

マルティン・ハイデガーの政治思想 (一)  
——『存在と時間』における「民族」の可能性——

小林 正嗣

はじめに

第一章 『存在と時間』分析 (一) 世界内存在・世人・頽落

第一節 『存在と時間』の課題と現存在

第二節 世界内存在としての現存在

第三節 世人と頽落

(以上本号)

第二章 世界内存在と頽落の関係

第一節 『存在と時間』分析 (二) 死への先駆・良心・決意性

第二節 死への先駆

第三節 良心

第四節 決意性

第三章 『存在と時間』における「単独者」の意味

第一節 『存在と時間』分析 (三) 時間性・歴史性・民族

第一節 先行研究における「民族」解釈の類型

第二節 時間性

第三節 歴史性

第四節 『存在と時間』における「民族」像

1 ワイマール共和国時代の「民族」

2 虚構としての「民族」解釈への反論

3 『存在と時間』における「民族」概念の具体化

むすびにかえて

## はじめに

本稿は、ドイツの哲学者マルティン・ハイデガー（一八八九年—一九七六年）の著作『存在と時間』（一九二七年）を政治思想として検討することを主題とする。より明確には、『存在と時間』における「民族」(Volk) 概念が持つ意味を具体化することである。

本稿に先立ち、筆者は、前稿において、<sup>(1)</sup>本稿への導入として、主として二つの課題を果たした。第一点目は、ハイデガーの哲学を政治思想として分析することの意義を提示することである。第二点目は、ハイデガーの哲学、とりわけ『存在と時間』を政治思想として分析する先行業績を整理することである。以下で簡潔に、この二点を振り

返っておこう。

まず、ハイデガーの哲学を政治思想として研究することの意義については、それが含み持つ「政治」的側面が、近代政治思想における「政治」の概念に対して問題を提起し、そのオルタナティブを示し得るといふ点にあると結論付けた。なぜなら、ハイデガーの哲学は、近代政治思想が前提とする合理的主観という個人像を批判するものだからである。つまり、ハイデガーの哲学は、近代合理主義が内包する主観主義の問題を存在論の立場から克服する試みという性質を持つのである。

それでは、このハイデガーが批判する近代合理主義を前提とし、合理的主観を主体として構築された近代政治思想における政治概念の到達点とは、いかなるものとして捉えられるのであろうか。「合理化」を一つのキーワードとして近代ヨーロッパ世界の行く末を診断したマックス・ヴェーバーの定義を確認してみよう。一九一九年一月、『存在と時間』刊行の八年前、二九歳のハイデガーが、私講師としてフライブルクで講義をしていた時、五四歳にして最晩年のヴェーバーは、ミュンヘンに行つた講演「職業としての政治」<sup>(3)</sup>において、「政治」を次のように定義している。すなわち、「政治とは、国家相互の間であれ、あるいは国家の枠の中で、つまり国家に含まれた人間集団相互の間でおこなわれる場合であれ、要するに権力の分け前にあずかり、権力の配分関係に影響を及ぼそうとする努力である」<sup>(4)</sup>。

ヴェーバーのこの定義は、自立化した政治的秩序が、究極的に対内的、対外的な権力配分の維持を自己目的化することになり、政治が合理的な官僚組織と整備された規則の体系によって運営される即物的な支配の場となることを意味しているといえよう。<sup>(5)</sup>そして、ちょうどこれと重なるように、人間的な関係が、このように即物的な関係となることを、ハイデガーは、存在忘却として批判し、存在論の観点からその克服を試みているのである。それゆえ

に、ハイデガーの哲学には、近代的な政治概念に対する一定の意義ある提言が含まれていると筆者は考えるのである。

以上が、前稿における第一の課題、すなわち、ハイデガーの哲学を政治思想として検討することの意義である。ここで示した主観主義に基づく近代的政治概念の克服は、ハイデガーの哲学にのみ限定されるものではなく、現代政治思想において、主要なテーマの一つとなっている。<sup>(6)</sup>例えば、そのような観点に基づき、「主観主義から間主観主義へ」という視角から、二〇世紀における九人の思想家を政治思想として分析した研究に、『二十世紀の政治思想家たち——新しい秩序像を求めて——』<sup>(7)</sup>がある。同書は、九人の思想家の所説が持つ、既成の政治思想の脱構築、および、あるべき秩序像を、間主観性という観点から分析している。筆者は、この試みと本稿における主題との間には、共通の基礎が存在すると考えている。つまり、本稿における主題、すなわち、『存在と時間』を政治思想として検討することは、そこに含まれる「あるべき秩序像」である「民族」を、間主観性という観点から具体化することを意味しているのである。

さらに、『二十世紀の政治思想家たち』には、ハイデガーの『存在と時間』についての先行研究の動向を整理する上で、極めて示唆的な言述がある。以下で、それを示し、前稿における第二の課題である『存在と時間』を政治思想として分析する先行業績の整理の要点を提示していこう。

先に記した、極めて示唆的な言述とは、すなわち、二〇世紀の思想家たちの中には、「個人の自由や自律をトータルに否定して、個人を人種や民族、国家といった実体的な秩序の一部に還元した思想家もいたし、逆に独我論に陥り、共同体形成や他者との連帯を放棄してしまった思想家もいた」という記述である。古賀は、この両者を、「両極端の思想がもたらした悲劇」と称している。筆者がこの言述に着目するのは、まさに古賀が提示する「両極端の思

想」と相重なる形で、『存在と時間』を政治思想として分析した先行研究を、両極的な二潮流として大別できると考えるからである。すなわち、一方は、古賀が第二に挙げるものに対応する、『存在と時間』をアナーキズムとして解釈しようとする研究である。そして、他方は、古賀が第一に挙げるものに対応する、『存在と時間』を民族主義として解釈しようとする研究である。

以上のように、筆者は、前稿において、『存在と時間』を政治思想として分析した諸研究を、アナーキズムとして解釈する研究と民族主義として解釈する研究の二潮流に大別して整理した。そこにおいて、筆者は、それら二潮流の分岐の契機を、『存在と時間』における「現存在」(Dasein)の解釈の相違に見出した。先述したように、ハイデガーの哲学には、主観主義の克服を、存在論の立場から果たそうとする側面がある。その際、合理的主観として捉えられる人間像に対置して提起される概念が、「現存在」である。この「現存在」の本質を、「単独者」(einzel)として規定するか、「共存在」(Mitsein)として規定するかが、『存在と時間』の解釈において、大きな分岐点となるのである。<sup>(9)</sup>つまり、一方で、「現存在」の本質を「単独者」として捉える研究は、その政治思想をアナーキズムとして理解し、そこには他者が存在しておらず、共同体を形成する契機が欠如していると主張するものである。また、他方で、「現存在」の本質を「共存在」として捉える研究は、その政治思想を民族主義として捉え、より実質的な秩序としてはドイツ民族至上主義、更なる先にはナチズムと結び付けて解釈するのである。

以上が前稿における第二の課題、すなわち、『存在と時間』を政治思想として分析する先行業績の整理の要点である。このことを踏まえ、『存在と時間』を分析し、解釈を提示するのが、本稿の主題である。最初に本稿の立場を述べておこう。筆者は、「現存在」の本質を「単独者」として捉えるのではなく、「共存在」として捉え、『存在と時間』を民族主義として解釈したいと考えている。つまり、存在論の観点から、主観主義を克服しようとしたハイデ

ガーの『存在と時間』において、「現存在」の本質は、独我論に陥り、他者との連帯が放棄されてしまうような「単独者」ではなく、間主観性を備えた「共存在」であると考えるのである。

しかしながら、その「民族」が、どのようなものであるかという点で、筆者の立場は、他の諸研究とは異なる。そのことは、「単独者」および「共存在」の概念以外の重要な諸概念が、『存在と時間』の論理上、どのような位置にあり、いかなる意味を持つのかという点を明らかにすることによって示すことができる。そのために筆者は、『存在と時間』を、以下に示す三つの段階に分けて分析を試みるつもりである。

つまり、本稿において、筆者は、『存在と時間』を、「現状分析」(第一章)、「処方箋」(第二章)、「理想像」(第三章)という三段階に区分して分析したいと考える。もちろん、ハイデガー自身が、明確に、そのような区分を行ない、段階的に『存在と時間』を記述しているわけではない。それゆえに、筆者の考える三段階が、完全に各々の章に区分され、完結する形で検討され尽くされているとは言いがたい。しかしながら、筆者が、あえて、『存在と時間』をそのように区分し、諸概念を整理したいと考えることには二つの理由がある。第一に、そのように段階的に区分して、順序立てて分析することによって、複雑に入り組んだ『存在と時間』の論理を理解し得ると考えるからである。第二に、そうすることによって、他の諸研究との相違がどこにあるのかを明確に示し得ると考えるからである。

最後に、本稿における『存在と時間』分析の展望を提示しておきたい。

まず、第一章において、『存在と時間』における「現状分析」に該当する箇所を分析する。ここでは、まず、現存在の特徴として挙げられる「世界内存在」(In-der-Welt-sein)および「気遣い」(Sorge)の概念について検討する。また、ハイデガーは、日常的な「現状」を非本来的状況として、批判的に捉えている。したがって、それを体現す

る概念として、「頹落」(Verfallen) および「世人」(das Man) の概念について検討する。そして、これらの諸概念の分析を踏まえて、前稿における「現存在」の本質を「単独者」として捉える諸研究に対する筆者の解釈を提示する。具体的には、そのような諸研究の特徴の一つであった「世界内存在」としての「現存在」の本質を「頹落」した「世人」として捉える解釈に対し、「世界内存在」が即、「頹落」および「世人」として捉えられるわけではないという解釈が筆者の立場である。

