

マルティン・ハイデガーの政治思想（二）

——『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（以上二一六号）

第四節 世界内存在と頽落の関係

第二章 『存在と時間』分析（二）——死への先駆・良心・決意性——

第一節 死への先駆

第二節 良心

第三節 決意性

第四節 『存在と時間』における「単独者」の意味（以上本号）

第三章 『存在と時間』分析（三）——時間性・歴史性・民族——

むすびにかえて

第四節 世界内存在と頽落の関係

本章には、二つの主題があった。第一に、「現存在」が持つ「世界内存在」という性質が「共存在」であることを、「気遣い」の概念をもとに示すことであった。これは、第二節において、検討した。そして、第二に、その「世界内存在」および「気遣い」の概念が、「頽落」および「世人」の概念といかなる論理関係にあるのかを検討することである。

筆者は、この二つの課題を果たすことによって、『存在と時間』を「単独者」志向として捉えアナーキズムであると解釈する諸研究に対し、異を唱えたいと考える。すなわち、『存在と時間』を単独者志向として解釈する諸研究は、「気遣い」を備えた「世界内存在」としての「現存在」を、「頽落」した「世人」として捉える。それゆえ、そこから脱却し、「単独者」となることを、ハイデガーは志向していると解釈するのである。そのような解釈とは異なつて、筆者は、「気遣い」を備えた「世界内存在」としての「現存在」を、「世人」として「頽落」しているとは捉えない。このことを、本節において、先行研究の主張を確認し、それに対する筆者の立場を提示し、その根拠を第二節および第三節の分析を踏まえて示すという手順で、明示していくことにする。

筆者は、先稿において、『存在と時間』を政治思想として検討する諸先行研究の中に、それをアナーキズムとして解釈する潮流があることを示した⁽¹⁾。ここで、そのような立場をとる諸研究者の主張を、簡単に確認しておくことに

しよう。

ハンナ・アレントは、『存在と時間』における「現存在」を、「世界内存在」として「頹落」している「世人」と絶対的な孤立によって本来的な自己となる「単独者」との二項対立として捉えていた。前者については、「ハイデガーの哲学の枠組みのなかでは、人間は次のような仕方です『頹落』へといたる。人間は、世界内存在としては、自ら自身たることなく、むしろこのような彼の存在のうちへと『投げ込まれて』(geworfen) いる⁽²⁾」という言述が挙げられよう。また、後者については、「現存在が真に自ら自身となることができるのは世界内存在から自らに退去するかぎりでのことであろうが、それこそ現存在の性質がけつして許さないことであり、そして、それこそが現存在がその性質からしてつねに自ら自身から脱落する理由である。(中略) 自ら自身を世界の外へと引き離す死にあつてのみ、人間は自ら自身であるという確信を得る⁽³⁾」という言述が挙げられよう。ここからは、「世界内存在」としての「現存在」を「頹落」と結びつけて考えていること、および、そのような「世界」から自らを引き離すことによつてのみ本来的な自己に到達するというアレントの解釈が推察されよう。

また、伊藤徹は、ハイデガーにおける「単独者」を「他者」からの単独化と捉えるのみならず、「有意義性」(Bewandnis)の地平、すなわち道具的世界からの単独化とも捉えていた。伊藤は、まず、「単独者」を、他者との関係性からの脱却という観点から捉える。ここでの他者とは、「配慮的な気遣い」に基づく「有意義性」の地平、すなわち、道具的世界において、道具と交渉する者として出会われる他者である。ここで伊藤は、この道具的世界において出会う他者を、「世人」(das Mann)として、すなわち、「特定の他者」ではなく、「どの他者でもその代わりを務められる」ような他者、自己として特定可能な性格を喪失させられている非本来的な他者として捉えていた⁽⁴⁾。

伊藤によれば、このような「世人」としての「他者たち」とは、「道具的世界において出会われた限りでの他者、

指示連関において理解されたかぎりでの他者以外のなものでもない⁽⁵⁾。したがって、そのような他者から脱却することは、指示連関に基づく配慮的交渉の地平から逸脱していくこと、「有意義性」の連関から脱出することをも意味している。このように、他者および「有意義性」の連関から脱却した「単独者」としての孤立化が理想とされるのである⁽⁷⁾。

以上のように、アレントは、「世界内存在」としての「現存在」を「頽落」していると捉え、そのような「世界」から脱却し、絶対的な孤立のうちに立つことが目指されていると捉えている。また、伊藤は、「世人」を「道具的世界」において出会われる他者であると捉え、本来的な他者に出会うには、道具的世界が構成する「有意義性」の連関、および、そこで出会う「世人」としての他者から脱却しなければならないと考える。しかしながら、その課題をハイデガーは自覚的に展開していないというのが、伊藤の主張である。

これに対し、筆者は、「世界内存在」としての「現存在」が「頽落」しており、「世人」と化しているとは捉えない。それゆえ、ハイデガーは、「有意義性」の連関、つまり「世界」からの脱却を目指してはいないと考ええる。以下で、この主張の根拠を提示していく。

本章の第二節において示したように、『存在と時間』におけるハイデガーの根本課題は、「存在を了解すること」であった。そして、その「存在了解」は、「気遣い」という認識作用として、本質的に「現存在」に備わっているものであった。そのことを、筆者は、第一節においては、「真理」の概念を通じて、第二節においては、「気遣い」の概念を直接的に分析することを通じて示してきた。つまり、第一節においては、「真理」の概念が、「一致としての真理」から「暴露としての真理」へと転換されていることを指摘し、「暴露としての真理」が、「気遣い」を通じてもたらされることを示した。繰り返しになるが、その根拠として、以下に、ハイデガーの三つの言明を提示しておく。

これらのことから、筆者は、ハイデガーが「有意義性」の連関、あるいは「世界」からの脱却を目指しているとは考えない。なぜなら、「存在」を「了解」する「気遣い」によって生み出されるものが、「有意義性」だからである。つまり、むしろ、ハイデガーは、「有意義性」の連関、すなわち「世界」の内での「気遣い」によってこそ、「存在」が「了解」されると考えているのである。

また、伊藤は、「世人」を、「道具的世界」において出会う「他者」であると捉えていた。そして、本来的な「他者」には、「道具的世界」が構成する「有意義性」の連関から脱却しなければ出会えないと考え、かつ、その課題をハイデガーは、自覚的に展開していないと主張していた。そのような主張に対して、筆者は、以下のような立場から、異見を立てたいと考える。

第二節において検討したように、他者との関係、すなわち「現存在」間の関係は、「顧慮的な気遣い」において規定されていた。その「気遣い」という認識は、主観客観関係を前提になされる認識作用とは異なり、「くするため」という観点からなされるものであった。この認識がその対象を「事物」におく場合、それは、「配慮的な気遣い」と呼ばれた。「配慮的な気遣い」により、「事物」は、「くするための」という観点から捉え直され、「道具」あるいは「道具的存在者」となった。ここで、ハイデガーが用いる「道具」という概念について、通常われわれが「道具として見る」という時に抱く否定的な印象をもって理解するならば、誤解を生じる可能性がある。なぜなら、第二節でも確認したように、ハイデガーは、そこに否定的な意味を付与していないからである。それどころか、むしろ、「くするための」という観点に基づく「気遣い」によってこそ、認識対象の「存在」を了解し得るとハイデガーは考えているのである。

このような「配慮的な気遣い」に対して、「顧慮的な気遣い」は、その認識の対象が「現存在」であった。その際、

う。第一に、「暴露しつづ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み可能なのである」⁽⁸⁾。第二に、「配視的な、あるいはまた、滞留しつづ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」⁽⁹⁾。第三に、「世界内部的な存在者のもとの存在、つまり、配慮的な気遣いは、暴露しつづつある」⁽¹⁰⁾。

また、第二節において「気遣い」を分析する際の端緒において、「気遣い」が「存在」に着眼する認識であること示した。それは、主観客観関係による認識を批判した上での、「気遣い」についてのハイデガーの、「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」という言述から導かれ得よう。

次に、「気遣い」と「有意義性」との関連についても、再度確認しておこう。「気遣い」のうちの一つである「配慮的な気遣い」は、「事物」を「道具的存在者」として認識するものであった。つまり、「配慮的な気遣い」とは、「事物がもっている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しかない」⁽¹²⁾ような認識では決してなく、おのおのの主観ごとの「何々するための或るもの」という観点からの認識なのである。

それでは、「有意義性」とは、どのようなものであるか。ハイデガーは、「有意義性」を次のように説明している。すなわち、「目的であるものはなんらかの手段性を、手段性は何らかの一定の用途性を、一定の用途性は適所をえさせることがそのもとでえられるなんらかの適用を、適用は適所性がそれでもってえられるなんらかの道具を、有意義化する。（中略）こうした有意義化のはたらきの関連全体を、われわれは有意義性と名づける」⁽¹³⁾と。このうち、「適所性」については、第二節において、「配慮的な気遣い」がもたらす作用であることを確認した。それゆえ、「有意義性」とは、「配慮的な気遣い」によって「事物」を「道具的存在者」として捉え直した時に生ずる「適所性」が備える一連の意義の全体性を意味していると考えられる。

ず見出さなければならない。こうした気散じが性格づけているのは、最も身近に会われる世界のうちに配慮的に気遣いつつ没入することとしてわれわれが識別しているような、そうした存在様式の『主体』なのである⁶⁵⁾。そして、第二に、「さらにまた現存在が現実的に実存することは、総じて無差別的に、被投された世界内存在しうることであるばかりではなく、配慮的に気遣われた世界のうちにつねにいちはやく没入してしまってもいる。この何かのもとでの頹落しつつある存在のうちで、表立ってか表立たずにか、了解されてか了解されずにか、不気味さに直面してそこから逃避することが告げられているのだが、そうした不気味さは潜在的な不安とともにたいいては隠蔽されたままなのである⁶⁶⁾」。

