

# 現存在とは誰か

— 他者問題からみるハイデッガーの現存在の分析論 —

合 澤 賢

## はじめに

もっとも基本的な用語「現存在 (Dasein)」を『存在と時間』に導入しつつハイデッガーはこう言っている。「私たち自身がそのつどそれである存在者」つまり「人間」を「術語的に現存在として捉える」(7, 11) と。もちろん、「私たち人間」によって「現存在」が規定されているのではない。むしろ反対に、その特別な存在様式がここで初めて解明されるべき「現存在」の方からして“私たち人間”の意味が考えられている。言い換えれば、「人間」の意味内容はさしあたりほとんど空虚である。またそれだからこそハイデッガーはいわば先回りしてこの二つを形式的に等置することができたのである。

必要な議論をすべて後に回してとりあえず言うが、「現存在」とは、「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」という仕方で存在するもの、すわなち存在することにおいて「世界」を担う存在者のことである。この意味で、「現存在」をいわゆる人間と解することはできない。なぜなら、「言葉 (理性) をもつ動物」(アリストレス) の意味でのそれであれ、また生物学上の〈ヒト〉としてであれ、それはすべて「現存在」の「世界」において現れるもの、つまり単なる「世界内部的 (innerweltlich)」な存在者にすぎないからである。

しかし、「現存在」のこの概念が一通り獲得された後でもなお、ハイデッガーは言う。「現存在」の「世界」のうちに現れる「他の人々 (die Anderen)」も

また、それぞれ「現存在」という存在様式をもつと。これはいったい如何なることか？ もしかしたらこれは「現存在」の概念を、すなわち「世界内存在」の意味で超越論的な何かであるはずの「現存在」の意味を根本から曖昧にするものではあるまいか？ というのも「現存在」が会う「他の人々」がそれぞれ当の「現存在」と同じ仕方で存在するのだとすれば、“世界内存在”とはいつでも、結局のところそれは“私たち人間”に共通の単なる「存在的 (ontisch)」な性格を指すことになる、つまりこの語が本来意味すべき事柄とはまったく別のことを言うことになることと畏れられるからである。

本稿では、以上のような疑問から出発して「現存在」の概念をはじめから考えなおし、そのうえで、「他の人々」と関わる現存在の「日常的」な在り方についてのハイデッガーの分析論を批判的に検討する。

## 第1章 現存在の〈概念〉

ハイデッガーは、「現存在」という名称に関してたとえば次のよう言っている。「私たち」がそれであるところの存在者は、他の全ての存在者とはまったく異なって、その「事象内容的な何か (ein sachhaltiges Was)」によって規定されるのではなく、「現存在の“本質”は、その実存 (Existenz) のうちにある」(42)。「純粹な存在表現 (Seinsausdruck) としての現存在 (Dasein) という名称がこの存在者を表示するために選ばれた」(12) のはまさにこの理由のためである、と。このことの内実をいまい少し明らかにしておきたい。

現存在の“本質”は、その「事象内容的な何」ではなく、その独特な存在の仕方つまり「実存」である。またこの「実存」とは、とりあえず言えば「存在することにおいて…自分の存在にそのつど関わる」(41) という存在の仕方である。したがって、理性や言語のような存在的な特徴 (本質) によって他から区別された人間や種としての〈ヒト〉はそのまま現存在ではありえない。したがってまた、人間についていわば事後的に確認できるその特徴的な存在の仕方も、ここでいう「実存」ではないことになる。言い換えれば“私たち”な

る存在者があらかじめ確保された上で、事後的にこれが“実存する”と言われているのではない。むしろ反対に、「自分の存在にそのつど関わ」って存在する何かが、もっぱらこの独特の存在の仕方（実存）のゆえに「私たち」と称されて他から区別されるのである。

しかし、上のような理解はいうまでもなく未だにきわめて不十分である。「現存在の解釈学」としての存在論（基礎存在論）においては、「私たち」がそれである存在者とその存在とは研究の単なる対象ではない。この研究それ自身が当の存在（実存）の一樣態である。繰り返していうが、「私たち」は存在することにおいて当の存在に関わっている。すなわち、自分の存在を何らかの仕方であらんとしながら了解しつつ存在している。要するに、「前・存在論的（vorontologisch）」(12) な仕方で存在しているところの「私たち」は、まさにこのことに基づいて、自分のこの存在を本来の「存在論的」な在り方へと、つまり「存在論」を形成しつつある存在へと変容させることができるのである。

『存在と時間』第1部の冒頭で、「その分析が課題になる存在者とは、そのつど私たち自身である」(41)と言われている。その意味は、したがって“私たち人間”が分析の対象だ、ということではない。存在論的分析を現に遂行しつつある「私たち」自身の存在が当の“対象”であるということ、まさにその意味において「この存在者の存在はそのつど私のもの（je meines）である」(41)と言われているのである。

すでにいったように、「私たち」がそれである存在者は、その存在の仕方（実存）に基づいて存在論的研究の“対象”として選び出される。しかし、念のためというが、この〈選び出し〉もまた、狭義の存在論的研究そのものと同様にそれ自体が「私たち」の存在（実存）の出来事（Geschehen）にほかならない。要するに、「私たち」は、存在論的研究の単なる“対象”ではなく、この意味において「現（da）」に「存在する（sind）」。まさにそれゆえに、「私たち」がそれである存在者は「現存在（Dasein）」という「純粹な存在表現」によって言い表されなければならないのである。

したがって、現存在の〈概念〉ということを経験的に口にすることはできない。現存在はそもそも論理的な概念ではないのである。比較のために考えてみる

が、たとえば動物の〈概念〉それ自体は、その意味内容である〈動物〉とは、まったく異なっていて、どの点をとっても〈動物〉に似ていない。ところが、現存在の場合は事情はぜんぜん別である。思考形式としてのそれ（概念的把握）と、その意味内容とは、相互に類似しているばかりではない。両者は現存在の存在として結局のところ同一なのである。この点をもう少し詳しくみておく。