続いて、第二章において、「存在と時間」における「処方箋」に該当する個所を分析する。ここでは、第一章で分析した批判的現状としての「頹落」および「世人」が、どのように克服されるのかについて、「良心」(Gewissen)、「死」(Tod)、「決意性」(Entschlossenheit) の概念を中心に検討する。また、その検討をもとに、先の諸研究が持つもう一つの特徴、つまり、「単独者」を「理想像」として想定することに對する筆者の解釈を提示する。すなわち、「単独者」はあくまでも、「理想像」に向けての契機、つまり、「処方箋」であり、その「理想像」としては、「共存在」が想定されているという解釈が筆者の立場である。

最後に、第三章において、『存在と時間』における「理想像」に該当する個所を分析する。「単独者」を理想像として捉えない筆者は、それを「共存在」として、より具体的には、「民族」として捉える。この意味では、筆者は、「現存在」の本質を「共存在」として解釈し、ハイデガーを民族主義として捉える諸研究と同じ立場である。しかしながら、筆者と、それらの諸研究との間には、いかなる「民族」かという点で相違がある。この点を明確にするために、本章では、「時間性」(Zeitlichkeit)、「歴史性」(Geschichtlichkeit)、「宿命」(Schicksal)、「運命」(Geschick)等の諸概念が検討される。それら諸概念の分析を通じて、『存在と時間』における「民族」概念を具体化し、それが持つ可能性を提示する。

以上のような筋道で、『存在と時間』を分析していく。

注

- (1) 小林正嗣「マルティン・ハイデガールの政治思想研究序説(一)(二・完)」『法政論集』第二〇三号、第二〇四号、二〇〇四年。
- (2) 一九一九年におけるヴェーバーとハイデガールの情況の詳細は、Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, 1994. (山本尤訳『ハイデガー——ドイツの生んだ巨匠とその時代——』法政大学出版局、一九九六年)の第六章、および、高田珠樹『ハイデガー——存在の歴史——』(講談社、一九九六年)の第二章六「事実的な生と歴史性」を参照。
- (3) Max Weber, "Politik als Beruf", *Max Weber Gesamtausgabe: Ableitung I Schriften und Reden: Band 17*, J.C.B.Mohr, 1992. (脇圭平訳『職業としての政治』岩波文庫、一九八〇年)。
- (4) *Ebd.*, S.159.邦訳、一〇頁。このヴェーバーの定義に対して、藤原保信は、「このような定義が、政治理論史的伝統からみてかなりユニークである(藤原保信『二〇世紀の政治理論』岩波書店、一九九一年、九六頁)」と指摘している。そのユニークさは、すなわち、ヴェーバーの定義が、価値中立的になされていることを意味している。藤原によれば、E・バーカー、H・J・ラスキ、G・D・H・コールらの二〇世紀の政治理論が、規範的性格を保持し、価値について中立的ではなかったのに対して、ヴェーバーは、社会科学的認識が価値と関わらざるを得ないことを認めつつも、その客観的妥当性を保障するために、事実認識と価値判断を峻別し、後者を排除しているのである(同上、七九—八一頁)。藤原は、このヴェーバーの特徴を、近代化の遅れたドイツにおいてゆえの「近代」を見据える鋭い分析として捉えている(同上、二頁)。本稿では、「近代」の合理主義がもたらした世界および生の意味喪失という認識に、ヴェーバーとハイデガールの共通性が存在していると考え、ここで、ヴェーバーの



「政治」の定義を採用している。

(5) 藤原前掲『二〇世紀の政治理論』九三頁。

(6) 主観主義の克服というテーマが後期近代から現代にわたる思想史において、中心的な課題の一つになっていることを指摘する者として、ユルゲン・ハーバーマスが挙げられる。ハーバーマスは、近代に対する論告を行なう者たちとして、ヘーゲル、マルクス、ニーチェ、ハイデガー、バタイユ、ラカン、フーコー、デリダを挙げ、彼らの非難が、共通して、理性が主観性の原理に根拠を置くことに向けられていると指摘する (Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S. 70-71. 三島憲一・榎田収・木前利秋・大貫敦子訳『近代の哲学的ディスクルス』岩波書店、一九九〇年、九〇―九一頁)。ハーバーマスによれば、近代を特徴付ける原理としての合理主義が持つ問題点は次の二点である。第一に、準拠すべき基準をほかの時代を範型として借りてくることができず、また、その意志も無い中で、自らの規範、基準を自分自身のうちからくみ上げなければならないということである。そして、第二に、主観性の原理の根拠としての理性の正体が、人間を服従させると同時に、自らが隷属させられた主観性であり、また、道具的収奪への意志となることである。

しかしながら、主観主義が以上のような問題性を持つからといって、それを放棄してしまえば解決するというほど、問題は単純ではない。つまり、主観性の原理が規範的な基準となるに足るものか否かという問いには、アポリアが内在しているのである。すなわち、一方で、秩序の根拠となる真理ないし規範の源泉を主観に基礎付けるならば、主観は、客体としての世界、他者という外界から隔絶された自我へと行き着いてしまう。そこでは、他者は対象としての他者でしかなくなり、差異ある他者の不在という問題が生じるどころか、自らが、理性に隷属させられた主観へと化してしまうのである。しかしながら、他方で、主観を秩序の根拠となる真理ないし規範の源泉として基礎付けなければ、それらをどこに求め得るのかという難問を招来してしまうのである。

ハーバーマス自身は、この問題に対し、全面的に理性を批判し、主観性という近代の原理をまるごと拒否するという解決策を

とらない。つまり、上記のような問題性をはらむ理性を、道具的理性と捉え、それに対し、コミュニケーション的理性を提起するのである。そして、コミュニケーション的理性を持つ理性的主体としての人々によるコミュニケーションから、真理の普遍的妥当性を導出する。その際、主観性は、コミュニケーションを可能とする間主観性として捉えられることになる (Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, S.15-60. (河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性——法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究——』未来社、二〇〇二年、一五—六〇頁)。

(7) 富沢克・古賀敬太編『二十世紀の政治思想家たち——新しい秩序像を求めて——』(ミネルヴァ書房、二〇〇二年)。なお、その九人の思想家の中に、ハイデガーは含まれていない。しかしながら、同書と本稿との共通性は小さくなく、本稿における『存在と時間』分析は、近代合理主義、主観主義に対抗し、間主観主義の立場からあるべき秩序像を模索した思想家としてハイデガーの思想を検討するものである。

(8) 同上、二六七頁。

(9) なお、ハイデガー自身は、『存在と時間』において、必ずしも、「単独者」と「共存在」を両極的な概念として明確に対置しているわけではない。たとえば、「共存在」には、*Mitseln*と名詞をあてているのに対して、「単独者」については、*einzeln*と形容詞をあてている。そのため、先行研究においても、「単独者」については、常に *einzeln* をあてて論述されているわけではない。例えば、ハンス・エーベリングは、*einzeln* 以外にも、*einzig* を用いて論じている (Hans Ebeling, *Martin Heidegger: Philosophy und Ideologie*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, GmbH, 1991. 青木隆嘉訳『マルティン・ハイデガー——哲学とイデオロギー——』法政大学出版局、一九九五年)。そのような場合についても、本稿では、論述内容から判断し、「単独者」として理解している。

(10) 小林前掲「マルティン・ハイデガーの政治思想研究序説(一)」「第二章第一節を参照。  
 (11) 同上、第二章第二節を参照。

## 第一章 『存在と時間』分析（一）世界内存在・世人・頽落

本章では、『存在と時間』分析の第一段階として、「現状分析」にあたる個所を中心に分析する。ハイデガーは、数ある事物、生物の中で、人間を「現存在」と名づけている。そこで、まず、「現存在」としての人間の特徴として挙げられる「世界内存在」および「気遣い」の概念がいかなる意味を持つのかを分析する。また、ハイデガーは、日常的な「現状」を非本来的な状況として、批判的に捉えている。したがって、それを体現する概念として、「頽落」および「世人」の概念に焦点を当て、それらがいかなる意味を持つのかを分析する。

以上の諸概念の分析に際し、「世界内存在」および「気遣い」の概念と「頽落」および「世人」の概念の間にはどのような関係性があるのかを考察することが、とりわけ重要になると思われる。なぜなら、本章は、『存在と時間』における「現状分析」に該当する個所を検討することともに、『存在と時間』を「単独者」志向として解釈する諸研究に対し、「共存在」志向として解釈する立場から異議を唱えることもまた、課題としていからである。具体的に言うと、『存在と時間』を「単独者」志向として解釈する諸研究は、その主張の根拠として、「現存在」の特徴である「世界内存在」および「気遣い」を、「頽落」および「世人」と不可分に結合していると捉えている。そのような解釈に対し、これら諸概念の関係性の考察を通じて、「頽落」および「世人」が、あくまでも、「世界内存在」としての「現存在」がとり得る一様態に過ぎないという解釈を提起し得ると考えるのである。

また、本章における課題は、『存在と時間』における他者性の問題を考察することと換言することができる。すなわち、『存在と時間』において、他者は、どのように現れるのかという問題である。このような他者性の問題について、『存在と時間』における「現存在」の本質を「単独者」として捉える諸研究は、「単独者」として孤立した主観

