

## マルティン・ハイデガーの超越論的観念論と 共同体の問題

山下 智弘

### はじめに

本稿の本来の主題は、次の観点に限定さるべきである。すなわち、様々な偶然性へと散り散りになっている諸々の人間のうちの一人にすぎない人間が、可能的な人間一般を代表するという観点である。それゆえ、想定される反対者は共同存在分析を批判する論者一般ではなく、上の解釈に反対する意見である。つまり、私の実存における全共同現存在の現前をハイデガーが排除とする解釈であり、普遍性からの逃避を『存在と時間』の画期的な構想と評する解釈である。とくに後者は筆者の考えと相容れない点でより重要である。

現段階での構想を厳しい紙幅の許す限り提示しておきたい。第一に、1928 年夏学期講義の記述をもとに、中立的現存在がその存在から見られた現存在であり、偶然的な事実性に関係しない、現存在たる限りでの現存在を意味することを示す。第二に、『存在と時間』に登場しない中立性の概念が同書の主張と親和的であり、かつ同書での本来的実存の理念の中核に存することを、同書での「良心を持とうと意志すること」や「不安に準備すること」などの欠如的表現を手掛りとして示す。その欠如は、中立的現存在であることが実存者には不可能であることを意味する。第三に、事実性と中立性との対比が既に事実性を責めとして考えることを可能にするため、責めの概念は他人や規範抜きで自己完結的に捉えられるということを示す。第四に、現存在の本来的実存における共同存在の内実を示す。本来的現存在は中立的現存在の企投を関心事とし、それは存在者的なものではないから、他人に同意を強制する証拠というものがあり得ず、そこで議論というものの存在論的可能性が明らかになる。また、本来的実存が

事実的実存における全共同現存在の代表であるならば、普遍化不可能性がすなわち己自身との矛盾を含意する。これらのことが示されれば、本来の実存において現存在は己の事実的な実存のうちで全共同現存在を代表し、また同等の権利を持つ他人との闘争のうちにあるといえる<sup>1</sup>。

### 超越論的観念論、あるいは世界内存在のモノ論について

本稿の目的は、ハイデガーの『存在と時間』における本来の現存在の共同存在を、ある種の多元主義的な議論の場として解釈することである。カントによれば、超越論的観念論は我々の理論的認識のあらゆる対象が物自体ではなく表象にすぎないとする教説である<sup>2</sup>。物自体と表象としての現象の区別は、超越論的観念論における根源的直観と派生的直観の区別によって導入される。根源的直観においては事物の存在が直観に依存し、派生的（感性的）直観においては直観が事物の存在に依存する<sup>3</sup>。我々人間は造物主ではないので、派生的直観を有するにとどまる。つまり、事物が存在しなければ、我々は事物に関わりゆくことができない。それは言い換えれば、外的性質によってのみ事物は（人間にとって）存在するということである。超越論的観念論が現象を表象と見なすというのは、このような意味に他ならない。

一方でカントは、我々の人生のうち何らかの位置を占めうる限りでの存在者が、ある種の主観による企投に従うというが<sup>4</sup>、そうした企投はしかし、偶然的で具体的な存在者として何がその領域に入場してくるかということは決定しない（さもなくば、人間は根源的直観の主体となるか、経験的観念論に陥ることになるだろう）。ハイデガーならこれを、存在者の認識を可能にする存在論的認識と呼ぶだろう<sup>5</sup>。『存在と時間』において現象に対応するのは存在者である。すなわち、存在者はその存在によってアプリアリに規定されているのだが、ところでその存在の方は、存在了解の存在者的制約である現存在に依存している<sup>6</sup>。存在者がそこで（内世界的に、あるいは世界内存在として）現象するところの場は世界と呼ばれ、世界は現存在の企投をもとに構造化される。その企投は「根拠の本質について」では世界企投と呼ばれる<sup>7</sup>。また、1928年夏学期講義『ライブニッツより始める論理学の形而上学的基础』<sup>8</sup>では、世界内存在

はモナドと類比的に語られる。現存在は存在了解によって世界全体を企投し存在論的に規定するという点で、ある意味では世界全体である。それに伴って、現存在は常に「意識の外部」にある<sup>9</sup>ということが、世界内存在の意味に含まれているが、それは現存在が客観的世界とは異なる自分だけの領域を持たないということである。存在は現存在の存在了解に依存する<sup>10</sup>とはいえそれは、存在者は現存在の外部に実在するが、存在は現存在の内部に、観念として存在する、ということの意味するのではない。

