つまりその

意味で「世界内部（innerweltlich）」な存在者である他の人々それぞれが、同時にそのまま「世界内存在」という存在様式をもつところの現存在だということになる。事実すぐ後に次のように言われる。

「したがって、現存在の世界は、…現存在そのものとして世界の“内”に存在するところの存在者を明け渡すのであり、この世界のうちでこ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...als Dasein selbst in der Weise des In-der-Welt-Seins »in« der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet.）」（118、強調は原文）と。

現存在の世界内存在（という存在様式）には、（同じこの存在様式をもつ）他の現存在と「共（mit）」に存在することが含まれている。この意味において、現存在の存在は本質的に「共存在（Mitsein）」（218）だということにほかならない。しかし、現象学的な解釈としてこれは果たしてほんとうに妥当であろうか。これについて以下に考えてみる。

すでに見たように、「究極目的（Worumwillen）」としての自己の存在において、現存在は有意義性としての世界を先行的に開示する。そして、その世界の方から個々の“事物”がそれぞれの具体的な「手許にある」何かとして了解され、またこれらといっしょに他の人々もそこで出会ってくる。ところでこの存在者たち自身は「手許にあるもの」ではなく、むしろこれらに対して、私と同じく配慮的にかかわっている。要するに、他の人々は私自身と同様の現存在として了解される。だがここに厄介な事情があるようと思われる。

現存在とは、「究極目的」としての自分の存在に自己還帰的にかかわるという仕方で世界を開示しつつ存在する存在者のことである。そこで次のように言うとする。〈もうひとつの現存在としての他者の存在そのものが、同様に有意義性としての世界の開示の基盤（究極目的）を自己のうちにもつことを、現存在としての私が了解する〉と。だがこの場合、私のこの了解の成立それ自体（仮に成立したとして）が、その了解内容の真実性を曇らせることになるのであるまいか。というのも、ここで現（da）に了解の基盤（究極目的）をなしているのは私の存在（Sein）にほかならないからであり、他者のそれは、たん

にこれを基盤として了解されるものにすぎないからである。要するに、ここで「現存在（Dasein）」であるのは私自身であり、それに対して他の人々は、私にどんなに似ていようとも私の存在において開示されている世界の内部の一存在者にとどまるのである。

フッサールに対する批判においてハイデッガーは、「超越論的構成」の場は「純粹意識」ではなく、それ自身がひとつの「存在者」であるという。そこで次のように考えてみる。〈世界の内部で出会う他の人々それぞれが自分とおなじく「超越論的」な存在者であることを、こうした存在者のひとつである私が了解する〉と。だが、「超越論なもの」としての私によって了解（「構成」）された（他の）“超越論的なもの”とは、その限りでまさしく超越論的ならざるものではないだろうか。また複数の、あるいは無数の「超越論的なもの」の並存という考え方には「超越論的」の概念にまさに反するのではなかろうか。仮にそのように考えてみるとしても、その場合には、これらのものは実質的にはすでに「超越論的なもの」ではなく、むしろ経験的な“主体”的ごときものと看做されているはずではないだろうか。この場面においてなおも「超越論的もの」が問題になりうるとしたら、それは、経験的な“主体たち”が共にその内部に住んでいるところの“世界”的了解（「構成」）に与るもの、すなわち、この意味において複数形がありえない私についてだけであると思われる。

うえの議論はしかし、他者が現存在でないことを積極的に主張するものではない。ただ、他者を私と対称的なもうひとつの現存在とみなすこと自体が、現存在の基本概念そのものに矛盾するということである。したがって、これは他者が、現存在である私よりも何らかの意味で“下位”的存在者にすぎない、ということではない。たとえば「手許にあるもの」のひとつだ、などということを意味しない。むしろ反対に、他者を“別の現存在”として認識することがけっきょくは、これをいわば“意図に反して”たんなる経験的なものに、たんなる「世界内部的」なものにしてしまうということである。ようするに、他者が私とおなじく現存在であるという存在論的な了解は、逆説的にも他者問題の成立基盤そのものを全面的に解体してしまう、という事情にほかならない。

世界の内部で出会う存在者であるかぎりでの人間（の存在）に関しては、もちろん、現存在の存在了解の現象学的解釈という仕方で分析されうる。しかし、〈他なる現存在〉についての解釈学は、うえの意味において自己撞着に陥る。ちょうど「物自体（Ding an sich）」をまさにそれとして「認識」しようとすることがそうであるように。カントによれば、感性と悟性を用いて認識可能な対象は「現象」にかぎられるのであって、「対象」の「根底に存するであろう」⁽⁸⁾ ところの「物自体」については、そうしたものとして「少なくとも考える（denken）ことができなくてはならない」けれども、「認識する（erkennen）ことはできない」⁽⁹⁾ のである。