この二つの引用文は、「配慮的な気遣い」による「世界」と「世人」および「頹落」とが結びつけて考えられる記述である。この記述を、いかにして解釈すればよいのであろうか。筆者は、ここで、両方の引用文に共通して見られる「没入する」(aufgehen)という言葉に注目したいと考える⁶⁷⁾。つまり、ハイデガーは、「配慮的な気遣い」を「頹落」および「世人」と結びつけたものであると叙述する時に、「没入する」という形容を付しているのである。このことを手がかりとして、筆者は、「気遣い」が、「存在」を「了解」する認識、あるいは、「頹落」した「世人」がとる認識のどちらか一方に一義的に定められる概念ではなく、どちらの場合もあり得る多様な概念として提出されていると解釈したいと考える。

そのことは、ハイデガーの次の言述からも推察できよう。すなわち、「最も身近に会われる存在者の存在を現象学的に提示することは、日常的世界内存在を手引きとして遂行されるが、この日常的世界内存在をわれわれは、世界の内での、かつまた世界内部的な存在者との交渉とも名づける。この交渉は、配慮的な気遣いの多様な仕方のかへとすでにおのれを分散してしまっている。だが、交渉の最も身近な様式は、さきに表示されたように、わずかに

認知しかなない認識作用ではなく、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⁸⁵」。この言述から、ハイデガーが、「配慮的な気遣い」について、「多様な仕方」(eine Mannigfaltigkeit von Weisen)が存在すると考えていると理解できよう。

以上のことから、筆者は、「配慮的な気遣い」には、いくつかの仕方が存在していると考ええる。そして、それらの内には、「真理」を暴露し、「存在」を「了解」する「気遣い」の様態も、「現存在」が「頽落」し「世人」となる時の、「没入」傾向を持った「気遣い」の様態も存在するのである。この、「気遣い」には多様な様態が存在するという筆者の解釈に対しては、さらに、次のような問いが投げかけられよう。それは、「配慮的に気遣われた世界の内に没入する」とは、いかなる場合に起こるのかという問いである。最後に、この問いについて検討しておこう。

この問いに対する答えは、『存在と時間』の第一篇における「現存在の予備的な基礎的分析」を終え、第二篇の「現存在と時間性」へと論述を進めるその冒頭から導き出すことができるであろう。ここで、ハイデガーの言述を示しつつ、上記の問いについて考えていこう。

まず、ハイデガーは、「現存在の予備的な分析によって何が獲得されたのか、また何が求められているのか。われわれが見いだしたのは、主題となつていゝ存在者の根本機構、すなわち、世界内存在であり、この世界内存在が本質上もつていゝ諸構造の中心は、開示性のうちにある。この構造全体の全体性は気遣いとして露呈した⁸⁶」と述べている。ここで、ハイデガーは、「世界内存在」という存在様態には、「存在」を開示するという性質があり、それは、「気遣い」として捉えられると述べている。

そして次に、「気遣い」といふ現象を際立たせたので、実存の具体的な機構が、すなわち、実存が現存在の現事実性および頽落と等根源的に連関していることが、洞察されたわけである⁸⁷」と述べる。この言述では、「気遣い」を備え

た「現存在」には、「頽落」という性質が密接に関連しているということが示されている。

そのため、ハイデガーは、「存在一般といったようなものが了解可能になる地平から邪魔者を取り払うことは、存在了解内容一般の可能性を説明することと同じことなのであって、この存在了解内容自身は、われわれが現存在と名づける存在者の機構に属している。けれども、存在了解内容が現存在の本質上の存在契機として徹底的に解明されるのは、存在了解内容がその存在に属している存在者が、おのれ自身に即して、おのれの存在に関して根源的に学的に解釈されたときだけなのである」と主張する。この言述は、「現存在」には「存在了解」が備わっているものの、同時に、「頽落」が「存在了解」を妨害していること、それを取り払うには、「現存在」自身をある根源的な観点から解釈し直す必要があることを主張している。

その観点とは、何であるのか。ハイデガーは、「ところが、現存在の存在性の根源的な存在論的根拠は時間性なのである。氣遣いが現存在の存在にほかならないそうした現存在の存在の分節された構造全体性は、時間性にもとづいてはじめて実存論的に了解可能となる」と述べる。つまり、「時間性」(Zeitlichkeit)という観点から「現存在」を捉え直した時に、「存在了解」は、「頽落」に妨げられることなく可能なものとなるのである。ハイデガーは、この「時間性」を、日常的・通俗的な時間概念と、本来的な時間概念とに分けて捉えている。後者の本来的な時間概念における「氣遣い」によって「存在了解」は可能となると考えており、前者の日常的・通俗的時間概念の内での「氣遣い」は、「存在了解」を妨げる「頽落」という状態をもたらしてしまうと捉えている。この時間概念については、本稿では、第三章において、中心的に検討していくことにする。

それでは、最後に、本章をまとめておこう。本章は、『存在と時間』における「現状分析」にあたる箇所を分析すること、および、『存在と時間』をアナーキズムとして捉え、「現存在」の本質を「単独者」として解釈する諸研究

を批判することに主眼を置いていた。⁸³ そのために、本章は、二つのことを主題とした。第一に、「現存在」の本質は、「世界内存在」という性質を持った「共存存在」であるということを示すこと。そして、第二に、「世界内存在」が、即、「頹落」した「世人」であるわけではないということを示すことである。

本章では、この二つの課題を果たすことにより、まず、「世界内存在」としての「現存在」に本質的に備わる「氣遣い」には、多様な様態があることを示した。そして、克服すべき「頹落」した様態における「氣遣い」を、「没入」した「氣遣い」として区別することにより、本来的な「現存在」が、「氣遣い」を備えた「現存在」であることを提示した。つまり、多様な仕方があり得る「氣遣い」において、その様態が「頹落」、「世人」と結びつけて捉えられている側面はあるものの、「氣遣い」が全面的に批判されるべきではないのである。その際、両者を分ける契機は、「時間性」に存している。すなわち、通俗的時間概念の内では、「氣遣い」は、「存在了解」を妨げる「頹落」という様態をもたらしてしまうのである。

筆者のこの解釈は、『存在と時間』を「単独者」志向として捉え、アナーキズムとして解釈する諸研究に対し、一定の批判を与えるものであると考えられる。なぜなら、この解釈は、「氣遣い」の中でも、とりわけ「顧慮的な氣遣い」において、他者との関係が規定され、しかも、その前提として、「現存在」が「単独者」ではなく、「共存存在」として捉えられていることを主張し得るからである。⁸⁴ ここで、一定の批判と限定したのは、『存在と時間』をアナーキズムとして解釈する諸研究に対しては、依然として、それらが「理想像」として想定する「単独者」を、筆者がどのように位置付けるかを示していないからである。また、本来的な時間概念における「共存存在」としての「現存在」は、具体的に、どのような政治思想へと帰結するのもかも依然として残されている課題である。この二つの課題については、それぞれ、第二章、第三章において引き続き検討していくことにする。

「顧慮的な気遣い」の対象となる「現存在」は、「道具」あるいは、「道具的存在者」とは呼ばれない。しかしながら、「顧慮的な気遣い」が、「気遣い」である以上、「くするための」という性質を伴った認識作用であると理解できよう。ハイデガーが「顧慮的な気遣い」の対象である「現存在」を「道具的存在者」と呼ばない理由は、第二節で分析したように、次の点にあると筆者は考える。すなわち、「道具的存在者」となる「事物」と「現存在」の決定的な差異である。つまり、対象となる他者である「現存在」は、同時に、自己である「現存在」を対象として「顧慮的に気遣う」主体でもあるという点である。筆者は、このような形で「顧慮的な気遣い」によって出会う「他者」こそが、本来的な他者であると考え¹⁴⁾える。

筆者が、このような捉え方をする時、以下のような、さらなる問いが生じよう。すなわち、「世界内存在」として「配慮的な気遣い」および「顧慮的な気遣い」を備えた「現存在」が、「世人」であり「頽落」しているのではないとするならば、「世人」および「頽落」とは一体何を意味するのであるか。それらは、「世界内存在」、「配慮的な気遣い」、「顧慮的な気遣い」とは、いかなる関係にあるのであろうか、という問いである。次に、この問いについて、検討していく。

筆者は、「世界内存在」として「配慮的な気遣い」および「顧慮的な気遣い」を備えた「現存在」が「世人」であり「頽落」しているという解釈に対し、批判的な立場をとる。なぜなら、先に引用し示したように、「気遣い」こそが、「真理」を暴露し、「存在」を「了解」する認識であると考えられるからである。しかしながら、「世界内存在」としての「現存在」を「世人」として考え得るような記述もまた、確かに複数存在する。それは、以下のような記述である。

まず、第一に、「世人自己」としてはそのときどきの現存在は、世人のうちへと分散し気散じしており、おのれをま

注

- (1) 詳細については、小林正嗣「マルティン・ハイデガーの政治思想研究序説(二・完)」『法政論集』第二〇四号、二〇〇四年、第二章第一章を参照されたい。なお、「存在と時間」をアナーキズムとして解釈する研究のすべてが、「世界内存在」、「配慮的な気遣い」、「顧慮的な気遣い」等の概念を「世人」、「頽落」と結びつけているわけではない。たとえば、筆者が、「存在と時間」をアナーキズムとして解釈する研究として位置付けたハンス・エーベリングは、そのような立場をとらない。なぜなら、エーベリングは、次のように解釈しているからである。すなわち、伝統的な主観理論は、理解が気分によって規定される契機を軽視してきた。同様にまた、伝統的な主観理論は、ハイデガーが「道具的存在」と呼ぶものに「配慮」を持って関わっている世界、つまり理論の世界よりも身近な実践の世界が存在していることも見落としていた。それゆえ、ハイデガーは、実践的態度と理論的態度の統一として、「道具的存在」に「配慮的な気遣い」を持って関わっている「世界」における諸存在者を「世界内存在」と呼び、そこへの還帰の必要性を説くのである。(Hans Ebeling, *Martin Heidegger: Philosophie und Ideologie*, Rowohl Taschenbuch Verlag, GmbH, 1991, S.19-22, 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、一八一—二二頁)。この点については、筆者の解釈は、エーベリングの解釈と同じ立場であると言える。
- (2) Hannah Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, Anton Hain, 1990, S.35-36. (ハンナ・アレント「実存哲学とは何か」、齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳『アーレント政治思想集成——組織的な罪と普遍的な責任——』みすず書房、二〇〇二年、二四四頁)。
- (3) Ebd., S.34-35. 邦訳、二四三頁。
- (4) 伊藤徹「他者の不在——ハイデガーの場合——」『思想』第七九八号、一九九〇年、五六頁。
- (5) 同上、五六頁。
- (6) 同上、六一—六二頁。
- (7) 同上、六五頁。