的自己と他の主観との架橋は実現されておらず、したがって、他者は不在であるという立場をとる。この立場をとる諸研究は、二つに大別することが可能であると考える。すなわち、第一に、「現存在」自身を他者の存在を想定した「共存在」と解釈し得る議論が、『存在と時間』の中で論理整合的には展開されていないという立場の研究である。そして、第二に、他者の存在を想定した「共存在」概念の提起はあるものの、それは、「頹落」、「世人」という概念とともに捉えられ、克服すべき対象となってしまうという立場の研究である。

それらに対し、筆者は、「現存在」の本質を「共存在」という間主観的な自己として捉え、他者が不在なのではなく、むしろ、その存在論において、積極的な意味を持つ他者が存在していると考ええる。そのために、本章では、上記の二つの立場からの研究に対応する形で、次の二点を課題としたい。すなわち、第一に、ハイデガーが新たな主体として提起する「現存在」が「世界内存在」という間主観性を兼ね備えた「共存在」という性質を持つことを、「気遣い」の概念を中心に示すこと。そして、第二に、その「世界内存在」としての「現存在」は、「頹落」した状態ではなく、したがって克服すべきものというわけではないことを示すことである。この二点を主張するために、本章は、以下のような構成をもとに、展開していく。

まず、第一節において、ハイデガーの哲学および『存在と時間』のそもそもの課題とは何であるのかを確認しておく。そして、その課題のために認識論は寄与し得ないというハイデガーの主張を確認し、認識論から存在論への移行において、真理概念の転換が起こっていることを見る。

第二節において、「気遣い」の概念を分析することにより、「現存在」が間主観的特徴を備えた「共存在」として捉えられることを示す。「気遣い」は、「配慮的な気遣い」(Besorgen)と「顧慮的な気遣い」(Fürsorge)の二つに分けられる。そのうち、後者は他者との関係を規定する意味で、重要な概念であると考えられる。したがって、本節

では、「顧慮的な気遣い」の特徴を抽出することにより、それが「現存在」の「共存在」としての特徴を体现している概念であることを示したいと考える。

次に、第三節において、「頹落」および「世人」の概念を検討する。これらの概念を用いて、ハイデガーが、「非本来的な様態」としての現存在をどのようなものと捉えているのかを示す。

第四節は、第二節と第三節の論理的な関係を検討する。つまり、「世界内存在」および「気遣い」と、「頹落」および「世人」との間の関係性を分析する。その際、この両者を結びつけて捉える諸研究の主張を提示しつつ、それを批判する形で、筆者の解釈を明らかにするという手法をとる。

それでは、以上に示した順路に従い、以下において『存在と時間』を分析していくことにしよう。

## 第一節 『存在と時間』の課題と現存在

本節では、まず、『存在と時間』のそもそもその課題が何であるのかを確認する。そして、ハイデガーがその課題を、認識論によってではなく存在論によって果たそうとしていることを確認する。そして、認識論から存在論へという転換の中に、真理概念の転換が存在していることを見て取り、そのことが持つ意味を検討する。それでは、以上の流れに沿って、分析していこう。

ハイデガーは、『存在と時間』の冒頭を、プラトンの『ソフィステース』を引用した上で、以下のように書き出している。

「いったいわれわれは『存在する』という言葉で何を意味するつもりなのか、この問いに対して、われわれは今

日ならんかの答えをもっているものであろうか。断じて否。だからこそ存在の意味に対する問いをあらためて設定することが、肝要なのである。それではわれわれは、今日、『存在』という言葉を了解できない困惑にだけでおおっているものであろうか。断じて否。だからこそ、あらかじめ必要なのは、この問いの意味を明らかにするなんらかの了解内容を、まずもってふたたびめぐめさせることである。『存在』の意味に対する問いを具体的に仕上げることとが、以下の論述の意図にほかならない。あらゆる存在了解内容を可能にする地平として時間を学的に解釈することが、以下の論述の差しあたったの目標なのである。<sup>(1)</sup>

この冒頭から、ハイデガールの哲学の根本課題、および、『存在と時間』における課題を導き出すことができる。まず、ハイデガールの哲学の根本課題は、『存在する』という言葉が何を意味するのか」という問いに対する答えを持つこと、すなわち、『存在』(Sein)を「了解する」(verstehen)ことである。そして、『存在と時間』における固有の課題は、『存在の意味』(Sinn von Sein) に対する問いを具体的に仕上げることである。<sup>(2)</sup>

それでは、『存在と時間』の固有の課題である、『存在の意味に対する問い』とは、どのようなものなのであろうか。ハイデガーは、そもそも、問いには、形式的構造として、次の三点が属していると主張する。すなわち、「問われているもの」(Gefragte)、「問いかけられているもの」(Befragte)、「問いたしかめられるもの」(Befragte) の三点である。<sup>(3)</sup> 以下で敷衍しよう。

問いとは、「…に向かつての問い」であるため、そこには、「問われているもの」が属している。「存在の意味に対する問い」において、「問われているもの」は「存在」である。次に、問いは、何らかの形で「…に問い合わせる」ことになる。それを、ハイデガーは、「問いかけられているもの」と称し、この問いにおいて、それは、「存在者」(Seiende)と定められる。最後に、「問われているもの」のうちには、本来的に志向され、そこに達したときに、問

うことがその目的を達成するものが属している。ハイデガーは、それを「問いたしかめられるもの」と呼ぶ。そして、この問いにおいて、それは、「存在の意味」である。

以上の三点の中で、第二点目の「問われているもの」としての存在者について、ハイデガーは、さらに詳述する。存在者とは、存在しているもの全般のことであり、事物、動物ならびに人間まで、あらゆるものを含んでいる。これら多様な存在者の中から、どの存在者に問いかければ良いのであろうか。ハイデガーは、多種ある諸存在者の中から、われわれ自身、すなわち、人間を範例的な存在者として選択する。なぜなら、人間は、存在の意味を問う際に、他の諸存在者に対し優位を持つからである。つまり、人間こそが、数ある存在者の中で、唯一、自分の存在がどういう存在であるかを問題にするような存在者である、という優位である。ハイデガーは、このような存在者、つまり人間を、術語的に「現存在」と名付ける。<sup>(4)</sup>

このように、ハイデガーは、「存在の意味に対する問い」において、「問いかけられるもの」を「現存在」に定める。それは、「現存在」が、存在を了解するような存在者であるからである。それゆえ、ハイデガーは、「現存在」の本質的構造の中に、存在了解が属していると捉え、「現存在」の分析から、『存在と時間』を始めている。<sup>(5)</sup>

それでは、ここまでの内容を、簡略化による誤解を恐れずに具体化してみよう。「存在とは何なのか、唯一この問題を気にかける存在者である人間を分析することから答えを導き出そう。『存在と時間』においては、まず、存在の『意味』、すなわち、存在を了解する際に源泉となる『拠り所』が何であるのかを明らかにしよう。これが、ここまでのハイデガーの主張についての筆者の理解である。

以上のように、ハイデガーは、存在問題が忘却されているという問題意識に基づき、自らの哲学の根本課題を、「存在」を「了解すること」と定めた。ハイデガーは、この課題すなわち「存在を了解すること」を、主観主義に

基づく認識論によって果たし得るとは考えず、現象学的方法に基づく存在論の必要性を主張する。それでは、ハイデガーは、主観主義に基づく認識論にはどのような問題があると考えているのであろうか。

ハイデガーは、「認識」という現象について、次のように述べている。「認識の発端を『主観と客観との間の関係』として置くという、今日でもまだおこなわれている慣行であるのだが、こうした発端は、『真理』を含んでいるのと同じだけの空虚をそれ自身のうちに含んでいる。だが、主観と客観はけっして現存在と世界に符合しないのである」<sup>(6)</sup>。つまり、「認識」という時に、認識する主観としての「人間」と、認識される客観としての「世界」という、主観客観関係を前提とした認識は、真理とともに空虚さをも含んでしまっているとハイデガーは主張するのである。<sup>(7)</sup>

それでは、ハイデガーは、主観客観関係による認識について、いかなる点を問題視しているのであろうか。先の引用文にも見て取れるように、ハイデガーは、それを、「真理」(Wahrheit)の観点から考察している。つまり、「一致」としての認識論的な真理概念における主観の無規定性を批判し、「暴露」としての存在論的な真理概念へと転換する必要性を主張するのである。そのことを、ハイデガーの言及を踏まえ検討していこう。

認識論における「真理」は、「一致」にその主眼が置かれている。ハイデガーは、カントを引用し、伝統的な「真理」概念の本質は、認識とその対象との一致であると述べている。つまり、観念的な判断内実と、判断の対象としての実在的な事物との間の一致関係である。ハイデガーは、このような真理概念に対して、次のように断言する。すなわち、「真理は、一方の存在者『主観』が他方の存在者『客観』に同化するという意味での、認識作用と対象との間の一致という構造を、全然もつてはいないのである」<sup>(8)</sup>と。その理由を、ハイデガーは、『存在と時間』の草稿として位置付け得る一九二五年の講義『時間概念の歴史への序説』<sup>(9)</sup>の中で、認識論への批判を交えて、以下のように説明している。



認識論の問題点として、ハイデガーは、「認識作用が本来的にまず『内部に』あるということがより一義的に固持されればされるほど、認識の本質への問いや、主観が客観に対して立つ存在の關係の規定への問いにおいて、それだけいっそう無前提に進められていると信じられるのである。というのはいまや次のような問い、つまりその存在にかんして内部に、主観の中にある認識作用が、いかにしてその『内部圏域』から外に出て、『他の外部圏域』へ、世界へといたるのかという問いが生じるからである」と述べている。つまり、ハイデガーは、認識論に対して、認識作用を可能とするような主観とは、そもそも、どのような存在であるのかが無規定のままであると批判しているのである。

