

無名の〈私〉と世間の〈ひと〉

—他者問題からみるハイデッガーの現存在の分析論（前編）—

合 澤 賢

はじめに

ハイデッガーに関して、〈他者〉の問題が特に深刻な調子で論じられる。しかし、必ずしもそれは“偉大な哲学者”のナチズムとのかかわりのためばかりではない。むしろ、ある意味では紛れもないその“他者なき存在論”が、ほかならぬ他者論にとっての前提的な思索でありつづける、という苛立たしくも厄介な事情のためであると思われる。

本稿ではこうした観点から、『存在と時間』における「現存在」の分析論を他者の問題との関わりで考えてみる。ところで、もしかしたらこの言い方は、しかじかの事象を研究対象として定める、という科学者の冷静な課題設定と形のうえでは似ているかもしれない。しかし内実はまったく別である。詩作品などを論じる場合とその限りでは同じことであるが、研究主体が任意に研究対象を指定するのではない。反対に、“対象”によって、すなわちその言葉によって“主体”はすでに絡まれてしまっている。そしてその限りで、それへの応答という形での“研究”がようやく可能になるのである。しかし、今の場合にはもう一つの特別な事情が加わってこの状況がさらに一段と先鋭化する。

詳しい議論をすべて後に回して言うが、ハイデッガーの存在論は、『存在と時間』においては、われわれ自身（「現存在」）の存在にもともと備わっている「了解(Verstehen)」の展開として、すなわち「解釈学」として遂行される。ところで、その過程において、理性的な主観による対象の認識(Erkennen)が、じつは当の「了解」の特殊な派生態であること、しかもその「欠損態」¹(61)であることが明らかにされる。だが、目下の問題はこのこと自体ではなく、むしろ、いま言った「明らかにされる」ということの方である。言いかえれば、ハイデッガーの解釈学的な分析論に納得したり、これを難じたりする際のわれわれ自身

の知の在り方の問題である。

〈認識は了解の欠損的な派生態である〉という命題が真であるか否かは、客観的には決して知りえない。いや、そのような仕方で真偽を確かめようと思いつくこと自体がグロテスクな自己矛盾である。というのも、それは次のような愚かしい同語反復的な“問い”を立てて見せることに等しいからである。“客観性が真理の特殊な一様態であるという命題は、はたして客観的に真であるのか”と。客観性がいかなる性格の真理であるのかは、いうまでもなく、客観性よりもいっそう根源的な真理の場において初めて問われうる。それと同様に、〈認識は了解の欠損的な派生態である〉ということの意味内容は、〈認識〉によってではなく、ハイデッガーが言う「了解」を展開することによってのみ、すなわち「解釈」を共に遂行することによってのみ一場合によっては一納得される、はずなのである。

以上のような事情のために、目下のわれわれは、第二のより深刻な意味においてこの“対象”に絡まれることになる。すなわち、詩作品などを論ずる場合と同様の単に一般的な意味において“対象”にうたれているだけではなく、それにうたれている限りで、“対象”自体において遂行されている「解釈」を、いわば自分がそれに参加するような仕方で共に行うよう迫られてもいる、ということである。

したがって、ハイデッガーについて何かを論じるという課題は、“対象”からのこうした二重の関与のもとにあるという意味において、自己完結的な主体＝主観(Subjekt)の仕事ではありえない。つまり“主体的な研究”でも、“主観的研究”でもない。同じことを逆から言い換えれば、“ハイデッガーの他者問題”なる多少ともスキャンダラスなトピックに“科学的な態度”で関わり、その事実関係を純客観的に確定する仕事を意味しない。そうではなく、“主体”に対してすでに言葉をかけてきている相手に向かって問い返すこと、それも特に〈他者〉に関して問い返すことにほかならない。

だが、この課題に直接に向かうのに先立って、ハイデッガーがわれわれに対して現実に現れてくる場面を明らかにしておかねばならない。

第1章 ハイデッガーという事柄—序論として—

目下の場合がまさにそうであるが、多少ともあらたまった態度において、すなわち“学問的（科学的）”な態度で何かを考えようとするとき、われわれはしかし、主観—客観という対をなす根本概念にやはり何らかの意味で頼らざるをえない。とはいえ、科学的・客観的な方向においてのみ考えるということではもちろんない。そうではなく、科学的客観性を究極的な真理そのものとして見做すことが不都合であることを指摘するそのわれわれが、いや、こうした指摘自体が、さしあたりは、〈主—客の相関〉を前提にせざるをえない、という意味である。

たとえば、ふと目にする草花に心惹かれる者にとって、その特に優美な部分が“科学的には”植物の生殖器官であると知らされたとしても、そのかぎりでは特に妨げにならない。だが問題は、この経験を反省的に取り上げる際の事情である。自覚的にであるか否かにかかわらず、その者は“科学的・客観的な事実”をやはりどこかに前提にしたうえで、これと対照させ、対立させるという仕方で自分のその経験を性格づけざるをえない。具体的に言えば、植物の生殖器官“自体”についての客観的な認識の対極にある何かとして、すなわち、草花にかかわる自分の“喜び”や“慰め”や“感動”として、つまりは“主観的な何か”として表現する以外に、さしあたりは方法がないように思われるのである。

上の意味で、〈主観—客観の相関〉を前提にしているのは、いわゆる科学的な思考だけではない。客観的真理の普遍妥当性に対して、“主観的なもの”という“より深い真理”を対抗させる立場もまた、ほかでもなく“主観的なもの”を強調する限りにおいて同じ前提に依拠していることになる。この意味で、妥協し難く対立し合っている（かに見える）この二つの立場は、実のところ、同一の思考の二つの現れ、すなわち、一つの思考とそれへの単なる反動にすぎないのである²。この両方向を“ほどよく折り合わせ”たり、“場合に応じて使い分け”たりするわれわれの常識的な行き方がどうであるかについては、もちろん、も

はや言うまでもない。

ところで、この前提的な思考図式そのものを根本的に問う、という課題が仮に立てられたとしての話であるが、われわれはこの課題にさしあたり手を出すことができない。それはちょうど、眼鏡を通して何かを見ている視線自身には、眼鏡の、すなわちレンズ自体の特性はどんなにしても見えないと言うのと同じ事情である。だが、翻って考えてみれば、あの思考図式が孕む問題は、こうした事情があるにもかかわらずある意味ですでに露呈されている、ということもできる。なぜなら、もしそうでないとしたら、上の例のような場合に微かなりといえども苛立たしさを覚えたりはしないはずだからである。すなわち、あの経験内容を“客観的事実”として、さもなければその反対に、“主観的な何か”として表現することを余儀なくされる、ということについてのあの苛立たしきである。