- (8) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, S.220. (原佑訳『世界の名著 7 4 ハイデガー』中央公論社、一九八〇年、三六八頁)。
- (9) Ebd., S.219. 邦訳、三六六頁。
- (10) Ebd., S.220. 邦訳、三六八頁。
- (11) Ebd., S.67. 邦訳、一五五頁。
- (12) Ebd., S.69. 邦訳、一五八頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (13) Ebd., S.87. 邦訳、一八四頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (14) 以上のような筆者の解釈は、富沢克のハイデガー解釈(富沢克「〈主体性〉を考えなおす——ポスト自由主義の政治理論のために——」川崎修・富沢克・添谷育志・石川晃司・吉岡知哉・齋藤純一・菊池理夫・柴田平三郎・小野紀明『モダーンとポスト・モダーン——政治思想史の再発見——』木鐸社、一九九二年)に対しても、一定の提言を含んでいる。富沢は、その中で、次のように、ハイデガーを解釈している。富沢は、ハイデガーが、世界の客観性を単一の自我に還元しようとするのではなく、世界を本質上相互主体的に構成されたものであると捉えようとしていると考える。その際、「世界内存在」、「共存在」の概念が、多くの示唆を投げかけるものであると捉えている。しかしながら、ハイデガーにおいては、相互主体的なコミュニケーション的関係を持ち得るような「他者」は不在であると富沢は主張する。なぜなら、ハイデガーにとって「他者」とは「世人」だからである(同上、五八一―六三頁)。
- それゆえ、富沢は、「ハイデガーにとって他者は『本来性』への回帰の桎梏でこそあれ、相互主体的な世界とともにくりあげていくべき共同者ではなかった。(中略)ハイデガーにおいて、他者は世界の存在構造の一部をなしていることは事実であるが、だからといってそれはそこから私がなんらかの意味を汲み出すことのできる存在ではない。その意味でハイデガーの世界は他者のいない闇の世界であり、コミュニケーションなき『沈黙の共同体』である(同上、六三頁)」と述べている。

以上のような富沢の解釈に対して、筆者の主張は、次の通りである。すなわち、確かに、ハイデガーは、「他者」を「世人」として捉えている面はある。しかしながら、それが、「他者」のすべてではない。つまり、「顧慮的な気遣い」によって出会われる「他者」もまた存在するのである。そして、その他者が自己へと向ける「顧慮的な気遣い」から、私は、自己の「存在」の「意味」を汲み出すのである。それゆえ、ハイデガーの「世界」は、「顧慮的な気遣い」によって、相互に「存在」の意味を「了解」しあうような「世界」なのである。

(15) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.129 邦訳、二四四頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。

(16) Ebd., S.192 邦訳、三三三—三三三頁。

(17) 他にも、「没入する」という言葉を含んだ文として、例えば、「おのれに固有な現存在は、他者の共現存在と同様に、差しあたってたいていは、環境世界的に配慮的に気遣われた共世界にもとづいて出会われる。現存在は、配慮的に気遣われた世界のうちに没入しているときには、言いかえれば、それと同時に他者へと関わる共存在に没入しているときには、おのれ自身ではない。いったい誰が日常的な相互共存在としての存在を引き受けていたのであろうか (Ebd., S.125 邦訳、一三九頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック)」。

(18) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.66-67 邦訳、一五五頁。ただし、傍線は原文ではイタリック。

(19) Ebd., S.231 邦訳、三八三頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。

(20) Ebd., S.231 邦訳、三八三頁。

(21) Ebd., S.231 邦訳、三八三—三八四頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。

(22) Ebd., S.234 邦訳、三八七頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。

(23) 本来的な「現存在」を「単独者」として捉えないという意味で、筆者と同じ立場の研究として、Leslie Paul Thiele, *Timely Meditations: Martin Heidegger and Postmodern Politics*, Princeton University Press, 1995. スーレーは、本稿でも分析対象としている『歴史

概念の歴史への序説』を用いて、人間が本質的に社会的存在であり、いかなる状況においても意味の共通世界に埋め込まれていると捉える (*Ibid.*, p.51)。それゆえに、スティーレは、ハイデガーの本来性の概念は、ラディカルな個人主義、実存論的独我論としてのいかなる人間理解にも、対抗的に作用すると主張する (*Ibid.*, p.56)。

⁽²⁴⁾ 本章で分析した「道具的存在」および「配慮的気遣い」の概念から規範性を見出そうとする研究として、Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press, 1991. (門脇俊介監訳神原哲也・貫成人・森一郎・轟孝夫訳)『世界内存在——「存在と時間」における日常性の解釈学——』産業図書、二〇〇〇年)。John Haugeland, "Dasein's Disclosedness", in Hubert L. Dreyfus & Harrison Hall(eds), *Heidegger: A Critical Reader*, Blackwell, 1992. Robert Brandom, "Heidegger's Categories in *Being and Time*", in Hubert L. Dreyfus & Harrison Hall(eds), *Heidegger: A Critical Reader*, Blackwell, 1992. Hans Bernhard Schmid, "Gemeinsames Dasein und die Uneigentlichkeit von Individualität: Elemente einer nicht-individualistischen Interpretation des Dasein", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49. Jahrgang, Heft 5, Akademie Verlag, 2001. が挙げられる。

第二章 『存在と時間』分析 (二) —— 死への先駆・良心・決意性 ——

前章では、『存在と時間』分析の第一段階として、『存在と時間』における「現状分析」に該当する個所を中心に分析した。その分析とともに、『存在と時間』における「現存在」の本質を「単独者」として解釈し、その政治思想をアナーキズムとして捉える諸研究を批判することもまた主題とし、そのために、二つのことを示した。すなわち、第一に、「現存在」の本質は、「世界内存在」という性質を持った「共存存在」であるということである。そして、

第二に、その「世界内存在」としての「現存在」は、「頽落」した「世人」であるとして克服の対象とされているのではないということである。

しかしながら、また、ハイデガーは、「世界内存在」としての「現存在」を、いわば全肯定されるべきものとして提起しているわけでもない。つまり、「世界内存在」に本質的に備わる「気遣い」の内には、「頽落」の様態も含まれており、その様態をとった時に、「現存在」は、「世人」となるのである。このような解釈を前提として、筆者は、「現存在」の本質を「単独者」として解釈する諸研究に異を唱えた。それらの諸研究は、「世界内存在」としての「現存在」を「世人」として捉え、その「世界内存在」を克服する本来的な「現存在」として「単独者」を想定している」と解釈する研究である。

それでは、「気遣い」が「頽落」した様態となる時と本来的な様態となる時、つまり、「世界内存在」が「世人」となる時と、本来的な存在となる時、その差異は、どこから生じるのであろうか。その契機は、「時間性」の内に存している。つまり、ハイデガーは、「時間性」を通俗的時間概念と本来的時間概念に分け、前者において「気遣い」は、「存在了解」を妨げる「頽落」という様態になると主張しているのである。

以上のことを、前章において検討してきた。これを受けて、本稿における『存在と時間』分析は、「時間性」の概念の分類を整理し、本来的時間概念のもと、「共存在」を前提とした「現存在」が創出する集団は、どのような具体像を持つのかについての検討へと展開していくこととなる。この検討は、『存在と時間』における「理想像」の分析にあたるものとして、第三章において行うことにしたい。

それに先立ち、本章では、三段階に分けた『存在と時間』分析の第二段階として、「処方箋」に該当する個所を分析したいと考える。その際、分析の対象となる概念は、「死への先駆」(Vorlaufen in den Tod)・「良心」(Gewissen)・

「決意性」(Entschlossenheit)である。これらの分析を通じて、『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に対して、前章では提示し得なかったもう一つの解釈を示したいと考える。すなわち『存在と時間』における「現存在」の本質が「単独者」ではなく、「共存在」であると捉える筆者にとって、「単独者」とは、いったい、何を意味するのかということについての解釈である。本章では、この点について、すなわち、『存在と時間』における「単独者」の論理的な位置付けを試みることにする。

以下に、本章の構成を示しておこう。第一節から第三節までにおいて、『存在と時間』を分析する。すなわち、第一節が「死への先駆」、第二節が「良心」、第三節が「決意性」である。第四節においては、それらの分析を通じて、「現存在」の本質を「単独者」として捉える諸研究の解釈に対し、筆者の解釈を提示する。具体的には、「死」の持つ「没交渉性」という性質は、「現存在」の本質を「単独者」として規定し得るものであるのか否か、ハイデガー独自の「良心」概念からは、「連帯の不可能性」、「他者の不在」という事態が導き出されるのか否かというテーマについて論じられる。

それでは、以上のような構成で、本章を進めていこう。

第一節 死への先駆

本節では、『存在と時間』における「死」および「死への先駆」の概念を分析していく。これらの概念は、『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が、自己の主張の根拠として用いる概念である。まずは、その際に引用される『存在と時間』におけるハイデガーの叙述を示しておこう。

「死は、おのれに固有な現存在に無差別に『属している』だけなのではなく、死は、現存在を単独の現存在として要求する。先駆において了解された死の没交渉性は、現存在を現存在自身へと単独化するのである。この単独化は『現』を実存のために開示する一つの仕方なのである。この単独化があらわにするのは、最も固有な存在しうることへとかかわりゆくことが問題であるときには、配慮的に氣遣われたものもとのすべての存在および他者と共なるあらゆる共存在は、何の役にも立たないということ、このことである」⁽¹⁾

『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のうち、とりわけ、アレントおよび伊藤は、上記の引用文を中心的な根拠の一つとして、次のことを主張していた。すなわち、第一に、「死への先駆」によって、日常的な「現存在」は本来的な「現存在」となること。そして、第二に、本来的な「現存在」は「単独者」であることである。