「存在了解は、それ自体、現存在の存在規定性である」(12)。したがって、存在論的な概念としての現存在の意味内容とは、みずからの存在を了解しつつ存在する存在者、つまり「前・存在論的」な存在者のことである。しかし、このような規定それ自体は、すなわち思考形式としてのこの概念は、当の存在者の「前・存在論的」な了解（存在）の展開（解釈）であるほかない。要するに、この概念（Begriff）の存在とは、これによって把握される当の存在者（「私たち」）の存在の一樣態にほかならないのである。要するに、現存在の〈概念〉は二重である。「私たち」がそれである存在者を意味すると同時に、この意味を根底において支えているところの「私たち」自身の存在（実存）そのものでもある。とはいえ〈意味を根底において支えている存在〉もまた、一つの“意味”であることを免れえない。「私たち」を表示するために選ばれた一見して不都合なあの「純粋な存在表現」は、結局のところ、言葉で言い表されること自体によってほとんど不可避的に覆い隠されてしまう「私たち自身」の存在のこの「現事実性（Faktizität）」(56)を、それでもなお何らかの仕方で“言い表す”必要のために考えられた一つの逆説的な「表現」にほかならないのである。

## 第2章 「そのつど私のものであること（Jemeinigkeit）」

以上で確かめたように、現存在は“私たち人間”の別名ではない。自らの「前・存在論的」な存在において、この存在そのものを存在論的に解明する可能性（「存在可能性（Seinsmöglichkeit）」）を有している限りの「私たち」が、現存在という語によって表現されているのだ。しかもただそれのみならず、いまここで「私たち」によって「現（da）」になされているこの存在論的な把握

それ自体が、実は当の「現存在」の存在にほかならないのである。「私たち」は、この二重の“意味”において「現存在」である (sind)。後者の“意味”が欠けているかぎり、「私たち」の存在をいかに厳密が規定しようとも、それは依然として本来の現存在の概念ではありえないのである。

ところで、そうだとしたら〈私たち (wir)〉というこの複数形は妥当なのだろうか？ もしかしたら、これもまた「人間」の語と同様に「現存在の存在論」への導入のために差し当たりは不可欠であるとしても、議論の進展に伴っていずれば撤回されるべき不正確な表現ではないのだろうか？「現存在」という「存在表現」によって“意味”されるべきは、〈私たち〉ではなく、より正確にはむしろ単数形の〈私 (ich)〉ではないのだろうか？「現存在の“本質”は、その実存にある」と言われたのにすぐ続けてこうある。

「この存在者には、自分が存在することにおいて、その存在が気に掛かっているのだが、この存在はそのつど私のも (je meines) である。それだから、現存在は手前存在者 (Vorhandenes) としての存在者の一つの類の事例や見本として解されることは存在論的にはけっしてできない。…。現存在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ので、この存在者を呼び止めるときには“私が存在する (ich bin)”とか、“君が存在する (du bist)”というように、つねに人称代名詞を添えなければならない」(42) (強調は原文)。

もちろん日常的な意味での“私”が問題なのではない。また人類の一個体としての“私”のことではない。そうした意味での“私”は、たとえば一本の木が「手前存在者 (Vorhandenes)」(55) としての樹木の一事例であるような意味で、人間という類の一員であるにすぎない。現存在の存在が「そのつど私のも」であると言われるとき、強調されているのは、“私”という存在者の特質などではなく、現存在の存在自体の本質的な契機としての〈私〉のことである。繰り返して言うが、一存在者としての“私”に何らかの理由でまず着目し、その上で、それに“固有の”存在をいわば事後的に問題にしているのではない。そうではなく、もっぱら「存在することにおいて、その存在が気に掛かっている」ような在り方が、言い換えれば、自らの存在についての「前・存在論的」

な了解がそのまま自分の存在であるような存在が問題になっている。そして、この存在は、まさにその循環的・自己還帰的な“本質”に基づいて、自分自身が存在する、とすることができる。つまり“私が存在する (ich bin)”と。キルケゴールは、「自己 (Selbst)」とは何かと問うて、「それ自身に関係する関係 (ein Verhältnis, das zu sich selbst verhält)」がそれである<sup>(1)</sup>と答えているが、この「自己」があらためて〈私〉として捉えられているのである。要するに、この“本質的”な意味において、現存在は「そのつど私のものであること (Jemeinigikeit)」という性格をもつのだが、もちろんこれは、「現存在の“本質”はその実存にある」と言われる事態と別のことではないのである。

「現存在を呼びとめるときには」必ず「人称代名詞を添えなければならない」。「私が存在する」と。だが、ハイデッガーはこの後に、「君が存在する」という例を重ねている。これは現存在の概念のあの二重の“意味”に合致しているであろうか？ 言い換えれば、「そのつど私のものであること (Jemeinigikeit)」という存在論的な規定は、たとえば〈各自性〉というような訳語に置き換えて理解されることが少なくない<sup>(2)</sup>のだが、これは妥当なのだろうか？

君や彼や彼女は、なるほど、それぞれ“私は存在する”と言うであろう。しかし、このときの“私”は、そのまま上にみた本来の“意味”での現存在ではない。逆から言い換えれば、君や彼や彼女の仲間としての私は、彼らすべてと同様に、さしあたり「世界」の内部の単なる一存在者にすぎない。これに対して、現存在としての〈私〉は、(詳しい議論をすべて後に回して言うが) 存在することにおいて、すなわち、その存在自体に関わるというその存在構造に基づいて、「世界」そのものを投企する。要するに、現存在である〈私〉は「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」として、君や彼や彼女が、他の諸々の存在者と共に「世界」のうちで何らかの仕方で出会ってくるためのいわばア・プリオリな条件をなすものなのである。「そのつど私のものである」この存在が仮に無いと仮定したら (この仮定がそもそも不条理なのだが)、君や彼を含むすべての事物の存在・不存在ということ自体がまるで問題にならない。〈私〉の存在は、この意味において、これら存在者の存在意味を根底から支えているのである。またそれだからこそ、「現存在」という名がこれに特に与えられ、他の存

在者から区別して取り出され、存在論的研究の主題にされたのである。

「その分析が課題になっている存在者とは、そのつど私たち自身 (je wir selbst) である」(41)。しかし、ハイデッガーは後に、『存在と時間』の手沢本の一つの、まさにこの「そのつど私たち自身」という箇所欄外に「そのつど〈私〉(je ich)」と厳しく書き込んでいる(440)。それ以上の説明がないのであるが、これは、「私たち」という言い方が現存在(である〈私〉)を、あたかも君や彼や彼女の仲間の一人であるかのような誤解に、つまり結局は世界内の単なる一存在者であるかのように解する誤りに導きかねない、という理由に基づくものと思われる。しかし、ハイデッガーは現存在の“意味”を曖昧化しかねないこの言い方を、他の箇所ではそれ以後も取り消していない。それどころか、現存在の語に敢えて「人間的 (menschlich)」という形容詞を冠して使用している場合さえある(51)。そうである以上、これを「現存在の存在論」への進入ないし導入のための単なる暫定的な表現だと解することはできない。先回りして言うが、こうした用語に起因する現存在の概念の“曖昧さ”は、実は、ハイデッガーの現象学的な「方法」それ自体に関わるものである。以下に章をあらためてこの事情をみることにする。