ハイデガーは、そのような認識論を、次のように批判する。すなわち、「認識論の根本的欠陥はまさしく、認識論が認識作用ということの意味しているものを、その根源的な現象的実状において、現存在のあり方として、その内存在のあり方として見ることをせず、こうした根本考察からこの地盤においていまや初めて手がけられるすべての問いを固持していないことにある」という批判である。この言述において、認識論における主観の無規定性に対する批判とともに、主観を「現存在」あるいは「内存在」として捉えるハイデガー自身の立場もまた表明されている。それでは、主観を「現存在」として捉えた時、真理の概念は、どのように転換されるのであろうか。

ハイデガーは、根源的現象としての真理について、「真理存在〔真理〕とは、暴露しつつあること (entdeckend-*sein*) にほかならない」と定義している。暴露とは、すなわち、「指された存在者自身が、おのれ自身に即して存在しているとおりにおのれを示す」ことである。つまり、ある存在者が、その存在者特有の仕方では立ち現れる時、そのように露わにすることを暴露と名づけるのである。そして、その暴露とは、人間が現存在という存在様式で存在するゆえにもたらされるものであるとハイデガーは主張する。

このような真理概念の転換には、二つの注目すべき含意が存在する。すなわち、第一に、真理は永遠にわたって普遍的妥当性を有するものではないということである。<sup>(66)</sup>なぜなら、真理とは、露わにされること、すなわち被発見性を意味するからである。つまり、暴露は、現存在が存在している時にだけでもたらされるのであり、「真理が『与えられている』」のは、現存在が存在しているかぎりだけであり、またそのあいだだけである<sup>(67)</sup>からである。その例として、ハイデガーは、ニュートンの諸法則を挙げ、それらの法則は、発見されることによって真理となつたのであると主張する。それでは、それらの法則は、ニュートンによつて発見される前は偽だつたのであろうか。ハイデガーは、そのようには考えない。発見以前には、ニュートンの諸法則は、真理でも、偽でもなかつたのである。

第二に、真理は、「現存在」との相対関係において与えられるのであるが、そのことは、真理が「主観の気ままにまかされている」という意味での「主観的」であるということの意味するのではないということである。むしろ、暴露としての真理こそが、「主観的な気ままさ」を禁じるのである。なぜなら、暴露することは、「現存在」が、存在者その存在者に即してのみ行われるからである。したがって、「『真理』が暴露することとして現存在の一つの存在様式であるゆえにのみ、真理は現存在の気ままを禁じられうるのである」<sup>(68)</sup>。

以上の真理についての二つの特徴を、ここでまとめておこう。まず、第一に、ハイデガーにとつて、真理は、普遍的永続的なものとして、人間の住まう世界の外に存在しているものではない。つまり、真理は、「現存在」による被発見性として捉えられるのである。しかしながら、また、第二に、真理は、「現存在」の気ままさに左右されるものではない。なぜなら、「現存在」は、現前するままにしか真理を発見し得ないからである。

以上のように、ハイデガーは、認識論による一致としての真理を批判し、存在論による暴露としての真理概念を提示した。<sup>(69)</sup>つまり、観念的な判断内実と判断の対象としての実在的な事物との間の一致をもつて真理とする認識論

的真理概念については、次のように批判していた。すなわち、いかにして、主観は、そのような判断、認識が可能であるのかについて、まったく無規定的であるという批判である。このように認識、判断の可能性に疑問を抱くハイデガーは、暴露としての真理概念を提起する。暴露としての真理は、人間が、「現存在」として存在する限りにおいてもたらされるものである。それでは、「現存在」とは、どのような本質を持つものなのであろうか。

ハイデガーは、暴露する主体としての「現存在」を説明するにあたり、いくつかの概念を用いている。まずは、それらの諸概念を列挙しておこう。暴露としての真理が「現存在」に基づいていることは、「暴露しつつあることとしての真理存在は、現存在の一つの存在の仕方なのである」という言述において理解できる。さらに、ハイデガーは、「暴露しつつあることとしての真理存在は、これはこれで存在論的には、世界内存在を根拠にしてのみ可能なのである」と述べている。つまり、「現存在」に備わった「世界内存在」という本質によつて存在者は暴露されるのである。そして、「配視的な、あるいはまた、滞留しつつ眺めやる配慮的な気遣いは、世界内部的な存在者を暴露する」。同様に、「世界内部的な存在者のもとでの存在、つまり、配慮的な気遣いは、暴露しつつある」。この二文からは、「配慮的な気遣い」が暴露をもたらすということが確認できる。

ハイデガーによる以上の叙述から、根源的な真理概念が「現存在」の本質としての「世界内存在」および「配慮的な気遣い」という概念と密接に連関していることが見て取れよう。したがって、第二節において、それらの諸概念を検討し、そこから、「現存在」の本質が「共存在」であるという筆者の主張を示していくことにする。

注

- (1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, S.1. (原佑訳『世界の名著74ハイデガー』中央公論社、一九

八〇年、六五頁)。

(2) ここで、「存在する」という言葉が何を意味するのかということ、「存在の意味」ということとの間にある差異についての細川亮一の指摘は重要である。すなわち、細川は、「存在の意味」という時、それは、「『存在は何を意味するのか』というレベル(存在のレベル)で捉えられてはならない(細川亮一『ハイデガー哲学の射程』創文社、二〇〇〇年、六四頁)」と指摘する。細川は「意味とは『そこから或るものが或るものとして理解される企投の *Worahin*』である(同上、六三頁)」と述べる。つまり、「存在の意味」への問いとは、「存在は何から理解されるのか」あるいは「存在を何へと企投するのか」ということを表していると言える。なお、この点については、細川亮一『ハイデガー入門』(ちくま新書、二〇〇一年)の第一章も参照されたい。

(3) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.5-6, 邦訳、六九―七二頁。

(4) Ebd., S.7, 邦訳、七三頁。

(5) 『存在と時間』は、未完成の作品である。全体構想では、二部構成であり、各部は、それぞれ三篇に分かれている。刊行された『存在と時間』は、このうちの第一部第二篇までである。第一篇は「現存在の予備的な基礎的分析」、第二篇は「現存在と時間性」と題されている。したがって、刊行された『存在と時間』は、「現存在」論に終始しているといえる。なお、全体構想は、

Heidegger, *Sein und Zeit*, S.39-40, (邦訳、一一七頁)を参照。

(6) Ebd., S.60, 邦訳、一四五頁。

(7) ハイデガーは、このような認識を、「世界像の時代」において、近代思想に特徴的なものとして、批判的に捉えている (Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes(1938)" in *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5, Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977*, S.93. (茅野良男／ハンス・ブロッカルト訳「世界像の時代(一九三八年)」『ハイデガー全集 第五卷 袖笹』創文社、一九八八年、一一三頁)。この点については、小林前掲「マルティン・ハイデガーの政治思想研究序説(一)」の第一章第二節第一項を参照されたい。

- (8) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.214 邦訳、三六〇—三六一頁。
- (9) Ebd., S.218-219, 邦訳、三六六頁。
- (10) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 20, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. (常俊宗三郎／嶺秀樹／レオ・ナムヘルマン訳『ハイデッガー全集 第二〇巻 時間概念の歴史への序説』創文社、二〇〇一年)。ただし、以下において、一部改訳している。
- (11) Ebd., S.216 邦訳、一九九頁。
- (12) Ebd., S.217, 邦訳、二〇一頁。
- (13) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.219, 邦訳、三六六頁。
- (14) Ebd., S.218, 邦訳、三六五頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (15) Ebd., S.220, 邦訳、三六八頁。
- (16) Ebd., S.226-227, 邦訳、三七六—三七七頁。
- (17) Ebd., S.226 邦訳、三七六頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (18) Ebd., S.227 邦訳、三七七頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (19) 暴露としての真理概念を提唱するハイデガーが、必ずしも一致としての真理概念に異議を唱えているわけではないという主張を、Mark A. Wrathall, "Heidegger and Truth as Correspondence", *International Journal of Philosophical Studies*, vol.7, 1999, in Hubert Dreyfus and Mark Wrathall(Ed.), *Heidegger Reexamined: volume 2 Truth, Realism, and the History of Being*, routledge, 2002. ハントホールによれば、ハイデガーが一致としての真理に唱える異議は、表象と対象の一致をもつて真理とすることのみ向けられている。それゆえに、ハイデガーは、現実への賛同という意味での一致を、必ずしも拒絶しているわけではない、とラットホールは主張する (*Ibid.*, p.11)。

- (20) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.220, 邦訳、三六八頁。  
 (21) Ebd., S.219, 邦訳、三六六頁。  
 (22) Ebd., S.220, 邦訳、三六八頁。  
 (23) Ebd., S.223, 邦訳、三七二頁。

## 第二節 世界内存在としての現存在

前節で検討したように、ハイデガーは、存在忘却という問題意識に基づき、自らの哲学の課題を、「存在」を「了解すること」と定めた。ハイデガーは、それを、主観主義に基づく認識論によってではなく、現象学的方法に基づく存在論によって追求しようとした。認識論と存在論の相違は、両者が持つ真理概念の相違に結びついている。すなわち、前者が「一致としての真理」であるのに対して、後者は「暴露としての真理」である。