第二の主張については、前章より異論を提起しており、本章においては、第四節において、再び検討したいと考える。しかしながら、第一の主張については、筆者もまた、同じ立場にある。すなわち、アレントおよび伊藤が述べるように、「死への先駆」は、本来的な「現存在」となるための契機として位置付けられるものと考えるのである。それでは、以下において、『存在と時間』における「死」および「死への先駆」の概念について検討しよう。ハイデガーが、「現存在」分析において、「死」を検討の対象とするのは、それによって、「現存在」が本来的に、そして「全体存在」(Ganzsein)として存在し得ることを示すためである。⁽²⁾しかしながら、そのためには、「死」を、生物学的に、あるいは存在的にではなく、実存論的に分析する必要性があるとハイデガーは主張する。前者は、「死」のさまざまな種類、「死」の到来のさまざまな原因や仕組みや在り方などの研究から分析されるものである。⁽³⁾それに対して、後者は、「現存在」にとって、「死」がどのような意味を持つのかという観点からの分析のことであ

る。⁽⁴⁾ それでは、以下で、ハイデガーによる「死」の実存論的分析を検討していくことにする。

ハイデガーは、五つの要素をもって、実存論的な「死」を定義している。すなわち「現存在の終わりとしての死は、現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定的な、追い越しえない可能性⁽⁵⁾」である。簡単にではあるが、五つの要素について、確認していこう。

「最も固有な」(eigenst)とは、「死」が、そのつど「現存在」自身がおのれ自身のものとして引き受けなければならぬものであるということの意味している。⁽⁶⁾ 次の、「没交渉的な」(unbezüglich)という要素は、「現存在」の本質を「単独者」として解釈する諸研究が、その根拠として着目するものである。それは、死が、「このようにおのれに切迫しているときには、現存在においては他の現存在とのすべての交渉は絶たれている⁽⁷⁾」ということを意味する。

次に、「追い越しえない」(unüberholbar)という性質を先に確認しておこう。なぜなら、残る二つの性質について、ハイデガーは、以下で確認するある共通の特徴を付しているからである。「追い越しえない」という性質について、ハイデガーは、「存在しうることとして現存在は、死の可能性を追い越すことはできない。死は、現存在であることの絶対的な不可能性という可能性なのである⁽⁸⁾」と述べている。これは、つまり、「死」を乗り越えて、なお、「現存在」が存在し続けるということが不可能であるということの意味していると言えよう。

残る二つの性質は、日常的な「現存在」である「世人」によって、隠蔽される傾向にあるという特徴を共通に持っている。⁽⁹⁾ まずは、二つの性質の意味を確認しておこう。まず、「確実な」(gewiss)とは、すべての人間が死亡するということの最高度の蓋然性である。⁽¹⁰⁾ 次に、「無規定的な」(unbestimmt)とは、「死」がいつやってくるのかという時期の不確定さ、裏を返せば、「死」があらゆる瞬間に可能であるということの意味する。⁽¹¹⁾ この二つの性質が隠蔽されるとはどういうことであるのかを、次に確認する。

「世人」としての日常的な「現存在」の「死」への関わり方は、「いつかは、しかし当分はまだない」という言葉で示される。⁽¹²⁾ この関わり方において、まず、「死」の無規定性という性質が隠蔽されてしまっている。なぜなら、この「しかし」という表現によって、死はあらゆる瞬間に可能であるということ、つまり時期の無規定性を隠蔽してしまうからである。この関わり方は、一見、「死」の確実性については承認しているかのように見える。しかしながら、ハイデガーは、それについても否定的である。なぜなら、「ひとは、確実である死のことを知っている (wissen) のだが、それでいて本来的には死を確実であるとさとして (gewiss) 『いる』わけではない。現存在の頽落しつつある日常性は、死の確実性を識別している (kennen) 、それでいて確実であるとさとること (Gewissen) からは回避する」⁽¹³⁾ からである。

以上のように、ハイデガーは、とりわけ「死」の確実性について、それを知ることとさとることの相違を主張している。そして、前者を非本来的な日常的な「現存在」に、後者を本来的な「現存在」に対応させている。前者は、「死」を経験的事実として、その確実性を識別していることを意味する。それに対して、後者は、「死」を確実な可能性として把握することを意味している。その両者の意味の相違について、以下でさらに敷衍していこう。

「死」が可能性であるということは、「死」が、「現存在の終りとしておのれの終りへとかわるこの存在者の存在の内で存在している」⁽¹⁴⁾ ということを意味している。つまり、「死」が落命の時にのみ、「現存在」に対し出現し関与するというものではないということである。そうではなく、「現存在は、おのれの落命に達してしまわないかぎりには、おのれの死へとかわって存在しつつ、現実的に、しかも不斷に、死亡しつつある」⁽¹⁵⁾ のである。ハイデガーは、「死」が可能性として、生存中においても「現存在」自身のうちに組みこまれている、そのような性質を、「死へとかわる存在」 (Sein zum Tode) と名付けている。

また、「死」を可能性として把握するということは、「死が、この存在において、またこの存在にとって可能性として露呈するというふうに、態度をとる」ということを意味する。このことは、「死」という可能性が現実化されるのが、いつ、どのようにしてか、と思ひ悩むことではない。そうではなく、「死」を、先に示した「最も固有な」、「没交渉的な」、「追い越しえない」、「確実な」、「無規定的な」という五つの要素を備えた可能性として了解することである。ハイデガーは、このように、自己が、可能性という性質を持った「死」へとかわる存在であることを了解すること、およびその可能性のことを、「先駆」(Vorlaufen)と呼ぶ。すなわち、「先駆とは、最も固有な最も極端な存在しうることを了解しうる可能性、言いかえれば、本来的実存の可能性であることが立証される」のである。⁽⁶⁷⁾

「先駆」についての、この記述をもとに、筆者は、「死への先駆」を、本来性への契機として捉えるという立場をとる。この立場は、冒頭でも述べたように、アレント、伊藤とも共通するものである。しかしながら、筆者は、「死」の実存論的分析における五要素の一つである「没交渉性」から、「現存在」の本質を「単独者」であると解釈することについては、立場を共にし得ない。その理由および根拠は、本節の議論を踏まえ、第四節において提示していきたい。それに先立ち、同じく「現存在」の本質を「単独者」として捉える諸研究が着目する「良心」の概念について、次節において検討していくことにする。

注

(1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, S.263. (原佑訳「世界の名著74ハイデガー」中央公論社、一九八〇年、四二八頁)。ただし、本文中の傍線は原文ではイタリック。

(2) Ebd., S.233. 邦訳、三八六頁—三八七頁。

- (3) Ebd., S.246. 邦訳、四〇四頁。
- (4) 実存論的とは、さまざまな存在者に対して一定の態度をとりながら関わることを通じてその「存在」を「了解」しているような「現存在」のあり方を意味している (Ebd., S.12-13. 邦訳、八〇―八一頁)。
- (5) Ebd., S.258-259. 邦訳、四二二頁。
- (6) Ebd., S.250. 邦訳、四一〇頁。
- (7) Ebd., S.250. 邦訳、四一〇頁。
- (8) Ebd., S.250. 邦訳、四一〇頁。
- (9) Ebd., S.255-260. 邦訳、四一六―四二三頁。
- (10) Ebd., S.257. 邦訳、四一九頁。
- (11) Ebd., S.258. 邦訳、四二〇頁。
- (12) Ebd., S.255. 邦訳、四一七頁。
- (13) Ebd., S.258. 邦訳、四二〇頁。
- (14) Ebd., S.258-259. 邦訳、四二〇頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (15) Ebd., S.259. 邦訳、四二二頁。
- (16) Ebd., S.262. 邦訳、四二六頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (17) Ebd., S.263. 邦訳、四二七頁。

第二節 良心

前節において、「死」の実存論的分析について検討した。それによって、「死」が、「最も固有な」、「没交渉的な」、「追い越せない」、「確実な」、「無規定的な」という五つの要素を備えた可能性であることが示された。そして、また、そのように、「死」を可能性として把握することを、ハイデガーは、「死への先駆」と名付け、本来的実存の可能性の契機として提えていた。

しかしながら、「現存在」は、日常性において、「世人」の中へと自己を喪失してしまっている。そのため、「世人」であるところの非本来的性の中から、自己を連れ戻すためには、まず、自己に対して、おのれ自身が本来的に存在し得るという可能性が示されなければならないとハイデガーは主張する⁽¹⁾。そして、それを示すものが、「良心」(Gewissen)である。この、ハイデガーが提起する「良心」の概念は、極めて独自なものである。以下で、分析していこう。

ハイデガーは、まず、「良心」が、一つの「呼び声」(Ruf)であると指摘する⁽²⁾。そして、ハイデガーは、呼び声としての「良心」を、「呼びかけられているもの」、「何をめざして呼びかけられるのか」、「呼ぶものは誰か」という三つの観点から分析している。

第一の観点である、「良心」において呼びかけられているものは、誰であろうか。ハイデガーはそれを、「現存在」自身であると明言している⁽³⁾。しかしながら、ハイデガーは、この答えについて、議論の余地はないと断言した上で、次の点について注意を促している。すなわち、「呼び声が射当てるのは、日常的・平均的に配慮的に気遣いつつ、このようにおのれをつねにすでに了解している現存在なのである。他者と共なる配慮的に気遣いつつある共存

在の世人自己が、呼び声によって射当てられるのである⁽⁴⁾ということである。つまり、「良心」によって呼びかけられている「現存在」は、「配慮的な気遣い」が、日常的であり平均的であるような様態をとっており、「顧慮的な気遣い」ではなく「配慮的な気遣い」を他者に対して向けてしまっているような「世人」としての「現存在」なのである⁽⁵⁾。

次に、第二の観点は、「何をめざして呼びかけられるのか」についてである。ハイデガーは、それを、おのれの固有の自己をめざしてであると説明している⁽⁶⁾。そのことを、ハイデガーは、「呼びかけられた自己は、おのれ自身へと、すなわち、おのれの最も固有な存在しうることへと、呼び開かれているのである⁽⁷⁾」と記している⁽⁸⁾。