実際、ハイデガー自身が次のように述べている。「観念論という名称が、存在は存在者によって説明できず、むしろあらゆる存在者に対してそのつど既に「超越的」なものであるという理解を示すものであるなら、観念論のうちに哲学的問題構成の唯一正当な可能性が存する。その場合、アリストテレスもカントに劣らず観念論者であることになる。観念論が全ての存在者を主観あるいは意識へと還元することを意味し、かつその主観や意識の存在が未規定であり、せいぜい消極的に「物ではない」ことによって特徴づけられているという形でのみ際立っているとすれば、そうした観念論はきわめて無骨な実在論と同じくらい素朴である。」(SZ, S. 208) すなわち、ハイデガーを観念論者と呼ぶのであれば、それは存在論的差異を表現するものでなければならない。

### 語り、現在化、類落、世界の共有について

ところで、このような存在論的な構築によっては共同存在を適切に分析することは不可能であるという指摘は少なからずなされている。典型的なのはトイニッセンであろう。彼は、ハイデガーが道具と他者（ハイデガーの用語法に則るなら、共同現存在<sup>11</sup>）の存在種別の差異を断言しているだけで、証明できていないと批判し、その理由を、ハイデガーがフッサールと同じく「超越論的哲学」として己の哲学を作り上げているためと判断する。トイニッセンによれば、ハイデガーが世界を共同存在の地平とし、共同現存在は同時に内世界的に出会われるとする以上、他者も世界企投において解放され、出会わしめられるはずだという。世界は目的（Worumwillen）である現存在によって構造化されているため、他者関係のモデルは道具のときと同じであり、人間関係を物との関係

から区別するような対向関係ではないという。このようにして、ハイデガーが他者を世界企投によって構成するため、他者から異他性を剥奪しているという批判がなされている<sup>12</sup>。

しかし、トイニッセンの批判が奇妙なのは、その際に、企投にのみ言及し、語りについては一顧だにしないことである。ハイデガーのいう語り (Rede) とは、既に成立している事情を後から報告することではなく、それによってはじめて存在者そのものが顕わになるようなものである。ハイデガーによれば、「語りは情態性および了解と実存論的に等根源的である。了解可能性はまた、すでにそれを解釈して会得する前から常に既に区分けされている。語りは了解可能性の分節化である。」(SZ, S. 161) また、このような語りには話題 (Wörter), 内容 (Geredetes), 自己発話 (Sichaussprechen) に加えて共有 (Mitteilung) という契機が属し<sup>13</sup>, さらにその様態として沈黙に加え聴取がある<sup>14</sup>。そして、了解可能性の基礎になる意味 (Sinn)<sup>15</sup> を有するのは、現存在のみであるという<sup>16</sup>。「これは全く意味のない代物だ」とか、「そんなことをして何の意味があるのか」と我々が言うとき、それはそのものが無であることを意味するのではなく、我々の世界内存在のうちに持つべき位置がないことをいう。現存在があって初めて、存在者が有意義であることができる。

しかし、そのような意味、すなわち、世界内存在とは何であるのかという内容は、単純なものとして世界を開くわけではない。我々にとって有意義である事物や行為は、常に有益なものか有害なものか、善か悪か、勇敢か臆病か、美しいか醜いか、といった、複雑な構造に沿った姿で存在する。このようにして、意味を組織化・構造化して明らかにすることによって了解を実現する働きこそが、語りによる分節なのである。そしてこれは、共同現存在と共有されるものである。それは、意味が特定の偶然的な人間の意味ではなく、世界内存在の意味だからである。世界は私ではなく、全共同存在を中心として構成されるのであり、ハイデガーは単純に、「それゆえ現存在は共同存在で「ある」のだから、本質的に他者のために存在する」(SZ, S. 123) と述べる。また語りは、すでにあるものとして聴き従われるものである。これは、現存在は一方的に了解し、それを発話するのではなく、共同現存在によって語られた了解内容を自分のものとして了解するということである。我々は言語を、すなわち意味や意義を

無からは創造せず、既にあるそれへと参入する。ハイデガーは、それを先持 (Vorhabe)、先視 (Vorsicht)、先取 (Vorgriff) からなる先構造と呼ぶ<sup>17</sup>。このようにして開かれた世界において、あらゆる存在者とそれに関わる現存在のふるまいは様々な意義によって規定され、拘束されることになる。しかし、この拘束は現存在の自由を制限するものではない。むしろ、了解する現存在の自己拘束こそが、初めてあらゆる積極的な価値を可能にするのである。こうした自己拘束の典型的な例は道德であろう。私の理性が経験的実在性に干渉し因果性の系列を開始することができるということを、道徳的行為が初めて証明するように、自己拘束は自由の証人なのである。実際、ハイデガーは「根拠の本質について」では、「ただ自由のみが世界をして現存在に対して支配せしめ、世界 [welten] せしめることができる」(GA9, S. 164) と述べている<sup>18</sup>。

