

Title	共現存在の対話可能性
Sub Title	Die dialogmöglichkeit des mitdaseins
Author	鈴木, 優花(Suzuki, Yūka)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2020
Jtitle	哲學 (Philosophy). No.145 (2020. 3) ,p.137- 162
JaLC DOI	
Abstract	Das Ziel dieses Artikels ist es, eine gewisse Aufklärung unter dem Aspekt der Dialogmöglichkeit zur eigentlichen Seinsart des Mitdaseins zu geben, was in Martin Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“ mit der Analytik des Daseins nicht genügend veranschaulicht worden ist. Im Wesentlichen wird das Dasein mit dem Anderen, bei welcher das Sorgen auf verschiedene Weisen erfolgt, in die uneigentliche Sorge und die eigentliche Sorge aufgeteilt. Ersteres wird im Buch ausführlich als Sorge um das Man beschrieben, was das alltägliche Verstehen des Daseins missverstehen lässt. Letzteres wird in §26 jedoch nur als Fürsorge in Bezug auf die Existenz der Anderen behandelt, d.h. als eigentliche Sorge zu Anderen. Weil Heidegger selbst nicht viel über die eigentliche Seinsart des Mitdaseins gesprochen hat, wurden verschiedenen Kritiken und Interpretationen hinzugefügt, um dies zu verstärken. In der folgenden Reihenfolge werde ich die Diskussion fortsetzen:1. Nachdem bestätigt wurde, dass sich die Analytik des Daseins aus der „Jemeinigkeit“entwickelt hat, werde ich mich dem Dasein als Andere, besonders der extenziellen Modifikation des Man vom Man zum eigentlichen Selbst widmen.2. Die Charakteristik vom eigentlichen Verstehen des Anderen, welches normalerweise gleichzeitig mit dem eigentlichen Verstehen des Selbst voranschreiten sollte, wird im Zusammenhang mit Befindlichkeit und Rede betrachtet und die Möglichkeit des Dialogs über die Seinsart des Mitdaseins untersucht.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000145-0137

てご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

共現存在の対話可能性

— 鈴 木 優 花* —

Die Dialogmöglichkeit des Mitdaseins

Yuuka Suzuki

Das Ziel dieses Artikels ist es, eine gewisse Aufklärung unter dem Aspekt der Dialogmöglichkeit zur eigentlichen Seinsart des Mitdaseins zu geben, was in Martin Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“ mit der Analytik des Daseins nicht genügend veranschaulicht worden ist. Im Wesentlichen wird das Dasein mit dem Anderen, bei welcher das Sorgen auf verschiedene Weisen erfolgt, in die uneigentliche Sorge und die eigentliche Sorge aufgeteilt. Ersteres wird im Buch ausführlich als Sorge um das Man beschrieben, was das alltägliche Verstehen des Daseins missverstehen lässt. Letzteres wird in § 26 jedoch nur als Fürsorge in Bezug auf die Existenz der Anderen behandelt, d.h. als eigentliche Sorge zu Anderen. Weil Heidegger selbst nicht viel über die eigentliche Seinsart des Mitdaseins gesprochen hat, wurden verschiedenen Kritiken und Interpretationen hinzugefügt, um dies zu verstärken.

In der folgenden Reihenfolge werde ich die Diskussion fortsetzen:

1. Nachdem bestätigt wurde, dass sich die Analytik des Daseins aus der „Jemeinigkeit“ entwickelt hat, werde ich mich dem Dasein als Andere, besonders der extenziellen Modifikation des Man vom Man zum eigentlichen Selbst widmen.
2. Die Charakteristik vom eigentlichen Verstehen des Anderen, welches normalerweise gleichzeitig mit dem eigentlichen Verstehen des Selbst voranschreiten sollte, wird im Zusammenhang mit Befind-

* 慶應義塾大学

lichkeit und Rede betrachtet und die Möglichkeit des Dialogs über die Seinsart des Mitdaseins untersucht.

はじめに

本稿の目的は、マルティン・ハイデガーの主著『存在と時間』で展開される現存在分析論において十分に言及し尽くされているとは言い難い、共現存在の本来的な在り方に対して、最終的には対話可能性という視点から一定の解明を与えることである。本質的に他者（Der Andere）と共なる存在である現存在は他者をさまざまな仕方で気遣っているが、その気遣い方は非本来的なものと本来的なものとに分けられる。このうちの前者に関しては、現存在の自己理解を日常的に導く「〈ひと〉（Das Man）」に基づいた気遣いとして同書全般にわたり詳らかにされているが、後者については他者の実存にかかわる「顧慮的な気遣い／顧慮（Fürsorge）」、すなわち他者への「本来的な気遣い（die eigentliche Sorge）」（SZ, 122）としてわずかに第26節で言及されるのみである¹。無論、共現存在の本来的な在り方にまつわるハイデガー自身の記述が少ないために、それを補強するべく先行研究によって多様な批判・解釈がこれまで加えられてきた²。