### 第3章 ハイデッガーの「現象学的還元」

現象学もしくは現象学的な研究態度を、フッサール自身もまたそれを受け継いだハイデッガーも、しばしば「事象そのものへ (zu den Sachen selbst ; nach den Sachen selbst)」(27, 34) という格率によって簡潔に言い表す。フッサールはその意味を、「言説や思い込みを捨てて、事象そのものに立ち返り、与えられているがままの事象そのものを問いただし、事象に無縁ないっさいの先入見を廃棄する」<sup>(3)</sup> ことだとしている。またハイデッガーはほぼ同様に「いっさいの宙に浮いた構成に抗して、偶然的な発見に抗して、見掛けだけ証示されたにすぎない諸概念の受け売りに抗して」(27, 28) ということだと。しかし、ここで確認しておかなければならないのは、ハイデッガーとフッサールそれぞ

れの場合において、「事象そのもの」の具体的な内実とそれへの「立ち返り」の様相とが、ある重要な点で決定的に異なっているということである。

中期以後のいわゆるフッサール現象学においては、周知のように、いわゆる「現象学的・超越論的還元」の思想が中心的な位置を占める。すなわち、世界とその内部の存在者がそれ自体として客観的に存在すると見做す“私たち人間”の素朴な見方、つまり「自然的態度」をことごとく「遮断」して、これら存在者がそれにとっての現れ（「現象」）であるような「純粹意識」に還帰することが、彼の哲学のもっとも基本的な方法になる。言い換えれば、これ以後の彼の現象学において、「立ち返」るべき「事象そのもの」とは、「超越論的主観性」としてのこの「純粹意識」であり、また、この「意識」の本質構造としての「志向性」の相関者であるかぎりでの諸「現象」にはほかならないことになる。だがハイデッガーは、師フッサールに捧げた『存在と時間』において、「現象学的還元」についてただの一言も触れていない。いやそのみならず、事実上、この意味での「還元」をはっきりと拒否しているのである。

しかし上のことは、「事象そのものへ」の還帰に関して、また「事象そのものに無縁な先入見の廃棄」に関して、ハイデッガーが、フッサールのその還帰の徹底性において遅れをとっていることを必ずしも意味しない。それどころか、「還元」なきこの現象学は、ある意味でフッサールのそれよりも「事象そのもの」にいつそう忠実であろうとしている。存在者の客観的な存在（実在）を自明視することは、もちろん、ひとつの「先入見」であるにはちがいない。しかし、そもそもの出発点に透明な理性としての「純粹意識」をおくことは、これまた「先入見」ではないであろうか。というより、いっさいの知の絶対的な前提としての“主観”や“自我”と同様に、この「純粹意識」もまた、けっきょくは伝統的な形而上学の「言説や思い込み」に根拠をおくものではないのだろうか。

とはいえ、「純粹意識」を退けて、これこそ「先入見」から免れている究極的な出発点であるとして別の何かを提出することがハイデッガーの課題ではない。それにまた、そうした企てが仮にあるとしたら、それこそ全くの自己撞着であろう。逆説的な言い方になるが、ハイデッガーは「先入見」を免れた究極の立場



にではなく、ほかでもなく「先入見」としての存在に、また存在についての「先入見」に還帰する<sup>(4)</sup>。くだいて言いかえれば、「先入見 (Vormeinung)」を本質的な意味で回避しえない現存在の存在に、すなわち自分自身と他の諸々の存在者の存在を漠然とながら（ということはすなわち、場合によっては不適當な仕方で）いつもすでに了解している「前 (先) ・存在論的」な存在に還帰する。要するに、「現存在の存在論」の「方法」としてのハイデッガーの現象学において、「事象そのもの」とは、具体的にはおのれの自身の存在に関して存在する現存在の、この「現事實的」な存在そのものにほかならないのである。

現存在である〈私〉は、本来の実存論的分析の開始に先立って自分の存在 (実存) について今すでに何らかの存在論的な理解を有している。この理解はもちろん、自分自身の存在に循環的に関わる存在、という未だに具体性を欠く形式的なものにすぎない。これを「脱形式化」して具体的な理解を獲得するための方法が現象学的分析であるが、ここにおいて〈私〉は、いわば一步後退して、自分の「平均的日常性 (durchschnittliche Alltäglichkeit)」(43) から出発しなければならない。すなわち、存在の意味に無頓着なまま、諸々の存在者に関わり、また自己をそうした存在者の一つとして、つまり“人間”の一人として解している〈私〉の「さしあたってたいてい (zunächst und zumeist) (43) の在り方から出発しなければならないのである。逆から言い換えれば、自己の存在について先回りして形式的な理解を得ている存在論的な〈私〉が、もしかしたら自覚せずに前提にしているかもしれない「実存についての可能な理念 (Idee)」からして現存在を「構成 (konstruieren)」(43) することがあってはならない。この意味において次のように言われる。「現存在は、分析の出発点においては、ある特定の仕方で実存する差別相において解釈されるべきではなく、差し当ってたいてい、という無差別な相において露呈されるべきである」(43)。

『存在と時間』の第1部第1章「現存在の予備的基礎分析」は、この書全体のほぼ半分を占めるのだが、この範囲に限定するかぎり、直接に分析の対象になっている存在は、基本的に〈私〉のこの「平均的日常性」である。言い換えれば、現存在とは、ここでは「そのつど私のもの (je meines)」である存在をまさにそれとしてではなく、“私たち人間”の一員として、あるいは世間の

「ひと (man)」の一人として解しているところの現存在のことにほかならない。

繰り返すまでもないが、どこかにある（と仮定される）純粹な理性主体が、現存在のさしあたりのこうした自己理解を「解釈」するのではない。そうではなく、「前・存在論的」に存在する〈私〉が、この存在に基づいて、自分自身の「平均的日常的な在り方」を解釈するのである。こうした言い方は、たしかに“循環論法”に似ている。というのも、〈私〉の存在の意味がこれから解明されなければならないのに、この存在の“本質”としての「実存」が、すなわち、その「前・存在論的」な存在が、この「解釈」を可能にする根拠として、というより、「解釈」するところの当の存在としてあらかじめ前提にされているからである。しかし、ハイデッガーが重ねて強調するように、これはいわゆる悪循環ではない（7, 8, 152, 153）。（現存在の）存在の意味への問いは、それ自体が現存在自身の一つの存在様態にほかならないのだが、そのかぎりでは、「問われているものによって打たれるという、この問いの本質的な性格は、存在の問いのもっとも固有の意味をなす」（8）のである。要するに、「了解の循環」は、論証の過程における論点の不当な先取りという意味での循環論法ではなくて、「問う」ものであり、また「問われるもの」でもあるところの現存在の「前（先）・構造（Vor-Struktur）」（153）に基づく「存在問題」そのものの固有の意味の現れにほかならないのである。