とはいって、「共存在」に関する議論が、「物自体」を認識しようとするがごとき愚かしい振る舞いだ、というのではない。いいかえれば、他の人々の存在についての具体的な了解内容の現象学的解釈がここで実際に企てられているわけではないのである。くりかえし言うように、「われわれ自身」が現存在として把握されたときに、他の人間もまたそれであるという漠然たる理解がその把握のなかにはじめから含まれていたのである。この点において、道具類や自然の“事物”的存在性格が「手許にあるもの（Zuhandenheit）」⁽⁶⁹⁾ として現象学的に解明されたのとは、事情がまったく別なのである。

すでに見たように、現存在である私の「手許にあるもの」（たとえば岸に繋がれている小舟）が「他の人々を示す」（118）とされる。問題はこの「示す（zeigen）」の内実であるが、それがただちに言いかえられているように、「これらの“事物”が、この人々にとって（これらが）そこにおいて手許にある（zuhanden）ところの世界から出会ってくる」（118）ということにほかならない。一見したところ、他の人々を「示す」ということについての現象学的な解釈であるかのように見える。しかし、じっさいはそうではないのである。

他者にとって“事物”が「手許にある」ところの世界とは、他者がそれ自身の存在において投射している「世界」でなければならないが、そうだとすれば、うえのように言うことができるためには、その前提として次の二つことが了解されなければならないはずである。すなわち、ひとつには他者が私と同じく「世界内存在」という存在構造をもつこと、もうひとつは、他者のその「世界」

が私のそれと同一であることである。上に論じた意味において、自己撞着に陥ることなくこれを了解し、また解釈することはできないはずであるが、それはともかくとしても、テクストにおいては、この厄介な問題にそもそもまったく触れられていないのである。そして、“事物”が他者にとって「手許にある」こと、つまり他者が“もうひとつの”世界内の現存在であることが自明の前提とされたうえで、現存在という存在様式をもつ他の人間との「出会い」が論じられているのである。

“事物”が他の現存在を「示し」ているのではない。むしろ反対に、〈他なる現存在〉という、いまだ現象学的に証示されていない（あるいは証示されえない）前提に基づいてこそ、“事物”を介して他の人々が現存在⁽¹⁰⁾として「示さ」れる、ということの意味がはじめて了解されうるのである。それだから、こうした「示し」に基づいて現存在の基本的な存在性格としての「共存在」を、また他の人間の「共現存在」を導き出しているかのような議論は、現象学的解釈として転倒といわなければならぬように思われる。

ハイデッガーは、フッサールの他者論を暗に批判しつつ、こういっている。他者への「存在関係 (Seinsbezug)」は「共存在として、現存在の存在とともに（事実として）存在している」(125 丸括弧内は引用者による補足)。それゆえに、「“感情移入 (Einfühlung)” がはじめて共存在を構成するのではなく、むしろ共存在を根拠にしてそれが可能になる」(125) のだと。だが、ほんとうにそうであろうか。それともむしろ反対に、他者との共存在をはじめから前提にしているために、フッサールの他者構成のあのアポリア⁽¹¹⁾に直面することすらできない、という意味においてかえって後退しているというべきであろうか。

6 むすびにかえて —「存在する」のではなく—

「手許にあるもの (Zuhandenes)」としての“事物”が、たんにそれと同類の他の“事物”を「指示 (verweisen)」するのみならず、その“事物”をいわば“手にする (zur Hand nehmen)” ところの別種の存在者をも何らかの意味で「示し (zeigen)」ている。このことは確かである。そして、ここに「示さ」

れているものを、私自身がそれである存在者と同類のものとして、つまりは〈他の現存在〉として「考える」ことができる。いやそれどころか現存在である私はそのように「考える」ことをほとんど避けることができない。だが、そうであるとしてもこれは厳密な意味における現象学的な解釈ではありえないのではなかろうか。なぜなら、〈他の現存在〉という「考え」そのもののうちに、それが私の了解の可能性の範囲を超えている何かで〈ある〉という含みが本質的に含まれているからである。ちょうど「物自体」という「考え」がすでにその「認識」不可能性をすでに言い表しているように。