たとえば『存在と共同』を著した轟によれば、本来的な共現存在の在り方は『存在と時間』第二篇の「時間性」や「歴史性」の議論に引き継がれ、さらにそれは主著刊行から7年後の1934年夏学期講義「言葉の本質への問いとしての論理学」において³、労働者として民族という共通世界ないし共同体に参入する際の在り方として具体的に詳述されているという⁴。『存在と時間』では詳述されなかった事柄が後の講義等において補足的ないし発展的にそのように論じられているとの見解の可否を問う以前に、本稿ではあくまで同書の文脈ないし概念との連関のうちで本来的な他者への顧慮を把握する。それは代理不可能な存在者として他の現存在を気遣うという、従来ことさら指摘されてこなかった共現存在の本来的な在り方を明らかにし、実存論的「独我論」において露呈する現存在の単独化さ

れた様態と、他者と共なる共現存在という存在構造とを整合的に理解することでもある。そのように他者の実存論的性格に注目することで、無世界的な主観でも、自らに固有の存在を見失う〈ひと〉でもない仕方、他なる現存在との共現存在を解釈する。

そこで以下では次の順序で論を進める。まず、現存在分析論が「そのつど私のものであること (Jemeinigkeit)」をもとに展開されていることを確認した上で、「私」以外の人称代名詞を冠した現存在について語る余地を、特に〈ひと〉自己から本来的自己への実存的変様の場面に見出す(第一節)。次に、本来的自己了解とともに同時進行しているはずの他者の本来的理解の特徴を情状性および語りとの関係に着目して析出し、共現存在とその本来的な在り方に関する対話可能性について検討する(第二節)。

1. 本来的な共現存在

本節では、他なる現存在を従来とは異なる観点で捉える余地を探る。それは、ハイデガーが批判した「感情移入」によって把捉される他者でも、自他の区別のない日常的な現存在の存在様式である〈ひと〉としての他者でもなく、代理不可能という相でみられる限りでの他者である。『存在と時間』の中ではそうした他者に関する直接的な言及はないものの、そのつど私のものである現存在がそのつど相手のものである現存在を理解するという事態がテキストから読み取られうる点を指摘し、共現存在の本来的な在り方を真正な理解にもたらしたい。

1-1. 人称代名詞つきの現存在

現存在分析論の主題となっている存在者、つまり現存在は、机や家や木とは異なりそのつど自分の存在が問題でありそれに関わりゆくような存在者である (vgl. SZ, 41-42)。そしてそれは他でもなく自分がそれであるところの存在者であると言われる。「その分析が課題になっている存在者は、そのつどわれわれ自身なのである。この存在者の存在はそのつど私のもの

なのである。この存在者の存在において、この存在者はそれ自身おのれの存在へと態度をとっている。」(SZ, 41)。この発言を素直に受けとれば、現存在とはこの私という存在者であってそれ以外ではありえない、となる。それゆえ現存在分析論も当然のごとく私という存在者の存在構造にまつわる論説となり、現存在として私ではない存在者を据えることは端から禁止されているように思われる。

けれどもこの私だけが現存在であって、この私を措いては現存在が存在しないというわけではもちろんない。このことは先の引用で「われわれ(wir)」と言われていたことから明らかであり、「そのつど私のもの」とは、現存在にふさわしい存在者がこの自分だけであるということではなく、各自が各様に自分自身へとかかわっているということである。その次第をハイデガーは以下のように述べている。

現存在に言及するときには、この存在者がもっているそのつど私のものであるという性格にふさわしく、「私が存在する」、「君が存在する」というように、いつでも人称代名詞をそえて語らなければならない。(SZ, 42)

これに続く箇所ではハイデガーは「おのれの存在においてこの存在自身へとかかわりゆくことが問題であるような存在者は、おのれの最も固有な可能性としてのおのれの存在へと態度をとっているのである。」(ebd.)とも述べている。最も固有な可能性とは後で触れるように代理不可能な「死(Sterben)」のことであり、それぞれの現存在はそれぞれに固有な死と特定の仕方とかかわりながら存在している。したがってそのつど私のものであるという現存在の規定は、現存在である存在者が私だけであるという意味ではなく、各々の現存在に死という各々の領分があるという意味で解することができる。そして現存在として念頭に置かれるべきはこの私であっ

て、現存在ではない他の存在者や、現存在であっても私ではない他人と
いった意味での他の現存在ではない、とするのが順当である。

以上、現存在ということで第一次的に意味されるべきは自分自身として
の私であるというこの点を押さえたうえで、敢えて本稿では他なる現存在
を主題にしたい。しかし「君のもの」であって決して「私のもの」ではな
い他なる現存在への関わりを考えることは、ややもすれば非本来的な現存
在理解であるとたやすく断じられてしまう。現存在分析論の要諦は現存在
が固有の私であるという点であって、そのような自己をめぐる論及を差し
置いて他者を問題にすることは「そのつど私のものである」という現存在
の規定を蔑ろにしている、と。とはいえハイデガーが他の現存在に一切触
れていないわけではもちろんない。『存在と時間』では、現存在を無世界
的な主観と捉えることに端を発する考え方に対する批判がなされ、更にそ
れを受けて世界のもとでいわば自他の区別がない〈ひと〉という在り方を
する現存在として、他者が主題的に扱われる。