世界内存在の意味が語りによる分節化を経て生まれる。意義の全体が初めて、あらゆる存在者を存在せしめる。そうした意義は、しばしば唯一の必然的なものと映る。ある物が良いか悪いかということについて、我々はしばしば判断しかねることがある。しかし、善を求め悪を避けるということは、覆されざる必然性である。善とは何か、悪とは何か(概念的であれ曖昧であれ)明らかでなかったならば、いかなる行為が可能であるのか。それはあらゆる行為を不可能にする不安をもたらすのではないか。しかし現に我々は有益なものを集め、善い行為に努めているのである。

それゆえ我々は善や悪ではなく、善いものや悪いもの(行為)にかかわる。それは必然的に、それらをそのようなものたらしめている意義や意味についての理解を自明性を装った曖昧なものにしてしまう<sup>19</sup>。これはこれで、現存在の自己拘束の高まったものにすぎない。

ところで、現存在が他者のためにも存在するということがあらゆる可能的な共同現存在を包含しうるためには、現存在がそれであるところの意味が世界内存在一般のそれであることが必要になるが、それが可能であるということ、いかにして可能であるのかはまだ、実存的には示されていない。一人の人間に過ぎないものがなぜ可能的な全共同現存在を代表しうるのか。そもそも、もしもそれがなされうるのであれば、本稿の当初の目的は達成されないのではないか。この問題を解決するためには本来性における現存在を扱う必要がある。

### 存在論的単独化・形而上学的中立性について

しかし、非本来的現存在が世人自己という形で存在し、現存在の固有の可能性を封じている一方で、本来的現存在は不安によって己の固有の可能性へと単独化され、他者とは没交渉なものとなるのではないか<sup>20</sup>、また、現存在の本来性における語りは沈黙であるから、やはり共同現存在との関係や活発な議論などは軽視されているのではないか<sup>21</sup>、という疑いがあることは容易に想像できる。

実際、トイニッセンは次のようにもハイデガーを批判している。非本来性においては、他者は世人であり、固有の現存在へ定位することができず、また、自己から汲み取られてこないものは他者には一切含まれない。一方、本来性においては、もとでの存在 (Sein-bei) と共同存在 (Mitsein) が機能しなくなるのであって、ハイデガーが本来的共同も成り立つと主張することは、自己が世界内存在であり、そこに共同存在が含まれることから形式的に導出されているに過ぎないというのである<sup>22</sup>。己固有のものを得ることは、他者における他なるもの、つまり他者自身の固有のものを認めることを意味する。それは否定的に言えば、私と他者の結合の解消である。他者からの解放である単独化は、実際には他者を私からの分離することである、とトイニッセンは述べる。本来的な顧慮である垂範解放的顧慮<sup>23</sup>は、他者に直接何かをするのではなく、間接的であり<sup>24</sup>、他者を私から解放することによってのみなりつつ消極的なものであるとする。トイニッセンは、フッサールとハイデガーにおいて本来的な現存在の共同性はともに自我のみが根源的であり、他者は私によって構成されるか、あるいは自由となる場合でも、私によって自由となるにすぎない、という<sup>25</sup>。そうした疑念に対しては、不安および死への先駆による単独化は現存在の本来性への通路にすぎず、本来性の姿を表す先駆の開悟性 (Entschlossenheit) において現存在は単独者ではないのだ、という考えもありうる<sup>26</sup>。しかし、ここではそのような解釈を採らない。

ハイデガーは次のように述べる。

「最も固有な可能性はしがらみのない可能性である。先駆は現存在をして、

端的に己の存在が問題になっているような存在可能を現存在が自分自身から引き受けねばならないということを理解させる。死は固有の現存在に無差別にただ「属している」のではなく、死は現存在を一人きりのものとして要求する。先駆において死が持つしがらみのなさが理解されると、現存在は己自身へと単独化される。」(SZ, S. 263)

「それ〔単独化〕が明らかにするのは、配慮されたもののもとでの存在や他者との共同存在は全て、固有の存在可能が問題となるときには役に立たないということである。」(SZ, S. 263)

死は現存在を単独化する。それは、現存在が道具や他者との交渉を断つということの意味するのだろうか。死はその代替不可能性によって私を単独化するということかもしれない。では、死の代替不可能性はどこに根拠を持つのか。私が他者の死を代行できず、ひとが死ぬように死ぬということができないのはなぜなのか。