最後に、第三の観点は、「呼ぶものは誰か」という点である。ハイデガーは、この問いに答えてこそ、「良心」についての存在論的に十分な解釈を獲得すると主張する⁽⁹⁾。この「良心」の存在論的分析を、ハイデガーは、「良心」体験の心理学的記述や、その分類、あるいは、「良心」という現象の生物学的な説明ということに先立つものとして区別している⁽¹⁰⁾。さらに、ハイデガーは、その分析を、「良心」の神学的解釈から明確に区別し、また、「良心」という現象を神の証明および直接的な神意識のために要求することからは、かけ離れたものであると明言している⁽¹¹⁾。このように、存在論的良心を、生物学的良心および神学的良心から峻別することが、ハイデガーの「良心」概念の独自性となる。

それでは、ハイデガーにとって、呼ぶもの自身は誰であるのか。それは、「現存在」自身である。「現存在が、良心においておのれ自身を呼ぶのである⁽¹²⁾」。このように、ハイデガーは、「現存在」こそが呼ぶものであり、かつまた同時に、呼びかけられているものと捉える。そして、次の二点において、さらに、それを具体化している。第一に、呼ぶものは、何ではなく、「現存在」自身なのかという点。第二に、呼ぶ「現存在」と呼びかけられる「現存在」と

「現存在」との間には、どのような差異があるのかという点について検討しよう。呼びかけられる「現存在」は、世人自己としての「現存在」であった。前項でも確認したように、そのような「世人」とは、「最も固有な」、「没交渉的な」、「追い越しえない」、「確実な」、「無規定的な」という五つの要素を備えた可能性としての「死」に直面した時に、「いつかは、しかし当分はまだない」という関わり方によって、「死」から逃避するような「現存在」であった。ハイデガーは、また、この、「死」へと関わること、すなわち、最も固有な存在に直面することからの逃避を、「居心地の悪い不気味さからの逃避」(Flucht aus der Unheimlichkeit)と言い換えている。⁶⁸⁾そして、この不気味さは、「現存在」が世界の「無」(Nichts)の中へと「被投され」(geworfen)ているという事実⁶⁹⁾に直面する時に「不安」(Angst)という「情状性」(Befindlichkeit)によって露呈する。そして、ハイデガーは、この不気味さの根拠のうちで情状づけられている「現存在」が、「良心」の呼び声の呼びものであると定めるのである。⁷⁰⁾つまり、呼びかけられる「現存在」、および、呼ぶ「現存在」は、どちらも同一の「現存在」自身であるが、前者は、「死」から逃避する「世人」としての「現存在」であり、後者は、自己自身が、「死へとかわる存在」であることに、「不安」という気分を抱えている「現存在」なのである。

以上、「良心」が一つの「呼び声」であることをもとに、「呼びかけられているもの」、「何をめざして呼びかけられるのか」、「呼ぶものは誰か」という三つの観点から「良心」を検討してきた。この三点をまとめると、次のようになろう。すなわち、「良心」とは、不気味さに対する「不安」の内にある「現存在」が、世人自己と化している「現存在」自身に対して、おのれの最も固有な存在可能性をめざして、呼びかける声である。この「良心」概念の分析を踏まえて、ハイデガーは、「良心」について、最後に、一つの課題を提起する。それは、「良心」の呼び声は、何を了解するように暗示するのかという問題である。⁷¹⁾

の間の差異である。

第一の点について、ハイデガーは、「現存在」自身が呼ぶということによって、それが、二つの解釈と異なっていることを明示している。一つ目に、その呼び声が、私とともに世界の内で存在している何らかの他者からやってくる⁽¹³⁾と解釈することである。つまり、ハイデガーによれば、呼び声は、他者からもたらされるのではなく、あくまでも、私の中からやってくるのである。

二つ目は、「良心」の声を、「現存在」の中に突き入ってくる見知らぬ力として解釈することである。ハイデガーは、「こうした解釈の方向を進んでいつて、ひとは、この固定された力の根底にその所有者を置いたり、あるいは、その力自身を自己告知する人格（神）だとみなしたりする」と述べている。⁽¹⁴⁾つまり、この場合、呼ぶものは、見知らぬ力の持ち主、すなわち神と解釈されるのである。ハイデガーは、このような解釈を、あまりに性急であると批判している。⁽¹⁵⁾

このように、ハイデガーは、「良心」の呼び声の主が「現存在」自身であると主張することによって、それを、他者あるいは神のように、「現存在」自身以外のところに求めることを批判している。その理由は、「良心」の呼び声を、自己以外のところに求めることにより、決断と責任を回避する「世人」の声に過ぎない場合でも、普遍的な拘束力を持った声であるかのように捉えられてしまうからである。⁽¹⁶⁾「良心」におけるこの性質は、第四節において議論の対象となる点である。すなわち、「現存在」の本質を「単独者」と捉える諸研究は、その解釈の根拠として、「良心」の呼び声⁽¹⁷⁾に他者を想定しない点、および、「良心」に普遍的な拘束力という性格を備えさせようとしない点を挙げるのである。

続いて、「現存在」自身が呼ぶものであるということの具体化として、第二に、呼ぶ「現存在」と呼びかけられる

ハイデガーは、まず、端的に、その問いに対する答えを、「現存在」が「責めある」(schuldig)存在であるということと提示する。ハイデガーによれば、あらゆる「良心」経験および「良心」解釈は、「良心」の声が何らかの仕方
で「責め」(Schuld)について語っている。それでは、存在論的、実存論的な概念としての「良心」は、「責めあり」という言葉で、いかなることを意味しているのであろうか。

ハイデガーは、「責めあり」という理念のうちには、「非」(Nicht)という性格がひそんでいると述べる。この点については、邦訳者でもある原佑の解釈が明解である。すなわち、「この『非』というのは、責めがある、したがって、責めを負うべきことを果たしえないというときの、その『ない』をさしている。言いかえれば、いわば非のうちどころがあるという意味」という解釈である。

この「非」という性格によって「責めあり」を説明するハイデガーの言述は、次の通りである。すなわち、「自己は、自己そのものとしてはおのれ自身の根拠を置かざるをえないのに、そのおのれ自身の根拠を支配する力をけつしてもつにいたりうるのでは非ざるものであるにもかかわらず、実存しつつ、根拠であることを引き受けざるをえない」ということである。敷衍しておこう。ハイデガーが、「非」という性格によって説明する「責めあり」とは、「現存在」が非力であるということである。いかなる力が不足しているのかといえば、おのれ自身の「存在」を根拠付ける力の不足である。つまり、「現存在」は、この世界に存在しているのであるが、それは、この世界に投げ込まれる形で存在する被投的な存在なのである。それゆえ、「現存在」は、おのれ自身の根拠を支配する力を持ち得ないのである。以上の意味における「責めあり」を理解すること、これが、「良心」が、「現存在」に対して暗示するものである。

以上、「良心」概念についてのハイデガーの分析を検討してきた。その要点は、次の二点である。すなわち、第一

に、「良心」の声が、他者および神からのものではなく、おのれ自身からのものであるという点である。この点について、「現存在」の本質を「単独者」として解釈する諸研究は、「他者の不在」を批判的に指摘し、また、自らの解釈の根拠とするのである。

そして、第二に、「良心」の声の内実が、自己が「責めあり」の存在であること、すなわち、おのれ自身の「存在」を根拠付ける力が不足していることを了解することであるという点である。この点について、また、「現存在」の本質を「単独者」として解釈する諸研究は、そこから道徳性が生じ得ないと捉え、自らの解釈の根拠とするのである。以上の二点についての解釈をめぐる議論は、第四節において行いたいと考える。最後に、第三節において、「決意性」の概念を分析しておこう。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.268. 邦訳、四三五頁。
- (2) Ebd., S.269. 邦訳、四三六―四三七頁。
- (3) Ebd., S.272. 邦訳、四四〇頁。
- (4) Ebd., S.272. 邦訳、四四〇頁。
- (5) 「配慮的な気遣い」、「顧慮的な気遣い」の分析を踏まえた上での、具体的な「世人」概念の検討については、本稿の第一章を参照されたい。
- (6) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.272. 邦訳、四四〇頁。
- (7) Ebd., S.272. 邦訳、四四二頁。

のれを企投すること」⁽²⁾と定義している。前節で確認したように、「責めある存在」とは、「良心」の呼び声が了解させようと示唆するものであった。したがって、それをめがけて「おのれ自身を企投すること」(Sichentwerfen)とは、「良心」に対する能動的な作用、すなわち、「良心」を持つと意志することなのである。

続いて、ハイデガーは、本来的な「現存在」が「死へと関わる存在」であることを露呈する「先駆」と、「責めある存在」をめがけておのれ自身を企投することにより「現存在」が本来的に存在し得ることを提示する「決意性」との二つの概念を結合することを試みる。そのために、ハイデガーが提示する論理は次の通りである。⁽³⁾

まず、「決意性」は、「責めある存在」であり得ることをめがけておのれを企投することである。「企投」とは、「投げる」ことにおいて、可能性を可能性としておのれのためにまえもつて投げ、そうした可能性としておのれを存在させる⁽⁵⁾ことと定義される。つまりここでは、「現存在」が自らを、おのれ自身の「存在」を根拠付ける力を欠如した存在であり得るという可能性を持ったものとして世界に存在させることと言えよう。ハイデガーは、それを、「責めある存在」であり得ることにおいておのれを了解することと言い換えている。「企投」は、「現存在」の可能性を世界に開示することであり、その開示性のもとで存在者を露呈し、暴露することが了解だからである。そして、そのような了解は、「現存在」のある根源的な可能性のなかに保持されている。「現存在」の根源的な可能性とは、「先駆」が開示するもので、「現存在」が「死へとかわる存在」であるということである。それゆえ、「決意性」は、おのれを死へとかわる存在として『資格づける』ときにはじめて、責めある存在でありうることの『うる』ということを知るのである。⁽⁷⁾

以上の論理により、「先駆」と「決意性」の概念は結合し、「先駆的決意性」(Vorlaufende Entschlossenheit)となる。つまり、「決意性」の側からは、自己がおのれ自身の「存在」を根拠付ける力を欠如した存在であり得るという