1-2. 『存在と時間』の他者論

同書で展開される他者論について最初に指摘しておくべきは、ハイデ
ガーが自身の他者概念をうちだす前に、あらかじめデカルト的な実体とし
ての自我に基づいた現存在理解を退け、そうした見解が現存在を事物的存
在者とみなすことに起因していると批判する点である。日常的に現存在は
「誰」であるかという問いに対して、それは「実体」とであると答えるなら
ば、それは現存在に特有の存在性格を捉え損ねていることになるという。
曰く、「実体性というものが、誰かという問いがそのもののほうから解答
されてくるゆえんの、存在者を規定するための存在論の手引きになる。現
存在は、暗々裡に初めから、事物的存在者として把握されてしまってい
る。〔…〕けれども事物的存在性は、現存在とされるにふさわしくない存
在者の存在様式なのである。」(SZ, 114-115)。

さらに、他者関係はフッサールの感情移入説とも異なる仕方で問題にさ

れる。フッサールにおいて他者は事物的存在者としてではなく自分と類比的に語られうる他者として捉えられてはいるものの、根源的ではない仕方で扱われてしまっているという。ハイデガーによれば、断絶された他の主観としての他者との関わりが感情移入によってはじめて成立するのではなく、そもそも主観ではない共現存在としての他者が世界内存在という現存在に特有の存在構造に即してすでに私に出会われているのである。「感情移入」はいかなる根源的な実存論的現象でもない」(SZ, 125) のであって、「現存在が世界内存在として他者たちと共にそのつどすでに存在している」(ebd.) からこそ、他者との関わりが可能になっているのだ。

今しがた登場した「世界内存在」、ひいては世界との関わりこそがハイデガーの他者論をそれたらしめているところのものであり、デカルトやフッサールとは違い、他者が世界という現象と共に語られるのである。事物的存在者や主観に欠けていて、共現存在にあるものこそ、世界である。多少長いが、他者が世界のほうから出会われる事態がどのように記述されているのかを確認しよう。

最も身近な環境世界、たとえば、職人の仕事世界を「記述」したとき、その「製品」が用いられるよう定められている他の人々も、製作中の道具とともに「共に出会われる」ということが生じた。〔…〕こうした道具的存在者の適所性のうちには、その道具的存在者がその人たちの「身体に合わせて裁断されている」はずの可能的な着用者への本質上の指示が、ひそんでいる。同様に、利用される原料においては、その原料の作製者ないしは「供給者」が、「奉仕」の上手な人ないしは下手な人として出会われる。〔…〕道具的に存在している環境世界的な道具連関のうちでそのように「出会われる」他者たちは、差しあたって事物的にしか存在していない事物に追加して思考されるのでは決してなく、これらの「諸事物」は世界のほうから出会われ、し

かもその世界のうちでこれらの諸事物は他者たちにとって道具的に存在している〔…〕。〔…〕したがって現存在の世界は、〔…〕現存在自身として世界内存在という在り方で世界の「内」で存在しているような存在者をも解放するのであって、そうした世界のうちでその存在者は同時に世界内部的に出会われるのである。この存在者は、事物的に存在しているのでもなければ、道具的に存在しているのでもなく、解放する現存在自身と同じように存在しているものであり、このような存在者もまた共に現にそこに存在している。それゆえ〔…〕ひとはこう言わざるをえないであろう、そうした「世界」はまた現存在でもある、と。（SZ, 117-118）

この箇所では、他者はまずもって道具という世界内部的存在者と共に出会われるということが明確に述べられている。根源的に他者が出会われる場面とは、いわば無世界的な事物的存在者や主観が登場するような、世界と断絶し孤立化させられた場面などではなく、他の存在者への指示連関の網の目が機能している場面である。そのような環境世界的な道具連関において、例えば洋服や田畑、ボートや本といった道具のもとで出会われるのが他者なのである。それゆえ、たとえ実際に他者が目の前におらず道具だけがある場合であっても、それは「誰かのボート」として出会われることになるし、実際に他者が居合わせるときであってもその人は道具ないし世界のほうからの規定、たとえばボートを漕いでいる人として出会われる。確かにこうした現存在の規定は、我々が何をするにつけても何らかの道具的存在者のもとにいるという実情に見合ったものであろう。たとえ寝ていたとしても哲学的な思索に耽っているときであっても、布団や椅子といった何らかの世界内部的存在者のものとて我々は存在している。そしてそうした布団や椅子に注目すれば、そうした使用者だけではなくそれらの制作者や材料までもがそこで出会われているのである。引用の最後にある「〔世

界」はまた現存在でもある」という印象的な表現は、以上のような事態を指していると考えられるだろう。

けれどもまさしくこうした世界の側からの規定こそ、現存在理解を非本来的なものへと導く要因になる。なぜなら、世界のほうから現存在を理解することは当の現存在を誰でもない〈ひと〉として代理可能な相で理解することであるが、現存在は本来そのように代理できる存在者ではない面をも持ち合わせているからである。既述の通り現存在はそのつど私のものであるような存在であるにもかかわらず、私の存在をいわば自分のものにできずに他者によって代理されうるものとしてしまうことがあるというのである。そのような理解においては、他者理解が自己理解にとってかわっている、正確に言えば自己理解しているつもりでもそれは自らに固有ではない仕方ですらしているに過ぎない、といえよう。まずは代理可能性についての論述を追ってみよう。

配慮的に気遣われている「世界」のもとに日常的に互いに共に没入しあっているということに関しては、代理可能性は総じて可能であるばかりではなく、それどころかそれは構成要素として相互性に属してさえいる。こうしたところでは、或る現存在は、或る種の限界内では、他の現存在で「あり」うるし、それどころか「あら」ざるをえないのである。(SZ, 239-240)