たとえば、〈他者（他人）〉という言葉がある。誰もが漠然とながらその意味を理解しているのだが、その内容をあらためて反省してみると、〈他者〉の〈他〉には、“他のクルマ”という時の“他（ほか）の”とは、明らかに異なる含みがあるように思われる。それをいま敢えて言い表してみれば、クルマなどの事物とは異なって、本質的な意味で〈私〉の自由にならないような何か、逆から言うところ、これを前にするとき〈私〉がもはや自己完結的な主観（主体）³でありえないような誰か、冷静な主観（主体）を不安定な現実のこの〈私〉に突き返してしまうような〈他〉者。こうした含みがこの語の核心部にあるように思われるのである。

しかし、繰り返すまでもないが、こうした漠然たる理解を持つこと、またそれを上のように表現してみることは、それだけでは、思考のあの前提から自由であることを意味しない。それどころか、主観にとっての“対象でない”とか、それを前にして“主観ではありえない”という、この消極的な表現法そのものが、主—客の相関を前提せざるをえないことを打ち明けている。すなわち、不本意ながらにはではあるにしても、また、それを拒否する意図を隠し持ちながらであるにしても、さしあたりはこれに依拠しなければならないことを実はみずから認めているのである。

以上のことを要約していえば、直面している状況は基本的に次のようなものであることになる。すなわち、デカルト的な二元論に帰着するところのあの〈主観—客観の相関〉が、基本的にわれわれの思考をその枠組みの内部において(のみ)可能にしているのだが、このことが漠然とながら自覚されている限りにおいて、この枠組の外での思考の可能性がやはりすでに予感されてもいる、ということである。こうした矛盾した状況のうちにわれわれは今あるのだが、実はほかでもなくこの場面においてハイデッガーが現れてくるのである。

とはいっても、ハイデッガーがまったく馴染みのない別の知を携えてきて、それを直接にわれわれに手渡してくれる、ということではない。むしろ反対である。後で見るように、彼は、誰もが初めから知っていること、たとえば文房具や家具のような身近な事物についての“自明の”「理解」内容を或る仕方で徹底的に展開(解釈)することを通じて、〈主観—客観の相関〉が現実には如何に〈在る(ist)〉のかを明らかにする。すなわち、認識の前提であるがゆえに認識自身には決して知りえないところのこの思考図式の〈存在(Sein)〉を、「解釈」を通じて明らかにする。そしてまさにこのことによって、「了解」の、またこれの展開としての「解釈学」の、客観的認識に対する優位を異論の余地なく示すのである。

だから、〈ハイデッガー〉とは、われわれにとって一人の哲学者の名前であるのにとどまらない。同時に、あるいは何よりもまず第一に、いま述べた事柄そのものを指す名称である。この意味で、ハイデッガーの他者の問題とは、実際には、「解釈学」⁴そのもの他者問題にほかならないのである。

第2章 無名の〈私〉、あるいは「現存在」

他者とは、いうまでもなく、そのつどの〈私〉にとっての他者である。普遍的・抽象的な主観は、人間一般を、またせいぜいのところ個々の人間を観想の対象になしうるだけであって、決して他者を知ることはない。他者という特別な観念を懐きうるのは〈他〉と遭遇する具体的な〈自〉、すなわちこの〈私〉だけであるから。

この意味で、他者問題とは、とりもなおさず〈私〉の問題である。しかし、こう言ってみたところで、それだけではむしろ新しい見通しが開かれるわけではない。日常的に絶えず口にされる“私”という語の自明な意味が素朴に前提にされつづけるかぎりには。また、哲学的研究においてやはり自明とされている“私(ich)」、すなわち自我(Ich)や主観(主体)や意識や理性などが素朴に前提とされ続けるかぎりには。これらの様々な意味での“私”は、いずれも、問うまでもない“わかりきった”ものという見掛けによって、〈私〉の問題に、だからまた他者の問題に近づくことを却って妨げているからである。

ところで、誰もが信じて頼っている知のいっさいを疑い尽くして、その挙げ句の果てに、そのように疑う〈私〉の存在の確実性を、ほかでもなくこの疑いの徹底的な遂行そのものとして見いだしたのは、もちろんデカルトである。「私は考える、ゆえに私は存在する」⁵。この「哲学の第一原理」⁶は、精神や理性の名で、あるいは主観や自我の名で、近代の思考を根底において支えることになった当のものである。ところがハイデッガーは、デカルトによる哲学のこうした基礎づけそのものに「決定的」な「手拔かり」(24)があったことを指摘するのである。この批判の内容は、かい摘んで言えば以下のようなことである。

デカルトは、〈私〉の存在の確実性を洞察したことでもって、「私は存在する(sum)」の独自の意味の解明という課題を「免除された」(24)、と思い誤ったこと。そしてその結果として、古代存在論からスコラ哲学が受け継いでいる「実体・実体性(substantia, Substantialität)」の概念を無批判に踏襲して、〈私〉を「考えるもの(res cogitans)」として規定したこと(24)。そして、〈私〉と世界との関わりを、「考えるもの」と「広がりのあるもの(res extensa)」という二つの「実体」の間の関係として理解したことによって、言い換えれば、両者の関係を、前者による後者の「認識(intellectio)」の関わりと基本的に同一視した(95)ことによって、近代の発端において「存在の意味」の問題をあらためて覆い隠してしまったということ、すなわちこれである。

ハイデッガーの自身の課題は、いうまでもなく「存在一般の意味」の究明であって、〈私〉のことなどではない。だがそれにもかかわらず、というより、まさにそれだからこそ、「私は存在する(sum)」の問題が、彼の存在論において決

定的に重要な位置を占める。厳密な引用によらずにその事情を自由に示せば、ほぼ以下のようなことである。

存在(Sein)とは、もちろん、存在する事物(存在者)のことではなく、まさにそれが〈在る(ist)〉という事態のことである。あるいは、存在者を存在者で〈在らしめて(sein lassen)〉いる当の働きのことである。だが、この肝心の事柄は、これによって支えられてはじめて表に出ているもの(存在者)のために却って覆い隠されてしまう(31)。あたかも、ひとの眼を惹きつける色とりどりの美しい事物が、これらをそのように出現させている肝心のこと、すなわち、光の働きをしばしば忘れさせるように。人々の関心は、ちょうどその場合のように、もっぱら多種多様な存在者に惹きつけられ、それに応じて、存在の方は“わかりきった”何かとして、だからまた“どうでもいい”些細な何かとして脇へ押し退けられ、忘れられてしまう。ハイデッガーによると、「存在の意味への問い」(2)を、すなわちプラトン、アリストテレス以来のこの問いを今あらためて「反復(wiederholen)」(3)しなければならない必然性はまさにこの事情のためなのである。

存在とは存在者のことではない。しかし、存在とは、かならず何らかの存在者が存在するということである。したがって、学問的な存在論、すなわち“存在”についての当のない思弁であってはならない「現実の研究」(2)としての存在論は、手掛かりとすべき存在者を正しく選びだして、これに存在の意味を適切に問いかけるのでなければならない。そこで最初の問題は、数限りのない多様な存在者のうちのいずれを手掛かりにすべきか、ということであるが、ハイデッガーは、これに対して、その存在者とは、ほかでもなく存在を現に問うている〈私(たち)〉自身のことだと答える。すなわち、曖昧にではあれ、また根源的な意味を忘れるという仕方においてではあれ、ともかくも存在ということを実感的に了解しており、それだからまた存在の意味を殊更に問う可能性をも持つところの〈私(たち)〉人間が、その基準になる存在者だということである。詳しい議論を省略して言えば、ハイデッガーの存在論は、要するに、本質的な意味で自己(の存在)に関わって存在している〈私(たち)〉の、この特別な存在の仕方を問う、という形で進められるのである。