したがって、「予備的な基礎分析」において問題になっているのは、単に「平均的・日常的」な在り方だけではない。そうではなく、分析の対象を現存在の「平均的的日常性」に明確に限定しているこの部分においても、自己の存在について形式的な理解をすでに先行的（vor-gängig）に得ているところのこの〈私〉が、すなわち、存在論的な分析を現に遂行しつつある“主体”としての〈私〉自身の存在が、これと絡み合っただけで常に問題になっている。この意味で、前に言った「平均的的日常性」への“後退”といえども、実のところはやはりそのまま、現存在の本質的な循環的存在への、つまり本来の「事象そのもの」への前進にほかならないのである。

現存在への問い（Fragen）は、問われているもの（das Gefragte）によって〈打たれる＝当惑させられる（betroffen）〉。しかし、当然のことながら、ハイ

デッガーの分析論が、自らの問いのこの自己還帰的な性格を不断に議論の中心にしているわけでもないし、またそれが可能であるわけでもない。たいていの場合はむしろ、当面の“対象”に没頭して、自らの存在論的な議論それ自体が絡まれている循環の問題をいわば背後に残している。しかし、「打たれていること＝当惑 (Betroffenheit)」とは、本来、そのことを予期していないときに“嘗める”経験のことであるが、この意味で、自覚的な反省にもたらされていないところに、これを見ようとするのは不当ではない。それどころかむしろ、まさにそういうところにおいてこそ、それが、すなわち現存在の循環的な存在が「事後的 (faktisch)」に現れているはずなのである。このように言うとき念頭にあるのは、後で問題にする「他の人々の共現存在 (Mitdasein)」のことである。

#### 第4章 「世界内存在」

「予備的な基礎分析」の冒頭でハイデッガーは、上に述べた意味において先回りしつつ、現存在は「世界内存在」という「基礎構造」を有すると言う (41)。もちろんこれは、水槽の中の金魚のように、“世界”なる物理的空間の内部に現存在が存在する、などということではない。身の回りの事物と関わる〈私〉の「日常的」な在り方についての後続する現象学的分析論がきわめて説得力ある仕方で示しているように、「世界」の方がむしろ現存在の存在の「構成契機」の一つだ (61) ということにはほかならない。言い換えれば、「世界内存在」という表現の意味は、「阻止的・禁止的 (prohibitiv)」であって、これは、現存在の存在の具体的な分析に際して次のような伝統的な見方を予め封じるものなのである。それとはすなわち、一方にそれ自体として客観的に実在する“世界”なる広がりを見定め、他方に「世界を欠いている (weltlos)」 (55) ところの孤立した主観において、その上で後者が前者と如何に関係するのか、と問うところの基本的に認識論的な問題設定のことである。上の課題に直接に取り組むための準備として、これをもうすこし詳しくみておかなければならない。

「世界内存在」の「世界」とは、ハイデッガーによると、〈私〉の様々な「日常的」な在り方において、いつもすでに漠然とながら前提にされている意味の指示関連の全体のことである。たとえば、金槌を手にするとき、それは板に釘を打ちつける「ため (um zu …)」のものであるし、またこの板は、壁や屋根の破れを繕う「ため」のそれであり、またこれはこれで、雨や風、暑熱や寒気を防ぐ「ため」に建てられた小屋の一部である。この連鎖を逆に辿ってさらに言えば、小屋の板壁や屋根や柱は、原材料としての樹木を指示し、これはこれでまた、その生育の場である野や山を指し示し、その生育にとって好ましかったり、そうでなかったりする天候やその他の自然的条件を指示する。このように身の回りの事物を任意に例にとって、そうしたければ文字通り“どこまでも”この意味の連鎖を辿ることができる。ハイデッガーは、この指示関連の全体を有意義性 (Bedeutsamkeit) (87) と称するのだが、これが、「世界内存在」というときの「世界」の構造をなすところのもの、すなわち (「世界性 (Weltlichkeit) (87)) にほかならないのである。

「日常的」に出会われる事物とは、したがって、この指示関連 (「世界」) の内部に現れる存在者にほかならないが、これらは“本質的に”「…のための何か (etwas, um zu …)」という存在性格をもつ (68)。言い換えれば、個々の存在者のそのつどの「…のための」とは、その、金槌なら金槌の意味であるが、これは、事物を個別に注目することによっては了解されえない。この関連の全体を前もって漠然とながら了解している場合にのみ、「…のための何か」として、たとえば、板に釘を打ちつける「ため (um zu …)」の用具すなわち金槌として了解される。ところで、それではこの意味関連の全体の方はどうなのか。多様に分岐するこの連鎖はどこまでも際限なく続き、一見したところ、その果ては茫漠たる闇のなかに没しているかのように思われる。しかし、そうではない。これは、それ以上はいかなる「…のため (wozu)」(70) もありえない或る「究極目的 (Worum-willen)」(84) に帰着して、一つの内に閉じた全体をなすのである。

同じ例にとどまって考えてみるが、壁と屋根と柱、またその他の部分からなる小屋そのものは、そもそも何の「ため」のものなのか。それはもちろん、風

雨や、暑熱や寒気から身を護る「ため」である。つまり、自らの生存（存在）を維持する「ため」である。そしてこれは…。しかしこれにはそれ以上のいかなる目的もない。〈私〉は、自分の存在を他の何かを実現するための手段としてではなく、それ自体をいわば究極的な目的として気遣う（sorgen）のである。そして、個々の存在者の意味の指示連関を構成する他のいっさいの「…のため」は、したがって、つまりはこの指示連関の全体（「有意味性」）は、この「第一義的目的（das primäre Wozu）」から発し、またこれに帰着するのである。しかもこのことは、先回りして確認した現存在の存在のあの“本質”のうちに、すなわち「この存在者は、その存在において、この存在そのものが気にかかっている（この存在そのもののため（um）を気遣っている）（daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht）」(12)といわれたあの循環構造に既に含まれているのである。