ここで述べられていることから、代理可能性と「世界」のもとでの日常的な存在とが強い連関をもっていることが分かる。先の例を用いるならば、ボートを漕ぐのは誰か一人にしかできないというわけではないのであって、それは広く一般的な使用者に向けて作られている⁵。本を読んだり洋服を着たりするのも不特定多数の人が目指されているし、それら道具的存在者を制作するのも、特定の人にしかできないわけではなく別に誰がそれ

を製作しても構わないのである。もちろん、道具や製品が私に合わせてはじめて作られて存在しているような状況もありうる。けれどもこうした場合であっても、その特定の道具の使用者はこの私である必要はなく、同じ条件——服の場合であれば胸囲や肩幅など——が揃いさえすれば、その道具は現存在を代理可能性のうちで存在させることができてしまう。この点は製品の製作者に対してもあてはまり、たとえ熟練の技でそれを作ることができるのがその人だけであったとしても、それを習得するのはその人でなくてもよかったのである。こうした事態が代理可能性の言わんとするところであり、世界のほうから自分を理解することは、本質的に代理可能な相において理解することなのだ。

それでは代理不可能な相で自己理解するとどうなるのであろうか。ハイデガーによれば、それは死という最も固有な存在可能性においてであるという。「死亡すること (Sterben) は、本質上代理不可能なものとして私のものである。」(SZ, 253)。注目すべきは、代理可能なものとして私を理解しようとも、代理不可能なものとしてそうしようとも、それらは同一の現存在の可能な二つの自己理解ないし私へのかかわり方なのであって、理解の仕方に応じて異なる存在者が存在するわけではないということである。つまり、〈ひと〉として自らを世界のほうから理解するときであっても〈ひと〉という何かしら私とは別の存在者がそれをなしているわけでは到底なく、本質的に私のものであるはずのこの私がそのように自己理解することでおのれ自身を獲得し損なっているのである⁶。〈ひと〉は存在者の種別ではなく自己理解の仕方に関わる種別なのだ。

ここで考えてみたいのは、自己と他者が代理可能な仕方では理解されている様態である〈ひと〉から、本来的自己がそれとは区別されて表立って理解にもたらされたとき、本来的他者もまた理解にもたらされるのではないかということである。そのような視座から他者を理解することは、けれどもある意味で無世界的に他者を理解することになる。

1-3. 世界に基づいて理解されない他者

他者を無世界的に解するといっても、もちろんそれは先に触れた通り事物的存在者や主観として他者を把握することではない。とはいえ他者を世界のほうから代理可能なものとして理解するのでもない。そのような他者理解とは、現存在が〈ひと〉自己から本来的自己へと実存の変様を遂げる際に、本来的自己理解のネガとして、いわば副産物として生じるようなものである。

まずは理解と世界との関係についてのハイデガーの説明を見てみよう。

現存在は、差しあたってたいていは、おのれの世界のほうからおのれを理解しうる。そうでない場合には、理解は、第一次的には、目的であるもののうちへとおのれを投げ入れる、言いかえれば、現存在自身として実存するのである。理解は、おのれの固有な自己そのものから発現する本来的な理解であるか、非本来的な理解であるかのいずれかである。(SZ, 146)

自己理解が非本来的であるか本来的であるかは、世界の側からの理解か固有な自己の側からの理解かによる。両者の違いを際立たせるために代理不可能性という補助線を引けば、事の次第はさらに明瞭になる。既述の通り、世界のほうから自己を理解してしまつては、他者と区別されない、固有では全くない代理可能な自己として理解することになり、私をわがものとして獲得し損なう非本来的な在り方をすることになる。他方、世界からではなく固有の可能性である死のほうから自己理解することは、代理不可能な相でおのれをわがものとする在り方である。

この点を踏まえ、実存の変様に関する記述に移ろう。実存の変様を遂げた現存在が〈ひと〉から本来的自己へと存在様態を変えと言われる箇所である。

日常的な相互共存在の存在がすでにこの純然たる事物的存在性から原則的に異なっているかぎり、本来的自己の存在は、なおさらいっそう事物的存在性として把握されることはできなくなるであろう。本来的自己存在は、〈ひと〉から分離されたところの、主体の一つの例外状態ではなく、本質上の実存範疇としての〈ひと〉の一つの実存の変様なのである。(SZ, 130)

本来的な自己存在が〈ひと〉から分離されないとは、本来的な自己理解にあっても現存在である以上、世界のほうからの規定を受け付けるということであろう。先に挙げた例ように本来の様態にあっても現存在は実際に何らかの道具のもとでそれを表立たない仕方であったとしても使う代理可能な存在者としても存在している。しかし実存の変様で問題になっているのは、まさしくそうした自己理解ではない、代理不可能な相のもとで私を見据えるような自己理解であって、そこにおいては自他の決定的な差異が設けられるに至っているような、そうした理解である。そうであるとすれば、実存の変様を経た後では本来的自己と本来的他者がポジとネガの関係で共に語られて然るべきではないだろうか。第一次的には私の固有の存在へと関わりゆくことが問題であるような存在者である限り、〈ひと〉からまず区別されるのは自己の側である。けれども自分が代理不可能であるのと同じ切迫感をもって、他者の代理不可能性もそうした変様において看守されるようになる、と考える余地が残されてはいしないか⁷。自分が他者によって代理されえないということは、裏を返せば他者の代わりを自分がすることもまたできないということである。