この存在論においては、〈私（たち）〉人間の存在が紛れもなく特権的な位置を占めている。すなわち、〈私（たち）〉のみが存在に関わる者であるとされている。一見したところ、独断的な論定にすぎないと思われる。そこですこし脇へ逸れるが、後の議論のために、その意味をとりあえずは一般的に考えておきたい。

たとえば、この机の上にコンピュータが〈在る〉。その意味は、もちろん、それらを用いて仕事をする〈私〉にとって〈机の上にコンピュータが在る〉、ということであって、この〈私〉もしくは〈私たち〉を前提にすることなしには、まるで意味をなさない。だからまた、“机にとってのコンピュータの存在”などと言うことは、机が“擬人化”されているのでもない限りは、すなわち、机がまさに〈私たち〉の仲間として考えられているのでもない限りはまったくの不条理である。要するに、机やコンピュータのもとでは、存在は〈おのれを示さ〉ない。これらの事物が〈私〉のもとでのみ〈存在する〉のである。また別な例で言えば、人類の発生以前の太古の地球について、あるいは十億年後の宇宙について、もちろんその存在を語ることができる。しかし、この場合にも、〈私（たち）〉人類の存在が参照項になってはじめて、それ“以前”の、またそれ“以後”の地球や宇宙の存在が問題になっている。言いかえれば、抽象的・無時間的な主観に移行した〈私（たち）〉にとっての地球と宇宙の存在が問題になっているのであって、文字どおりの意味での“地球自体”、“宇宙自体”に関しては、存在も不在も、そもそも問題になりえない。このような意味で、いっさいの事物や事柄の存在は、結局のところ、〈私（たち）〉の存在においてのみ問題になる、ということである。

「存在の意味一般」(15)の究明を意図するハイデッガーは、上のような事情のために、デカルトが途中で放り出したところの、〈私〉という特別な存在者の存在の問題に集中することになる。そこで予めはっきりさせておかなければならないが、この〈私〉を、自我や主観、理性や精神、主体や意識、靈魂や人格などの名前で決して呼んではならない。たとえ暫定的にはあろうとも、である。だから、“私たち人間”とか“人類”とか上に言ったが、これも撤回されなければならない。というのも、ハイデッガーの狙いは、ほかでもなく、これら

の伝統的な概念の自明性によって覆い隠されている〈私〉の存在の固有の意味をあらためて根源的に明らかにすることであるから。したがって、この〈私〉には、さしあたりいかなる名前もない。しかし、そのもっとも基本的な性格はすでに露になっている。すなわち、さしあたりは不都合な仕方においてではあれ、存在は、とにもかくにも、この〈私〉のもとで「現に(da)」に「おのれを示して」いる。言い換えれば、自分が存在することにおいて、〈私〉は「存在(Sein)」にいつもすでに関わっている。ハイデッガーはこの独特の性格に着目して、この無名の〈私〉に、「現存在(Dasein)」(7)という名を特に与えるのである。

他者を考えるとは、いうまでもなく、〈私〉にとっての他者を、〈私〉の側から考えることである。しかしすでに言ったように、出発点としての〈私〉は与えられていない。与えられているかに見えるものはすべて、実はそれを覆い隠しているものにすぎない。この意味で、まずもって〈私〉の存在を根本から問題にすることなしに他者を論ずることはできない。「存在一般の意味」を狙うハイデッガーの「現存在」の分析論が他者の問題にとって決定的に重要な意義をもつのは、一般的に言えば、この関連においてである。だが、もちろんそれだけではない。ハイデッガーは「他の人々(die Anderen)」(117)との関わりを、まさに「現存在」自身の存在の問題として論じている。われわれの意図は、これすなわち彼のいわゆる他者論を、上の一般的な関連のうちにあらためて置き戻してみることである。しかし、そのための準備は未だ調っていない。

第3章 「世界内存在」

「現存在の予備的な基礎分析」(41)にとりかかるに際して、ハイデッガーはやや唐突に「世界内存在(In-der-Welt-sein)」という概念を提出する(41)。そして、これが現存在の「根本構造」であり、以後の多岐にわたる解釈の「“アプリアオリ”」であると言う。もちろん、人間が、水槽のなかの金魚のように“世界”なる物理的空間の内部に生存する、などということではない。先回りして言えば、「世界」の方がむしろ現存在の存在の構成契機だということである(64)。大

体のところを、この場合もやはり厳密な引用に拠らずに示せば、その意味は以下のようなことである。

すでに言ったように、〈机の上にコンピュータが在る〉とは、それを使用する、あるいはそれを使用できない〈私（たち）〉にとってそれが〈在る〉、ということである。文字通りの意味での“それ自体”としては、〈机〉も〈コンピュータ〉も、〈上に〉も〈在る〉も、まるで無意味である。この部屋の中のその他のすべて、この建物全体、窓からみえる道路、そこを走るクルマ、街全体、野や畑、向こうの山、さらにその彼方の……。これらすべてが〈私（たち）〉自身の存在を前提にして初めて了解される。しかし、これはいったい如何なることなのか？

ハイデッガーによると、広義における用具はすべて「……のための何か(etwas, um zu...)」(68)という存在性格をもつ。たとえば、机はコンピュータを置いて仕事をする「ための(um zu...)」、コンピュータは設計図の作成の「ための」、また設計図は……。というふうに。すなわち、用具は孤立してあるのではなく、「……のための何か」という性格に基づいて、次々に他の用具を指示し、有意味な連関を構成するという仕方で存在している。ところで、多様に分岐して際限なく続くと見える用具のこの「……のための」の連鎖は、しかし遂には、その先にはいかなる「目的(wozu)」(70)もありえない一つの「究極目的(Worumwillen)」(84)に帰着する、とハイデッガーは言う。それとはすなわち、「存在することにおいて、本質的に、この存在自体を目的として(·um)いる現存在の存在」(84)のことである。同じ例にとどまって言うとその意味は次のようなことである。コンピュータによって作成された設計図は、土木機械の制作の「ための」、その機械は、たとえば病院建設の「ための」、また病院はもちろん病氣治療の「ための」、そしてこれは、病人である〈私（たち）〉の生命や生存（存在）を気遣う「ための」、そしてこれは……。しかし、この気遣い(Sorge)にはいかなる「目的」もない。〈私（たち）〉は、自分の生存（存在）を、何かを実現するための手段としてではなく、それ自体をいわば目的として気遣う。この意味において、「……のための」という意味連関はここで最終的に停止する。すなわち、本質的な意味で自身の存在を気遣うという仕方で存在する現存在が、用具連関全体の「究極目的」である、とハイデッガーは言うのである。