「考えら」れるかぎりでの〈他の現存在〉をあらためて他者といいかえるとすると、この他者が如何なる仕方で存在するのかという問い合わせ（他者の存在様式の問題）は、『存在と時間』において本格的に立てられることはない。というのも、テクストにおいて存在するものとは世界を投射しつつその世界の内に存在する現存在自身であるか、さもなければ世界内部的な存在者であるかどちらかであるが、他者はそのいずれでもないからである。他者は、うえの意味で、世界の内部にありながら同時にその外部へと開かれている何かで〈ある(ist)〉、と「考えら」れるからである。だがそうだとすれば、「考えら」れるこの〈存在(Sein)〉は、すでに「存在と時間」の存在を逸脱（あるいは超出）しているといわなければならない。あるいは、「存在と時間」の「存在」概念に忠実であろうとすれば、他者とは「存在する」のではないところの何かだ、といわざるをえない。このことが何を意味するのかという問題が、あるいは、それについてそもそも〈意味〉をいうことができるのか否かという深刻な疑問が、このとき避けようもなく迫ってくるのではあるけれども。

以上の議論はもちろんただの先走りにすぎない。テクストにもどるが、そこでの議論によると、「手許にあるもの」を介して出会ってくる「他の人々」はうえの意味での他者ではなく、私の同類である存在者、つまり「共現存在」である。だがそれにしても“私と同類の現存在”あるいは“類としての現存在”とはいいったい何のことだろうか？　問い合わせを換えれば、“類としての現存在”という了解が生起する場面は、それではいったいどこにあるというのか？　もちろん、この了解の場面こそが「そのつど私がもの」であるところの存在でな

いとすれば、ではあるけども。

『存在と時間』において、「他の人々」とのかかわりについての現象学的分析論は、具体的には、「頽落（Verfallen）」という現存在の存在様態をもっぱら主題とする。そして、この「頽落」からの自己回復は、「他のひとびと」とのかかわりへの埋没から自己を切り離すこととして、つまり「単独化（Vereinzelung）」として示される。これらに関しては稿をあらためて論じなければならないが、本稿をひとまず閉じるにあたって幾つかの問題点についてここで予備的に考えておく。

「頽落」における現存在とは、“世間の人（man）みんながこういうから…”とか、“世間の人みんながこうするから…”と絶えず口にしながらそれに適合するように身を処している現存在、つまり「世人（das Man）」のことである。いうまでもないが、この存在様態の分析論においては、「超越論的構成の場をなすもの」の相互関係という、あのアポリアないし自己撞着は表に現れてこない。それはたんに、「世人」とは本来の意味での私自身のことではなく、「他の人々」と私の間の区別のない“世間の人みんな”的ことであり、まさにこうした「頽落」の状態における現存在として「世人」は自己の「世界内存在」の意味での超越論的な存在性格を忘却しているから、という理由のためばかりではない。それよりむしろ、「世人」自身の前存在論的な了解（“世間の人みんなが…”）と、存在論的な解釈のレベルの先行的な把握（「共存在」、「共現存在」）がある意味で合致して、「頽落」についての具体的な分析論が説得力をもつためであると思われる。しかし、これはもちろんひとつの代償を支払ってのことである。それとはすなわち、「他の人々」との関わりをまさに主題にしているこの分析論のうちに本来の他者の問題がまったく存在しない、という皮肉な事情にほかならない。

「世人」としての現存在に「本来的」な自己に還帰するきっかけを与えるのは、時として「世人」を襲う「不安（Angst）」である。「不安」は、“世間のひとびと”との交わりに没頭して“我を忘れている”現存在を「そのもっとも

固有な世界内存在へと単独化」(187) する。この「単独化」は、もちろん現存在を孤立した「主観事物 (Subjektding)」(188) にすることではなく、むしろ反対に、「極限的な意味において世界としてのおのれ自身の世界に直面させ、またそれとともに世界内存在としてのおのれ自身に直面させる」(188)。しかし現存在は、他方でまた世界内存在の意味において「共存在」であるとされている。そうだとすれば、この「単独化」は、その面からみればよりもなおさず他者との、あるいは他の現存在との関わりそのものの「本来性」の回復にほかならないのではないのか。存在論的解釈のレベルの問題としていえば、解釈者は、ここにおいてこそ、他者の問題に本格的に逢着するはずではないだろうか。あるいは同じことだが、“事物”の存在の解釈をつうじてひとまず得られた「共存在」は、ここでこそ厄介な問題としてあらためて浮上してくるはずではないのか。

現存在の存在は「そのつど私のもの (je meines)」であるが、“世間の人々”との交わりにおける自己忘却から脱した現存在は、いままさに「極限的な意味においておのれ自身の世界に直面させられる」。この世界はもちろん、“現存在たち”それぞれ（各自）の世界ではなく、他の人々を含むいっさいの存在者がその内部に存在するところの世界、すなわち「そのつど私のもの」としての存在において開示された世界である。また「本来性と非本来性という二つの存在様態は、現存在がそもそも Jemeinigkeit によって規定されていることに基づく」(43) といわれていた。くだいていえば、現存在の世界内存在が上にみた意味で Jemeinigkeit であるゆえに、世界内部の存在者へのかかわりに“我を忘れて”自分のその本来 (eigentlich) の存在を見失うこと（非本来性 (Uneigentlichkeit)）もあれば、また、その自分の存在を獲得すること（本来性 (Eigentlichkeit)）もありうる、ということである。