「究極目的」への「気遣い（Sorge）」(57)は、指示連関の内部の個々の存在者についてのものではなく、連関の全体（「有意味性」）に関わる。言い換えれば、「究極目的を了解することにおいて、この究極目的に根拠をおいている有意味性がそれといっしょに開示されている」(143)。すなわち、現存在である〈私〉は、自分自身の存在に了解的に関わることによって、同時に個々の存在者がそこからして了解されるところの「世界」を先行的（vor-gängig）に投企するのである。この意味において、そもそもの始めから（ア・プリオリに）

〈私〉は世界の内に存在する。もはやいうまでもないが「世界内存在（In-der-Welt-sein）」という用語は、日常的に関わる種々の存在者のいっさいが上に見た指示連関の総体（「世界」）の内部に存在する、ということの意味しない。つまり「世界内部的（innerweltlich）」(65)な存在を意味しない。そうではなく、この語は、「世界」をそれ自身の「構成契機」として含む現存在の存在構造を言い表しているのである。

ハイデggerは、フッサールの「純粹意識」への現象学的還元の方法を退けて、実存する〈私〉に、すなわち現存在に還帰する。この現存在は、一つの存在者としては、それが関わる他のいっさいの事物と同様に「世界」の内部に存在するのだが、他面において、「世界」は逆にこの存在者の存在を根拠にして

成立する。要するに、現存在としての〈私〉は本質的にこうした二重構造をもつのである。ハイデッガーはあるところで、「現存在の存在の仕方は、そのままそれ自身のうちに超越論的構成の可能性を秘めている」<sup>(5)</sup> と言っているが、現存在の上の二重構造のうち、後者の契機についてのみ言うならば、現存在はたしかに「超越論的主観性」と称されてもいいのである。

「世界内存在」の意味で「超越論的主観性」でもある〈私〉は、そういうものとして、自分と同等の存在者をほかに見出すことができないはずである。なぜなら、〈私〉が出会う存在者とは、いうまでもなく「世界」の内部の存在者にほかならないのだが、他方、「世界」とは、自分の存在（「究極目的」）に関わるという仕方で〈私〉が循環的に存在することを根拠にして成立する何か、つまり、〈私〉の存在の「構成契機」にほかならないからである。

だがもしかしたら、上のように論じることはハイデッガーの議論の不当な単純化であるのかもしれない。というものの、「予備的基礎分析」はそのつどの何かの「ため」に「配慮 (besorgen)」される事物の存在のみならず、つまり「手許存在 (Zuhandensein)」ばかりでなく、これらに関わる際に〈私〉が出会っている他の人々の存在をも、つまり「共現存在 (Mitdasein)」をも論じているからである。だがそれにしても、これはいったい如何なることなのか。現存在の概念に背馳することなしに、「他の人々の現存在」をそもそも考えることができるのであろうか？ 以下にこの問題について考えてみる。

## 第5章 「他の人々」

“世界”がそれ自体として客観的に存在するのではない。また孤立した自我 (Ich) ないし主観＝主体 (Subjekt) が“世界”から切り離されて存在し、その上でいわば事後的にそれに関係するのではない。現存在である〈私〉の存在とその他のいっさいの存在者の存在は、「世界内存在」の意味において不可分である。もちろん「他の人々」に関して同じことである。孤立した〈私〉がまず存在し、その上で他者に関わりをもつに至るのではなく、彼らはそもそもの

始めから〈私〉と「共に現に存在する (mit da sind)」(118)。ハイデッガーはそう言って、ここから現存在の「共存在 (Mitsein)」という存在構造を、また他の人々の「共現存在 (Mitdasein)」(116) という存在様式を導き出す。まずこの議論を詳しく見ておかなければならない。

〈私〉は「日常的な在り方」において単に広義の用具類(「手許存在者」)に関わっているだけではない。それと同時に、「人間という存在様式をもつ存在者にも」(71) 出会っている。ハイデッガーが挙げている例でいうと、〈私〉が仕事の行き帰りに通りかかる畑は誰それによって耕されたそれであり、湖の岸に繋ぎ止められているボートは、それで誰かが舟遊びをするためのものである。また手にする本は誰それにプレゼントされたものである(117, 118)。しかも、このことが意味するのは、それ自体として存在するこれらの“事物”に、「人間」が「付加して考えられる (hinzugedacht)」(118) ということではない。「そうではなく、これらの“事物”は、それが他の人々にとってその内で手許に (zuhanden) 存在するところのその世界からして出会ってくるのであり、しかも、この世界はそもそもの始めから、またいつもすでに私の世界である (... sondern, »diese Dinge« begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meine ist.)」(118)。そしてこれに基づいてさらに次のように言われる。「現存在の世界は、したがって単に道具や事物と総じて異なっている存在者だけではなく、現存在としての存在様式にしたがって、それ自身が世界内存在という仕方世界で世界の“内”に存在するところの存在者をも明け渡す。しかもこれは同時にそこで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 nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern 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。

現存在の「世界」が、畑やボートや本など広義における用具類(「手許存在者」)のみならず、それらを介して「他の人々」をも「明け渡す」。しかしここでの問題はそのこと自体ではなく、むしろこの「他の人々」がそれ自身の「世界」を担

う現存在であるのかどうか、つまり“他の現存在”との「出会い」を積極的に論じることができるかどうかである。ハイデッガーの上の議論は、その点でトートロジーであるように思われる。というのも、「他の人々」がそれ自身の「世界」を担う現存在であることについての了解とは、ほかでもなく現存在である彼らとの「出会い」にほかならないのに、この「出会い」に先んじて、その人々の「世界」がすでに前提にされて論じられているからである。あるいは、もしかしたらこの議論は前提とその帰結という論理的な形式においてなされているのではなく、“事物”を介しての他の現存在との「出会い」という一つの統一的な事柄を問題にしているのかもしれない。だがそうだとすると、その統一的な事柄が具体的にどのように〈私〉に経験されるのかという問題は残る。ことわるまでもないが、現存在の分析論のこの段階においては、「共存在」といわれる現存在の存在構造を未だ引き合いに出すことはできないし、また〈私〉と「他の人々」とに共通な「世界」、すなわち「共世界 (Mitwelt)」(118)を前提にすることもできない。なぜなら、上の「出会い」を根拠にしてこそ、現存在の「共存在」が、また“われわれ”の「共世界」がはじめて問題になりうるはずだからである。また同じように、この段階では、“世界”へと「頹落した (verfallen) (175)」在り方、すなわち〈私〉でも他人でもない「ひと (das Man)」(126)を引き合いに出すことはできない。というのも、これまた「共存在」としての現存在の「日常的な自己存在」(126)にほかならないからである。