ハイデガーは、暴露としての真理は、人間が「現存在」として存在するかぎりにおいて可能であると考えている。さらに、その「現存在」は、「世界内存在」として「配慮的な気遣い」を通じて、存在者の存在を暴露するのである。

このハイデガーの論述に即し、本節では、「世界内存在」および「気遣い」の概念を分析していく。この分析により、本節で果たしたい課題は以下のことである。すなわち、「現存在」の本質が「共存在」であることを、「世界内存在」および「気遣い」の概念から示すこと。そして、その「共存在」が、他者の存在を前提とした間主観的な性質を持つことを示すことである。また、先取りして述べておくならば、本節の分析は、第四節における、「世界内存

在「および」「氣遣い」の概念と、「頽落」および「世人」の概念との論理的関係を検討するという課題の前提作業ともなっている。それでは、以下において、「世界内存在」および「氣遣い」の概念を分析していくことにしよう。

ハイデガーは、「現存在」分析の発端において、「現存在」が、「世界内存在」という仕方方で存在しており、それゆえ、「現存在」の分析は、「世界内存在」という存在機構に基づいて果たされなければならないと主張する。<sup>(1)</sup>したがって、本節でも、まず、「世界内存在」とは何かという観点から、検討に入ることにする。

まず、ハイデガーは、「世界内存在」という言葉から容易に想像される、世界という器の中にあらゆる諸存在物が存在しているという解釈を全くの間違ひであると断言している。<sup>(2)</sup>では、世界とは何か。ハイデガーは、世界という語の多義性を四点に分けて挙げた上で、自身の意図する世界を「環境世界」(Umwelt)であると定める。<sup>(3)</sup>この世界について、ハイデガーは以下のように述べている。「世界は、さらにまた、或る存在の意味に解されることがあるのだが、しかしそのときには世界は、本質上現存在ではないような世界内部的に出会われうるような存在者だと解されているのではなく、なんらかの現実的現存在が『その内で』現実的存在者として『生活している』当のものだと、解されているのである。この場合には世界は、一つの前存在論的に実存的な意義をもっている。そのさい、さまざま可能性がふたたび成立する。すなわち、世界は、われわれという『公共的』な世界とか、『おのれのもの』である最も身近な『家庭的な』環境世界とかを指さす<sup>(4)</sup>。つまり、ハイデガーは、世界を、「現存在」以外の事物的な存在者として捉えているのではなく、「現存在」が、現に事実として、その内で生活しているものとして捉えているのである。

このような世界を、「環境世界」と名づけ、ハイデガーは、その内で、「現存在」は、世界内部的存在者と「交渉する」(umgehen)と捉えている。<sup>(5)</sup>そして、この、世界内部的存在者と「交渉する」という性質が、「世界内存在」と

しての「現存在」の特徴なのである。それでは、ハイデガーは、「交渉」という概念で、具体的に何を考えているのであるのか。「交渉の最も身近な様式は、さきにしめされたように、わずかに認知しかなし認識作用ではなく、従事し使用しつつある配慮的な気遣いなのであって、こうした配慮的な気遣いはおのれの固有な『認識』をもっている<sup>(6)</sup>」という言述から、それが、「気遣い」であることが確認できる。

ハイデガーは、自らの哲学の根本課題を「存在を了解すること」と定めている。そして、そのための「存在了解」は、「現存在」に備わっていると考え、『存在と時間』において、まず、「現存在」の分析を行っている。その際、ハイデガーは、「主観客観関係による認識」では、真理を含んではいるものの同様に空虚さも含んでしまっていて、自らが想定するような「現存在」と「世界」との関係に適用することはできないと捉えている。そこで、「存在了解」を体現するような「認識」作用として、ハイデガーは、「気遣い」という概念を提示している。このことは、「気遣い」について述べるハイデガーの以下の言述から見取れよう。

すなわち、「存在を開示し説明するときには、存在者はそのつど予備的に主題とされ付随的に主題とされているのだが、本来的主題であるのは存在なのである。目下の分析の範囲内においては、予備的に主題とされている存在者として発端に置かれているのは、環境世界的な配慮的な気遣いのうちでおのれを示す当のものである。そのさ、この存在者なんらかの理論的な『世界認識』の対象ではなく、使用されたり、製作されたりなどするものなのである。そのように出会われる存在者としてこの存在者は、『認識作用』というものの視野のうちへと予備的な主題となって入りこんでくるのだが、この認識作用は、現象学的な作用としては、第一次的には存在に目を注いでおり、存在のこうした主題化のほうから、そのときどきの存在者を付随的に主題化するのである<sup>(7)</sup>」。

このように、「気遣い」とは、一方で、環境世界としての世界に対しての認識であると同時に、他方で、存在その



ものに目を注ぐという存在了解を担う作用でもある。それでは、「氣遣い」とは、具体的には、いかなる「認識作用」なのであろうか。ハイデガーの言述に即して、検討していこう。まずは、「氣遣い」のうち、「配慮的な氣遣い」について見ていく。

「配慮的な氣遣い」の最も特徴的な作用は、「われわれは配慮的な氣遣いのうちで出会われる存在者を道具と名づける」<sup>(8)</sup>とのハイデガーの言述からも見て取れるように、身の回りにある「事物的存在」(Vorhandensein)を「道具的存在」(Zuhandensein)にするという作用である。<sup>(9)</sup>それでは、「道具」(Zug)とは何か。ハイデガーの定義によれば、「道具は、本質上、『何々するための手段である或るもの』<sup>(10)</sup>である。ハイデガーは、「理論的」にしか眺めやらない、つまり、これこれしかじかの性質をしている「外見」をわずかに眺めやることしかされない「事物」<sup>(11)</sup>から「道具」を区別することによって、「道具」の持つ「帰属性」(Zugehörigkeit)あるいは「道具全体性」(Zugganzheit)という性格を提起している。

そして、これらの「道具的存在者」の存在性格は、「適所性」(Bewandnis)という概念によって表される。「適所性」によって、「道具」は、「くするため」(um zu...)のものとして構成されるのである。<sup>(12)</sup>ハイデガーは、適所を得させるということが意味していることを、次のように述べている。すなわち、「なんらかの現実的な配慮的な氣遣いの内部で或る道具的存在者を、それがいまや存在しているとおりに、また、それがそのように存在するように、これこれしかじかに存在させる」<sup>(13)</sup>ということである。

また、ハイデガーは、「適所性」について、以下のようにも述べている。すなわち、「われわれが適所性と適所に関連と適所全体性とをあらかじめ理解している場合には、われわれは、道具のような存在者にこの存在者がそれ自体でそれである」ところの存在者として出会うのである。われわれは、この存在者を前もってすでに適所連関へと企投

している場合にのみ、道具をそれとの交渉において使用することができる。適所性をこのように先行的に理解することを、つまり道具をその適所性格へとこのように企投することを、われわれは適所をえさせること (Bewendlichkeit) と名づける<sup>(4)</sup>。この一連の論述の中で、前節で検討した、ハイデガーによる認識論への批判の意味を理解することが可能となると筆者は考える。すなわち、「認識をいとなむ主観が、おのれの内面的な『圏域』」から出て、『他外的な』圏域のうちへと入りこむ」ということの意味である。次に、この点を確認しよう。

ハイデガーは、主観と客観との間で行なわれる認識について、それが、認識の主体である主観と客体である客観との間に乖離をもたらすことを批判していた。それに対し、ハイデガーの提唱する「気遣い」という認識は、「自分にとって」、「自分がくするため」という観点から客体を捉えようとするものであった。つまり、合理的主観としての主体が、理性によって認識を客観に一致させようとするのではなく、「世界内存在」としての「現存在」が、「気遣い」によって、存在者を存在に即して暴露するのである。それにより、認識主体である自己の固有性が、認識さらには客体にも反映されることになる。その反映が、事物的存在から道具的存在者への捉え直しなのである。

そして、ここには、注目すべき二つの含意が存在していると筆者は考える。すなわち、第一には、今まで確認してきたように、「気遣い」という認識は、認識客体である「事物的存在者」に、おのおのの認識主体としての「現存在」の固有な有用性が反映された「道具的存在者」という性格を与えるということ。そして第二に、各々の認識主体は、理性的合理的主観として、誰もが同じ画一的な認識主体と想定されるのではないということである。つまり、「気遣い」という認識は、「自分にとってくするための」という性質を内包しているゆえに、各々の認識主体は、一人一人の自己として、それぞれに固有性を持ち、それゆえに、認識自体にも、各自の固有性が与えられ得ると考えられることである。

しかしながら、ここで以下のような批判が想定され得よう。すなわち、「気遣い」によって、おのおのの認識主体の固有性が保持されるとしても、それは、主観中心主義に過ぎないのではないか。つまり、理性的認識主体という意味での同一性を克服したとしても、差異ある諸主体が、「気遣い」に基づいて、各自の適所全体性を築き上げているだけで、そこに差異ある他者は存在しないのではないか。その意味で、独我論に陥るのではないか、という批判である。視角を変えて述べるならば、各主観が、それぞれの世界を構成するという意味での世界の複数化が生じており、唯一の世界に、主観が相互的に住まうとは言えないのではないかということである。

筆者は、このような批判に対し、「顧慮的な気遣い」を十全に読み込んで分析することにより、他者の存在を示し得るのではないかと考える。ここで、「十全に読み込んで」という言葉を用いるのは、「顧慮的な気遣い」が、個人と個人の関係性を規定する概念として、ハイデガーの政治思想を検討する上で、極めて重要な概念であるにもかかわらず、その論述は、必ずしも十分になされているとは言えないからである。そして、このことは、諸研究者が批判を寄せるところでもある。