個々の用具のそのつどの「……のため」は、用具の、机なら机の意味である。これは、もちろん用具を個別に注視することによっては了解されえない。あの連関の全体を何らかの意味で前もって了解しているときにのみ、個別の用具は具体的に「……のための何か」として了解される。だが他方、この連関全体もまた、それ自体として成立するのではない。〈私（たち）〉が、本質的な意味で自分の存在を「目的として(um)」存在している限りで、すなわち、現存在が「究極的目的」としての自己の存在を何らかの意味で先行的に了解している限りで、あの連関全体が成立し、了解されるのである。その意味で、いっさいの事物の意味は、結局は〈私（たち）〉自身の存在を前提にしている、とすることができるのである。

ハイデッガーは、「究極目的」に支えられるところのこの連関の全体を「有意味性(Bedeutsamkeit)」(87)と名づけるのだが、これこそ「世界」をまさに「世界」たらしめている当のもの、すなわち「世界性(Weltlichkeit)」(88)に他ならない。以上を要約しながら取り敢えず言えば、「世界内存在」とは、したがって、おのれの存在を気遣うことによって「有意味性」としての「世界」を開示すると同時に、その内部の諸々の存在者に出会っている現存在の独特の在り方のことにほかならない。

後で触れるが、ハイデッガーはある理由に基づいて、様々な事物のうちでも特に身近な用具類を取り上げて、これらとの関わりを中心にして、「世界」の基本的な構造をとりあえず素描する。それゆえに注意しなければならないのだが、いわゆる自然の事物は「世界」の“外に”あるのだと解してはならない。彼によると、これらもまた“それ自体として”存在するのではなく、道具類と同様に、基本的にはまず「……のための何か」として「手許に(zuhanden)」(70)に存在するのである。たとえば、家の建築の「ための」“資材”として見いだされる樹木や岩石。衣服や靴の制作の「ために」役立つ動植物。また穀物の生育に関して気づかわれる雨や日光、魚釣りや水遊びの場としての小川、畦道に咲く草花、渴いた喉を潤す谷間の泉。

念のためにもう少しはっきりさせておきたいが、それ自体として存在する道具や自然の事物に、人間が自分にとっての意味ないし価値を事後的に付与する、

などということではまったくない。そうではなく、現存在はいつも何か「のため」に配慮しつつ存在するものであるゆえに、つまり、「世界」に関わる現存在の存在が本質的に「配慮(Besorgen)」(57)であるゆえに、そこに見いだされる存在者は、基本的にすべて⁷、「……のため」に「配慮」されるもの、すなわち「手許にある」(27)ものだ、ということにほかならない。しかし、そうだとすれば、科学的・客観的な認識といわれるのものはまったくの戯言にすぎないのか。もちろんそうではない。ハイデッガーによると、これもまた「世界内存在の一つの存在様式」(61)としてのみ可能である。すなわち、「認識……が可能であるためには、それに先んじて、世界との配慮的な関わりの欠損態(Defizienz)がなくてはならない」(61)のである。くだいて言えば以下のようなことである。

たとえば、家の裏を流れる小川は、畑の作物の「ための」水源として、また魚釣りや水遊びの、また洗濯の「ための」場として、特に目だつことなく〈私〉の「世界」の一部を構成している。ところが、大雨のために急に水嵩をまし、いつものせせらぎは今や褐色の奔流となって轟々と音をたてる。このとき、裏の小川は、日頃のいっさいの「……のための」を剥奪された“河川それ自体”として現れる。すなわち「手許にある」という性格を不意に失って今や「かうじてなお手前にあるだけの存在(Nur-noch-vorhandensein)」(75)という様式において出現する。同じことを〈私〉の側について言えば、「配慮」としての自分の存在に「欠損」を蒙った〈私〉は、今や単に眺めるだけの〈私〉として、すなわち観想的(理論的)な主観として、単に「手前に(vorhanden)」存在するにすぎない“河川”を見出すことになる。具体的には、その水量や水質や流れの速度を客観的に測定することができるようになるのである。

はじめに論じた〈主観－客観の相関〉の問題に関係させて言えば、ハイデッガーが以上のような議論によって示したのは、もちろん、この思考図式が一般的な意味で不都合である、ということではない。そうではなく、この図式そのものが、「手許にあるもの」を配慮しつつ存在する現存在の欠損的な変様態であること、それだからまた、これをそもそもの前提にして自我や主観から出発するならば、そのときにはすでに「現存在の現象的内実を根底から逸して」(46)しまっていること、このことがいま明らかにされたのである。ハイデッガーは、

そしてまたその「解釈」に従うわれわれは、当初は或る漠然とした理解に基づいて、自我や主観や意識などの伝統的な自明の概念に依拠することを避けて、無名の〈私〉から、すなわち、現に (da) 自分の存在 (Sein) にかかわっている何か (現存在) というだけの、単に形式的な名をもつ 〈私〉 から出発したのであるが、こうした行き方をする事の積極的な理由が、今いわば事後的に明らかにされたのである。

われわれはこれまで、「世界内存在」のもっとも基本的な構造を、「手許にあるもの」との関わりに関してのみ、だから他者の問題にはいっさい触れることなく見てきた。したがって、その結果として得られたのは未だまったくは消極的なことにすぎない。しかし、この問題のいわば“手前から”から、すなわち他者に出会う 〈私〉 の問題から始めなければならないわれわれにとっては、それでもこれは決して小さなことではない。

他者は、もちろん、クルマや机やコンピュータのごとき用具の在り方をするものではないであろう。つまり「手許にあるもの」ではないはずである。だが、〈私〉 にとっての他である (ist) 者は、やはり何らかの意味で「存在者 (Seiendes)」の一つであるには違いない。だとすればその限りで、他者もまた「世界内存在」としての現存在自身の問題として論じられるべきであると思われる。いずれにせよ、観想的 (理論的) な主観は、そのかぎりでは決して他者を知ることがないのであるから。このように考えてわれわれは、今ようやく、ハイデガーが論ずる「他の人びと」を直接に問題にしようとする地点に立つことができるのである。

第4章 他者と“ほかの人”

〈他者 (他人)〉の語の意味について予め少し反省しておかなければならないが、他者問題という場合のそれは、必ずしも、日常的な意味での“ほかの人たち”と同じではないであろう。たとえば、ある共同体の一員としての 〈私〉 にとって、同じ共同体の他のメンバーは他者というよりはむしろ私の同類である。

言いかえれば、同じ共同体の成員であるかぎりでの他の人々の問題とは、本来の意味での他者問題ではなく、全体としての〈私たち〉の問題にすぎない。あるいは、せいぜいのところ、〈私たち〉という一つの全体を構成する一契機としての“ほかの人たち”の問題にすぎないのである。