死は人生における最後のイベントではない。死は、「実存の不可能性の可能性」(SZ, S. 306) という空虚な可能性である。空虚であるため、それは誰の死をとっても同じである。その代替不可能性は、私そのものの代替不可能性にほかならず、死が私を特別にするのではない。私の死は何らかの意義によって他者の死と比較できない独自性を持つのではない。私自身である存在者的性質はないのであって、〈もとでの存在〉と共同存在を除けば純粋な私が現れるというのではない。それは、〈もとでの存在〉は道具ではなく、共同存在は他者ではないからである。

そういうわけで、この単独化を存在論的単独化、あるいは存在者から存在への単独化と呼ぶことができる。もともと、本来的現存在が自己を獲得するというのは、たとえば善いものに関わって善を忘却すること、有意義なものに関わって意義と意味とを忘却すること、すなわち、存在者への関わりに埋没してその存在と世界内存在そのものとを喪失するという非本来性に反対することであった。

現存在は存在論的な単独化によって具体的な存在者との事実的な関わりから

離れるのだが、これをハイデガーは『ライブニッツ』講義では形而上学的中立性 (metaphysische Neutralität) <sup>27</sup> と呼んでいる。そこでははっきりと、この中立性は存在者的な単独化ではなく形而上学的な単独化 (Isolierung) によって成立すると述べられる <sup>28</sup>。それゆえやはり、単独化とは現存在を他の存在者から区別する固有の領域へと退避させる運動ではないということは明らかである <sup>29</sup>。

したがって単独化といっても、現存在が変化したり、何かになったりするのではない。中立性は現存在が常に既にそれであったところのものになることを意味するのであるが、それは現存在が自分について知識を得るとか、自覚する、反省する、ということでもない。現存在は己が存在論的に常にそれであるところのものへと実存的に踏み切りをつけるのである。それをハイデガーは開悟性と名付ける。

### 本来的共同存在の有様、あるいは錯誤への自由について

では、そのような存在論的単独化における現存在による共同体はどのようなものなのか。死からは企投すべき可能性を取り出せない以上、存在論的単独化は事実性の受領、出来合いの解釈の反復、責めある存在への企投と一体となって開悟性を構成する <sup>30</sup>。それは現存在の消極的な可能性ではない。先にも述べた通り、事実的な可能性を企投することによって初めて、現存在は存在者との交渉に入ることができ、また自己を律することができるからである。実際、ハイデガーは次のように述べる。

「現存在一般は身体性および性別への事実的な分散の内的可能性を蔵している。現存在として人間が最も内的に単独化された形而上学的中立性は存在者的なものからの空虚な抽象、〈どちらでもない〉ではなく、根源の持つ本来的に具体的なもの、つまり、事実的な離散 [Zerstreuung] の〈まだない〉である。」 (GA26, S. 173)

「中立性は抽象による取るに足りないものではなく、まさに根源の力強さである。その根源は、己のうちに何らかの、そのつど具体的な事実的人間性



への内的可能性を担っているのである。」(GA26, S. 172)

「現存在の本質には、その形而上学的に中立的な概念からして既に、ある根源的な分散〔*Streuung*〕が属している。その分散が、ある全く特定の観点からは、離散となるのである。」(GA26, S. 173)

中立性が事実性の力を得る場合に、初めて事実的な本来の相互共同存在による共同体が発生するのであるが、そのような共同体はいかなるもので、そこでなされる存在についての語りはいかなる性格を持つのか。

現存在の反復すべき可能性は、ハイデガー自身が「英雄を選ぶ」(SZ, S. 385)のような表現を少なからず使用していることもあってか、現存在の選択に任されているという解釈がある<sup>31</sup>。また、単独化によって現存在が事実性から離れるのであったならば、現存在にとって、あらゆる可能性が等価となろうから、その状態からいかにして特定の可能性が選択されるのか、という疑問が生まれるかもしれない<sup>32</sup>。しかし、事実的な現存在にとって、語りに際して先持されている概念、反復によって改めて我が物とすべき概念は、既に決定されている。それはハイデガー自身が次に述べる通りである。

「しかし、現存在は何にもとづいて開悟性において己を開示するのか？ 現存在は何へと開悟するのか？ 答は開悟〔*Entschluß*〕自身にしか与えることができない。それは目の前に並べられ、勧められた諸可能性から取り上げて掴むことにすぎないというなら、開悟性という現象を完全に誤解していることになる。開悟こそがまさに、そのつどの事実的な諸可能性をはじめて開示しつつ企投し規定することなのである。」(SZ, S. 298)

「改めて自分自身を選択するということのうちには、本質的に、完全な自己動員が含まれているが、それはその選択がまだそれでないものへの動員ではなく、実存するかぎりそれが常にすでにそこにある場所、そして現存在として常に既にあるあり方への動員なのである。」(GA26, S. 245)

