

ハイデッガーと他者の問題

田 中 末 男

はじめに

今日の哲学的状況を概観すると、とりわけ言語の問題と並んで他者の問題が主要課題として係争点になっているように思われる。この二つの問題は偶然に並列的に立ち現われてきたのではなく、ある内的必然性をもって登場してきたのだと考えられる。まず相方とも人間存在にとってあまりにも密接に関わっているにもかかわらず、いやむしろそれゆえに従来の哲学的思惟において飛び越されてきてしまった問題である。それがデカルトに端を発する近世形而上学の行き詰まりとともに、それを超える道を模索するなかで新たな可能性を秘めた事柄としてあらためて見直されてきたということができる。内容的観点からいえば、近世形而上学は独我論的な超越論的主觀性をそのアルファでありオメガとするような自己完結性を目指したものであった。しかしその企ての極において、この自己還帰的反省哲学はある反転を経験することになった。すなわち反省の極限に反省されざるものに遭遇したからである⁽¹⁾。

この反省されざるもの、反省をたえず遁れるものとは、たんなる超越的存在者ではない。そのようなものならこの哲学は、包摂的理解 (comprendre) によって自己の内部に引き込むことができたであろう。だがはじめからむしろ内部にあって、しかも遁れるものがあるのである。言語と他者はそうした存在の位相に属する。それらはもはやこれまでの反省の方途によって追究できない。それで掘むことができてもそれはただ、その痕跡でしかないであろう。独我論的な方位を踏査し尽くした反省哲学が、そこに逆接的に見出だしたのは根源的な意味での「commercium」(交流・伝達) の問題であり、その媒体こそ言語であり、その向かうものこそ他者なのである。この小論においては、まずハイデッガーの他者論がそこで問題となっている『存在と時間』の問題構制のなかでどのような位置を占めているのかを明らかにしようとするものである。次にこの他者論がどのような哲学史的文脈のなかで生まれたものであるかを訊ね、そして最後にハイデッガーの他者論がもつ意味を取り出し、それがかれ自身にとっても、また今日の哲学にとってもどのような可能性がそこから引き出せるのかを追究しようとするものである。

1

ハイデッガーは從来の哲学が無世界的主觀から出発し、それが対象化された世界=客觀といかに關係するかという問題構制をとり続けてきたために、世界という現象を超略（Überspringen）してきたとして批判する（130）⁽²⁾。そしてこうした「主觀—客觀關係」という伝統的構図を打破したのがフッサーの志向性理論であるとしてそれを評価する。それは世界とそれを生きる「主体」との根源的紐帶をいい当てている。意識の根本構造としての志向性を、ハイデッガーは存在論化して現存在の「根本構え（Grundverfassung）」は「世界内存在（In-der-Welt-sein）」であると規定する（117）。ハイデッガーは世界を飛び越してしまわないように「さしあたりたいてい（zunächst und zumeist）」現存在がいる「その内（worin）」を問題にする。現存在はまずどこにいるのか。それは日毎の（alltäglich）の平均的日常性においてである。「接近および解釈の仕方は、この存在者がそれ自身においてそれ自身から自己を示しうるよう選ばれねばならない。そしてしかもその仕方は、この存在者がさしあたりたいていあるところで、すなわち平均的日常性において示すべきである」（16）。まず現象をその真偽・精粗は別にしてそのまま確保することから現象学的探究が始まるのである。むろん現象の記述がそのまま現象学となるわけではない。こうした存在的一実存的（ontisch-existensiell）な証言を利用はするが、目ざす存在論的一実存論的（ontologisch-existenzial）解釈は、あくまでそれに「根本的留保」（115）を付した上のことであり、その解釈は往々にして「その反対物」として明らかになることもあるのである。現象学は、まず前一存在論的（vor-ontologisch）な現象的地盤を確保しておかねばならないのである。こうしたやり方はフッサーが意識の自然的態度から出発したのとパラレルである。しかしフッサーは現象学的還元によっていわば一挙に超越論的意識に還帰してしまったのに対し、ハイデッガーはむしろ日常性そのものの内部に沈潜し、その根底で支配している構造を析出しようとするのである。

そこにおいて現存在がまず関わっているのは道具的存在者である。ハイデッガーはこれを術語的に「手許存在者（Zuhandenes）」と規定する。それはたんに手にもって使用されるものだけとはかぎらない。自然物も資源（木材、鉄鉱石等）として、また自然的、歴史的景観も観光資源として手許存在者となる。要するに日常性において出会う存在者はことごとく手許存在者として現われてくるのである⁽³⁾。この道具的存在者は単独では存在しない。「厳密にいえば、一つの道具は決して〈存在〉しない」（68）。ハンマーは釘を、釘は板をと、道具は「そのため（um-zu）」としてつねに己れ以外のものを指示している。こうして「道具立て」を形成してそのなかではじめて個々の道具はその「自体存在（Ansichsein）」を得るのである。この構造の方が個々の道具に存在論的に先行している。さもないとある道具が欠けている場合、それがどうして不在なのになにが欠けているのかがわかるのであろうか。釘と板はそれぞれ、いまはないハンマー

を浮かび上がらせる。ハイデッガーはこのような道具立て構造を存在論的に「指示性（Be-deutsamkeit=有意義性）と規定する。これが世界内存在の構成契機としての世界の世界性である。