したがって、特に問題として立てられる他者とは、〈私たち〉という全体性ないし同一性には決して還元できない誰か、すなわち、強い意味での〈他〉者のことでなければならないはずである。たとえば、恋い慕う相手、死にゆく人、敵対者、子供、外国人。もちろん、こうした例をいくら挙げても足りないし、また実体的な意味に解されるかぎり、これらはすべて不適當である。家族や友人を含むすべての既知また未知の人々が、上の強い意味において〈私〉にとっての〈他〉者でありうるからである。

ところが、ハイデッガーが「現存在の予備的基礎分析」において論じるのは、先まわりして言うが、この他者ではない。一般的な意味での「他の人々」のことであり、また世間の「ひと(das Man)」のことである。そのために、他者論を直接に期待する者はここに強い不満を覚える。しかし、それだからと言って、これについてただちに“他者なき思想”を云々することはできない。その理由は次の二つである。

第一は、一般的なそして消極的な理由である。上に示唆したように、他者と“ほかの人々”との間に実体的な意味での区別があるのではない。同じ共同体の“ほかの”メンバーが、たとえば〈私〉の家族が〈私〉にとっての他者でありうるし、また逆に、他者との具体的な関わりが、いつしか“ほかの人”との一般的な関係に変わりうる。要するに、上の区別は、或る関係の一つの在り方(変様態)ともう一つの在り方の区別にほかならないのだが、その限りで、“ほかの人”の問題も本来の他者の問題(の一部)として論じられうるし、場合によっては、まさにそれとして論じられなければならないのである。

第二は、「現存在の現象学」として進められるハイデッガーの存在論の基本的な性格にかかわる積極的な理由である。繰り返して言うが、〈私(たち)〉は存在をいつもすでに“自明なもの”として了解してしまっている。ということはすなわち、存在の意味を殊更に問うこと(存在論)をさしあたりは妨げるとい

う仕方で存在している。それゆえに、隠蔽と歪曲に抗して「事象そのもへ」(34)と肉薄すべき存在論は、存在一般の意味を直接に問うのに先立って、現存在としての〈私(たち)〉のこのさしあたりの存在様式をまず初めに明らかにしなければならない。言い換えれば、現存在の「世界内存在」という「“ア・プリオリ”」な構造が単に一般的・形式的に示されるだけでは足りない。同時に、そしてまた何よりも、現存在がさしあたり「或る優勢な存在様式」(113)において存在すること、つまり「世界に注意を奪われている(benommen)」(113)という散漫な仕方で「世界」に関わっている具体的な様相が明らかにされなければならない。要するに、「世界内存在」は、「現存在の最も身近な存在様式としての平均的日常性(durchschnittliche Alltäglichkeit)」という地平のうちで、分析論の主題にならなければならない」(66)のである。

すでに見たように、「世界存在」の基本的な性格は、ひと(man)がふだん“手にして(zur Hand haben)”いる身近な用具の存在を分析するという仕方でまず一通り示される。こうした行き方が採用されるのは、単に、「世界内存在」を単純な分かりやすい形で示すという、さしあたりの必要のためばかりではない。むしろ、存在への問いを妨げるような仕方で存在している現存在のその「日常的」な存在(様式)それ自体が、つまり「事象そのもの」が、こうした行き方を特に要請しているのである。また、引き続き見るように、「他の人々」と共にある現存在の存在、すなわち「共存在(Mitsein)」(118)は、これまたもっぱら身の回りの用具の方からして論じられる。このこともむろん上と同じ理由のためである。

繰り返し言うが、問題になっているのは、単に一般的・形式的な意味での現存在ではなく、何よりも、「世界に注意を奪われている」現存在、すなわち、そのつどの用具との交渉にかまけて“我を忘れて”いる〈私〉である。ところで、他者とは、すでに言ったように、必ず具体的な〈私〉にとっての他者のことである。それゆえに、ここで論じられうる他者とは、具体的には“我を忘れて”いる〈私〉にとっての他者、すなわち、本来の意味での他者としては現れていない他者であるほかない。そのかぎりにおいて、「他の人々」との「共存在」についてのハイデッガーのここでの議論は、決して〈他者〉論ではないのである。

しかし、先に一般的な形で言ったように、こうした他者ならざる他者の在り方がそれとして明らかにされることは、本来の意味での他者論にとって決して消極的なことではない。その事情はちょうど、現存在の「日常性」をそれとして露呈させること、すなわち、それを「本来的な存在」からの「逃避」として、また「頹落(Verfallen)」(175)として露呈させることが、当の「本来的な存在」そのものを問題とするための不可欠な前提である、というのと同じことである。

とはいえ、「本来的な存在」(260)へのハイデッガーの「実存論的な投企」(260)において、〈他〉者が現実には如何なる位置を占めているのか、という問題は、もちろん、まったく別に論じられなければならない。そしてこれこそ、初めに言った〈解釈学そのものの他者〉の問題の眼目にほかならないのだが、これを直接に論ずることは後(本論の後編)の課題としなければならない。いまの段階でのハイデッガーの、したがってまたわれわれの問題は、あくまでも「日常性」における〈私〉にとっての他者、すなわち、他者ならざる他者の問題なのである。

第5章 岸辺のボート、あるいは他の人々の「世界」

「世界内存在」という在り方をする〈私〉は、クルマやコンピュータに、またその他の無数の「手許にあるもの」に注意を奪われて、いわば“我を忘れる”という仕方で存在しているのだが、まさにこの「日常的」な在り方において、「人間という存在様式をもつ存在者にも」(71)出会っている、とハイデッガーは言う。この点についての議論は、「他の人々」を論ずるものとして、一見したところ甚だ字遠なものであるように思われる。あるいは、ほとんど“いうまでもない”退屈な議論であるように見える⁸。しかし実はそうではない。そのことを以下に考えてみる。

理性的な主観の立場に移行することによって、〈私〉は、他の人間をたとえば哺乳類の一種として、またホモ・サピエンスの一個体として観察し研究することができる。いうまでもないが、この意味での人間の一個体は「他の人々」のうちの一人ではない。客体的な事物の一つ、ハイデッガーの用語でいえば「手

前にあるもの(Vorhandenes)」である。また他方、〈私〉は、人間を「……のための何か(etwas, um zu...)」として、すなわち手段または原材料(“労働力”、“人材”)として遇することができる。こうした人間は、そのかぎりでは広義における用具、すなわち「手許にあるもの(Zuhandenes)」にすぎないのであって、やはり「他の人々」ではない。要するに上のいずれの場合にも、「人間という存在様式をもつ存在者」に〈私〉はまったく出会っていないのである。それでは、「日常的」な存在様式における〈私〉が、本質的な意味で用具と異なっているはずの、また客体的な事物と異なるはずの「他の人々」に出会うとは、いったい如何なることなのか？ ハイデッガーのここでの議論は、この問いに対する答として理解されるべきものである。