例えば、ハンス・エーベリングは、次のように述べている。すなわち、「ハイデガーが交流を『本来的なもの』として、つまり顧慮という様相で、形式的に認めることを示唆している個所が一個所だけある。しかし、これが彼の特徴だが、それ以上詳しく論じてはいない。その本来的な顧慮もコミュニケーション喪失の状態に陥ってしまうのである。（中略）ハイデガーが本来的な顧慮の構造を詳しく述べておれば、彼のあらゆる一般原理とともにまやかしの方法論的独我論が陥っている自己矛盾がそれと同時に必ず顕になつていたであろう」と述べている。<sup>65</sup>

また、S・K・ホワイトも、ハイデガーの「顧慮的な気遣い」の扱ひ方について、批判的な立場である。彼は、「顧慮的な気遣い」について、「しかしおそらく最も魅力的なのは、『存在と時間』のなかに見られる『気遣い』あ

るいは『顧慮』に関する記述、とりわけ純粹な気遣いと『不完全な』気遣いとの間にもうけられた区別である。そうした記述は、確かに示唆的なものではあるのだが、しかしそれ以上ではない。(中略)すなわち具体的な相互行為の状況の中で純粹な気遣いほどのように実現されるべきかという問題に関して、ハイデガーが論争や反対意見に打ち勝つことができるかと考えることは難しいのである」と批判的に述べている。

以上のように、エーベリングとホワイトの両者は、ハイデガーが「顧慮的な気遣い」について、詳しく述べていない、あるいは、示唆にとどまっているという批判を与えている。確かに、量的な観点から見た場合、「顧慮的な気遣い」についての説明が少量であることは事実である。しかしながら、筆者は、以下のような手段で、「顧慮的な気遣い」を具体化することが可能であると考える。すなわち、それは、次の二つの概念を手がかりとして分析することである。つまり、第一に、「顧慮的な気遣い」の対概念である「配慮的な気遣い」および両概念を包括する「気遣い」概念である。そして第二に、「顧慮的な気遣い」の前提として位置づけられている「共存在」の概念である。それゆえに、以下において、それらの諸概念を手がかりに、「顧慮的な気遣い」とはいかなるものであるか、検討していく。

「顧慮的な気遣い」について、ハイデガーは、「だが、現存在が共存在としてそれへと態度をとる存在者は、道具的に存在する道具という存在様式をもつのではなく、それ自身現存在なのである。この存在者は、配慮的に気遣われるのではなく、顧慮的な気遣いを受けるのである」と述べている。ここから、まず、ハイデガーが、「顧慮的な気遣い」を「配慮的な気遣い」と区別して理解していることが分かる。また、「顧慮的な気遣い」とは、「現存在」が「共存在」として「現存在」に対してとる認識であることも確認できる。つまり、「配慮的な気遣い」が、「現存在」が「事物」に対してとる認識であるのに対して、「顧慮的な気遣い」は、「現存在」が「現存在」に対してとる認識

なのである。それでは、なぜ、ハイデガーは、この二つの「気遣い」を分けているのであろうか。この区別で、ハイデガーは、何を主張しようとしているのであろうか。

「顧慮的な気遣い」を理解するためには、また、「配慮的な気遣い」との区別を明確化するためには、この引用文中に現れている「共存在」という概念に着目することが重要であると筆者は考える。先の引用文にもあるように、「現存在」が「顧慮的に気遣い」あうこと的前提には、「現存在」が「共存在」として存在していることが前提となっていると考えられるからである。したがって、次に、ハイデガーが、「共存在」という概念によって、「現存在」のいかなる性質を提示しているかについて検討する。

『存在と時間』において、ハイデガーは、「共存在」とそれに準じる諸概念をまとめて、以下のように述べている。「このような共におびた世界内存在を根拠として、世界は、そのつとすでにつねに、私が他者と共に分かち合っている世界なのである。現存在の世界は共世界なのである。内存在は他者と共なる共存在なのである。他者の世界内部的な自体存在は共現存在なのである」。「共存在」についての以上の言述は、『現象学の根本諸問題』をあわせて検討することで、より理解を深めることが可能であると考えられる。それゆえ、『現象学の根本諸問題』をもとに、「共存在」の概念を、さらに分析することにする。

ハイデガーは、『現象学の根本諸問題』の中で、「共存在」について、「現存在は、まず最初に、単に他者と共なる共存在であって、それから、このような相互共存在から客観的世界、事物へと出て行くのではない。このような設定は、まず最初にある主観を設定し、それからこの主観が何らかの仕方で客観を手に入れるという主観的観念論と全く同様に、誤っているであろう」と述べている。つまり、「現存在」と「現存在」の関係は、先に確認したように、「現存在」と「世界」の関係が主観客観関係でなかったのと同様に、そのような関係ではない。ハイデガーは、「現

存在」間の関係を、二つの主観の関わりとしての「我—汝関係」(Ich-Du-Verhältnis)と捉える。

ハイデガーは、その「我—汝関係」を次のように説明する。すなわち、「二つの主観の関わりとしての我—汝関係の設定によって言われているのは、まず初めに二つの主観が二つのままで現に存在し、それからこの主観が他の主観へのある関連を手に入れるということであろう」<sup>24</sup>。ここからは、ハイデガーが、自己の「現存在」と、他者の「現存在」を、前者を「主観」、後者を「客観」と捉えるのではなく、両者を相互に、「主観」として捉えていることが確認できる。

さらに、続けて、ハイデガーは、「主観」が世界内存在によって規定されている限りにおいてのみ、主観はこのような自己として、ある他の主観にとって汝となることができるのである。私の実存する自己であるがゆえにのみ、私は、自己としてのある他者にとっての可能的な汝である。他者と共なる共存在においてある可能的な汝が存在するという、自己の可能性にとつての根本条件は、現存在がそれであるところの自己としての現存在は、現存在が世界内存在として実存するという仕方で存在する、ということに基づいている。というのは、汝とは、私と共に一つの世界の内に存在する汝を意味するからである<sup>25</sup>と述べている。つまり、「共存在」として存在することにより、自己の「現存在」が、「主観」としての他者の汝となること、すなわち、「氣遣い」の対象となるのである。

以上、「共存在」の概念を分析してきた。それは、「顧慮的な氣遣い」を理解するためであった。したがって、この「共存在」の分析、および、その前の「配慮的な氣遣い」の分析をもとに、「顧慮的な氣遣い」を解釈していくことにする。

ハイデガーは、自己を「主観」としておき、それ以外のもの、つまり、世界、事物、他者を「客観」として捉えるような認識のあり方に批判的であった。なぜなら、そのような認識には、「認識をいとなむ主観が、おのれの内面

的な「圏域」から出て、『他の外的な「圏域のうちへ入りこむ」ということがないからである。つまり、「自分が」として、「自分がくするのために」という観点が欠如しているのである。そのような、「自分にとって」、「自分がくするために」という性質を伴う認識作用を、ハイデガーは、「氣遣い」として捉えていた。

この「氣遣い」を、ハイデガーは、「配慮的な氣遣い」と「顧慮的な氣遣い」という二つに区別している。両者の違いは、その対象の相違による。すなわち、「配慮的な氣遣い」は、その対象を事物に定めている。つまり、「事物的存在者」を「道具的存在者」として捉え直す認識作用が、「配慮的な氣遣い」なのである。

それに対して、「顧慮的な氣遣い」は、その認識対象を「現存在」に定めている。対象における「事物」と「現存在」という相違は、「現存在」が「共存在」として存在しているという点において、二つの「氣遣い」の間に差異をもたらす。つまり、「氣遣い」が「自分にとって」、「自分がくするために」という認識であるゆえに、第一に、「顧慮的な氣遣い」とは、「自分がくするために」、「自分がくするのための』の『現存在』という認識の仕方である。そして同時に、「現存在」は「共存在」であった。先に検討したように、「共存在」として存在するがゆえに、「現存在」はある他者にとつての汝になり得る。ここが、「配慮的な氣遣い」と「顧慮的な氣遣い」との決定的な相違である。つまり、第二に、「顧慮的な氣遣い」の対象となる他者である「現存在」は、また、同時に、自己である「現存在」を「顧慮的な氣遣い」の対象とするような認識の主体としての他者でもあるのである。すなわち、「顧慮的な氣遣い」は、「自分がくするために』の他者」という形で、自分が他者を対象とする認識であると同時に、「誰々がくするために』の自己」という形で、他者が自分を対象とする認識でもあるのである。つまり、「顧慮的な氣遣い」において、自己は、主体であると同時に客体でもあるのである。

筆者は、「顧慮的な氣遣い」において、以上のことが、極めて重要であると考える。その理由は次の点にある。つ

まり、「存在を了解すること」を根本課題とするハイデガーにとって、「存在了解」は、「氣遣い」として、「現存在」に本質的に備わっていると捉えられていた。その際、「顧慮的な氣遣い」における以上の側面は、自己の「現存在」の「存在」が、他者である「現存在」の「顧慮的な氣遣い」によって「了解」されることを意味していると考えられるからである。つまり、自らの「存在」を「了解」するためには、「他者」は不可欠なものである。