現存在は、既在的現存在の概念や己の思考の土壌を選択することができるのではなく、反復しようと踏ん切りをつけることしかできない。そもそもそうしたことが、解釈の先構造に属するのである。つまり、現存在が世人から自己を解放することは既に用いている概念を根源的に我が物とする点に存するのであって、自分だけの概念を使うことに存するのではない、ということが、本来性における単独化が存在論的なものであるということの意味に含まれているのである。

他方で、現存在が反復する可能性は現存在が能動的に選択することができないといっても、それはその可能性の反復の内容まで、一義的に決定される、あるいは現存在の関心に依存するということの意味するのではない。反復すべき可能性がどのようなものとして与えられているか、ということは、開悟性によって初めて明らかになるのであり、単独化において現存在は存在者的な事実性から離れている。それゆえ、歴史の事実性は前存在論的・存在者的に確定可能なもの、世界企投のいわゆる外部にある支えではなく、いわば後存在論的なものであると言わねばならない<sup>33</sup>。また、そうした「受動性」は血統や生地とは異なり、個人の性質や境遇によって決定されるものではない。現存在の選び取るべき可能性は、確かに「意のままにならない」と形容しうるものであるが、それは、属性によって人間を振り分け集団を形成するのではなく、事実に与えられた共同体の中で初めて、共有可能なものとして見つけ出されるものである。ハイデガーが「民族」という語を使用するがゆえに『存在と時間』における、共同運命（*Geschick*）によって特徴づけられる共同体は現にある国家などの既存の枠組みと混同されていると批判がなされることがあるが<sup>34</sup>、それは考え方が逆なのである。

現存在が企投する可能性は、それが形而上学的中立性におけるものであるかぎり、世界内存在一般を形而上学的に代表する、唯一の、必然的なものとして明らかになる。一方、現存在の中立化は事実性を排除した不偏不党性に属するのではなく、現存在に常に属している事実性に埋没するのか、それを還元し解体し反復的に企投するのか、という違いに属するのだから、中立性における語りはその内容に属する性質としては普遍妥当性を有することはできない。

「我々は分析論一般を必要とするだけではなく、そのつどの使命を端的に唯一かつ必然的なものであるとする錯誤といえるものを常に生まざるを得ない。この実存術〔Existierkunst〕を心得て、そのつど獲得されたものを端的に唯一のものとして己の行為において扱い、しかしその際その行為の有限性を明瞭に自覚している者のみが、有限な実存を了解するのであり、また有限な実存のうちで何かを成就することができるのである。」（GA26, S. 201）

語りは存在の語りとして本性上、世界内存在そのものの企投であり、それゆえ可能的な全人間性を代表する。けれどもそれは錯誤である。しかし、その錯誤を解消しようとする事、たとえば、語りの背後に前存在論的に探求可能な因子、「存在了解以前の存在者」を想定することは、より致命的な誤謬である<sup>35</sup>。現存在は第一の錯誤を保持しなければならない。ハイデガーは次のように述べる。

「憂慮であるかぎり、現存在は事実性と頹落によって決定されている。己の「現」において開示されながら、現存在は真理と非真理のうちに等根源的に身を置いている。これは「本来は」まさに本来の真理である開悟性にこそ当てはまる。開悟性は非真理を本来的に我が物とする。現存在はそのつど既に、そしてひょっとすると、すぐにまた再び非開悟性のうちで存在している。この非開悟性という名称は、ただ世人のもつ支配的な出来合いの解釈に委ねられてあることとして解釈された現象を表現するにすぎない。」（SZ, S. 288 f.）

「開悟の確かさというのが意味するのは、開悟を撤回しようということ、そして事実的には必然的に撤回せねばならなくなるということに対して自身を自由に開いておくことである。（実存の真理としての）開悟性をそのようなかたちで真とみなすことはしかし、開悟の欠かへと逆戻りすることでは決してない。むしろ反対に、この真とみなすことは、開悟しつつ撤回に対して自身を自由にしておくことなのであるから、開悟それ自身の反復への

本来的な開悟性なのである。」(SZ, S.307 f.)

このような現存在のあり方が開悟性には含まれるのであって、語りを客観的に(内容の正当性の観点から)普遍的なものと考えることも、逆にあらゆる語りを現存在の存在者的な性質に相關する特殊なものと考えることも仮象である。現存在は、己自身の語りの唯一性という錯誤を必然的に抱くが、それを錯誤であるという可能性に対して開く場合にのみ、それは真理なのである。客観的なことは普遍的であり、議論の余地がない。主観的なことは普遍妥当性を持たず、議論のしようがない<sup>36</sup>。

しかし、その二つは矛盾対当ではない。本来的現存在の語りの普遍性は問答無用のそれではなく、反論に開かれている限りで、そしてその限りでのみ、可能的共同現存在の普遍的賛同を期待できるという権利なのである。