彼は次のように論じている。「岸に繋がれているボートは……それに乗って漕ぎ出ようとしてしている或る知人を指示している。またそれが“見慣れないボート”であるとしても、このボートはやはり他の人々を示している」(118)。だが、ボートという“物”を知覚した後で、使用者ないし所有者をそれに付け足して考える、ということではもちろんない。「そうではなく、“これらの物”が、他の人々にとってこれらが手許に存在するところの、その世界から出合ってくるのであり、この世界はそもそもの初めからいつもすでに私の世界でもある(... 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)。形式的にのみ眺めるならば、このような表現はトートロジーとして非難されるかもしれない。というのも、用具を見出すこと自体に「他の人々」との出合いがあることを論証しようとして、いわばその根拠として、その前提(「世界」)のうちに他者との一致が既にあることを言っている、と見えなくもないからである。しかし実はそうではない。ここで問題になっているのは、(二つの「世界」の一致という独断的な)根拠からの論証ではなく、〈私〉における用具の発見という「事象そのもの」を見ることである。

「岸に繋がれているボート」は、一つの用具としてそのつど何らかの「目的(Wozu)」を、そしてまた他の用具を指示しているのだが、ただそれだけではなく、同時にそれは「他の人々をも示している」、と言われる。そこで、まずこの

「他の人々」の意味であるが、いうまでもなく、〈私〉にとって「手許にある」ような人間たち（人材、労働力）のことではない。そうではなく、この物が「他の人々にとって」まさにボートとして「手許に存在する」と言われているその人々、すなわち、自分自身が「世界」を担っている人々のことである。それでは次に、この人々を「示す(zeigen)」とは如何なることか？ 結局は同じことになるが、一つの用具が「世界」の内部で他の用具を「指示する」こととは根本的に別でなければならない。ハイデggerの言うところに従えば、この場合の「示す」とは、或る物が「他の人々」に対してボートとして現れているときのその「世界」から、それが〈私〉に「出合ってくる」、というのと形式的には同じことである。そこで、われわれはこれを次のように解することができる。

必ずしも〈私〉自身がそれに乗って湖を漕ぎ渡る「ための」ものではない何かが、それにもかかわらず、そもそもの初めからその「ための」の用具として〈私〉に「出合ってくる」。言い換えれば、ある事物がボートとして〈私〉に現れるとき、そのかぎりで既に〈誰かの「……ために」〉が、だから結局は、それに乗って湖を漕ぎ渡ろうとする誰かの「世界」が、その現れを可能にするものとして既に前提になっている。つまり、或る物が〈私〉に対してまさにボートとして現れるとき、それはいつも「他の人々」の「……ための」を、つまりその「世界」をいわば必ず伴って現れる。この意味で、現存在としての〈私〉の「世界」に現れるのは、ボートのような「手許にあるもの」だけではない。それと同時に、「世界内存在という在り方で世界の“内”に存在するところの存在者」(118)、つまり、それ自身が現存在であるところの「他の人々」を、〈私〉の「世界」は「明け渡す(freigeben)」(118)。要するに、これが、上の、用具的なものが「他の人々をも示す」ということの意味内容にほかならない。

現存在は「世界内存在」という在り方をする。しかしその意味は、もはや単に、用具や事物の意味連関からなる「世界」の内でそれらに関わりつつ存在するということではない。上の議論によって示されたように、〈私〉と同様にそれ自身の「世界」を担う「他の人々」が、〈私〉の「世界」を構成する本質的な契機の一つである。すわわち、〈私〉は、いつもすでに「他の人々」と何らかの意味で関わりつつ了解しつつ「共に(mit)」に「存在(sein)」する。要するに、「世

界内存在」としての現存在の存在は、本質的に（他の人々との）「共存在(Mitsein)」(118)にほかならない、ということである。

ハイデッガーは、なるほど、「手許にあるもの」に「注意を奪われて」いる現存在の「日常的」な在り方を手掛かりにして、つまり用具の存在を介することによって「共存在」という存在性格を見届けてはいる。しかし、すでに触れたように、これは「日常性」における他者関係にのみ固有の性格ではなく、「世界内存在」としての現存在そのものの「本質構造」(121)である。言い換えれば、この概念は、他の人々と協力しなければ人間は生存できない、という存在的(ontisch)なレベルの事実確認ではない。そうではなく、現存在の存在それ自体のうちに「他の人々との共存在」が帰属していること(123)、言い換えれば、おのれ自身の存在を「究極目的(Worumwillen)」として存在するところの現存在は、「共存在として、本質的に、他の人々のために(umwillen Anderer)（他の人々を究極目的として）“存在”している」(123)、という存在論的(ontologisch)な事実を言うものなのである。

世間の人々との交際を絶って“一人きりで”生きているのだとしても、あるいはまた、“傍若無人”の自己中心的な生き方をしているのだとしても、こうした〈私〉が、実は、そもそもの初めから他の人々と共(mit)に存在(sein)している。あるいは、自分自身の存在を「究極目的」として気遣っている〈私〉は、まさにそのことにおいて、他の人々のそれを否応なく気遣っている。このことをハイデッガーは、現存在の「共存在」として明らかにした。しかし、他者論一般にとって恐らくは画期的な意義を有するであろうこの概念を、彼は他者論の方向には展開させない。むしろ反対に、それにとっての意義を、すぐ後に続く議論によって彼自身が覆い隠してしまうように見える。以下にこの事情を見ておきたい。

第6章 世間の「ひと」、あるいは他者なき「共存在」

用具（「手許にあるもの」）に関わる現存在の存在は、すでに「配慮(Besor

-gen)」として術語化されているのだが、今度は、それ自身が「世界」を担っているところの存在者（他の人々）への関わりが、それと明確に区別されてあらためて「顧慮(Fürsorge)」(121)と命名される。そしてハイデッガーはそこで、この「顧慮」には、他人との「日常的・平均的」な交際を特徴づけているその「欠損態(Defizienz)」(121)と、その積極的な様態(Modi)の区別があることを指摘する。またさらに、後者のうちには、「他者の実存そのもの」⁹(122)に関わって、「他者を他者自身に向けて開放する」(122)よう助力する「極限的な可能性」(122)が含まれていることを言う。ハイデッガーはまさにこの指摘によって、現存在の存在構造の実存論的な分析に基づいての他者論が可能であることを、事実上、示唆しているように思われる。

だが、この他者論は展開されない。ハイデッガーは、たったいま明らかにしたばかりの「共存在」という基本構造を、その後はもっぱら、現存在がさしあたり自己喪失の状態で存在することの実存論的な根拠としてのみ論じていくように見える。これはいかなることであろうか。

繰り返して言うが、「共存在」は、「世界内存在」としての現存在の本質的な契機である。言い換えれば、他の人々が「開示され」ていること、つまりこの「開示性(Erschlossenheit)」(123)は、現存在の「有意義性」すなわち「世界の世界性」を共に構成している(123)。またそうである以上、こうした構成をもつ「世界」は、「手許にある」事物を「出合わせる」ときに、かならずそれと「一緒に(in eins mit...)」(123)他の人々ををも「出合わせる」(123)。この意味で、「世界の世界性の構造のうちには次のことが含まれている。すなわち、他の人々が、宙に浮いた主観として他の事物の傍らにさしあたり存在するというのではなく、世界の内でも……何かに配慮しつつ(besorgend)存在するという有り様で……手許にある諸事物(Zuhandene)の方からして(aus...her)現れる(sich zeigen)ということ、これである」(123)。