このように主張すると、直ちに次のような反論が予想される。当人の死にかかわりゆくことができるのはまさしく各々がそれであるところの私や君という本人のみであって、他者の死を語ることができないという点こそ死の実存論的分析の要ではなかったか。たとえ他者の死が出会われること

があっても、それは「眼前に出来る死亡事例 (die vorkommenden Todesfälle)」(SZ, 257) としてではないか、と、前者のような批判に対しては、自他の無差別性の下での〈ひと〉における自己理解から自己固有の死へと理解が変様しうるのであれば、同じようにして他者理解も他者固有の死へと変様しうると答えられる。〈ひと〉において理解されているのが自己と他者であるのなら、それらが各々分けて考えられ、互いに代理不可能であることに思い至るのが全き本来的な現存在理解であると言えるだろう。後者の反対意見には、「死亡事例」として他者の死を処理するやり方は、とりもなおさず他者の死に直面してそれから回避している証左になってしまっている、と返すことが出来る⁸。ハイデガーも述べる通り、そのような死の扱いは他者理解はおろか自己理解さえ非本来的なものにしてしまう⁹。本稿が問題にしている他者の死は、自らの死が代理されえないものとして本来的に理解される裏で、それと同時に、他者の死もまたそのようなものとして、いわば等根源的に本来的に理解されるような死である¹⁰。

ところで、『存在と時間』では、現存在の開示性には理解の他に情状性と語りも属していると述べられていた¹¹。それゆえ、上記のような意味で他者が本来的に理解されるとすれば、その際の情状性や語りの様態も明らかにされねばならない。節を改めよう。

2. 他者の本来的な理解に伴う情状性および語り

私が死ぬことのできないような死を生きている他なる現存在として他者を私が理解するとき、私は何かしらの情状性のうちで何らかの語りの様態を伴っていると言える¹²。そこで、以下ではハイデガーによる直接的な言及こそないものの、そうした際の情状性ないし語りについて、これまで論じてきたことを基に一步踏み込んで考察していく。

2-1. 不安

他者の代理可能性が理解にもたらされるとき、それは他者という世界内部的存在者が問題になっているのだから、その際に伴う情状性は不安ではなく恐れである、と思われるかもしれない。けれどもこの予想は果たして射ているだろうか。ハイデガーの分類に従えば、恐れは世界内部的なものを前にしてのそれに対する情状性であるのに対し¹³、不安はそうした世界内部的なものではなく、世界内存在そのものである¹⁴。それゆえ他者を世界内部的な存在者とみなし、様々な道具といった他の世界内部的存在者とともに出会われるものとして理解するのであれば、その際の情状性は恐れである。「恐れの対象、つまり「恐ろしいもの」は、そのときどきに、道具的存在者か、事物的存在者か、それとも共現存在か存在様式をもった世界内部的に出会われるものである。」(SZ, 140)。けれども、本稿がこれまで論じてきた限りでの他者は、代理不可能な死を私ではないその本人が生きているような他者、すなわち世界内存在そのものとして見られた限りでの他者であった。それゆえ、私が他者をそのように理解する際の情状性は、世界内存在として現存在そのものに向かっているため、不安であるといえよう。

とはいえこれまたすぐに予想される反論として、ハイデガー自身の眼目に即して言うなら、不安における世界内存在そのものとは他者ではなく紛れもないこの私であるため、不安の内だとえ本来的な仕方であれ「他者を不安がる」という解釈は許容されえない、という意見がありうる。もちろん、第一次的に理解されて然るべきはそのつど私のものであるこの私の存在であるという点は認める。不安の分析において不気味なものとしてまずもって現れてくるのはこの私の存在そのものであり、しかも他者を不安がったところで私が他者の存在を担うようになるわけではもちろんない。だがそうであるからといって、他者が自分自身の存在と同じように不気味なものとして立ち現れてくるという第二次的な事態もまた、看過されては

ならないだろう。そのように立ち現れる際の特徴である、「〈ひと〉が携える居心地の良さ」の欠落は、世界の側からの規定を受けない仕方での理解を許容している他の現存在にも適用できるはずだからである。

不安において、ひとは「不気味」なのである。〔…〕不気味さは、この場合には同時に、居心地のわるさをも指している。〔…〕内存在は、何々のもとに住む、何々と親しんでいるということだと規定された。内存在のこうした性格は、ついで、〈ひと〉の日常的な公共性によっていっそう具体的に看取しうるものにされたのであって、〈ひと〉は安らぎをえた自信とか自明な「居心地のよさ」とかを、現存在の日常性のうちへと持ちこむのである。これに反して不安は、現存在が「世界」のうちに顔落しつつ没入していることから現存在を連れもどす。日常的な親密さはくずれ落ちるのである。(SZ, 188-189)