可能性が示される。そして、「先駆」の側からは、自己が「死」へとかかわる存在であり得るという可能性が示される。この二つの可能性を持つものとして、自己を世界に存在させること、これこそが、「先駆的決意性」であると考へられる。ハイデガーは、この「先駆的決意性」によって、「現存在は、おのれの可能的な本来性と全体性に関し、現象的に看取されうるものにされ⁽⁸⁾」と主張する。その際、倫理的な人間論ではなく、存在論の予備的考察としての「現存在」分析であるため、このような他事的な表現になるものの、「先駆的決意性」は、「現存在」の本来性および全体性の可能性の契機として捉えられていると言えよう⁽⁹⁾。

以上、三節にわたって、『存在と時間』における「死」、「良心」、「決意性」の三概念を分析した。この分析の中で、「現存在」の本質を「単独者」として解釈する諸研究との間の議論の係争点が提示された。すなわち、第一に、「死」の概念をめぐって、その「没交渉性」という性質が「単独者」を導出するものであるのか否かという点である。そして、第二に、「良心」の概念をめぐって、その声があくまでも自己の声として捉えられていることが、「他者の不在」をもたらすものであるか否かという点である。ここまでの分析を通じて導出されたこれらの問題について、第四節において検討して行くことにしよう。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.295. 邦訳、四七三頁。
- (2) *Ibid.*, S.296-297. 邦訳、四七五頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (3) *Ibid.*, S.302. 邦訳、四八二頁。
- (4) *Ibid.*, S.305-306. 邦訳、四八八頁。

(8) その際、おのれの固有の自己をめざした呼びかけが、「自己を内面へと追いやり、かくしてその自己が『外界』からおのれを閉鎖せざるをえなくさせるわけではない（Heidegger, *Sein und Zeit*, S.273 邦訳、四四二頁）」とハイデガーが述べている点については、注目が必要であろう。さらに、ハイデガーは、呼び声が、「ただただ自己に呼びかけるためでありながら、それにもかかわらず、その自己とは、世界内存在という在り方をしているもの以外のものではないのである（Ebd., S.273 邦訳、四四二頁）」と考えているのである。次節で、検討するように、この点は、「現存在」の本質を「単独者」と捉えることに疑問を呈し得るハイデガーの記述であろう。

(9) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.274 邦訳、四四三頁。

(10) Ebd., S.269 邦訳、四三六頁。

(11) Ebd., S.269 邦訳、四三六頁。

(12) Ebd., S.275 邦訳、四四四頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。

(13) Ebd., S.275 邦訳、四四四―四四五頁。

(14) Ebd., S.275 邦訳、四四五頁。

(15) Ebd., S.275 邦訳、四四五頁。

(16) Ebd., S.278 邦訳、四四九頁。

(17) ここで、ハイデガーが、自らの「良心」解釈をもって、「良心の『力』が滅殺されたり、『たんに主観的なもの』にされたりするのではない（Ebd., S.278 邦訳、四四九頁）」と続けて主張している点には注目が必要であろう。なぜなら、この点は、次節において確認するが、「良心」の声が「現存在」自身の声と捉えられている点から「現存在」の本質を「単独者」と捉えようとする諸研究に対する反論の根拠となる個所であるからである。さらに、ハイデガーは、「呼びかけの『客観性』がはじめてその権利をうるのは、学的解釈が、呼びかけにその『主観性』を許してやることによってなの（Ebd., S.278 邦訳、四四九頁）」である

とも主張している。

- (18) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.252, 邦訳、四一一頁。
- (19) *Ibid.*, S.276-277, 邦訳、四四六―四四七頁。
- (20) *Ibid.*, S.276, 邦訳、四四六頁。
- (21) *Ibid.*, S.279, 邦訳、四五二頁。
- (22) *Ibid.*, S.280, 邦訳、四五二頁。
- (23) *Ibid.*, S.279-280, 邦訳、四五二頁。
- (24) *Ibid.*, S.283, 邦訳、四五六頁。
- (25) 同上邦訳、四五七頁。
- (26) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.284, 邦訳、四五八頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (27) リチャード・ローティは、この「責めあり」の状況における「現存在」を、「自分にとって最も重要な信念や欲求の偶然性に直面する類の人物 (Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p.xv, 齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性——』岩波書店、二〇〇〇年、五頁)」として定義される「アイロニスト」として捉えている (*Ibid.*, p.109, 邦訳、二二二―二三二頁)。しかしながら、ローティが「アイロニスト」であることを提唱しているのに対し、ハイデガーにおいては、そのような「責めあり」としての「現存在」は、それを自覚することにより本来的な「現存在」へと至るためのものとして捉えられていることには注意が必要である。なお、本来的な「現存在」とはいかなる「現存在」かについては、次章において詳述する。

第三節 決意性

本章では、まず、第一節で「死への先駆」、そして、第二節で「良心」の概念を検討してきた。続いて、第三の概念として「決意性」(Entschlossenheit)の概念を検討する。これらの諸概念は、『存在と時間』において、非本来的な様態としての日常的な「世人」としての「現存在」が、本来的な様態をとる際の契機となるものである。つまり、実存論的に分析された「死」は、「現存在」が本来的に、そして全体存在として存在し得ることを示すものであった。すなわち、「死」が、「最も固有な」、「没交渉的な」、「追い越しえない」、「確実な」、「無規定的な」という五つの要素を備えた可能性として了解されることにより、「現存在」は、本来的に、そして全体存在として存在し得るということが示されるのである。

しかしながら、日常性における「世人」としての「現存在」は、「死」に対して、「いつかは、しかし当分はまだない」という関わり方をするることにより、その無規定性および確実性を隠蔽してしまっている。そのような「世人」に対して、不安という気分として差し迫り、「死」が上記の五つの要素を備えた可能性であるということを了解させるものが、「良心」の声である。すなわち、「良心」の声は、「世人」に対し、おのれ自身の「存在」の根拠をおのれ自身に置かざるを得ないにもかかわらず、おのれ自身は、この世界へと投げ込まれる形で存在する被投的存在に過ぎず、おのれ自身の「存在」を根拠付ける力を欠如している存在である、ということと呼びかけるのである。

「良心」の声は、聞くことによって把握される。ハイデガーは、この呼び声を本来的に了解することを、「良心」を持つとうと意志することと性格付ける。⁽¹⁾この「良心」についての能動的な作用をハイデガーは、「決意性」と呼ぶ。ハイデガーは、その決意性を「最も固有な責めある存在をめがけて、黙秘したまま不安への用意をととのえて、お

- (5) Ebd., S.145. 邦訳、二六七頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (6) Ebd., S.144-145. 邦訳、二六六―二六七頁。
- (7) Ebd., S.306. 邦訳、四八八頁。
- (8) Ebd., S.310. 邦訳、四九四頁。

(9) 「決意性」の概念について、小川吉昭は、「この世界内存在が本質的な構成契機として頽落を含んでいる以上、良心によって証しされた本来的実存が決意性において現存在に開示されたとしても、現存在がそこに留まることはできないのではないだろうか（小川吉昭『「存在と時間」入門』北樹出版、一九九〇年、一五二頁）」と述べている。確かに、「頽落」には、非本来性へと誘惑し、安らぎを与え、捕縛するという性格があるので（Heidegger, *Sein und Zeit*, S.177-178. 邦訳、三二―三三頁）、「決意性」によって、本来性を実現すれば、そこに留まり続けられると考えられているわけではない。しかしながら、「決意性によって開示された現存在の本来的実存というものは、世人の内へと頽落した非本来性においてしか現実化しえない、というべきではないだろうか（小川前掲『「存在と時間」入門」、一五二頁）」という小川の主張に対しては、ハイデガーは、「世界内存在」を本来的様態としても捉えているという筆者の解釈を提示したいと考える。

第四節 『存在と時間』における「単独者」の意味

本章におけるこれまでの分析において、「死」、「良心」、「決意性」の三概念のうち、とりわけ、前二者が、「現存在」の本質を「単独者」として捉えようとする際の根拠として用いられていることが見て取れた。本節では、それらの主張の根拠を確認し、それらに対する筆者の解釈を提示するという形で、議論を進めていくことにする。

第一節の冒頭で提示したように、「現存在」の本質を「単独者」として解釈する諸研究が、主たる根拠として掲げる文言は、次のものである。

「死は、おのれに固有な現存在に無差別に『属している』だけなのではなく、死は、現存在を単独の現存在として要求する。先駆において了解された死の没交渉性は、現存在を現存在自身へと単独化するのである。この単独化は「現」を実存のために開示する一つの仕方なのである。この単独化があらわにするのは、最も固有な存在しうることへとかわりゆくことが問題であるときには、配慮的に氣遣われたもののもとのすべての存在および他者と共なるあらゆる共存在は、何の役にも立たないということ、このことである⁽¹⁾」

この文言は、「死」の実存論的分析における五つの要素の一つである「没交渉性」についての叙述である。確かに、ここからは、「死」が、「現存在」を単独化し、その時には、「氣遣い」や「共存在」などは意味をなさないとハイデガーが考えていることが読み取れる。また、「没交渉性」は、実存論的な「死」の構成要素の一つであり、そのような「死」を「現存在」自身の可能性として了解することは、「現存在」が本来的な様態をとる際の契機となる。それゆえに、本来的な「現存在」は「単独者」であるという解釈は可能であるように思われる。

しかしながら、それでもなお、筆者は、本来的な「現存在」は「単独者」であるという解釈には、異論を唱えたいと考える。その理由は、先の引用文に続けて、ハイデガーが、次のように述べているからである。

「けれども、配慮的な氣遣いおよび顧慮的な氣遣いは役に立たないとはいっても、それは、現存在のこれら二つの在り方が本来的な自己存在から切り離されることを、断じて意味しはしない。現存在機構の本質上の構造として、それら二つの在り方は、実存一般の可能性の条件に共に属しているのである。現存在が本来的なおのれ自身であるのは、配慮的に氣遣い一つ何かのもとに存在し、顧慮的に氣遣い一つ誰かと共に存在しているような、そのよ

うなものである。第一、おのれを、第一次的におのれの最も固有な存在しうることをめがけて企投し、世人自己の可能性をめがけて企投しないかぎりにおいてだけなのである⁽²⁾。