複数の必然的な錯誤が衝突するとき、つまり、事実的な何らかの共同体において単独化と開悟を通して既在的な概念の反復という目標を共有している現存在の間には、闘争が生まれるとハイデガーはいう。

「同一の世界における、また特定の可能性への開悟性における相互共同存在において、運命はもとから同行する者を得ている。共有と闘争において初めて共同運命の力は自由になる。」(SZ, S. 384)<sup>37</sup>

闘争が真理を可能にするのであって、真理が闘争を正当化するのではない。それは、道徳が自由を証明するのであって、自由が道徳を正当化するのではないということと同じである。不確定性は、何らかの決断をもたらして終了するのではなく、開悟性の可能性の制約である。このようにして、本来的現存在の共同性は、議論の場に立ち入る者に対してのみその権利を認める、いわば不寛容な多元主義として明らかになる。不寛容さは、多元主義に偶有的に付随する不完全性ではなく、多元主義の構成的な制約である。また、世界内存在のモナド論を特徴づける世界企投や形而上学的単独化・事実的分散などの概念は、存在論的差異の根源を基礎存在論という手段で展開する可能性の一つとして登場する概念であるだけでなく、公共性の存在論的基礎づけのために必要である。

注

1. 本稿は、迫る修士論文の最初の構想を作るために書かれたものであり、論ずべき主題に至るための主観的な道筋にすぎない状態で、2015年のフォーラムにて発表されたものである。以上は二〇一五年度に提出する修士論文にて具体化される。本稿の元となった発表はその準備である。
2. 「私があらゆる現象の超越論的観念論という教説概念によって理解しているのは、その概念に従えば我々はあらゆる現象を単なる表象と考え、物自体と見なさず、それに従って、時間と空間とは我々の直観の感性的形式にすぎず、物自体そのものとしての客観の、それ自体として与えられた規定や条件ではない、というものである。」(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 369)
3. 同上, B 72.
4. 「彼ら〔自然科学者〕が把握したのは、理性は自分自身が己の企投〔Entwurf〕に従って生み出したもののみを洞察するという、理性は恒常的な諸法則に従う己の判断の諸原理を伴って進み、自然に対して自分の問いに答えることを強制せねばならぬということ、いわば自然によって習歩紐をつけられ、よちよち歩きをさせられる必要はないのだということ、これである。」(同上, B XIII)
5. GA3, S. 11; vgl. SZ, S. 10 f.
6. 「存在者はそれを開示、発見、規定する経験、知識、把握などには依存しない。一方存在は、存在了解を己の存在に宿している存在者の了解においてのみ「存在」する。」(SZ, S. 196)
7. GA9, S. 165.
8. GA26. 以下、『ライブニッツ』講義と略。邦訳のハイデガー全集(創文社)ではAnfangsgründeは「始源根拠」とされているが、ここでは単に「基礎」とする。特異な訳語を用いる理由がないためである。
9. 「何かに向かうこと、そして把握することにおいて現存在は初めて己が閉じ込められている内在領域を越え出る、などというのではない。むしろ現存在はその第一の存在様態からして、すでに「外に」あり、そのつど既に発見されている世界に属し出向いてくる存在者のもとに在るのである。そして、認識される存在者のもとで、それを規定しつつ留まることは、内的な領域を立ち去ることではない。対象のもとでこのように「外部にいる」ときもまた、現存在は正しく理解さるべき意味で「内側に」在るのである。つまり、現存在そのものが認識する世界内存在として現存在なのである。そしてまたさらに、認識されるものを認取することは、把握するために外に出ていたのが獲得された獲物とともに意識の「家」へと帰ってくるということを意味するのではなく、認取し、確証し、保持する際にも認識者としての現存在は現存在であるかぎり外にいる。存在者の存在連関を「単に」知っているとき、それを「単に」表象するとき、「単に」それについて「考える」ときにも、私は原的な把握の場合と同じく世界のうちにある外部の存在者のもとにあるのだ。(SZ, S. 62)」
10. SZ, S. 196.
11. 『存在と時間』第一部第一篇第四章の主題は、世界内存在するのは誰か、ということであり、この「誰か」は非現存在的存在者についての「何か」に対応している(GA24, S. 169 f.)。つまり、それは世界内存在するのはいかなる存在者か、と言い換えることができる。そしてその答えは「自己」である。ハイデガーは、現存在を何らかの実体としての主体のようなものとして考えたり、それに伴って他人との関係を意識同士の通