たとえば、或る酒場のカウンターの前丸椅子に腰掛けて〈私〉はウイスキーのグラスを傾けている。存在論的に表現すれば、その酒場は、そしてカウンターや丸椅子やウイスキーグラスは、「世界内存在」という在り方をする〈私〉に対して「手許に (zuhanden)」存在するという仕方で「出会ってくる」。ところで、〈私〉のすぐ横の誰も掛けていない椅子はまさにそのことによって、かつてそこに掛けていた或る人を、そしてもしかしたら今も〈私〉の隣にいたことがありえたかもしれないその人を「指し示す (zeigen)」(118)。ハイデッガーは、すでに見たように、この事態を指して次のように言う。「これらの“事物”は、それが他の人々にとってそこで手許に存在するところのその世界からして出会ってくる」のだが、このことを通じてその人々自身が、すなわち「世界内



存在という仕方で…存在するところの存在者」が「明け渡」されるのだ、と。

だが、ここで始めから考え直して見なければならぬが、「世界内存在」の「世界」とは、すでに見たように、客観的に存在するいっさいの事物の総体のことではない。自己の存在を「究極目的」として存在する〈私〉が、個々の存在者と関わる際に漠然とながらいつもすでに前提にしている意味連関の全体（「有意味性」）のことである。逆から言い換えれば、〈私〉が個別の存在者に了解的に関わるとは、とりもなおさずこの「世界」の方からしてそれらを了解するということである。この意味で、「世界」の外部ないし“もう一つの”「世界」を想定してみることは、そのこと自体のうちに自己撞着を含んでいることになる。というのも、それは、先立って暗々裏に前提にされている意味連関（「世界」）の内部に“もう一つの”「世界」を想定することになるからである。言い換えれば、“世界”という名の「世界内部的」（118, 120）な存在者を想定することだからである。

椅子やカウンターやグラスなどの個々の存在者は、〈私〉の隣にいたその人にとっても、その「世界」において「手許に」ある。ほとんどそう言うことができるように思われる。しかし、現象学的な分析としてはこの表現は不正確というべきではなからうか。ハイデッガーが言うように、その人はこれらの“事物”を介してなるほど〈私〉に「出会ってくる」。言い換えれば、その人とこれらの“事物”は、それぞれなりの仕方で、現存在である〈私〉の「世界」において「明け渡さ」れる。だが、その人自身の「世界」（仮にこの言い方が可能であればであるが）に関しては、またその人の「世界内存在」という存在様式それ自体に関しては、上で論じた原理的な意味でこれを直接に見る（経験する）ことができない。したがってまた、その人の「世界」が「私の世界」と同じであるか否かについても〈私〉はこれをそもそも知りえない。なぜなら、その「世界」は、その概念からして〈私〉の経験の限界外の何かだからである。

繰り返していうが、〈私〉が出会う人を“もうひとりの”現存在と称することはできない。しかしその理由は、その人が単なる「世界内部的」な存在者にすぎないからではない。あるいは、現存在ではない何かとして積極的に規定できるからではない。むしろ反対に、その人を“もう一つの”現存在として見る

ことによって、現存在という「純粹な存在表現」が根底から曖昧にされてしまうからである。またそれと同時に、このことによって他者の問題そのものが結局は消されてしまうからである。他者を“もう一つの現存在”と解するとき、当然のことながら、〈私〉自身をもまた暗々裏に“現存在の一つ”として解していることになる。言い換えれば、「世界内存在」であり、したがってその意味で「超越論的主観性」でもあるはずの現存在が、そのことによって、あたかも「世界」の内部に経験的に見出される“意識”ないし“主体”の一つであるかのように解される結果になる。要するに、〈現存在〉という語が誰もが知っている“私たち人間”を言い表すための単なる“哲学的”用語になってしまうのである。

序論において明確にされているように、『存在と時間』における現存在の分析論は、「存在問題（Seinsfrage）を仕上げるという主導的な課題へともっぱら方向づけられている」（17）のであって、「“哲学的”人間学」（17）を意図しているものでない。だがそれにもかかわらず『存在と時間』の刊行当初からかなり長い期間にわたって、これは人間存在についての哲学的研究であるかのように誤解されてきた<sup>(6)</sup>。その理由はいくつか理由が考えられるが、その一つとして、『存在と時間』の予告されていた後半部が刊行されなかったために、そこでの具体的な研究が予備的な研究としての現存在の解釈（実存分析）にとどまり、「存在一般の意味」の究明という本来の課題にまで到達することなく終わったという事実が挙げられるであろう。しかし、それに加えてもっと直接的な別の理由があるように思われる。いうまでもないが、その理由とは上にみてきたこと、すなわち一切の存在者の存在の了解の場としての現存在の存在が、すなわち「世界内存在」の意味で超越論的主観性でもあるところの〈私〉の存在が、他方において“われわれ人間”の一般的な存在様式（“実存”）であるかのように論じられているということである。

それゆえに、上述した一時期の受容傾向は単純な誤解であるとはいえない。むしろテキストのうちにそれなりの根拠をもつ解釈の一方向であると言うべきだと思われる。だが、ここでの問題はむしろそうしたことではない。テキストそのものに含まれるこの矛盾にハイデッガー自身がほとんど無自覚であるよう

にみえるが、これはいかなる事情によるのか、またそもそもこの矛盾はどこから生じているのか。以下にこの問題について考えてみたい。

## 第6章 「事象そのもの」としての現存在

ハイデッガーにあっては、現象学とは具体的には「現存在の解釈学」にはほかならないが、この〈の〉は単に現存在〈についての〉を意味するのみならず、同時に、現存在自身〈によって遂行されるところの〉解釈学を意味している。言い換えれば、現存在についての存在論的な解釈（の遂行）そのものが、この存在論の“対象”としての現存在でもあるということである。とはいえ、存在論の遂行という特別な在り方をその特殊相において規定することがこの分析論の課題であるわけではもちろんない。これによって解明されるべきはむしろ、「現事實的（faktisch）な現存在のいかなる存在様式においても一貫して存在を規定しているところの…本質的な諸構造」（17, 18）である。