さて現存在が日常性において出会う存在者は道具的手許存在者ばかりではない。そもそも道具はそれだけで自存しているものではない。つねに「のため」連関のなかで、他を指し示していた。その連関はしかし無限に拡大しているわけではない。「のため」という道具連関を辿っていくと、もはや「のため」とはならないものに行き着く。それはそれ自身現存在という在り方をした存在者に他ならない。服はだれかの「体に合わされて」作られ、畑はだれだれのものであり、本はだれかから贈られたものである（117f.）。こうしてはじめて「だれか」が、すなわち他者が登場してくる。他者も道具的手許存在者と同じく内世界的（innerweltlich）に出会われるか⁽⁴⁾、これと根本的に異なる点は「のため」連関に尽きずそれをはみ出る在り方をしていることである。「のため」が最終的にそこへと向けられ、統合される「そのため（Woraufhin）」（120）と特徴づけられるのである⁽⁵⁾。この他者との繋がりは、現存在がはじめ一人でいて後から道具を介して他者と関係をとり結ぶといったものではない。先述のように現存在は無世界的主觀ではなく世界内存在として、本質的に自己ならざるものへの関わりにおいてある。その他なるものがさしあたって手許存在者であり、そして他の現存在である。この事態をハイデッガーは「現存在は本質的に共存在（Mitsein）である」（120）と規定する。共存在は世界内存在と「等しく根源的（gleich ürsprunglich）」（114）な現存在の存在構造であり、また他の現存在は「共現存在（Mittdasein）」と呼ばれる（121）。この他者との関わりが共存在であるのに対して、手許存在者への関わりは「許での存在（Sein bei）」と規定され、それぞれその後で現存在の存在を「慮（Sorge）」と規定する観点から、他者への関わりは顧慮（Fürsorge）、手許存在者への関わりは配慮（Besorgen）と特徴づけられるのである。

現存在の存在にその構成契機として共存在が属するということは、ハイデッガーが断わっているように、実存論的一存在論的陳述として理解されねばならない（120）。たとえばある人が実際に孤独であったとしても、それを否定することにはならない。「他者が欠けていることがあるのは、共存在にとって、またそれにとつてのことである。単独存在（Alleinsein）は、共存在の欠如的様相であり、その可能性はこのことの証明である」⁽⁶⁾（120）。

他者との関わり方としての顧慮には、「飛び込んで—支配する（einspringend-beherrschend）」と「前もって飛んで—開放する（vorspringend-befreind）」のがあるが、これらは「積極的顧慮の両極」であり、実際にはその間に「多様な混合形態」があるとされる（122）。前者は「他者の「ために（代わって）」（für）飛び込んでやり、他者からその「〈慮（心配）〉をいわば取り

除いてやる」(122) ことにより、他者を支配してしまうのである。後者の方は、それを取り除いてやるどころか「はじめて本来的にそのようなものとして返し与える (zurückgeben)」(122) ために、まず自ら飛んでみせるのである。そのような仕方で他者を助けて、かれが自らの慮に対し自由に開かれる (frei werden) ようにするのである。それはあくまで間接的にいわば側面から働きかけるだけで、そう進むのは他者自身である。

ところでこの「積極的な」両可能性に対して、当然「消極的」な顧慮の可能性が考えられる。それは無関心的な「没交渉 (Einander-nichts-angehen)」(122) である。そしてこの様態こそ日常的現存在の平均的な姿なのである。しかしこれは顧慮がないのでなく、顧慮の「欠如的様相」としてその可能性に属する。他者への顧慮（例えば「社会福祉」）が声高に呼ばれるのは、「さしあたりたいてい」他者に無関心であるにもかかわらず、ではなくあればこそ、なのである。するとこの消極的な無関心と積極的な二つの顧慮の三極構造の関係はどうなるのであろうか。これについてハイデッガーはなにも述べてはいないが、まず無関心は積極的な両極の間にするとされる「多様な混合形態」の一つ、しかも両方向がそこで均衡する中間点とは少なくとも考えられない。二つは反対方向に向かってはいないからである。「前もって飛んで一開放する」顧慮は、他者自身の「本来的慮——すなわち他者の実存に関わる」(122) といわれていることからして、本来的な顧慮とみてよいであろう。したがって他者を支配してしまうよう「飛び込んで」いく顧慮は、非本来的とみなされよう。では「さしあたりたいてい」そうである無関心はどうなるのであろうか。現存在が本質的に共存在であるにもかかわらず、他者に対して無関心であることは「飛び込んで」するいわばお節介的顧慮よりも一層非本来的ということもできよう⁽⁷⁾。たいていそうある無関心と、一見逆のようなお節介的顧慮は実は一種の共犯関係にあって、お互いを動機づけあっていいる⁽⁸⁾。それらに対して本来的顧慮としての開放的な関わりは、たんなるその止揚とは構図上みなしにくい。というのも本来性自身に積極的なものがないからである。たしかに顧慮の欠如態としての無関心ではない。さりとて「他者のために」という積極的関与にまで行きすぎない。その意味で両者の中間に位置し、節度を保ち他者を見守るという態度である。

他者は世界の「内」で手許存在者とともに出会われる。現存在の関わりは「配慮的顧慮」であったり、「顧慮的配慮」であったりする (124)。このような混合的在り方に現存在自身が巻き込まれ、この「世界」に気を奪われそこに没頭することになる⁽⁹⁾。かれは「世界」から自分を了解するようになる。もはやこの世界の主人公は個々の現存在ではない。ここを支配するのはだれでもあって、結局だれでもない中性的な「ひと」(das Man) である。現存在はこの「ひと」の欲することを欲し、これが行なうように行なうのである。「ひと」は個々の現存在の上に漂う靄のような抽象的一般者のようなものではない。「このような在り方において、現存在は最も実在的存在者 (ens realissimum) である」(128)。それは「ひとつの実存カテゴリーであり、かつ根源的現象として、現存在の積極的構えに属する」(129) のである。「ひと」が現存在の日

常性における「主体」であり、その存在の諸様式には「間隔性 (Abständigkeit)」、「平均性 (Durchschnittlichkeit)」それに「一様化 (Einebung)」があり、影で他者との間隔を開けようと腐心しながら、結局互いに同じ水準にならしてしまい、そうなるとそこをはみ出ることのないよう互いに監視し合う平均性が支配するのである(127)⁽¹⁰⁾。ハイデッガーのいう「ひと」とは、おおむね他者達を意味するといってよいであろう。しかもそこから「私」が区別されるのではなく、そのなかの一人として紛れ込んでしまっているのである。したがってたんなるよその (fremd) の他者ではなく、「われわれ (wir)」ともなりうるうるのである⁽¹¹⁾。こうした他者達が「ひと」なのである⁽¹²⁾。そこのなかに自己が埋没し、自他の区別がなくなってしまっているわけである。「さしあたり 〈私は〉、固有の自己 (das eigene Selbst) という意味で 〈在る (bin)〉 のではなく、ひとという仕方での他者達である」(129)。