以上のことから、筆者は、『存在と時間』において他者が不在であるという批判は、適当ではないと主張したいと考える。他者の不在には、二つの意味が内包されていた。すなわち、第一に、他者が、認識の対象としてのみしか存在していないということである。そして、第二に、主観としての他者が存在しているのではあるが、それは、世界を複数化しているに過ぎず、唯一の同じ世界に他者は存在していないということである。この二つの意味での他者の不在論に対して、筆者は、本節における「顧慮的な氣遣い」の解釈を対置したいと考える。つまり、自己と他者は、相互に「顧慮的な氣遣い」によって相互の存在を了解しあう存在者なのであるという解釈によれば、二つの意味における他者の不在論は、成り立ち得ないのであるかと思ふ。それゆえ、「現存在」は、「共存在」として、<sup>204</sup> 関主観的な性質を保持していると言えよう。

以上、本節において、「世界内存在」、「氣遣い」の概念を分析することにより、「現存在」の本質がいかなるものであるかを検討してきた。その際、論述の薄さを批判される「顧慮的な氣遣い」を十全に読み込んで分析することにより、「現存在」の本質が他者との相互交渉を持った関主観的な「共存在」であるということを示した。このことが、本章における第一の課題であった。続いて、第二の課題を検討していきたいと思う。

第二の課題とは、「世界内存在」および「氣遣い」の概念と、「類落」および「世人」の概念との論理的関係を分析することである。筆者の主張に即して換言するならば、「世界内存在」としての「共存在」である現存在は、「世



人」と呼ばれる「頽落」した状態であり克服の対象であるのではない、ということを示すことである。この課題に取り進む前に、第三節において、「世人」および「頽落」がどのようなものであるのかを分析する。そして、第四節において、「世界内存在」、「氣遣い」という概念と「頽落」、「世人」という概念との間の関係性を検討することしよう。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.33邦訳、一三五頁。
- (2) Ebd., S.33-34邦訳、一三六頁。
- (3) Ebd., S.64-65邦訳、一五二頁。
- (4) Ebd., S.65邦訳、一五二頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (5) 『存在と時間』における「世界」の概念を、現象学的に近づき得るものとして分析する研究として、Alejandro G. Vigo, "Welt als Phänomen : Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in Sein und Zeit" *Heidegger Studien*, vol.15, Duncker & Humblot GmbH, 1999. ブイーコは、ハイデガーの「世界」の分析は、単に「世界」そのものに向けられているとよりむしろ、「世界」の「存在」に向けられていると主張する。そして、その「世界」の「存在」、すなわち「世界性」が、現存在の存在論的性格を構成してゐると主張してゐる (Ebd., S.65)。
- (6) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 67邦訳、一五五頁。
- (7) Ebd., S.67邦訳、一五五頁。
- (8) Ebd., S.68邦訳、一五七頁。

(9) なお、ここで、道具という言葉自体に、われわれが通常感じるような否定的なイメージはこめられていないことに注意が必要であろう。「存在と時間」の訳者である原佑によれば、「道具的存在」(Zuhandensein)は、「手」(Hand)と「かわりあう」(zu)という意味で、手の延長と解される「道具」であり、「事物的存在」は(Vorhandensein)、「手」(Hand)の「まえにある」(vor)という意味で、手から離れて人間とのかかわりあひなしで存在する「事物」なのである(邦訳、一五九頁)。

(10) Ebd., S.68 邦訳、一五七頁。

(11) Ebd., S.69 邦訳、一五八頁。

(12) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, S.415. (溝口誠一／松本長彦／杉野祥一／セヴェリン・リュラー訳『ハイデッガー全集 第二四巻 現象学の根本諸問題』創文社、二〇〇一年、四三三頁)。

(13) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.84. 邦訳、一八〇頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。

(14) Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S.415 邦訳、四三三頁。ただし、一部改訳している。なお、傍線は、原文ではイタリック。

(15) 顧慮的な気遣いについて、積極的な評価をする研究として、Robert John Sheffer Manning, "The Cries of Others and Heidegger's Bar: Remarks on the Agriculture Remark", in Alan Milchman and Alan Rosenberg(eds.), *Martin Heidegger and the Holocaust*, Humanities Press International, 1996 がみる。

マンニングは、ハイデガーの思想における他者に対する関心の欠如という問題に対し、ハイデガーには「存在と時間」から一貫して他者への関心が存在していると主張する。そして、その主張の基礎となる概念が「顧慮的な気遣い」である。

マンニングは、「顧慮的な気遣い」に、欠損的な様態と積極的な様態の二つの様態があると指摘した上で、積極的な様態における「顧慮的な気遣い」は、現存在の本質が「共存在」であり、現存在が単に他者と共に存在するのみでなく、他者のために存

在するということを明らかにすると主張する。その上で、マンニングは、他者への関心の欠如ではなく、むしろ他者への関心の範囲が問題であると考える。つまり、ハイデガーにとって他者とは、すべての他者ではなく、特定の他者なのである。その他者は「存在の同一性」を分かち合う他者であり、つまり、運命を分かち合う者、自らに似ている者、そして近くにいる者である。マンニングが、『存在と時間』における「顧慮的な気遣い」に、ハイデガーにおける他者の存在を見る点、換言すれば、ハイデガーを単独者志向的と解釈しない点は、筆者の解釈と共通するといえる。しかし、その他者がどのように特定されるか、つまり、マンニングが主張するようなドイツ国民、あるいはゲルマン民族へと特定されるものであるかについては、少なくとも「顧慮的な気遣い」という概念のみからでは判断できないと思われる。したがって、その問題については、以下に続く本論において検討していくことにする。

(16) Ebeling, *Martin Heidegger*, S.31-32. 邦訳、三三頁。

(17) Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, 1991, p.74. (有賀誠・向山恭一訳『政治理論とポスト・モダンリズム』(昭和堂、一九九六年、九六頁)。ただし、一部改訳をしている。

(18) 「顧慮的な気遣い」を分析する際に、筆者とは異なるアプローチとして、ハイデガーが提示する二つの状態から分析する研究がある。例えば、伊藤徹「他者の不在——ハイデッカーの場合——」(『思想』第七九八号、一九九〇年)および、Robert Dostal, 'Friendship and Politics: Heidegger's Failing', *Political Theory*, Vol.20, No.3, Aug. 1992. (同じく二つの状態とは、他者から「気遣い」をいわば奪取して、その他者に代わって配慮的な気遣いのうちに身を置き、その他者のために尽力するような「顧慮的な気遣い」と他者が実存的に存在しようという点でその他者に手本を示すような「顧慮的な気遣い」である(Heidegger, *Sein und Zeit*, S.122-123邦訳、二二三—二三五頁)。筆者は、このようなアプローチに批判的な立場をとるわけではない。しかしながら、ドスタルが、そのことでハイデガーを責めるのは適切ではないとしつつも、「顧慮的な気遣い」の分析が十分に展開されていないと指摘しているように(Dostal, 'Friendship and Politics', p.406)、この両状態の分析から「顧慮的な気遣い」が十分に具体化される

とは考えられないため、筆者は、本論で提示したアプローチを取るのである。

- (19) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.121. 邦訳、二二三頁。
- (20) Ebd., S.118. 邦訳、二二八頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (21) Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S.421. 邦訳、四二九頁。ただし、一部改訳している。
- (22) Ebd., S.421. 邦訳、四二九頁。
- (23) Ebd., S.422. 邦訳、四三〇頁。ただし、一部改訳している。
- (24) このよきな筆者の主張は、「一九二五年／二六年の講義『論理学——真性への問い』」(Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II, Abreitung: Vorlesungen 1923-1944, Band 21, Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. 佐々木亮／伊藤聡／セヴェリン・シュラー訳『ハイデッカー全集 第二巻 論理学——真性への問い』創文社、一九八九年)をも根拠としている。すなわち、そこで、ハイデガーは、「他者、汝とは、私が私を、それに対置しているところの第二の自我というようなものではない (Ebd., S.236. 邦訳、二五一頁)」と述べている。そして、ハイデガーは、「世界の内の他者と共なる共存在」(Mitssein mit ihm in einer Welt)として存在している時、その他者を、第二の自我として解釈することは、事態を捉え損ねていると考え、「他者と共なる共存在」という問題を、さしあたりただ私自身のみが私に与えられているという似而非構成的な前提を根底に置くというようにして定立することはナンセンスである。——仮にもしそうだとする、いったいどのようにしてこの独我 (solus ipse) は、自己を出て或る汝へと達するということとなすのか」と主張している (Ebd., S.236. 邦訳、二五一頁)。
- このことから、他者を第二の自我として解釈することは、主観としての他者の存在が、その数だけ世界を複数化するに過ぎず、独我が自己を出て汝へと達することができない、とハイデガーが批判的に捉えていることが見て取れよう。

### 第三節 世人と頽落

本節では、「頽落」および「世人」の概念をもとに、日常的な「現存在」がいかなるものであるのかを分析する。ハイデガーは、日常的な「現存在」について、次のように述べている。すなわち、「現存在は、差しあたつてたいていは、おのれの世界によって心を奪われている」と<sup>(1)</sup>。そして、そのような、日常的、平均的な「現存在」を「世人」と呼ぶ。それでは、以下で、日常性における現存在としての「世人」および「頽落」についてのハイデガーの定義、説明を分析していこう。

ハイデガーは、「世人」の存在性格として、次の六点、すなわち、「懸隔性」(Absständigkeit)、「平均性」(Durchschnittlichkeit)、「均等化」(Einebnung)、「公共性」(Öffentlichkeit)、「存在免責」(Seinsentlastung) および「迎合」(Entgegenkommen)を挙げて<sup>(2)</sup>いる。それら諸概念間の関係として、「懸隔性」、「平均性」、「均等化」は「公共性」を構成している<sup>(3)</sup>。そして、ハイデガーは、「懸隔性」、「平均性」、「均等化」の三概念を、それぞれ、「現存在」が、「他者に対して優位を保ちながら、他者を押さえつけることをねらうこと」、「他者へと態度をとる関係のうちでその遅れを取り戻そうとすること」、「他者との区別を均すこと」と説明する<sup>(4)</sup>。