信と考えることを阻止しようとしているのであり、自分自身でない存在者を二つに分けた上でまず第三章で道具を、次に第四章で他者を扱っている、と考えるのは誤解である。

12. Theunissen 1977, S. 167 ff.
13. SZ, S. 161 f.
14. SZ, S. 161.
15. 「意味とは先持〔Vorhabe〕, 先視〔Vorsicht〕, 先取〔Vorgriff〕によって構成された, 企投の基盤であり, そこを起点として〔aus dem her〕あるものがあるものとして了解可能になる。」(SZ, S. 151)
16. SZ, S. 151.
17. SZ, S. 150 f.
18. この引用中に登場する「自由」は超越のことなのだが、ここでは詳論しない。
19. SZ, §§35–38.
20. 本来の現存在を孤立した単独者とみなす本邦の解釈者の筆頭は渡邊二郎である(渡邊 2010, S. 399–440)。また、景山は、『存在〔と時間〕』のハイデガーは、世界投企という超越論的な問題構成と連動して、現存在の「単独化」(SZ, 263)された性格をかなり一面的に強調する(景山 2010, S. 91)が、「議論のこうした極端さは、それが複数性への洞察を消し去りえない事で、かえって本来の相互共同の存在構造の本質的契機を浮き彫りにする発見機能を持つ」(同上, S. 91)と述べる。景山は、渡邊やブーバーの議論を批判的に検討しつつ援用し、歴運に導かれた相互共同存在を生き抜く現存在の他者経験は「他者の内世界的役割(「世人」)でも、現存在と同等の者として他者が持つ自己性でもなく、世界投企に先立って現存在がただ被るしかない他者の到来の経験である」(同上, S. 95)が、ハイデガーの「一九二八年夏学期講義〔『ライブニッツ』講義〕では、「汝」は現存在の自己性に基づけられた派生的事象として理解される(GA26, 242f.)」(同上, S. 94)と指摘し、ハイデガー自身の議論の必然的帰結として、「「運命」・「歴運」論から現存在の個性化に先行する情態的・言語的秩序の受容性が導かれる(...)」(同上, S. 97)とする。
21. たとえば、齋藤 2012によれば、語りの概念はアリストテレスの弁論術に見られるような日常的な弁論をモデルに考えられているため、説得や命令を目的としない語りが完全に排除されているという(同上, S. 77)。また、森 2005は、アリストテレスの弁論術に範を採るハイデガーの言語論を評価しつつも、『存在と時間』では単独化された実存の本来性がモデルとされ、複数性における語りの意味が失われてしまっているとす(同上, S. 17)。「古今の政治的共同体の多様なあり方のすべてを、近代の認識論によって依然として規定された「超越論的世界概念」が包括しうるかは、はなはだ疑問である」(同上, S. 16)とし、1927年以降の超越論的なハイデガーが、1924/25年の講義に見られるようなボリスの問題から離れていったという(同上, S. 20 f., 注 14)。
22. Theunissen 1977, S. 117 f., 172–179. なお、日常性における共同存在についてのトイニッセンの解釈の可否は本稿の論旨を逸れるため扱わない。
23. 垂範解放的顧慮が本来的な顧慮と言い換えられるかどうかは疑問の余地があるが、ここでは論じない。
24. トイニッセンはここで、ソクラテスの産婆術を例として挙げている(Theunissen 1977, 179ff.)。これを他者との望ましい関係の欠如とみなすかどうか、ということとははや存在論的な問題ではなく、トイニッセンは自分の感覚の正しさを示そうとすらしていない。結局のところ、トイニッセンは、ハイデガーの存在論的・実存論的な考察に、自分好みの(それ自体は批判を免れた)存在者的・実存的な像が含まれているかどうか