すでに触れたように、ハイデッガーはその際に、「現存在という存在者が自分自身に則して、自分自身の方からして自分自身を示しうる」（16）ような方法、つまり現象学という「方法」（27）を選ぶ。具体的に言うと、「存在や現実性についての任意の理念が…現存在というこの存在者に構成的・独断的に当てがわれ」（16）てはならないし、また「そうした理念にもとづいて規定されている諸々の“カテゴリー”が検証されないまま現存在に存在論的に押しつけられ」（16）てはならない。この意味で、「分析の出発点においては、現存在は何らかの特定の実存（ein bestimmtes Existieren）という差別相において解釈されるべきではなく、差し当たってたいていという無差別相において曝露されるべきである」（43）とハイデッガーは言う。そして事実、彼はこれまで見てきたように、当面はもっぱら「平均的日常性」における現存在を「事象そのもの」として実存分析の対象にしたのである。

しかし問題は、この「日常性」よりもさらにいっそう深い意味で「事象そのもの」と称されうるような何かが、「日常性」と不可分に絡み合っ

に在る (ist) のではないか、ということである。もしそれが在るとしたら、それはもちろん身近な (nahe) 「日常性」よりもさらに近い (näher) ところに見出されるはずである。しかも、「日常性」についての分析論を遂行している現存在にとっては、差し当たり (zunächst) それを見逃さざるをえないという意味で、これ以上はありえないほど近く (zu-nächst) に見出されるはずである。たとえば、事物を観察する目にとって、近すぎて観察の対象になり難い最たるものは、ほかでもなくその目自身の働きである。ちょうどそのように「日常性」の存在論的な分析にとって、その主題である「日常性」よりも更に近い現存在の存在とは、実のところ、その分析を遂行しつつある当の存在論的な存在それ自身なのである。

「日常性」を当面の主題として選び出し、それを現象学的に解釈するという仕方でいま現 (da) に作動しているこの存在 (Sein) は、たとえば観想的存在や宗教的存在 (信仰) と同様に、またあるいは政治的、経済的な存在などと同様に、なるほど一つの「特定の実存」であると言いうる。しかし、この場合に次の二つの理由からしてそれらと同列に置くことは許されない。まず第一に、「特定の」ということの内実に関してであるが、この目下の存在論的な存在は「存在や現実性についての任意の理念」によって他から区別されるのではなく、現存在自身の本質的な存在性格そのものの自己展開によって、すなわち「前・存在論的 (vor-ontologisch)」な存在に本質的に含まれる可能性の展開によって他から区別される。要するに、この実存は、何かの「理念」に基づいて「日常性」から区別されるのではなく、「日常性」そのもののうちにある「存在可能性」(7, 13) の具体化によって区別されるということである。したがってまた第二に、解釈学すなわち「現存在の現象学」(37) における「事象そのもの」とは、すでに論じたように、単に解釈の対象としての (現存在の) 存在のことではなく、それを解釈するところの存在のことでもあるという事情である。いまの場合について具体的に言えば、単に当面の対象である「日常的」存在のみが、ではなく、これを現 (da) に問題にしつつある存在論的な存在 (Sein) がその“対象”と不可分に絡み合って、「事象そのもの」の内実をなしているのであって、後者なしには前者もまたまったく無意味であるということである。

すでに触れたように、存在への問いは本質的に循環的に進行する。すなわち、「問いが問われているものによって本質的に打たれること、これは存在問題のもっとも固有の意味である」(8)。だがここでの問題は、「特定の実存」をすべて退けられて、現存在の「差し当たってたいてい」の在り方、つまり「日常性」が主題として選び出されるとき、先回りして得られている上の洞察がさしあたり再び覆われるように見える、という事情である。

〈私〉が出会う人々は、それぞれ「世界内存在」という在り方をする存在者として解釈される。だが、この存在論的な解釈の遂行そのものは、いうまでもなく、「究極目的」としてのおのれの存在に関わって「世界」を投企しているところの現存在自身の存在である。しかも単に「平均的・日常的」な在り方においてのそれではなく、現存在としてのおのれ自身の存在意味に集中しているそれである。存在論的に存在するこの〈私〉は、他の人々を、もちろん、分析の当面の“対象”である「日常性」における〈私〉に類似する存在者と見ることができよう。しかし、上の意味で、“対象”としての〈私〉は、存在論的分析の“主体”である〈私〉と切り離しては考えられない。「事象そのもの」としての現存在とは、「日常性」における〈私〉であるばかりではなく、同時に、これについて存在論的な解釈を遂行する“主体”としての〈私〉でもある。だがそうだとすると、現存在の概念そのものに背馳することなく、〈私〉が他の人々を現存在として解することはできないのではないのか？ 現存在の存在とはすでに見たように「世界内存在」の意味で「超越論的主観性」でもあるのだが、そういうものとしてこれは複数形における現存在を許容しないのではないのか？

厳密にいうと、ハイデッガーは、存在者としての他の人々を「現存在」という表現で直接に示すことを避け、この語をもっぱらその人々の存在様式を表示するために用いる。たとえば、「他の人々の…現存在という存在様式」(118)とか、「他の人々の共現存在 (Mitdasein der Anderen)」(120)というふうに。〈私〉がそれである存在者は、「現存在」という「純粹の存在表現」によって示された。その理由は、先にみたように、この存在者が「事象内容的な何か」によって他から区別されるのではなく、その存在(実存)によって、すなわち

「存在することにおいて、自分の存在にそのつど関わる」という存在の仕方によって他から区別されるからである。しかし、いまはこの用語法は退けられ、もっぱら他者の存在様式を示す語として示される。そして他の人々がそれである存在者自身は、ただ一箇所においてであるが、「共現存在者たち (die Mitdaseienden)」(120)と表現されている。

上の微妙な用語法から次のことが読み取られうる。すなわち、他の人々は現存在という存在様式をもつと解されているが、それにもかかわらず、この人々は本来の意味での現存在としては、すなわち〈私〉自身と同格のものとしては認められていないということである。「現存在の世界は、したがって単に用具や事物と総じて異なっている存在者を明け渡すのみではなく、現存在というその存在様式に相応しくそれ自身が世界内存在という仕方であ…世界の“内”に存在する存在者をも明け渡す」。一見したところ、はじめの「現存在の世界」の現存在と、その「世界の“内”に存在する」といわれる「現存在という存在様式」をもった存在者は、つまり〈私〉と他者とは相互に置き換え可能であるように思われる。しかしそうではない。厳密にみると、あくまでも〈私〉と他者は非対称的である。はじめの「現存在 (Dasein)」は「現存在者 (Daseien-des)」ではない。そして「現存在という存在様式」をもつ者は現存在者であって、現存在自身ではない。その点を強調して言い換えれば、「世界内存在」の意味での超越論的主観性としての〈私〉が、他者を、すなわち「世界内存在という仕方であ…世界の“内”に存在する」現存在者を「明け渡す」ということである。だが、そうであるとすれば、他者の「世界内存在」という存在の仕方とは、〈私〉のそれとは根本的に異なる存在様式ではないのか？ それを同じ語で言い表すことは、現存在の概念そのものを曖昧にすることになるのではないのか？