3

ハイデッガーがさしあたりたいていある現存在の日常性をこのように詳細かつ事象的 (sachlich) に分析したのは、もちろんそのこと自体が目的ではなく、また文明批評的意図があったわけでもない。それは世界内存在という多岐にわたる構成契機を内に含んでいる現存在の根本構えを解明するにあたって、できうるかぎりその全体性と統一性を害なわないようにするためである。ただ存在論的—現象学的解釈は、これをそのまま展開するだけではすまない。その証言を利用するにしても、「根本的留保」付けた上でしかなかった。日常的現存在としての「ひと」は、「世界」に埋没しているだけではなく、自ら「被解釈性 (Ausgelegtheit)」をはりめぐらしその物分かりでもって「自明性 (Selbstverständigkeit)」としての常識を主張する。しかも現存在はこうしたことを「おしゃべり (Gerede)」や「好奇心 (Neugier)」それに「曖昧さ (Zweideutigkeit)」などで覆い隠している(166-175)。それゆえ解釈は「ひと」としての「現存在が自己自身に対して自らを塞ぐ被覆や闇化の除去として、偽裝の打破として」(129) 遂行されねばならないのである。「その (日常的被解釈性) なかで、そのなかから、そしてそれに抗して (in ihr, aus ihr und gegen sie) 一切の真正な了解は遂行される」(169)。その意味で「ひと」の自己満足的安眠を妨害するような「暴力性」(311) という性格をもち、真正な解釈は「奪い取り (abringen)」また「克ち取る (erobern)」(ebd.) ことが必要なのである。

「現存在はさしあたりたいていそれ自身ではない」(116) ならば、それ自身であるような在り方はいかなるものか、そしてそれはいかにして開示されるのか。それはハイデッガーによれば、「さしあたりたいてい」とは対極的な「まれ (Seltenheit)」(190) なる現象としての不安という根本情態性 (Grundbefindlichkeit) においてである。不安は個々の存在者に対する恐怖と違い、存在者全体が滑り落ちる現存在の根本経験である。それまで「ひと」としてそのなかに埋没・没頭していた存在者（手許存在者や他者）が滑落し、それまでこれらによって覆われてい

た地平としての世界としての世界が露現するのである。ところで不安は情態性であり、被投的なこれと等根源的に了解作用が現存在の「内存在」に属している。投企的了解作用がそのとき直面するのが「死への存在」である。結局不安とは死への不安に他ならない。また情態性と了解作用と並んで、もう一つの等根源的契機である「語り (Rede)」も、「良心の声なき声」として、自足した「ひと」へ呼び掛け (anrufen)，非本来的な「ひと」から現存在を本来的存在可能へと呼び起こす (aufrufen)。こうして現存在の実存が完結する。このような現存在の究極的在り方を、ハイデッガーは「先駆的覚悟性 (vorlaufende Entschlossenheit)」と呼ぶ。それは現存在の存在を一般的に特徴づける「開示性 (Erschlossenheit)」が「開き切った (ent-)」境地である。これこそが「現存在の（自己）本来的真理である」(302.vgl.297)。

ハイデッガーは日常的な現存在の有り様としての「ひと」から本来的自己に向かった。「ひと」がなぜ非（自己）本来的であるかは、「本来性と非本来性の二つの存在様相は、現存在がそもそも各私性によって規定されている点に存する」(43)⁽¹³⁾ ゆえに、そのつど私としてでないような在り方には最終的に実存論的分析論は依拠できないからである⁽¹⁴⁾。そしてこの分析論は、他者的「ひと」に埋没した在り方を非本来性とみなすところから、「単離化 (Vereinzelung)」(187 f., 191, 273, 276f.,) という方途を進む⁽¹⁵⁾。だからその終局における死の存在に到達したとき、その「現存在の終りとしての死は、最も自己的 (eigenst) で、(他者と) 関係のない (unbezüglich)，確かにそしてそのようなものとして無規定で、追い越しえない現存在の可能性である」(259, vgl., 250, 258, 括弧内は筆者の補足) と言い表わされていたのである。現存在は一般に「その存在においてその存在そのものが問題となる（その存在そのものに関わる）」(12) そのような存在者であった。そしてその関わりの究極である「覚悟性において現存在にはその最も自己的な存在可能が問題となる（それに関わる）」(299) とされる。一般的な自分の存在への関わりではなく、「最も自己的な」関わりである死への関わりにおいては、他者はなんの関係ないものとして、手許存在者と同様に滑り落とされてしまっている。もちろんそのときでも現存在は世界内存在であり続けるかぎり (vgl. 41, 53) まったく無に帰すというわけではない。第一義的関心が他の手許存在者や共現存在でなく、自己自身に向かうというだけである。「現存在はそのつど自分のために実存する」(236) かぎり、「慮」の核心、すなわち慮の慮たるゆえんの「自己—慮」⁽¹⁶⁾ がいわば名実ともに前面に出て、配慮や顧慮が背景に退くだけである。

たしかにこの抜きんでた可能性としての死への存在においては、他者との関わりはほとんど問題とならない。「ひと」との対比でいえば、そこではお互いが代替可能 (vertretbar) であって、だからこそそのつど「私のもの」であるはずの存在が、だれでもありかつだれでもでもないものとして、中性化されてしまっていたのである。その対極に位置する死へ臨む存在は、もはや代替不可能な己れの死に直面しているのであり、だれにも替ってもらうことはできない。逆にそのことはかけがえのない自己自身を発見することなのである。そこでは現存在はおのれの存在すなわち慮を慮として全体的に引受ける。そのようなのっぴきならぬ状況が覚悟性なの

である。「ひとは一人で死ぬ (On mourra seul.)」というパスカルのことばが響いてくるような孤独な状況である⁽¹⁷⁾。

4

ここでハイデッガーが他の問題と同様その他者論も受け継いでいるフッサール現象学との関連をみておかねばならない⁽¹⁸⁾。ただし「だが『存在と時間』全体が、フッサールとの暗々裏の対決」⁽¹⁹⁾と見做しうるゆえたんなる受容では当然ない。『存在と時間』におけるハイデッガーも、フッサール的超越論的哲学の立場に基本的には立っているということができよう。ただフッサールの超越論的現象学が静的な理論的一認識論的性格をもっていたのに対し、ハイデッガーの実存論的分析論は動的で実践的一存在論的なものへと組み替えられている。ハイデッガーの「現存在の〈本質〉は、その実存に存する」(42)というテーゼはその転轍器の役を果たしている。