上のことを身近な例によって具体的に考えてみる。「世界内存在」としての〈私〉は、いつもすでに「世界」の内部に現れる様々な事物に配慮的に関わっている。たとえば、クルマを運転して道路を走行している。この〈私〉がさしあたり出合うのは、抽象的な意味での他の人間ではなく、〈私〉と同様に何事か

に配慮的に関わっている「他の人々」である。たとえば、転がったボールを追って走行車線に不意に飛び出してくる子供、信号が変わるのを待っている人々、交通整理にあたる警察官、あるいはまた〈私〉の前にクルマを“割り込ませて”くる者、合図して“先”を譲ってくれる運転手。要するに、現存在としての〈私〉にとって、他の人々は「宙に浮いた主観として」まずはじめに存在するのでないし、また、このような主観たちと〈私〉が事後的に個人的・実践的な関係を結ぶに至るのではない。そうではなく、他の人々は、上のような意味で、そもそも初めから〈私〉の配慮的な関心のうちで、しかも「手許にある諸事物の方からして現れる」のである。

ハイデッガーによると、しかし上のことは、「現存在が、日常的な相互存在(Miteinandersein)として、他の人々の支配下に(in der Botmäßigkeit der Anderen)ある」(126)ことを意味する。もちろん、強大な力をもつ特定の誰かの支配に屈服している、ということではない。何事かに「配慮する(besorgen)」

〈私〉は、その「配慮されたもの」の方から現れるところの不特定の「他の人々」に出合い、そしてまた逆に、この「他の人々」の方からして自己をとりあえず了解する。たとえば、クルマで走行する〈私〉は、自分のクルマを〈私〉の前に“割り込ま”せようとしている相手と同じく、一人の運転者としての在り方に没入して、速度をあげて“割り込み”を阻止したり、あるいは、ブレーキを踏んでこれを許したりする。すなわち、本来の〈私〉自身としてではなく、“我を忘れ”てクルマの操作に没頭している者として相手に関わることになる。言い換えれば、「世界に注意を奪われ」ている〈私〉は、「本来の自己(das eigene Selbst)」(130)を喪失した匿名の不特定の誰かとして振る舞う。「日常的な相互存在」において現存在が「他の人々の支配下にある」と言われるのは、まさにこの意味においてなのである。

自己を喪失した〈私〉にとって、本来の意味での他者はもちろん問題にならない。だが、それにしても「日常的な相互存在」の当事者とはいったい誰のことなのか？ ハイデッガーによれば、それとは、自己喪失のゆえに“世間のひと(man)”や“みんな(man)”を、また“誰もが(man)……”を不断に引き合いに出して“自己”を主張しなければならない不特定のひと、すなわち、こう

した“自己主張”によって自己喪失の度をいっそう深めていく匿名の「ひと (das Man)」(126)にほかならないのである。

ここまでの議論で明らかになったのは、要するに、現存在の次のような逆説的な在り方である。本質的に他の人々との「共存在」であるがゆえに、現存在は、「日常的」には不可避免的に自己自身を見失っている。ところが、「他の人々」とは自己にとっての〈他〉にほかならないから、自己を喪失している現存在は、本来の意味での「他の人々」をも逸している。したがって、(他の人々との)「共存在」とは、「日常的」には、自他の区別のない「ひと」として在ることである。要するに、「共存在」とは、さしあたりは“他者なき共存在”にすぎないのである。

だが、ハイデッガーの以上の議論は、すでに言ったように、「世界内存在」である現存在の存在構造を、「最も身近な存在様式としての平均的日常性という地平において」分析するという「予備的」な課題の枠内においてなされている。いいかえれば、現存在の「世界内存在」という構造（だからまた「共存在」という構造）を、とりあえずはまず、その「無差別的な、非本来的な実存」(232)に即して明らかにすることである。しかも、この「根源的な実存論的解釈」(231)という次の本格的な課題を睨んでの暫定的な課題としてなされているのである。

それだから、上の議論においては、「日常的現存在」(129)が単なる匿名の「ひと」にすぎない、ということが問題なのではない。むしろ反対であって、「共存在」という現存在の本質構造をさしあたりは覆い隠しているこの現象、すなわち、「ひと」という自他の区別のない散漫な在り方が、実のところ、この構造によってはじめて可能になっていること、逆から言い換えれば、この「ひと」という在り方こそが、現存在の本質構造を、「日常性という地平」において証示している当のものであるということ、これがここでの「予備的」な議論の眼目なのである。

「他の人々」の問題は、なるほどこの箇所以外では主題として論じられてはいない。しかし、上の意味において、「日常的現存在」にとっての「他の人々」、

すなわち世間の「ひと」の相互関係の問題が、そのまま『存在と時間』における「他の人々」の問題であるわけではない。「共存在」が現存在の本質構造である以上、現存在の存在が論じられるときには（だから、その「本来的な存在」が論じられるところでも）、いつもこれが併せて問題になっているはずなのである。

それゆえに、「共存在」の「日常的」な様態を見てきたわれわれは、「本来的な存在」にかかわるハイデッガーの「実存論的な投企」について、あらためてこの問題を考えてみなければならない。「本来的」な現存在にとって「他の人々」は具体的にはいかなる仕方で存在するのか？ 「他者を他者自身に向けて開放する」(122)する、と言われた「顧慮(Fürsorge)」の「極限的な可能性」とは、具体的にはいかにして可能なのか？

だが、これを直接に論じることはずでに本編の課題の範囲を超えている。今はこの段階でのまとめの代わりとして、すでに漠然とならうと考えられる幾つかの問題点を敢えて素朴に記して、つぎの課題への最初の一步としたい。

第7章 疑問—むすびに代えて—

「日常的」には〈私〉は自他の区別のない「ひと」として散漫に生存している。この場面では、〈私〉と「他の人々」は相互に「代理可能(Vertretbarkeit)」(239)である。たとえば、〈私〉は誰かにクルマの運転を代行してもらうことができる。ところで、ハイデッガーによれば、誰にも代わってもらうことがけっして出来ない究極的なものは、自分の死(Tod)である。「死は……本質的にそのつどの私の死である」(240)。「しかも、死は、そのつどの現存在自身の存在がそこにおいて端的に問題になるところの、固有の存在可能性を意味している」(240)。ハイデッガーは、このような基本的な理解に基づいて、自分の死へと「先駆(Vorlaufen)」(263)すること（くだいて言えば、死すべき自分の存在に積極的に思いを致すこと）が、「ひと」としての散漫な世間的交際から現存在を「それ自身へと単独化する」(263)、と言う。そして、この「単独化(Vereinzelung)」において、「自分のもっとも固有の（本来的な）存在に関しては、配慮されたも