そして、ここでハイデガーがとりわけ問題とするのが、その際の他者とは誰か、という点である。日常的な「現存在」は他者に隷属してしまつており、他者が「現存在」から存在を奪取してしまつていたのである。その際、他者は、特定の他者ではなく、あらゆる他者がそうした他者を代表しうるのである。いかなる特定の人でもなく、たとえ総計ではないにせよ、すべての人々であるような他者、それこそが、「世人」なのである<sup>(5)</sup>。これが、ハイデガーによる「世人」の定義である。

このような「世人」が持つ問題点をハイデガーは、次の二点に見ている。すなわち、第一に、「世人」が、おのの現存在から、「決断」(Entscheidung)、「判断」(Urteilen)を回避させる点である。なぜなら、「平均性」、「均等化」により、各「現存在」は、「決断」および「判断」を、他のひと、すなわち、「世人」がする通りに合わせようとするからである。<sup>(6)</sup>そして、このことが、第二の問題点を生み出す。すなわち、「決断」および「判断」を回避させることが、「現存在」から「責任」(Verantwortlichkeit)を取り除くのである。<sup>(7)</sup>

ハイデガーは、このような、「世人」がもたらす、決断回避、責任免除という状況は、容易には解消しがたいと捉える。なぜなら、現存在のうち、「楽に行い」(Leichtmachen)、「軽く考える」(Leichtnehmen)という傾向が存在しているからである。そのため、「世人はおのれの執拗な支配を保ちつづけ強化することになる」とハイデガーは考える。<sup>(8)</sup>

このような「世人」の特徴を踏まえ、それとの関係に留意しつつ、次に、ハイデガーが『存在と時間』において、批判的に現状を分析するための概念である「頹落」について検討していこう。<sup>(9)</sup>

繰り返すことになるが、第一節で確認したように、ハイデガーの根本的な課題は、「存在を了解すること」であった。そして、そもそもそれは、「現存在」に構造的に備わっている「氣遣い」によってもたらされるものであった。そして、本節においては、その「現存在」が、差しあたっていたいはいは、日常的な存在様式をとっており、ハイデガーは、それを「世人」と言い表していることを確認した。つまり、「現存在」には「存在了解」が備わっているのであるが、その「現存在」は、「世人」として存在しているのである。そこで、問題となるのは次のことである。すなわち、「現存在」に備わる「存在了解」は、「世人」において、どのような様相を呈するのかという問題である。このことを、ハイデガーは、「頹落」という概念に基づき分析するのである。つまり、「現存在」が「世人」と化す

ことによる「存在了解」の変化が「頹落」なのである。それでは、以下で、「頹落」について検討していく。  
 ハイデガーによれば、「頹落」は、三つの性格の連関において構成されている。すなわち、「空談」(Gerade)、「好奇心」(Neugier)、「曖昧性」(Zweideutigkeit)の三つである。以下、これら三概念を、順次確認していくことにする。

第一の性格は「空談」である。「空談」とは、本来的には「語り」(Rede)であったものの日常的な様態である。まず、「語り」と「了解」との間の関係を確認しておこう。

ハイデガーによれば、「語りは、了解可能性の分節化なのである」<sup>(10)</sup>。つまり、「語りのうちで分節可能なものを、われわれは意味と名づけ」るのである。したがって、ハイデガーは、「世界内存在の情状的な了解可能性は、語りとしておのれを言表する。この了解可能性の意義全体が語となつてあらわれてくる」と述べている。さらに、ハイデガーは、「語り」という概念の中に、「聞くこと」(Hören)および「伝達」(Mitteilung)という要素を包含させている。これにより、「語りは伝達において有意味性の指示連関を際立たせる。そのように伝達する語りとして、語りはそのように際立たされた意義や意味連関を言表する。言表されることや言表された言葉において、解釈のうちで取り上げられた意義が相互存在にとつて利用可能になる」<sup>(11)</sup>のである。

「了解」と「語り」には、以上のような関係があった。つまり、「了解」は「語り」によって言表され、有意味性の連関を創出するのである。これに対し、「空談」とは、「語り」の日常的な様態である。「語り」が「空談」と化すことによつて、「了解」は、以下のような変化をもたらされる。すなわち、「空談」においては「ひとは語りの糸口とされた存在者を了解するというよりは、ひとは語られた内容そのものだけしかすでに聞いていないのである。語られた内容そのものは了解されるのだが、語りがそれに関して語っている話題は、おおよそしか了解されず、表面

的に了解されるだけである」。

つまり、「現存在」は、「語り」によって、語られる対象となるものの本質、すなわち存在にまでたどり着くのであるが、「空談」によつては、いつこうにその本質へとはたどり着かず、表面的に了解するだけである。それゆえ、ハイデガーによれば、「空談のうちにおのれを保持しつつある現存在は、世界内存在として、世界との、共現存在との、内存在自身との第一次的で根源的な真正な諸存在関連から断ち切られている」のである。

第二の性格は「好奇心」である。「好奇心」とは、日常的な「現存在」において、認識の挙動の根源となるものである。<sup>(6)</sup>「好奇心」には、二つの構成的な契機がある。配慮的に気遣われた環境世界の内での「滞留しないこと」(「*Urwelten*」)と新しい諸可能性の内への「気散じ」(「*Zerstreuung*」)である。<sup>(7)</sup>この二要素は、認識を、了解するためのものではなく、単に見るだけのためにしてしまい、また、その対象を、常に新しいものへと転変させてしまう。ハイデガーは、そのような状況を、「居所喪失」(「*Aufenthaltslosigkeit*」)と名づける。<sup>(8)</sup>

第三の性格は、「曖昧性」である。「曖昧性」は、「了解」に対して、以下のような影響をもたらす。すなわち、曖昧性が「日常的な相互共存存在において出会われるやいなや、何が真正の了解のうちで開示されているものであり、何がそうでないものであるかは、もはや決せられなくなる」のである。<sup>(9)</sup>つまり、「曖昧性」は、根本においてそうでないにもかかわらず、すべてのものが真正に了解され、捕捉され、発言されているような外見を呈しているような状況をもたらすのである。

以上、三つの性格をもとに、「頹落」について検討してきた。その前に分析した「世人」の概念とともに、ここで、本章における本節までの流れを振り返っておこう。ハイデガーの哲学において、根本課題は、「存在を了解すること」であった。その際、ハイデガーは、「存在了解」は、「現存在」の本質的構造に属していると捉える。それゆえ、



ハイデガーは、『存在と時間』を「現存在」の分析から始めるのである。しかしながら、「現存在」は、日常的には、「世人」という様態をとっている。ハイデガーは主張する。「現存在」が「世人」と化しているとき、「現存在」に本質的に備わっている「了解」もまた、変化している。ハイデガーは、その変化を、「頹落」という概念から分析している。すなわち、「頹落」によって、「了解」は、「存在」から断ち切られ、本質へといたることなく、外見のみを表面的に「了解」するに留まってしまうのである。

「了解」については、前節において、「氣遣い」として、「現存在」に本質的に備わっていることを確認した。そして、その時、「現存在」は、「世界内存在」として存在していることも確認した。次に問題となるのは、以下のことである。すなわち、その「了解」が外見のみを表面的に「了解」するに留まってしまうように「頹落」するとは、どのような場合なのであろうか。換言すれば、「世界内存在」、「氣遣い」と「頹落」、「世人」は、どのような関係にあるのであろうか。この問いについて、第四節において、検討していこう。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.111. 邦訳、二二二頁。
- (2) *Ibid.*, S.128. 邦訳、二四二頁。
- (3) *Ibid.*, S.127. 邦訳、二四二頁。
- (4) *Ibid.*, S.126. 邦訳、二三九頁。
- (5) *Ibid.*, S.126. 邦訳、二四〇頁。
- (6) *Ibid.*, S.127. 邦訳、二四二頁。

- (7) Ebd., S.127.邦訳、二四二頁。
- (8) Ebd., S.127-129.邦訳、二四二頁。
- (9) しかしながら、ハイデガーは、「頽落」が何ら消極的な評価を言い表すのではないとして、「ここでの学的解釈は、純粹に存在論的な一つの意図をもっているのであって、日常的現存在についての道德的批判や『文化哲学的』な野望とは、無縁である(Ebd., S.167.邦訳、二九八頁)」と述べている。それでもなお、筆者が、「頽落」「世人」という概念に基づく「現状分析」を「批判的」と称するのは、本節で確認するように、ハイデガー哲学の根本課題である「存在を了解すること」に対して、「頽落」が、「現存在」の「存在了解」を「存在」を隠蔽してしまう方向に変容させているからである。
- (10) Ebd., S.161.邦訳、二八九頁。
- (11) Ebd., S.161.邦訳、二八九頁。
- (12) Ebd., S.161.邦訳、二八九頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (13) Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S.370.邦訳、三三六頁。ただし、一部改訳している。
- (14) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.168.邦訳、二九九頁。
- (15) Ebd., S.170.邦訳、三〇二頁。
- (16) Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S.378-381.邦訳、三四四—三四六頁。
- (17) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.172.邦訳、三〇五頁。
- (18) Ebd., S.172-173.邦訳、三〇五頁。
- (19) Ebd., S.173.邦訳、三〇六頁。