フッサールの他者論は近年『相互主観性の現象学』が公刊されたこともあって、新たな相貌が発掘されつつあるが、少なくとも当時のハイデッガーはそれを「自己移入 (Einführung)」論として捉えている。この自己移入論は、自己の周界でまず出会う物体のうち、自己の身体と類似した物体 (Körper) を「類比化的統覚 (analogierende Apperzeption)」によって自己以外の、したがって他の身体 (Leib) として把握し、そこにさらに自己を投入して「他我 (alter ego)」を構成しようとするものである⁽²⁰⁾。「私」と「私の身体」との関係を基に、外の物体のなかでこの私の身体と同じようなものを見つけたとき、「もうひとりの私」がそこにいると見做そうとするものである。他者は物体のように直接的な現前 (Präsenz) にもたらされるわけではない。もちろん物体も一挙に全面的な現前にもたらされえず、かならず隠された背面を背負っている。しかし裏へ回れば改めて現前化されうるのである。しかし他我の場合、これとは根本的に異なって他我そのものは決して現前化されえない。このような現われ方をフッサールは「間接的現前」(Appräsenz) と呼ぶ。これは自存作用ではなく、知覚作用に基づけされ、そのなかでは本来知覚されてない「余剰分」(Überschub) として他我が現われることを意味する⁽²¹⁾。このような把握の仕方はハイデッガーによれば、「他者への存在関係は、自分自身への自らの存在を〈ある別のもの〉に投射することになる」(124)。最初の認知段階ではまだ中性の物であったのが、こちらの自己の側からの投射すなわち賦活化 (Beseelen) によって活きた他者とはじめてなるのである。しかしそのような「他者は自己の複製である」(ebd.) ほかない。

ハイデッガーはこうした自己移入論をまったく否定するわけではないが、「〈自己移入〉がはじめて共存在を構成するわけではなく、共存在に基づいてはじめて可能となるのであり、共存在の欠如的様相が優勢になることによって動機づけられている」(125)とする。自己移入論がでてこざるをえないのは、世界を超略し、主觀と客觀に分割してしまったがゆえに、孤立した主觀から閉ざされた別の主觀へと「橋を架ける」(124) 必要に迫られてくるのである。もとも

とハイデッガーはまず物的存在者があって、そのをもとにより高次の生命的・精神的存在者を構成するといった成層化論に組しない。現存在が実存としてはじめから脱自存在である限り、他なるものとの関わりは不可避である。現存在はつねに手許存在者の許に在る（Sein bei）と同時に共現存在と共に在る（Sein mit）のである。フッサールとハイデッガーが根本的に違う点はまさにここにある。フッサールがあれほど腐心して基礎づけようとしたことが、ハイデッガーでははじめから解決済みである。自らの現存在と他のそれとの根源的紐帯はもともと基礎づけなど必要がないことなのである⁽²²⁾。

ハイデッガーにおける「他者の不在」⁽²³⁾がレヴィナスをはじめとしてよく指摘される。たしかに本来的な死への存在は「最も自己的（eigenst）で、（他とは）関わりのない（unbeziglich）」可能性と規定されてた。本来的実存は孤独な実存でしかない。「現存在は本質的にそれ自身において共存在である」（122）といわれていても、この共存在は結局のところ非本来的「ひと」的状況においてしか働いていないかのように見える。しかしハイデッガーは「他者への存在」は、「自立的で還元できない存在関係」（125）と規定しており、共存在は現存在の存在の構成契機である。あくまで現存在は世界内存在として、共存在でありつづける。共存在は一見誤解されやすいように、本来性においては消え失せてしまうのではなく、背景に退くだけである。だから「本来的相互性」（298）の可能性も語られうるのである。その意味でハイデッガーにおいて少なくとも『存在と時間』においては形式的であるにせよ他者は不在ではない⁽²⁴⁾。

では肝腎の本来性において背景に沈んでしまうような他者の扱いは、不在ではないにしても「他者の軽視」として非難されてもやむをえないのではないだろうか⁽²⁵⁾。この点についてハイデッガーの側からいえば、『存在と時間』の目指すものは究極的には「〈存在〉の意味への問い合わせ具体的に仕上げる」（1）ことであり、そこでまずさしあたり試みられたことは現存在の存在の意味を取り出そうとする「基礎的存在論」であって、もともとレーヴィットのように哲学的であれ「人間学」（Anthropologie）⁽²⁶⁾を意図したものではないという反論を提示できよう。だがそれならば改めて、基礎的存在論的な問題構制の内部においてすら、はたして他者は正当な位置づけがなされ、またその可能性が充分汲み尽くされているであろうかという疑問が提起されよう。この問題構制においてハイデッガーは、道具的な手許存在者から出発し、その「そのため（um-zu）」連関を辿ることによって「そのため（Worumwillen）」としての他者に到達した。他者は現存在の周界（Um-welt）の周りをぐるりと取り囲む地平線上に辛うじて現われるかのごとくである。「現存在の世界は共世界（Mitwelt）である」（118）といわれていても、ほとんど「そのつど私のもの」なる私を中心とした周界にはほとんど覆われてしまい、他者は手許存在者を介して出会われる構制になっている。他者「もまた、共に現にある（auch und mit da）」（118）。すなわち「おまけ」でしかない。やはりここには他者との共世界に対する、手許存在者の関係性で構成される周界の優位が示されている⁽²⁷⁾。