本来的に自己が姿を現す際の情状性において、〈ひと〉から区別された本来的自己の片割れたる他者も、主題的ではない仕方ないし付随的な仕方においてではあっても、暗に了解されるようになる、とみなす余地を本箇所から読み取りたい。この引用では、世界内存在として世界のほうから居心地の良さを調達できず、それ自身として、というのはつまり代理不可能な固有な存在として現存在が立ち現れてくる様が描かれている。こうした描写は、既述の通り、なにもこの私にのみなされるのではなく、他なる現存在に対しても有効だと考えられる¹⁵。何かしらの世界内部的存在者のほうからなされる世界に親しんだ理解ではなく、そうした世界が後景に退き、〈ひと〉が安らぎを提供してくれないような仕方での理解を、改めて本来的理解と呼べるとすれば、本来的自己理解に隠れて同じような仕方で本来的他者理解もなされているとみなす余地はあるだろう。

2-2. 空談と良心の呼び声

本来的な他者理解に際する情状性が以上のように明らかとなったが、理解と情状性と等根源的に現存在の開示性格を担うとされている語りの様態も今や明らかにされねばならない。語りが本来的であるかそうでないかのメルクマールとなるのは、話題の理解され方と話題（語りの「何について」）、これら二つである。或る話題がどのように理解され語られるのかという観点から分析されているのが、『存在と時間』第35節「空談（Gerede）」であり、他方どのような話題について語られるのかという観点から分析されているのが、第54節から第60節にかけての「良心（Gewissen）」論である。それぞれについて、他者を本来的に理解することとどういった関連をもっているのか、確認していく。

まず空談についてであるが、最初に留意しておくべきは、この文脈において登場する他者は語りの話題となっているのではなく、話題の解釈方向をあらかじめ与えるいわば主体である、という点である。そのような主体が〈ひと〉なのであり、〈ひと〉は日常的な解釈方向をあらかじめ規定している。「〈ひと〉によって情状性があらかじめ素描され、何かがどう「見られる」のかが規定されているのである。」（SZ, 170）。何かが語られる際にそれがどのように解釈されるべきかを前もって決めておくはたらきを〈ひと〉はもっている。このはたらき自体はハイデガーも注意を促しているとおおり、「日常的な現存在がなす理解と解釈の存在様式を構成する、一つの積極的な現象を意味している。」（SZ, 167）¹⁶。平均的で公共的な解釈方向を与えておくことはまた、語られる存在者の平均的ではない解釈、根源的な解釈をなしで済ますことでもある。

語ることは、それについて語られている存在者との第一次的な存在関連を喪失してしまっているゆえ、ないしはけっして獲得したことがないゆえ、語ることが伝達し分かつのは、そうした存在者が根源的に我

がものとされるという仕方においてではなく、語り広め、語りまねるという方途によってである。(SZ, 168)

語られる対象が日常的で誰にとっても近づきやすい事柄であれば、〈ひと〉によって解釈が済まされていても特段問題はないだろう。むしろそのつど自分で一からその存在者との関係を結ばなくてよいからこそ、我々の日常生活は円滑に営まれる、すなわち世界内部的な存在者との交渉がぬかりなく行なわれると考えるべきである。けれども語りの対象が、第一次的に、というのは「根源的に (ursprünglich)」(SZ, 169) しか我々との関連をもてないものであれば、どうだろうか。そのような対象についての語りの場合、〈ひと〉によって解釈が平均的で非根源的に与えられることはできなくなる。

そうした特殊な語りの対象、話題とは何であろうか。それを知るためには良心論に目を転じる必要がある。良心とは「呼び声」(SZ, 269) であり、「現存在の根源的な語りとしての呼び声」(SZ, 296) と言われていることから、これはこれで特殊で根源的な語りである。そのようにいわれるゆえんこそ、それが語る対象に求められる。

良心の呼び声において話題となっているもの、言いかえれば、呼びかけられているものとは何であろうか。明らかに現存在そのものである。(SZ, 273)

なぜ現存在そのものについての語りないし呼びかけが根源的なのであろうか。それは現存在そのものについての理解が〈ひと〉による非根源的な被解釈性を拒むからである。〈ひと〉は自分以外の者にも理解可能な仕方では対象をあらかじめ平均的ないし公共的に解釈しておくが、そうした〈ひと〉においては「聞き落とされていた」(SZ, 271) もの、第一次的に理解

されていなかったものを、良心の呼び声が呼び戻すのである。こうした事情は次の記述から明らかとなる。

現存在は、他者たちとおのれ自身にとっては、現存在として世界的（weltlich）にも理解されているのだが、そのような現存在は、この呼びかけにおいては無視される。自己へと向かう呼び声は、このようなことをいささかも意に介さない。ただ〈ひと〉自己の自己だけが呼びかけられて、聞き取るように促されるゆえ、〈ひと〉のほうはおのずから崩れ落ちるわけである。呼び声は〈ひと〉および現存在の公共的な被解釈性を無視する […]。まさにこの無視においてこそ呼び声は、公共的な名望に執心している〈ひと〉を、無意義性のなかへと突き落とすのである。だが自己は、[…] 呼び声によっておのれ自身へと連れもどされるのである。（ebd.）