かということの問題にしているに過ぎない。それは人生観が学を先導するようなものであって、結局のところいかなる学でもない。

25. 同上, S. 181 f.
26. 本来的現存在の共同存在を積極的に評価する研究として、小林正嗣は、現存在の単独化は本来的現存在の本質ではなく、そこへの通路にすぎないとする（小林 2011, S. 129 f.）。これは、ハイデガーが単独化された現存在は他人との関わりを断たれると実際に述べている点を擁護せず、回避している点に問題がある。本稿では単独化を形而上学的に捉えてその問題を解決し、さらに小林が無視している単独化の積極的な意義を捉えることを目指している。
27. GA26, S. 173.
28. GA26, S. 172 これに対応するのは事実に具体化 (faktische Konkretion) であろう (GA26, S. 172)。また、少し後の著作になるが、「世界像の時代」では、「人間が人間である、つまり己自身であるそのありかた; 自己性 [Selbstheit] の本質様態, それは自我性 [Ichheit] とは決して合致せず、存在そのものへの連関から規定されている」(HW, S. 104) と述べる。
29. なお中立性という語は「根拠の本質について」にも登場する。そこでは、現存在は「己のために実存する」のは、独我論や利己主義を意味しないことが説明され、「常に汝においてのみ開示されるところの自我性」の前提であると述べられる (GA9, S. 157 f.)。壽はこの中立性における自己を、自他の区別以前の匿名性と解している。しかし、中立性と人称的な無差別性は混同すべきではない。実際、壽は後者を自他無差別な体験流として解釈しており、これでは事実性に対する中立化の意味が汲み取られていない上に、結局のところ存在者的に捉えられているにすぎない。これは単独化の存在論的な意味を無視しており、事実、壽は「彼 [ハイデガー] の言う単独化は、存在様態の位相で論じられるべきものであり、存在体制の位相には寧ろ超越論的独在論克服の試みこそが看取されるべきであろう」(壽 1982, S. 131) と述べている。ハイデガーが上述の箇所という我と汝は現存在の事実性によるものであり、またそれに先立ってはいかなる存在者も実存しないのである。さもなくば、現存在の主要な特徴である各自性は事実性によるものであり、事実性に拘泥すればそれだけ己を獲得している、すなわち本来的でということになるだろう。
30. 「沈黙した、不安に対して準備のできている、最も固有な責めある存在への自己企投——これを我々は開悟性と呼ぶ。」(SZ, S. 296 f.)
31. 小林は、運命は所与のものではなく、「つまり、現存在には、被投性という残酷な偶然に対して、運命を選び取るという自由が存在しているのである」(小林 2011, S. 169) と述べる。この能動性を小林はハイデガーの民族概念の特徴として主張している。
32. たとえば、景山 2010, S. 93.
33. 形而上学的存在者論 (GA26, S. 201) であるメトントロギーを前存在論的な存在者論に対比して、「後存在論的、より適切には共・存在論的」なものと特徴づけているのはミヒャルスキである (Michalski 1997, S. 234)。本稿では、「前存在論的」との対比を明らかにするために、あえて前者の表現を用いることにする。
34. 齋藤『存在の解釈学』, S. 319.
35. GA26, S. 201 では、ハイデガーは実存術と自分を無関心な第三者の視点で考察し、動機やコンプレックスを明らかにしようとする自己反省とを区別している。反省が自分の行為に免責を与え安心しようとする行動であるのと異なり、実存術は行為そのものに属する明晰さであると述べられる。

<sup>36</sup> 以下の内容は、Arendt, 1992 のとりわけ第十三講義、および Kant, *Kritik der Urteilkraft* の前半をなす美感的判断力の批判から着想を得ている。同書を参照されたい。

<sup>37</sup> ミハリスキは闘争を共同体の外部からの軽蔑に対するものと解釈する（Michalski 1997, S. 229 f.）が、ここではそれを採らない。

## 参考文献

引用に際して、強調を抹消する際には特に断らない。また亀甲括弧は筆者の補足を示す。文意を明確にするため、山括弧を挿入した箇所がある。ハイデガーの著作には以下の略号、カントのそれは書名、その他は著者と出版年により指示する。なお以下は著者名アルファベット順であるが紙幅の都合上日本人名の音写は省略した。

Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

[GA] Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

[GA3] —. *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA, Bd. 3. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991.

[GA9] —. *Wegmarken*. GA, Bd. 9. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl., 2004.

[GA18] —. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA, Bd. 18. Hrsg. von Mark Michalski, 2002.

[GA24] —. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA, Bd. 24. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl., 1997.

[GA26] —. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA, Bd. 26. Hrsg. von Klaus Held, 3. Aufl., 2007.

[HW] —. *Holzwege*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2003.

[SZ] —. *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

景山, 洋平「ハイデガーにおける単独性と複数性の存在構造——『存在と時間』における運命と歴運 の概念を中心として——」, 『現象学年報』 26 (2010),



91-99.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner, 1998.

— . *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2009.

小林, 正嗣『マルティン・ハイデガーの哲学と政治——民族における存在の現れ』, 風行社, 2011.

壽, 卓三『『存在と時間』に於ける共同存在分析の位相——フッサール間主観性理論との対決——』, 『倫理学年報』 31 (1982), 123-141.

Michalski, Mark. *Fremdwahrnehmung und Mitsein*. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers. Bonn: Bouvier. 1997.

森, 一郎「〈ロゴスをもつ生き物〉の根源的意味 (I) :ハイデガーの「ポリス内存在」の現象学から」, 『東京女子大学紀要論集』 56 (1) (2005), 1-21.

齋藤, 元紀『存在の解釈学 ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』, 法政大学出版局, 2012.

Theunissen, Michael. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. 2. Aufl. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1977.

渡邊, 二郎『ハイデッガー I』(『渡邊二郎著作集』第 1 卷) 高山守ほか編, 筑摩書房, 2010.