しかしハイデッガーの見方からすれば、たんなる内世界的存在者のなかで抽象化された物的

な眼前存在者（Vorhandenes）より手許存在者の方が存在論的に優位に立っていた。すなわち前者は後者に基づかれた二次的構成体でしかなかった。この考えを推し進めていけば、手許存在者の関係性としての周界より、他者との共世界の方がより根源的となるはずである。なぜなら主に内世界的存在者によって組み立てられている世界より、それを組み立てている世界内存在による共同体の方が明らかに優位性をもつからである。「周界のなかで、そこから共世界ではなく、共世界のなかで、そこから周界に出会う仕方が、最も根源的なものである」⁽²⁸⁾とレーヴィットは主張する。ハイデッガーは周界の限界線上にそれを画限するものとして他者を位置づけた。だが共世界はたんに周界の隈どるだけのものではなく、周界の根底にあってそれを支え、たえず作動させていいるのである。ハイデッガーは周界から共世界へという分析の進行方向に惑わされて、後者がすでに前者のなかに貫徹していることを見落としているように思われる。共世界でない周界はない。世界とは共世界であるといってよい。たしかに周界は世界構造一般的の分析の手掛りとして有用なものであろう。しかしあくまで着手点にすぎないのである⁽²⁹⁾。

ではなぜハイデッガーはこのような構制上の布置を敷いたかといえば、かれの戦略は手許存在者の許での配慮（Be-sorgen）から、他者への顧慮（Für-sorge）を導き出し、そして両者を括弧に入れて自己自身へのいわば純粹な「慮（Sorge）」そのものを取り出そうとしたためである。しかしこうした方向性はレーヴィットも指摘しているように、「精神史的には自然（周界）と社会（共世界）に対して個人の自立性（die Selbstständigkeit des Individuums）を展開させようとする」⁽³⁰⁾のがデカルトからフッサールにいたる近世形而上学の根本潮流であり、ハイデッガーも基本的にはこの流れに棹さしている。いや結果的にはこの流れを行き着くところまで推し進めたといってよいであろう。だから結局のところ周界も共世界も現象学的還元をほどこされて背景に沈められてしまうのである。これはハイデッガーも、フッサールが歩んだ「デカルトの道」としての超越論的独我論の道を進むかぎり、すなわちかれにおいて「単独化」⁽³¹⁾が遂行されるかぎり、このような他者および共世界の軽視は必然的帰結であろう⁽³²⁾。

こうした他者性の位置づけの不当性の問題と並んで、他者そのものの把握についても疑問が残る。まず形式的問題として、共存在が現存在の存在を構成するといわれても、それは「現存在解釈の〈アприオリ〉である世界内存在」（41）からいわば演繹的に導き出されてきているだけで、トイニッセンも批判しているように⁽³³⁾、そのこと自身はなんら立証されてはいないのである。むろんこの場合「立証」（Ausweisen）という従来の現象学的方法理念がそのままここに適用されるかは問題であろう。ただハイデッガー自身の方法論からしてもこれについてなんらかの「立証」が可能となったはずであるが、かれはこれには立ち入らず一瞥して通りすぎてしまった感がある。現存在が本質的に共存在である、ということへの反論として挙げられた「単独存在」（Alleinsein）について、それは共存在の欠如的様相にすぎないと一蹴した（120）。しかしハイデッガーのオリジナルな方法というべきものは、こうした欠如的なもののかにかえって根源的真相の露現をみるやり方であった。たとえば道具の故障や不在のなかでこそ、か

えって順調に経過していた場合には気づかれないままになったであろうその道具の道具性を読み取っていた。他者についてもどうしてそれを適用しなかったのであろうか。ハイデッガーは孤独 (Einsamkeit) という語を使っていないが、そしておそらくそのような状況は死へ臨む存在にのみとおきたかったかもしれない。だが現存在が共存在であるのが開示されるのは、孤独的状況においてこそではないだろうか。孤独は共存在と等根源的であり、その認識根拠であるといいうる。たんなる共存在の欠如態ではなく、それそのもの、その裏面であるといえよう。共存在が最も強く現われるのは、それが断ち切られんばかりになったとき、すなわち孤独においてである。逆に「ひと」的な相互存在においては共存在はほとんど隠蔽され現われ出るのはバラバラの個人だけでしかないのである。ハイデッガーにおいてこのような共存在（愛といつてもよいが）と孤独との「弁証法」がないのである。このことは『存在と時間』の最高点すなわち孤独な死へ臨む存在についてもいえるのである。たしかに代替不可能な死に直面して、かえって己れの掛け替えのない存在に目覚めることが先駆的覚悟性であった。しかしそこには己れの存在を「重荷 (Last)」(284) と感じ、それを誰かに替ってもらおうとする心情が働いていないか。替ってもらうことができないことは、同時に替ってやることもできないということでもある。少なくとも両者は等価である。そこに根源的な孤独と同時に、その孤独の痛みの真っ只中で共に生きるもの同士の根源的な繋がりが逆接的に開示されるのである。愛と孤独の動的緊張関係を見落としたため、共存在そのものの有意義な発見にもかかわらず、それが静的な形式的規定にとどまってしまっているのである。

次に、他者との出会いの「間接性」の問題がある。ハイデッガーは他者を手許存在者を媒介にして導き出した。そこからハイデッガーにおいては他者との出会いが「間接的」でしかないとは必ずしもいえないであろう。それは方法論的手手続き上の問題で、出会いの直接性を否定しはしない。そのような導出の仕方は「説明の簡略化」(120) という便宜上の問題であり、また「他者の共現存在は、しばしば (vielfach) 内世界的手許存在者から出会いう」(ebd.) 傍点筆者といわれていることは、逆にいえば必ずしもそのような出会いとは限らないことを示していると読み取ることができるのである。ただその「直接的」な出会いの仕方が問題である。ハイデッガーは、他者達⁽³⁴⁾を「ひと」と規定し、この「ひと」は「われわれ (wir)」の意味をもつとき、「我」の世界に帰属させられ互いにかかわる際は、「飛び込んで—支配する」抑圧的顧慮になるか、または「ひと」が疎外態となって「かれら (sie)」の意味をもつとき、顧慮の欠如態としての無関心とならざるをえないである。「飛び込んで」の顧慮は、他者の「ために（あるいは）かわって」(für) するゆえに、そこでの他者は対格すなわち対手（相手）である。しかしそれは非本來的な関わりでしかなかった。本来的な顧慮としての「まえもって飛んでみせる」仕方はでの他者は、与格すなわち顧慮するものにただ付帯的に並置されているだけで、対一面 (face à face) しているわけではない。このような他者への構えから、ものを介しないゆえに無媒介的関わりといっても、それ自体において直接的な働きかけは禁じられているのである⁽³⁵⁾。その意