ここで決定的なのは、良心によって呼びかけられる、世界のほうから公共的に理解されていた現存在は、自分自身だけではなく、他者たちでもあるということである。すなわち、良心の呼び声によって何らかの道具のもとでの存在としてではない様態で理解するよう促されるところの対象は、この私だけではなく他者でもあるのだ。日常的で公共的な世界が「有意義性」（SZ, 87）という性格をもっていたことに鑑みれば、無意義性の中にいるこうした状況は、明らかに日常的ではない。したがっていわば非日常性、無意義性においても他者は理解にもたらされうるのである。有意義な世界への没入から、すなわち「〈ひと〉のなかから自分を連れもどすということ、つまり〈ひと〉自己が本来的な自己存在へと実存的に変様すること」（SZ, 268）という事態のうちには、他者の実存的変様も含まれていたのである。それゆえ、「呼び声の了解がおのれ固有の現存在を現存在の単独化の不気味さにおいて開示する」（SZ, 295-296）際、他者もまた

その固有性において単独化（Vereinzelung）されていることになる。

2-3. 対話可能性

ここに至って問題になるのは、無意義性のただなかで実存の変様を経て単独化された本来的他者と良心の呼び声との関係である。空談におけるように〈ひと〉による解釈にはもはや頼ることができず、現存在は空談という語りでもって騒がしく語るのをやめ、沈黙という状態で語ることになる。「良心の呼び声は沈黙という不気味な状態において語る。」（SZ, 277）。こうした文脈でひたすら強調されるのは、しかし、「私が私として単独化されている」という点であり、呼びかけるものと呼びかけられるものが同一であるという点である¹⁷。すなわち、「現存在こそが呼ぶ者であって、かつまた同時に呼びかけられている者でもある」（ebd.）。そうした徹頭徹尾自己完結的な性格をもっている良心の呼び声と、本来的他者理解とは、まったくもって相容れないのではないだろうか。こうした疑念に対して、実はハイデガー自身が一定の見解を示していた。

没交渉的な可能性として死が〔現存在を〕単独化するのも、ただ、追いつけない可能性としての死が、共存在としての現存在に他者たちの存在しうることを了解させるためなのである。（SZ, 264）

沈黙しながら私を射当てる呼び声によってこの私が単独化されるということは、その際に理解される私に固有な死が、同時に共なる他者たちの存在可能を私に理解させることにつながる。世界からではないという意味で無世界的に不気味に単独化されて私の死が理解されたとき、他者は他者で彼に固有な存在しうることに於いて存在しているということが看取されるのである。それもそのはずで、最も固有な存在を担えるのはその存在を生きる当人だけであるので¹⁸、私が私の死を本来的に理解することは、他者の存在を生きることができるのは私ではなく他者自身であるということを通

解することでもあるのだ。

けれどもそのように現存在が自分を自分として、他者を他者として理解するよう良心の呼び声に促される際のその理解内容は、伝達できるような事柄ではない。いかにせん現存在は単独化されているため、世界のほうからの平均的な被解釈性が退けられており、それゆえ本来的に自他を理解したとしても、そのことは内世界的に伝達されえないのである。

良心は呼びかけられ呼びさまされた現存在を現存在自身の黙秘のなかへと強いるのである。〔…〕呼び声のなかで呼ばれている内容が言葉として表現されずにいることが暗示しているのは、「呼ばれている内容」が了解されたときでも、それが伝達されることなどに期待をつないでではないということ、このことであるにすぎない。(SZ, 273-274)

私が自分固有の存在を生きざるをえないことを了解したとき、それは自分にとっては明らかであり私へと伝達されるまでもないため、伝達される必要はない。しかし、他者が彼固有の存在を生きざるをえないことを私が理解したときは、その他者自身にとってはそうした理解は全く明らかではなくおのれの存在了解と関係がないため、伝達される必要があろう。けれども、いかに私が本来的に他者を理解したとしても、その理解内容は伝えられえない。他者にも理解されるような仕方では伝達することは、とりもなおさず〈ひと〉による解釈を免れないことであるからである。相手には原理的に伝達されえないような理解が、本来的な他者理解だと言えよう。

したがって、そうした理解にもとづいて他者と本来的にかかわる際、つまり他者を本来的に顧慮する際、他者にはこちらがどのようにその他者を理解しているのかは伝達できない。それを語りたくても語るための手段が端から奪われているのである。他者への本来的な気遣いにおいては、現存

在はおのれのその理解を示すことができず、ひたすらこちら側に留まる理解とならざるをえない。たとえ共現存在が互いに互いを本来的な仕方では理解していたとしても、その了解内容を伝達しそれについて対話しようとすることはできないのである。

そうである以上、本来的な他者への気遣いは、相手が実際に本来的におのれを理解することに先んじて行なわれるはずである。相手も相手自身をみずから本来的にすでに理解しているのかもしれないのだから、「先んじて」いるかどうかは実際のところ判断できない。しかしあくまで常にこの私を描いて他者に他者固有の気遣いを与え返す存在者はおらず、他者の自己了解が本来的な可否かは判明しえないものであるから、いつまでたっても「先んじる」としか言えない顧慮になるのではないだろうか。そしてそれは、他者を世界の側から理解して代理可能な相のもとでみるのではない、他者の実存そのものへとかかわる顧慮でもあるだろう。次の引用箇所はどのように解されるべきである。

他者のためにその人の代わりを務めるというよりは、その他者が実存的に存在しうることにおいてその他者に先んじている、そうした顧慮的な気遣いの可能性が成り立つのだが、これは、その他者から「気遣い」を奪い取るためではなく、その他者に「気遣い」を気遣いとしてまず本来的に返してやるためなのである。こうした顧慮的な気遣いは、本質的には本来的な気遣いに——つまり他者の実存に関係するのであって、その他者の配慮的な気遣いの対象になっているものに関係するのではない。そしてそのような顧慮的な気遣いは、その他者を助けて、その他者がおのれの気遣いのうちにあることを見通し、おのれの気遣いに向かって自由になるようにさせるのである。(SZ, 122)