この、ハイデガーの付言を、いかにして理解すれば良いのであろうか。まず、ここから、ハイデガーが、「配慮的な氣遣い」および「顧慮的な氣遣い」を、本来的な自己存在から切り離し得ないものとして、また、「現存在」機構に本質的に属しているものとして捉えていることを確認しておくべきであらう。この点を踏まえるならば、本来的な「現存在」を「単独者」であると解釈することは、困難なものとならう。

そのことは、また、「没交渉的な可能性」として死が単独化するのも、ただ、追い越せない可能性としての死が、共存在としての現存在に他者の存在しうることを了解させるためなのである⁽³⁾というハイデガーの叙述からも見て取れよう。つまり、確かにここで、まず、ハイデガーは、「死」が、他者との交渉を不可能にすること、そして、誰も「死」を乗り越えることはできないこと、という性質を持つており、そのことが、「現存在」を単独化すると考えている。しかしながら、その死において、自らが「単独者」であることを自覚することが、逆説的に「共存在」としての自己、そして他者の存在可能性を了解できると、ハイデガーは主張しているのである。

このような筆者の主張は、「決意性」についての、ハイデガーの以下の言述からも、根拠付け得よう。第三節で確認したように、「決意性」とは、「良心」についての能動的な作用、すなわち、「良心」を持つとうと意志することであった。その「決意性」について、ハイデガーは、次のように叙述している。

「決意性は、本来的な自己存在として、現存在をその世界から引き離したり、現存在を宙に浮いた自我へと孤立させたりはしない。決意性がどうしてそんなことをもするわけがあるか——なんとしても決意性は、本来の開示性として、世界内存在として以外には決して存在することがないからである。決意性は、自己を、まさしく道具的

存在者のもとでのそのときどきの配慮的に気遣いつつある存在のなかへと引き入れ、また自己を、他者と共なる顧慮的に気遣いつつある共存在のなかへと押しやるのである⁽⁴⁾。

ここには、本来的な「現存在」は世界から引き離され孤立化した「単独者」ではないというハイデガーの主張が、明白に示されている。そのみならず、「決意性」が、「配慮的な気遣い」、「顧慮的な気遣い」および「世界内存在」を批判し克服しようとするものではないということも、また、確認できよう⁽⁵⁾。

それでは、なぜ、ハイデガーは、「没交渉性」という可能性としての「死」が、「現存在」を単独化すると主張するのであろうか。単独化とは、また、「単独者」とは、いかなる意味のものなのであろうか。筆者は、その答えを、「死」の「没交渉性」についての先の引用文の直前にある次の叙述を見ることによって導き出し得ると考える。

「死は現存在の最も固有な可能性なのである。この可能性へとかわる存在が現存在にその最も固有な存在しうることを開示するのであって、そのような存在しうることににおいては現存在にあらわになりうるのは、現存在は、おのれ自身のこの際立った可能性においては世人からあくまで引き離されているということ、言いかえれば、先駆しつつおのれをそのつどすでに世人から引き離しうること、このことである」⁽⁶⁾。

この引用文は、「没交渉性」と並んで、「死」の実存論的意味である「最も固有な」という性格を説明するものである。ここからは、ハイデガーが、「死」および「死への先駆」によって、おのれ自身を「世人」から引き離し得ると考えていることが読み取れる。つまり、ハイデガーにとって、単独化とは、「世人」からの単独化であり、「単独者」とは、「世人」に対して「単独者」であることを意味しているのである。

さらに、先の「没交渉性」についての引用文において、「単独者」が、本来的な「現存在」および「現存在」の本質として捉えられていないことにも、再度注意したい。その引用文で、「死」が「現存在」を単独化するのは、「共

存在」としての「現存在」に、他者が存在しうることを了解させるためであるとハイデガーが述べていることは、先に確認した通りである。つまり、「単独者」とは、ハイデガーにとって、「理想像」ではなく、そこへと至るための契機なのである。

筆者のこのような解釈は、「良心」概念においても同様であり、その点においても、「現存在」の本質を「単独者」と捉える諸研究との間に解釈の相違が存在している。したがって、次に、「良心」の概念について、検討していこう。まず、「良心」の概念が、「現存在」の本質を「単独者」として解釈する諸研究において、どのように捉えられているのかを確認しよう。

「現存在」の本質を「単独者」として解釈する伊藤は、『存在と時間』において、他者との「本来的な連帯」は不可能であると捉える。そして、伊藤は、その根拠を、ハイデガーの提示する「良心の声」の特質にあると主張する。すなわち、『良心の声』は、ハイデガーによれば、現存在自身の根底から生じるのであって、けっして外なる他者からではない。だとすると、他者の存在において決意性が可能となり、他者がおのれ自身の自己を取り戻すのは、当の他者自身の存在の根底からくる声によつてであつて、彼にとつての他者であるこの私の出会い方、私の現存在の存在の仕方によるのではないことにならう⁽⁷⁾と伊藤は述べている。このように、通常他者との関わりなしには考え難いように見える「良心」という現象が、ハイデガーによつては、その声の呼び手が他者ではないとされてしまひ、そのことが、「他者の不在」をもたらしていると、伊藤は主張するのである⁽⁸⁾。

「良心」の声が「現存在」自身の根底から生じるのであって、けっして外なる他者からではないという伊藤の理解については、筆者も同様の見解である。しかしながら、「他者がおのれ自身の自己を取り戻す際に、彼にとつての他者である私の存在の仕方が何も関わりない」という解釈をもつて、「他者の不在」を主張することには、異見を唱

えたい。その理由は、次の通りである。

すなわち、第二節で検討したように、ハイデガーは、そもそも、「良心」に、他者との関係性についての具体的な内実を含ませていない。その理由としては、前章において検討したように、ハイデガーが「存在を了解すること」を「氣遣い」に担わせていることが挙げられよう。つまり、本来的他者との関わりの本質的なメルクマールとして伊藤が挙げる「他者に対してそれ自身の存在を掴み取るようにさせる」ことは、ハイデガーにとっては、「良心」によってではなく、「顧慮的な氣遣い」によって果たされるものである。それゆえ、「良心」の概念には、他者との関係を規定する要素は含まれていないのである。確かに、「氣遣い」は、日常性において、「頽落」した様態をとってしまっている。そのため、「頽落」し、「世人」となってしまうという非本来的な「現存在」を、本来的な様態にする必要がある、その役割を、「良心」に担わせているのである。

したがって、伊藤の主張に対しては、次のような解釈を提起したいと考える。すなわち、「他者に対してそれ自身の存在を掴み取るようにさせる」ためには、私である自己が不可欠である。同様に、「私である自己に対してそれ自身の存在を掴み取るようにさせる」ためには、他者が必要である。それは、「良心」によって規定されるのではなく、「氣遣い」によって規定されるのである。それゆえ、ハイデガーは、「他者の存在」を、「自己の存在」を把握するために不可欠のものとして想定しているのである。

次に、ハイデガーの提起する「良心」概念を、道徳性を廃棄してしまうものとして批判的に分析し、他者との共同性を不可能にしてしまうものと捉えているエーベリングについて検討しよう。エーベリングは、ハイデガーの「良心」概念を批判的に分析する前に、西洋における伝統的な「良心」を、次のようにまとめている。⁽⁹⁾すなわち、西洋における伝統的な「良心」は、道徳的に正当な行為とそうでない行為とを具体的に区別する機能を持ったもの

である。そして、その区別に際し、規範となるものは、カントによる最初の提言命令の構想以来仕上げようと試みられてきた普遍的規範のみであり、それによって集団を作り上げる際の社会性が導かれるものである。以上のエーペリングの理解によれば、ハイデガーの「良心」概念には、道徳性の廃棄と社会性の廃棄という問題が存在する。その論理は次の通りである。

エーペリングによれば、ハイデガーにおける「良心」とは、自らが、自己の「存在」を根拠付ける力を欠如していることを自らに告知する声である。この解釈については、前節でも確認したように、筆者の解釈も同様である。しかしながら、エーペリングは、「ハイデガーに従って、実際に良心をもとうとする者は——法的関係をも指導する道徳的良心という矯正力を度外視して——自分だけで決意する者である」と主張する⁽¹¹⁾。その理由として、エーペリングは、『存在と時間』における「道徳性によっては根源的な責めある存在は規定されることはできないが、それは、道徳性は根源的な責めある存在を、おのれ自身のためにすでに前提しているからである」という文を引用している。これによって、「ハイデガーは、特にカント以来確立された行為の道徳性の西洋的な意味を抹殺しようとしている⁽¹²⁾」といるとエーペリングは主張する。それゆえ、エーペリングは、ハイデガーの「良心」概念を、「徹底的に非道徳的な世界の現状をそのまま認するばかりか、何よりも道徳的——実践的主体を傷つける不当なでっち上げである⁽¹⁴⁾」と解釈する。

このようなエーペリングの解釈に対しても、また、筆者は、異議を唱えたいと考える。ハイデガーの「良心」概念に、道徳的行為を導き出すような普遍的規範がないことについては筆者も賛同する。しかしながら、そのことから、ハイデガーが、非道徳的な世界を是認するばかりか、道徳的な主体を損なおうとしていると解釈することには、慎重が必要であると考ええる。そのための根拠としてエーペリングが引用した箇所は、果たして、そのように

解釈し得るものであるのかについて、以下で、さらに検証していこう。⁽⁵⁵⁾

エーペリングが自説の根拠として引用する箇所は、ハイデガーが、伝統的な道徳性として理解される「良心」概念と、自らの実存論的な「良心」概念との関係を検討している箇所である。そこで、「根源的に責めある存在」が「道徳性」によって規定し得ないとハイデガーが主張するのは、道徳性を廃棄したいがためではないと筆者は考える。そうではなく、ハイデガーの主張は、「道徳性」の根底に「根源的に責めある存在」があることを意味しているのである。それは、エーペリングによる引用文の直前の文からも見て取れよう。すなわち、「この本質上の責めある存在は、等根源的に、『道徳的な』善や悪にとつての、言いかえれば、道徳性一般とその現実的に可能な諸形態にとつての可能性の実存論的条件でもある」という文である。ここから、ハイデガーが、「責めある存在」すなわち「現存在」が自己の「存在」を根拠付ける力を持ち得ない存在であるということが、あらゆる道徳的な善悪の条件となっていることを示そうとしていることが確認できよう。