味でハイデッガーの他者は、たしかに「我（ich）」ではないものとして、「われわれ」として一人称の世界に封じ込められているか、そこからさらに疎外されて「かれら」として三人称の世界に客体化されてしまっているかのどちらかであって、「汝（du）」ではない。「他者の不在」というならば、正確には「汝の不在」であろう。他者はその本質的境地（Element）たる二人称の世界に住していないければ、他者とはいえないである。結局、他者は構造的に私の周りの世界である周界を取り巻くだけのものとして、いわば「顔」⁽³⁶⁾のないギャラリーでしかない。しかし手許存在者への配慮が一方（向）的であるのと違って、他者への顧慮は相互的（ein-ander）であるはずである。でなければそれは世界内存在としての他者ではなく、たんなる内世界的存在者でしかない。あるいはそれへと疎外された世界内存在である。この「共に=一緒に」（mithaft）ということがハイデッガーにおいて作動していないのであって、平板な印象をまぬがれえないのである⁽³⁷⁾。

このようなことになったのは、ハイデッガーがフッサールの超越論的還元の方法を、キルケゴー^ル的実存のイデーによって実存論化し、還元をたんなる方法とせず非本来性から本来性への実存の遂行としたことにあると考えられる。それによってたしかに『存在と時間』の実存論的分析論は、きわめて事象的にかつ迫力をもって訴えかけてくるものとなったが、多面フッサー^ルにまで到達していた近世形而上学の道を徹底するだけで、それをのり超えるには到らなくなってしまったのである。それは現存在を各私性（Jemeinigkeit）によって規定したことにして端を発する（42f.）。これによってそれが「（自己）本来性（Eigentlichkeit）」であるかいなかが問題となってくる。そしてキルケゴー^ル流の大衆批判に動機づけられ、「ひと」の自己喪失的在り方から目覚めて、自己を「特に掴み取る（eigens ergreifen）」（122, 129）ことによって（自己）本来性に達しようとしたのである⁽³⁸⁾。しかしこうした「意志」はまだデリダやレヴィナスが批判するような「現前」ないし「同一性」の形而上学の最後の残照であるといえよう⁽³⁹⁾。

もちろん他者の他者性はこうした「我有化」の意志から本性的に遁れ去るであろう。ハイデッガーは他者への関わりを「開—与する（frei-geben）」（118, 120, 129, 298）とか「〈在ら〉しめる（〈sein〉 lassen）」（298）などと表現している。たしかにこのようにハイデッガーは他者のかれ固有の自由を侵すような印象釀し出す表現を注意深く避けている。しかし「自由を与える」ことや、在ら「しめる」という使役が、すでに他者の自由そのものと相容れないことは明白である⁽⁴⁰⁾。ここにハイデッガーの他者論の最も深いジレンマが潜んでいる。他者を他者として尊重しようと思えば、超越論的問題構制の「彼方（あなた）」に超えていかざるをえない⁽⁴¹⁾。

のであろうか。まず第一にハイデッガーが共存在を現存在の存在の構成契機と規定したことは、その位置づけの付隨性ならびにその立証の欠如という問題があるにせよ、従来の哲学の他者不在に対して、フッサーの相互主觀性の思想とは別の意味で新たな哲学的地平を切り開く橋頭堡となりうるであろう。それはハイデッガーもフッサーも結局は超えられなかった独我論的な超越論的主觀性からの突破口がそこに見出だされるのではないかということである。具体的にいえば、ハイデッガー自身は深入りを避けたが、他者経験をその他の経験（ハイデッガーの場合、手許存在者および眼前存在者への配慮、ならびに自己自身への慮）とはまったく異質な経験として確立しようとする道である⁽⁴²⁾。フッサーは他者経験を「間接的現前（Appräsenz）」として規定した。これをその点では受け継いだハイデッガーも、他者への直接的関与を禁じている。それは独我論的な両者の立場からすれば、他者に対するぎりぎりの節度ある態度であろう。しかし間接性でしかないのは、直接的な「現前（Präsenz）」こそ「本来の」経験であるという近世形而上学のイデーがその前提として潜んでいるからである⁽⁴³⁾。こうしたデカルト以来の独我論的問題構制を根本的に組み替えて、レーヴィットがしたように道具的世界はもちろん、自己世界より根源的な次元に「共世界」を置くことによって、他者経験が間接的（フッサー）でも付隨的（ハイデッガー）でもなく、むしろ一切の経験がそこで可能となる根源的地平として拓かれる可能性が生ずるのではないだろうか⁽⁴⁴⁾。そこでは自己と他者が完全に同等で、すなわち他者が汝として出会われ、我なくして汝なく、汝なくして我なしという関係に立つのである。いやというより我と汝とは「間柄（Verhältnis）」そのものの両面でしかないような関係である⁽⁴⁵⁾。

ハイデッガーも他者への関わりの「自立的な、（他に）還元できない存在関係」として規定していた。しかしそれはあくまで世界内存在の内部での相対的自立性でしかなく、超越論的問題構制そのものの限界に行き着く存在関係ではなかった。それに行き着くのはただ死へ臨む存在だけであった。だが非日常的な死だけでなく、日常性の真っ只中にもその限界が露呈している。それが他者である。他者もさしあたり内世界的な在り方をとって現出するものとして、そのつど私の世界内存在によって構成された存在者である。しかし同時により根源的にそうした私の側からの構成を離れるそれ自身世界内存在である。本質的構造からして、私の世界内存在は他の世界内存在を自らの内に包摂することはできない。さしあたり内世界的存在者として現われる他者は、「それ以上のなにか（etwas Mehres）」として私の我有化から、後期ハイデッガーの用語といえば脱去（Entzug）する。そのような脱去の経験は、死へ臨む存在における「不可能性という可能性」の経験、いいかえれば己れの「根拠（Grund）」を「無底（Ab-Grund）」として経験することとは位相をまったく異にするが、共に世界内存在の「外」——といっても単純な外部ではなく、内在的超越であるが——を指示す点で「等根源的」な経験といえるのではないであろうか。ハイデッガーは単離化を極限まで推し進めることによって己れの存在の「非性（Nichtigkeit）」（285）に遭遇し、そこでいわば「袋小路に陥った」⁽⁴⁶⁾。それは同時にデカル