のの許でのいっさい存在が、また他の人々とのいっさいの共存在が、何の役にも立たないこと」(263)が露になる、と言うのである。

「死への先駆」については後にまわして、まず「単独化」ということの意味である。これが、自他の区別のない散漫な交渉に埋没していることから現存在を「本来的な自己」へと覚醒させる、というだけのことであれば、この言葉自体を特に問題にする必要はない。というのも、「ひと」という自己喪失の状態から「本来的な存在」へ、という変様の可能性を存在論的・実存論的に投企することを意図して、まずはその「日常性」の分析にそもそも着手したのであるから。しかし、もしそうだとすれば、「共存在」が現存在の本質的な構成要素である以上、「日常性」という地平において「予備的」に確かめた「他の人々」の問題が、ここでこそ本格的なものとして現れるはずではなかろうか？ すなわち、「単独化」された者たちの相互の「共存在」の問題として、である。しかし、ハイデッガーはこれについて納得のいく議論をしていないように思われる。

「単独化」によって、「他の人々とのいっさいの共存在が何の役にも立たないこと」が曝露される、と言われる。もしかしたら、この言葉は、現存在の本質的な契機としての「共存在」という概念を、いま「本来的な存在」を論じるに至って実質的に撤回しているのであろうか？ 言い換えれば、「他の人々」と共にある“平凡で退屈な日常生活”捨て去って“敢然として我独り立つ”、というがごとき悲劇的・英雄主義的な理想がここに紛れ込んで、先に、「日常性」において形式的に確認した現存在の「共存在」という本質構造を曖昧なものにしているのであろうか？ 一般的に考えてみるが、人が単独に存在するということは、それが如何なる意味であれ、絶海の孤島がそれ一つきりで在る、ということとは本質的に異なっているはずである。その点を敢えていえば、“単独”であることもまた、「他の人々」との関わりの一つの形態であるほかないし、場合によっては、その特に積極的な形態でもありうるのである¹⁰。したがって、この観点から、「単独化」された現存在が、「他の人々」と具体的に如何なる関係にあるのかを、ハイデッガーを批判しつつ問うことができる、と思われる。

〈私〉の死が、他人に代わって引き受けてもらうことができない〈私〉自身の究極的な「固有の存在可能性」である、とハイデッガーは言う。だが、それ

にしてもこの「存在可能性」は、〈私〉が本質的に「他の人々」との「共存在」であるというもう一つの事実と不可分の問題として論じられるべきではないのだろうか？ 〈私〉は、(〈私〉の死の後に残る、あるいはすでに亡くなった)「他の人々」との具体的な関わりにおいてでないかぎり、自分自身の「固有の」死を考えることはできない。理論的(観想的)な態度に移行して、一個の生命体の死滅として見るのであれば別であろうけれども。上の意味で、「死への先駆」は、むしろ逆に、「他の人々」との「本来的」な「共存在」へと〈私〉を開く出来事そのものとして論じられるべきであると思われる。

注

- (1) Heidegger, Martin : Sein und Zeit, 15. Aufl., Tübingen, 1979

以下同書からの引用は、本文中()内にページ数のみ記す。

- (2) 「作品内在的」な文学研究によって名高いエーミール・シュタイガーは、文学研究が伝統的な意味での学問(科学)でないことを強調して次のように言う。「(作品についての)きわめて主観的なこの感じが学問研究の基礎である！ 私はこのことを否定できないし、否定するつもりもない」(Steiger, Emil: Die Kunst der Interpretation, Zürich 1963, s. 12)。この苛立たしげな言葉は、文学研究の在り方を積極的に示すものであるというよりはむしろ、客観性の理念によって支配されている〈学問(科学)〉が、文学を含む芸術の分野に無邪気に、また無遠慮に入り込んでくることに対する反発ないし反動にすぎないように思われる。肝心なことは、科学の客観主義に対して“主観的なもの”を対抗させることではなく、客観主義と主観主義との共通の前提を問うことである、というのに。
- (3) 日本語に翻訳する際にはっきりと表に現れる〈Subjekt〉の二重の意味、すなわち、認識〈主観〉と行為〈主体〉の区別はここでは問題にしない。後で見るように、眼目は、こうした差異を孕む〈Subjekt〉の概念の根底にあるもの、すなわち「私は考える、それゆえに私はある(sum)」であるから。
- (4) もちろん、何らかの専門学科の名称としてのそれではない。ハイデッガーが言う「ヘルメーネウエイン(hermeneuein)」としての「解釈学(Hermeneutik)、すなわち、現存在の存在了解の学問的な展開それ自体にはかならない。(Heidegger: Sein und Zeit, S. 37)
- (5) デカルト：『方法序説』 岩波文庫 16ページ
- (6) 同書、 17ページ
- (7) 現存在自身ならびに他者という特別な存在者のことを、目下の段階では除外して考えている。
- (8) ハイデッガーは、他者の問題を、用具(「手許にあるもの」)にかかわっている現存在の在り方の分析の介して“間接的”に扱っている。このことから、ハイデッガーに〈他者〉の

契機がそもそも希薄である、ことを見て取る評者が少なくない。しかし、これについて判断を下す前に次の点を押さえておくことが肝要であるとわれわれは考える。すなわち、まずもって「日常性という地平」において現存在を分析する、という基本的な「方法」にしたがうかぎり、この“間接的”な仕方では他者を論じるほかないということ、いや、一見したところ“間接的”なこの行き方こそが、実は、ただ一つの直接の道であるということ、これである。本論で引き続き論じるが、「日常的」な〈私〉、たとえばクルマで道路を走行する〈私〉が直接に出合う「他の人々」とは、道路を横断する人であり、道端でボール遊びをする子供らであり、またクルマの運転に没頭する人々である、要するに、〈私〉と同様に、何らかの「手許にあるもの」を「配慮」するかぎりの人々であって、「配慮」から切り離された抽象的な人間に会うのではないのである。初めの批判にもどって言えば、他者についてのハイデッガーのこの「さしあたり」の取扱いを批判することは、したがって、現存在の現象学的解釈学として遂行される『存在と時間』の構想自体に対する根本的な批判に繋がる、と予測されるのである。もちろん、目下のわれわれの課題ではない。

- (9) 「他者」、この箇所ではハイデッガーは、これまでの複数形・die Anderen（他の人々）に換えて、単数形・der Andereを使用している。
- (10) ハイデッガーの実存的思考に強い影響を与えたキルケゴールは、神の前に「単独」に立たされる人間の在り方、すなわち「実存」を強調することによって、自他の倫理的区別を喪失した「現代」、すなわち「水平化の時代」を激しく非難した（『現代の批判』、キルケゴール著作集11、白水社）。もちろん、私的な“内面”に立て籠もって社会的関係を拒否した、ということではない。むしろ反対である。人と人の関係性そのものが失われている「現代」の集团的・集合的な在り方（「水平化」）に対して、いわば垂直的な在り方としての「実存」を対置したのである。この意味で、キルケゴールの「単独者」の概念には、社会性すなわち〈他者〉の契機が含まれている、と言える。