このように、ハイデガーが、「責めある存在」という彼独自の「良心」概念を、道徳的な善悪の前提条件として置くことには、次のような意図がある。すなわち、「良心」の声を自分自身からの声であるとしなければ、それは、「誰でもないもの」の声、つまりは「世人」の声になってしまうからである。⁽⁵⁶⁾しかしながら、「良心」の呼び声を私自身からの声と主張するハイデガーが、それによって「良心」の力が抹殺されたり、単に主観的なものになってはならないと強調していることは、ハイデガーが、自身の「良心」解釈によって、伝統的な「良心」概念を損なおうと意図しているのではないことの根拠と言えよう。ハイデガーは、「良心」の呼びかけに「主観性」を認めることによって、はじめて、「良心」自体に「客観性」が生まれると主張するのである。⁽⁵⁷⁾

以上のように、ハイデガーは、「良心」概念を、自己自身に対して「責めある存在」であることを告げる自己自身

からの声というように、極めて限定的に解釈しているものの、その解釈をもって、社会性あるいは他者との連帯というものを廃棄しようと試みているのでは決してない、というのが筆者の解釈である。確かに、ハイデガーの「良心」概念からは、他者は導き出し得ない。しかし、それは、ハイデガーが、「良心」概念を存在論の観点から限定的に解釈しようとすることに起因していると考えられる。そのように「良心」概念を限定した上で、ハイデガーは、他者との関係性を「気遣い」という概念に含意させている。この解釈は、前章における筆者の主要な主張の一つであった。その主張を踏まえ、まとめ直すと以下になる。

すなわち、ハイデガーが存在論の観点から「良心」を解釈した上で導き出す「良心」の内実は、「現存在」が自己の「存在」を根拠付ける力を持ち得ない存在であることを伝えるものである。そして、ハイデガーは、このことを、「道徳的な善悪」の条件になつていと主張している。それは、道徳的な善悪を必要とするような他者との関係性が、自らの「存在」を根拠付け得ない自己であることから生じるということの意味しているといえよう。つまり、ハイデガーは、自らの「存在」を根拠付け得ない自己であるからこそ、自己の「存在」を「了解」するためには他者が必要不可欠であり、具体的には、他者から自己への「顧慮的な気遣い」が必要となると考えているのだと筆者は解釈する。

それでは、最後に、本章の議論をまとめておこう。本章では、『存在と時間』分析の第二段階として、「処方箋」に該当する箇所を分析した。その際、中心的な課題は、「単独者」の概念が、『存在と時間』において、いかなる意味を持つのか、その論理上の位置付けであった。筆者は、『存在と時間』における「単独者」は、本来的な「現存在」の様態としての「単独者」、すなわち「理想像」としての「単独者」ではなく、本来的な様態へと至るための移行の契機としての、すなわち「処方箋」としての「単独者」として位置付けられると考える。つまり、「世人」としての

非本来的な「現存在」から、「共存在」としての本来的な「現存在」へと移行するための契機として経るものが「単独者」なのである。

その論理を以下で振り返っておこう。『存在と時間』における「現存在」の本質を「単独者」であると捉える諸研究が提示する根拠として次の二点を挙げた。すなわち、第一に、ハイデガーが「死」を分析する際に、その特徴の一つとして提起した「没交渉性」である。そして、第二に、「良心」の呼び声が、あくまでも「おのれ自身」の声であり、他者という観点が存在していないという点である。

それらの主張に対し、筆者は、「単独者」とは何からの単独化なのかという観点から解釈を提示した。すなわち、ハイデガーの提示する「単独者」とは、「世人」としての他者からの単独化なのである。この主張の根底には、前章における、「世人」とは、「世界内存在」がとる一様態であるという主張が存在している。これにより、ハイデガーが「単独者」を「世界内存在」および「氣遣い」からの脱却として説明してはいても、それはあくまでも、「世界内存在」が一様態としてとる「世人」からの脱却という意味であると考えられるのである。これにより、「世人」からの脱却としての「単独者」は、それ自身が本来的「現存在」の本質として想定されているのではなく、本来的「現存在」の本質としての「共存在」へと至るための契機として想定されていると筆者は捉えるのである。

それでは、非本来的な「現存在」から「単独者」を経ることによって導き出される本来的な「現存在」とは、どのようなものなのであろうか。次章において、それを明らかにしていくことにする。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.263. 邦訳、四二八頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。

- (2) Ebd., S.263.邦訳、四二八―四二九頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (3) Ebd., S.264.邦訳、四三〇頁。
- (4) Ebd., S.298.邦訳、四七七頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (5) 同じ見解に立つ研究として、Robert Dostal, "Friendship and Politics : Heidegger's Failing", *Political Theory*, Vol.20, No.3, Aug. 1992. ドスタルは、『存在と時間』における同じ箇所を引用し、固有の死へと直面することが、「共存在」であることの本来的了解の基礎を提供すると主張している (ibid., p.405)。しかしながら、また、ドスタルは、「共存在」および「顧慮的な気遣い」の概念によつて、超越論的独我論は回避されているものの、そこから、政治的友愛にとつて必要な平等性および相互性というものは導き出し得ないと主張している (ibid., pp.407-408)。
- (6) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.263.邦訳、四二八頁。ただし、傍線は、原文ではイタリック。
- (7) 伊藤前掲「他者の不在」、五八頁。ただし、文中の「ハイデガー」、「決意性」は、それぞれ、「ハイデッガー」、「覚悟性」である。なお、傍線は、原文では傍点。
- (8) 同上、六四頁。
- (9) 同上、五七頁。
- (10) Ebeling, *Martin Heidegger*, S.41-42.邦訳、四五―四六頁。
- (11) Ebd., S.35.邦訳、三八頁。
- (12) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.286.邦訳、四六一頁。
- (13) Ebeling, *Martin Heidegger*, S.35.邦訳、三八頁。
- (14) Ebd., S.41.邦訳、四四頁。
- (15) エーベリングと同様に、『存在と時間』における倫理の欠如を主張する研究として、John Paley, "Heidegger and the ethics of care",

Nursing Philosophy, No.1, 2000.がある。

バーレイによれば、ハイデガーは、ある状況において、どのように振舞うべきかは存在的な問題であると捉えている。そして、この問題が、存在論的問題として扱われていないため、「『存在と時間』には、倫理論は存在しない、そして、とりわけ、気遣いの倫理あるいは正義の倫理へのいかなる類のコミットメントを表すものも存在していない (*Ibid.*, p.68)」とバーレイは主張する。後に見るように、このようなバーレイの主張に対して、筆者は、ハイデガーが「良心」の概念を存在論的に基礎付けることを試みていると考えている。

(16) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.286.邦訳、四六一頁。

(17) *Ibid.*, S.278.邦訳、四四九頁。

(18) *Ibid.*, S.278.邦訳、四四九頁。

(19) *Ibid.*, S.278.邦訳、四四九頁。以上のような筆者の立場は、「存在と時間」における本来性の概念と倫理の関係を分析するダグラス・ケルナーの主張と通底している。すなわち、ケルナーは、本来性の概念の分析を通じて、ハイデガーは、倫理論を存在論的に基礎付けることの必要性を主張していると捉える。そのためにハイデガーは、広く普及している伝統的な倫理論を拒絶するのであるが、「それをもって、ハイデガーをニヒリストであると呼ぶのは誤りである (Douglas Kelner, "Authenticity and Heidegger's challenge to ethical theory" in Christopher Macann(eds.), *Martin Heidegger : Critical Assessments : Volume IV : Reverberations*, Routledge, 1992, p.211.)」とケルナーは主張する。

また、ケルナーとは同じ立場に立つ研究として、Christopher Macann(eds.), *Martin Heidegger : Critical Assessments : Volume IV : Reverberations*, Routledge, 1992.がある。マッキヤンは、「実存的」(existential)と「実存論的」(existential)の相違に着目し、「本来性というテーマが、存在論に根拠付けられており可能性を持った倫理の基礎として役立ち得る (*Ibid.*, p.216.ただし傍線は、原文ではイタリック)」と主張している。

また、「共存存在」の概念に着目し、そこに行為の規則を引き出す究極的な道德的真理よりは、むしろ、その前提となる倫理の根源としての機能を見出そうとする研究として、*Frederick A. Olsson, Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Missein*, Cambridge University Press, 1998, がある。

(20) 筆者と近い立場と考えられる研究として、横地徳広「ハイデガーとレーヴィット」*実存思想協会編『ニヒリズムと宗教的なるもの』実存思想論集XVⅢ、第二期第十号*（理想社、二〇〇三年）が挙げられる。横地は、ハイデガーの「実存論的独我論」に対し「他者の不在」を批判的に指摘する論者に対し、その批判が妥当性を持っていないこと、および、「現存在」は「共存存在する他者」と多様な関わりを持つて示すことを論文の主題としている（同上、一五三―一五四頁）。横地は、「実存論的独我論」を導く「決意性」が、他者と共に存在することをも規定するという矛盾するかに見えるハイデガーの主張を、「開放性」の概念によって理解しようとする。すなわち、横地は、単独化を、事物、道具、他者の存在を消去していくのではなく、これら諸存在者の多様な存在が意味付けられる源泉に向かうという意味、すなわち、「現存在」の開放性を高めることと理解する（同上、一六四―一六五頁）。そして、「先駆的決意性」による実存論的本来化が十全に遂行されるならば、現存在は、自らの存在への開放性を十全にするはずだが、この実存論的開放性は、「存在と時間」を著わした時期のハイデガーにとって最も根源的なものである以上、『存在と時間』の根源性に開かれて存在する本来的自己は他者に対しても十全に開かれ、その結果、本来的な他者と共同存在する権利を手に入れる（同上、一六五―一六六頁）と横地は主張する。このように、「決意性」が、「現存在」を単独化するのではなく、むしろ、「共存存在」へと導くという捉え方は、筆者の賛同するところである。