上の表現において、〈私〉と他者とが相互に置き換え可能であると仮定してみてもいい。その場合には、「世界内存在」である他者の「世界」の内部に、同じくそうした存在様式をもつ〈私〉が存在することになる。つまり、現存在である〈私〉がもう一つの現存在である他者に「明け渡される」ことになる。ところで、この事柄全体を眺めて、それをこのように表現するのはいったい誰であろうか？ いうまでもなく、この〈私〉自身であるほかない。純粋な理性

あるいは神の視点をここに持ち出すことができない限りは。あるいは逆にしてこう言うべきかもしれない。了解のこうした究極的な場面（「開示性」）こそが、存在することにおいてその存在に関わる現存在の存在として、つまり「そのつど私の」存在として先行的に把握されていたのである、と。

## 結びにかえて

現存在としての〈私〉と現存在という「存在様式」をもつ「世界内部的」存在者としての他者。表現上のこうした微妙な区別をハイデッガーに強いているものはほかでもない、ここで「問われているところのもの」、現存在それ自体である。しかし、現存在が本質的に「共存在（Mitsein）」であることを論証しようとして急ぐハイデッガーは、それ以上この用語上の区別の問題にとどまることをしないのである。

ハイデッガーは、現存在の「共存在」に依拠して、それとして名指すことなくフッサールの「自己移入（Einfühlung）」による他者の超越論的な「構成」の議論を暗に批判している。すなわち、「“自己移入”がまずもって共存在を構成するのではなく、（反対に）“自己移入”の方が共存在を根拠にしてはじめて可能になる」（124）と。『存在と時間』に遅れて公刊された『デカルト的省察』において、フッサールはおおよそ次のように論じている。いっさいの経験の「絶対的なここ（absolutes Hier）」<sup>(7)</sup>としての「私の身体（Leib）からの統覚転移（apperzeptive Übertragung）」<sup>(8)</sup>によって、あそこ（dort）にある「物体（Körper）」を〈私〉は「類比的」に「他者の身体」<sup>(9)</sup>として把握することができるのだが、こうした「自己移入」によって、他者は、その「根源的な接近不可能性」にもかかわらず、「超越論的エゴ」である〈私〉において、〈私〉の単なる「類似物（アナログン）」<sup>(10)</sup>として間接的に構成されると。<sup>(11)</sup>

ハイデッガーはこれを「共存在」によって一蹴しているのだが、この議論は他者論一般にとって、したがってまたハイデッガーのそれにとっても、一つの重要な意義をもつものであるように思われる。もちろん、フッサールが他者の「構成」

に成功しているというのではないし、またこの問題に対するこうした接近の仕方が唯一のものであるというのでもない。だが、一切の存在意味を超越論的主観性の志向性の分析において明らかにしようとするフッサールが、「他者の根源的な接近不可能性（das originaliter Unzugänglichie des Anderen）」<sup>(12)</sup> に直面して、「類比」による「間接的提示（Appräsentation）」<sup>(13)</sup> という仕方でしかこれを「構成」しえないことを、言い換えれば、他者の「根源的」な「提示」の不可能性を逆説的に証明した。このことは、この問題にとって決して単に消極的なことではないと思われる。

ハイデッガーによると、他者は現存在という存在様式を有する。だが、上にみた用語法の違いに現れているように、その際に彼は、〈私〉自身が現存在であるのと完全に同じ意味で他者が現存在であるのではない、ということに気づいていたのである。言い換えれば、他者の存在様式に対して別の表現を与えることも可能であったはずである。たとえば〈現存在のアナログン〉という名を。そしてそのことによって、他者の異他性（Fremdheit）を本格的に現存在自身の問題になしえたはずであると思われる。

しかし実際には、日常的に出会う人々がそれぞれ「世界内存在」という存在様式をもつということから、「共存在」ないし「相互存在（Miteinandersein）」<sup>(120)</sup> が現存在の本質的な構成要素であるとして直接に導き出されてくる。換言すれば、「他の人々」の存在は、ここでは結局のところ“私たち”の存在の問題にとどまるのであって、〈私〉にとっての〈他〉者の問題として本格的に浮上することはないのである。後に現存在の「本来的」な存在がいよいよ分析論の主題になるとき、この事情は果していったいいかなる形で現れてくるのか。これはしかし稿を改めて論ずべき課題である。

## テキスト

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

同書からの引用箇所については、すべてその直後の括弧内にページ数を記す。



## 注

- (1) Kiekegaard, Sören : Die Krankheit zum Tode, Gesammelte Werke, 24. und 25. Abteilung, Düsseldorf, 1957, S. 8.
- (2) たとえば、ちくま学芸文庫版『存在と時間』110ページ。
- (3) Husserliana Bd.Ⅲ/1 : Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Erstes Buch, Herg. Karl Schumann, Haag, 1976, S. 41
- (4) ハイデッガーは1927年の講義において、「素朴に捉えられた存在者から存在へと探究の視線を向け戻す」ための方法を「現象学的還元」と名付けると言っている。(Heidegger : Gesamtausgabe II., Abteilungen 1923-1944, Bd. 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 29)
- (5) Husserliana IX : Phänologische Psychologie, Herg. Walter Biemel, Haag, 1968, S. 601
- (6) たとえばサルトルは、ハイデッガーの現存在分析に「実存主義」を見出し、これをさらに「ヒューマニズム=人間主義 (humanisme)」として解釈している。(『実存主義とは何か』、人文書院、昭和41年)
- (7) Husserliana Bd. I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. S. Strasser, Haag, 1973, S. 146
- (8) ibidem, S. 140
- (9) ibidem, S. 140
- (10) ibidem, S. 144
- (11) 拙稿『フッサールの他者問題——現象学的還元と〈他のエゴ〉——』(金沢大学外国語教育研究センター論叢 第4号、2000年3月)はこれについて論じている。
- (12) Husserliana Bd. I, S. 143
- (13) ibidem, S. 138f., 143f.