トに始まる近世形而上学の終着点でもあった。この道ゆきは可能性を踏査し尽くしたという点で意義があったといえよう。しかしこれが唯一可能な道であったわけではない。伝統という名の下に一つ一つ積み重ねられてきたそのつど選択の帰結にすぎない。死は現存在の有限性の一つの徵表にすぎない。ハイデッガーの死へ臨む存在がキルケゴー尔的「神の前の単独者」という概念を彷彿とさせるように、かれは死にあまりにウエートをかけ過ぎて死を絶対化してしまったように思われる。これに対して他者経験という、ハイデッガーにおいては副次的地位にしか置かれなかったそれ自体独自な経験は、死にまで行き着かなくとももっと手前で身近なところで現存在の限界状況を開示する卓越した (ausgezeichnet) 経験である。この道を行けば別の可能的世界が拓かれてきたことであろう。そしてメルロ＝ポンティが歩んだのはこの道であったといえよう。

しかしこうした方向はハイデッガーのそれとはまったく別であり、それゆえこうした観点からの批判は超越的なものでしかないといわれるかもしれない。だがフッサールおよびハイデッガー的な「一面的に構成する志向性の観念論を、その根源的な相互性 (Gegenseitigkeit) によってその始設において抑止する」⁽⁴⁷⁾立場は、ある意味で志向性概念、およびそれを深めた相互一主觀性 (Inter-subjektivität) をさらに徹底化したものに他ならないといえよう。この立場を存在論化したものが、ブーバーの「間 (Zwischen)」の哲学すなわち対話論 (Dialogik) であろう⁽⁴⁸⁾。しかもハイデッガー自身の側からみても、こうした立場に親和性がないわけではない。「各私性」にはじまり、「我有化」、「特に摑み取る」といった「(自己) 本来性」に収束する「隠語 (Jargon)」(アドルノ) を取り扱ってみると、そこに原ハイデッガーというべき姿が現われる。すなわちフッサールの超越論的主觀性の立場もキルケゴー尔流の実存のイデーからも離れて『存在と時間』の原点すなわち現存在の始設自体にハイデッガーの最もオリジナルな思想が示されている。伝統的な意識概念ではなく、まったく素朴な現存在 (Dasein) から出発し、それを「この存在者にとって、その存在において、この存在そのものが問題となる (Es geht um...)」(12) と非人称構文でその本質規定をしたことに伝統を超えるまったく新しい可能性が拓かれている。現存在はもともと主体としては措定されてはいない。ハイデッガーがW. フンボルトの言語学的研究から人称代名詞と場所の副詞との相關性に着目したのは、人称的世界を絶対化しない世界経験をそこにみたからである⁽⁴⁹⁾。非人称の〈Es〉はたんなる三人称単数の〈Es〉の転用ではなく、むしろ逆に一切の人称性の根源に支配するものではないか。だから根源的な覺悟性の「しじま (Stille)」(296) における良心の現象形態はただ「〈Es〉 ruft (〈それが〉呼ぶ)」(275) のみである。ハイデッガーはフッサール的な自我論 (Egologie) の立場ではなく、自己論 (Autologie) というべきであろう⁽⁵⁰⁾。しかしその自己性 (Selbstheit) は自我性 (Ichheit) を超えていても、「それ性」(Es-heit) というべきもにに達していないし、そこへの道は断たれているであろう。それと繋がるために、「特に摑み取る」ことを目指すような態度ではなく、むしろ「それ」の方からの到来を聽從して待つような根本的な思惟の転変すなわち「転回

(Kehre)」が要求されるであろう。

註

- (1) Merleau-Ponty: *Signes*, Gallimard, 1960, p.204.
- (2) Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen, 1967. (なお、この書からの引用にかぎり、本文中に頁数のみを記した。)
- (3) この手許存在者に対して、一般に物質、哲学的に質料 (materia) と呼ばれてきたものを、ハイデッガーは「眼前存在者 (Vorhandenes)」と規定する。しかもハイデッガーは従来の捉え方を逆転して、この存在性は手許存在性からの抽象化によってはじめて構成される派生的な存在様態にすぎないとする。
- (4) 「他者という内世界的に出会う存在者の在り方は、手許存在者とも眼前存在者とも区別される」(118, 傍点筆者)。
- (5) この点ではハイデッガーはカントの人格についての次のような近代的概念をそのまま踏襲しているように思われる。「汝の人格およびあらゆる他の人格における人間性をつねに同時に目的として使用し、決してたんに手段として使用せぬよう行為せよ」(Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Philosophische Bibliothek, 1965, S.52.)
- (6) しかし「単独存在」は実存的規定であり、それに対して「共存在」は実存論的規定であるので、このように同列では論じられないはずである。このような曖昧さがハイデッガーの他者—存在の理解がその根源にまで達するのを妨げているように思われる。
- (7) ハイデッガーは「本来性—非本来性」がさらに、それぞれ「真正 (echt) —非真正」の可能性をもつといい、「非真正な本来性」や「真正な非本来性」がありうることを示唆している (146)。
- (8) 歴史的にみれば、ゲマインシャフト的地縁・血縁共同体でのお節介的顧慮の反動として、ゲゼルシャフト的大衆社会での無関心が生じたということもできよう。
- (9) 「世界に没頭 (Aufgehen in der Welt)」(113) は、あとで「〈世界〉への転落性 (Verfallenheit an die 〈Welt〉」(175) ともいいかえられるが、ここにもともと本来的でも非本来的でもない「無差別な」(43) 日常性——したがって括弧つきでない世界との交渉——が、事実上非本来性として扱われていく移行過程を見て取ることができる。
- (10) 「ひと」の分析は、キルケゴー流の現代大衆社会批判が念頭に置かれていることは否定できない。しかしハイデッガーによれば、特定の歴史的状況にのみ特有の現象ではなく、現存在であるかぎりかれに固有の在り方である。ただその発現形態や力点の置き方は「歴史的に変遷しうる」(129) のである。
- (11) Theunissen, M.: *Der Andere*, Berlin, 1965, S.171.
- (12) 日本語においても、「ひと=他人 (達)」という使われ方をする。その点でハイデッガーの「ダスマン」は普遍的拡がりをもつといえよう。
- (13) Heidegger: *Logik—Die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe, Bd. 21) Frankfurt am Main, 1976, S.229.
- (14) もっともそのような場合にかぎって、すなわち「ひと」にかぎって「最も声高にかつ頻繁に私が、私が」というのである (322)。
- (15) トイニッセンも指摘しているように、フッサールの「超越論的独我論」に対して、「実存論的独我論」(188) といういい方を『存在と時間』ではしている。Theunissen:a.a.O.S.181 (Anm.35).
- (16) もちろんハイデッガーもいうように「自己慮 〈Selbstsorge〉」という表現は、トートロジーということになる (193)。