そうであるとすれば、現存在の「本来性」への還帰が具体的に分析の対象になるいま、この Jemeinigkeit があらためて問題になるはずである。だが奇妙なことに、この語はテクストのこの個所では、それにもかかわらずまったく触れられないのである。「本来性」は、「そのつど私のもの (je meines)」である世界内存在に基づいてではなく、実質的には、もっぱら他の人々との関わりか

らの自己の分離（「単独化」）の方向において、すなわち「世界」の「まったくの無意味性という性格」（186）の暴露の方向において、いわば消極的に規定されている。いいかえれば、「本来性と非本来性の可能性の条件としての Jemeinigkeit」（53）は、この個所の記述においては、むしろ反対に「本来性」によっていはば覆われ、曖昧にされている。はじめに触れたように、Jemeinigkeit はしばしば〈各自性〉という訳語において理解されるが、それが一面において妥当であるように見えるとすれば、ただその限りでのことすぎない。

この事情に対応して、逆に「本来性」も Jemeinigkeit による限定を逃れて「実存疇」としての明確な意味を失う。すなわち、そのぶんだけ“ほんとうの自分であること”というほどの漠然たる意味を帯びはじめる。「本来性というジャーゴン」（アドルノ）という非難が正当であるのもまた、その限りにおいてであるように思われる。

テクスト

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) 本文中に引用した「そのつどわれわれ自身」の、まさに「われわれ (wir)」の個所に、後年になってハイデガー自身が、「そのつど〈私〉(je»ich«)」（440）と注記している（いわゆる「欄外注記」）。それ以上の説明はなく、またどの時点での書き込みであるかも不明であるが、本文における議論を支持するものではあると思われる。
- (2) Vergl. Heidegger, Martin : *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Band 9, Wegmarken (*Brief über den Humanismus*), S. 329ff.
- (3) いわゆる解釈学的循環のことである。Vergl. *Sein und Zeit*, S. 152f., S. 314f.
- (4) *Husserliana* Band IX, *Phänomenologische Psychologie*, Hersg. von Walter Biemel, Haag, 1968, S. 601f.
- (5) *Husserliana* Band III/1, Erstes Buch, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Hersg. von Karl Schumann, Haag, 1976, S. 107.
- (6) *Husserliana* Band III/1 ibid. S. 56..
- (7) *Husserliana* Band III/1 ibid. S. 60.
- (8) Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B 66.
- (9) Kant, Immanuel ibid. B XXVI.

- (10) 『存在と時間』には、〈他の現存在〉という表現はない。また〈現存在たち〉というふうに他者である存在者自身を直接に「現存在」と呼称する例はない。たとえば「他の人々の現存在」(118)というふうに、この語はこの人々の存在様式のみを言う。「共現存在」についても同様である。「この人々の世界内部的な自体存在は共現存在である」(118)というふうに。また別に、「共現存在者たち (die Mitdaseienden)」(120 強調は引用者)という表現もある。これらはいずれも、他者が私と同じ存在様式を有するものであることを、すなわち“われわれ”ひとりひとりがみなそれぞれ現存在であることを、けっきょくは表現している。

だが、こうしたいわば間接的な表現法は、もしかしたら、「超越論的なもの」としての現存在に対して、“別の”「超越論的なもの」を対置もしくは併置する結果になることに対する困惑に由来するものであるかもしれない。あるいは、現存在という存在様式をもつ存在者たちを、現存在そのものである存在者から、なんらかの意味で区別していたと言いうるであろうか？

「手許にあるもの」を介して、「人間の (des Menschen) 存在様式をもつ」(71) 存在者にも出会う。これは本稿のテクストである第15版と全集版においてこそ、「人間の」であるが、参観できた範囲内では、初版と第4版、第10版においては、「現存在の (des Daseins) 存在様式をもつ」となっている。単純な誤植とその訂正が問題になっているとは考えられないとすれば、もしかしたら次ののような事情があるかもしれない。

“われわれ人間”がそれぞれ現存在であるという当初の前提的な理解が、後の時点であらためて問題になったということである。あえていえば、それとは現存在である私が「世界」のなかで出会う「人間の存在様式をもつ存在者」は、厳密な意味で「現存在」であるとは言えないかも知れない、という疑いではないだろうか？

- (11) 拙稿『フッサーの他者－現象学的還元と他のエゴー』(金沢大学外国語教育研究センター論叢第4号、2000年3月)は、この問題について論じている。