- (17) Pascal, M.: *Pansées*, 211, Garnier, 1964, p. 131.
- (18) ハイデッガーは『存在と時間』において、当時まだ未刊であり結局生前は公刊されなかった『イデンII』などの資料に接することが個人的に許され、そこで展開されているフッサーの他者論「精神世界の構成（自然主義的態度に対する人格主義的態度）」を知っていたことを報告している（38, Anm. 1, 47 Anm. 1）
- (19) Theunissen: a.a.O.S.156, Anm.3.
- (20) Vgl. Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen (Husserliana Bd. 1)*, Haag, 1963, V.Meditation.
- (21) Ebd., S.150f.
- (22) トイニッセンは「共存在分析は相互主觀性理論をそれにもかかわらずただ繰り返しているだけで、克服してはいない」（Theunissen:ebd., S.161）と批判しているが、たしかに他者理論に関してだけならそういうえるかもしれない。だが、全体としては継続面より断絶面の根本的に新たな思惟の地平を切り拓いたことは忘れてはならない。
- (23) Levinas: *ibid.*, p.227.
- (24) 後期ハイデッガーにおいてはたしかにまったく「不在」だといってよいが。
- (25) このような批判の代表的なものとして、レーヴィットの批判がある。Löwith, K.: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. (Sämtliche Schriften I)*, Stuttgart, 1981.
- (26) Ebd., S.12.
- (27) 表面的なことであるが、『存在と時間』において分量的にも周界の分析（S.66-113）に比べ、共世界に関する分析（S.113-130）ははるかに少ない。
- (28) Ebd.
- (29) Vgl., ebd., S.46.
- (30) Ebd., S.17.
- (31) 『存在と時間』のはじめのところで現存在の存在の超越のなかには「最も根基的な個別化（radikalste Individuation）」の可能性と必然性が存する」（38）と述べられている。
- (32) ハイデッガーは「共存在」および「共現存在」を世界内存在と「等しく根源的（gleich ursprünglich）」（114）と二単語でいっている。ここにやはりこれらが現存在にとって第二義的ないし付帯的関係でしかないことがしめされているように思われる。ハイデッガーは通常まったく対等ならば「等根源的（gleichursprünglich）」と一単語で表現（たとえば了解作用と情態性の関係）しており、この場合はいわば一段落ちる関係であることを暗示しているのである。
- (33) Theunissen: a.a.O., S.167.
- (34) ハイデッガーは他者を多くの場合複数形で用いていたり、单数形でも他者一般として少なくとも二人称单数の「汝（du）」ではない。
- (35) その意味で逆説的な事態であるが、日常的「ひと」においても「本来の相互性」においても、積極的な〈mithaft（一緒に）〉がない点では共通している。Vgl., Theunissen: S.419.
- (36) Levinas, E.: *Entre nous*, Grasset, 1991, p.227.
- (37) ハイデッガーの「共に（Mit）」は、いつも....の傍らにあること（à côté de...）であり、まずもって顔（Visage）へのそれではない。（ibd., 135）
- (38) 『存在と時間』にはもともと超越論的主觀主義の色彩が色濃く残っている。「（自己）本来的、すなわち自分を我がものにする（sich zueigen）」（42）といわれているように、「我有化（Zueignung）」（150, 167, 169, 231, 296, 307）の意志が至る所に働いている。
- (39) Levinas: *ibid.*, p.142-145.
- (40) Löwith: a.a.O.S.98.
- (41) この問題性とパラレルなのが、「実存の本来的であるがゆえに、最も根源的な真理」（297）といわ

れる「覺悟性 (Entschlossenheit)」である。そこは現存在の開示性 (Erschlossenheit) が開き切った状況として、眞の「開け (Offenheit)」ないしは「自由 (開放) 存在 (Frei-sein)」である。しかしこれは同時に現存在の我有化的意志による「決断 (Ent-schloß)」でもある。いわば意志を意志によって断とうとするような趣である。

- (42) この方向へ進むのが、「存在とは別の仕方で、あるいは本質の彼方へ」と行くレヴィナスである。
- (43) フッサールも「原初的に能与的直観」を「原理中の原理」に見立てている。Husserl, E.: *Ideen*, I (*Husserliana Bd.3*), Nijhoff (Haag), 1950, S.52.
- (44) Vgl., Löwith: a.a.O., S.98ff.
- (45) 「このような〈他者〉は、このようなものだけが、眞に自らの現存在の〈反面〉である」(ebd., S. 12)
- (46) Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, 1949, S.29f.
- (47) Löwith: a.a.O.S.12, Anm.3.
- (48) ハイデッガー自身も「間」を前半の所 (132) では空間的意味で、また後半では時間的意味で用いて「慮として現存在は〈間〉である」(297) と述べている。しかし両者を統一的に捉えようとしているわけではない。なお、レーヴィットやブーバーの「対話論」の問題点は「我—汝」の根源性の主張だけにとどまると、これに特有といつてもよい「排他性」によって、孤立した主觀の「ひとりぼっち (einsam)」ならぬ「ふたりぼっち (zweisam)」(ニーチェ) に陥る危険性が多分にあることである。
- (49) この相関性は日本語の「こ・そ・あ・ど」において典型的に示されている。すなわち「こなた・そなた・あなた・どなた」である。ハイデッガー自身は人称代名詞と場所の副詞のどちら先かかというより、この相関性はもっと根源的な次元を暗示しているはずである、という言及にとどめている (119 f.)。
- (50) Theunissen: a.a.O.S.176.