また、そうした他者への本来的な気遣いとしての「先んじる顧慮」は、あ

くまでこの私にとってではあるが、他者を〈ひと〉から解放し彼を彼として理解することである。そうした理解に基づいて他者とかかわろうとするとき、原則として他者には伝達されえないこちらの理解が、ひょっとしたら何かしらの仕方では、他者自身の自己了解に影響を及ぼすかもしれないが、それについて語ることはできないのであった。確実に言えるのは、本来的な共現存在はこの私の本来的な自己了解からはじめられねばならないということ、このことである。そうした次第について述べられているのが、先んじた顧慮に再度言及される以下の箇所である。

おのれ自身への決意性が現存在をはじめて次のような可能性のなかへと連れこむのである。つまり、共存在しつつある他者たちを、彼らの最も固有な存在しうることにおいて「存在」せしめ、この彼らの存在しうすることを、先んじて解放する顧慮的な気遣いのうちで共に開示するという可能性が、それである。決意した現存在は他者たちの「良心」となることがありうる。決意性の本来的な自己存在のうちから、本来的な相互共存性がはじめて発現するのであるが、それは決して〈ひと〉と、ひとが企てようとする当のこととにおいて、曖昧で嫉妬深い協定やお喋りな親睦から発現するのではないのである。(SZ, 298)

共現存在同士の固有な存在についての対話可能性が不確かであるようなところで、共現存在の本来性が姿をみせるのかもしれない。他者への本来的な顧慮とは、こうした文脈で考えられてはじめて、『存在と時間』において適切な位置づけをえるだろう。

おわりに

本稿冒頭で引き合いに出した轟は、「農夫、木こり、土木・鉱山労働者、

手工業者、学者は、[…] それぞれが自分の労働に従事することにおいて、またそのことによって「民族の世界」を保護し創造する、[…] 労働者は各自の労働において「民族の世界」へと自己を晒しだすが、そのことによって各自の恣意性、主観性が打破され、他者との本来的な共現存在が成立することになるわけである。」と主張する¹⁹。ハイデガー自身、『存在と時間』や「論理学」講義において、他者との本来的な在り方に言及する文脈で「同じ事柄 (die selbe Sache/derselbe Sache)」(SZ, 122/GA21, 224) に取り組む、といった発言をしている。それゆえ本来的な共現存在が何かしら同じ事柄——轟の解釈に従えば、同じ「民族の世界」——にかかわるという構想をハイデガーがもっていたことは明らかである。そうである以上、本来的な共現存在が「共に尽力すること (das gemeinsame Sicheinsetzen)」(SZ, ebd.) によって同じ事柄にかかわることと、本稿で述べたような本来的な他者理解とがどのように関係するのかが今後明らかにされる必要がある。そのための手がかりとして、本来的な理解に基づいた現存在同士の結びつきから同じ事柄への本来的な配慮が生じると述べられている箇所を、最後に確認しておこう。「この〔本来的な〕他者と結びついて存在すること (Verbundensein mit dem Anderen) から、今や始めて真正な即事性、すなわち同じ事柄を真正に配慮することが、本来的に発源しうる。」(GA21, ebd.)。この点を踏まえ、共同体ないし「民族の世界」の構成へのハイデガーの積極的な参与をめぐって、立ち入った解釈がなされねばならない²⁰。

注

¹ 「本来的な気遣い」とは言い換えられている「先んじて解放する顧慮的な気遣い」は、第60節でも登場する。本稿末尾で両箇所の解釈を提示する。

² 『存在と時間』に依拠した Carman (2000) や、ハイデガーのナチズム関与をめぐる「民族」概念から読み取られるべきは生物学的人種主義ではなく運命への専心であると主張する Thomä (2005) など、他にも多くの解釈が周知の

通りなされている。

- ³ この講義以外、たとえば『存在と時間』の刊行より少し前になされた1925/26年冬学期講義「論理学——真正への問い」（以下、「論理学」講義）では、同書に先立って「本来の顧慮」という術語が初めて導入されている。そこで詳述されている非本来の顧慮との差異は、「世界からではなく他者である現存在自身からの理解」という、本稿がこれから強調する点に求められている。「この〔本来性という様態〕顧慮のうちでは、他の現存在（das andere Dasein）は第一次的に、他の現存在が配慮する世界からは全く理解されてはおらず、ただ他の現存在それ自身からのみ理解されている」。（GA21, 223）。

- ⁴ 轟（2007）76～79頁参照。

- ⁵ 「ダース売りの品が作製されるときにも、こうした構成的な指示は断じて欠けてはいないのであって、そうした指示が不定であるにすぎず、任意の人々を、つまり平均人を指示しているにすぎない。したがって、製品とともに出会われるのは、道具的に存在している存在者であるばかりではなく、現存在という存在様式をもった存在者でもあるのであって、作製されたものはこの存在者の配慮的な気遣いのうちでこの存在者にとって道具的に存在するにいたるのである。」（SZ, 71）。

- ⁶ 「現存在はそのつど本質上おのれの可能性であるゆえ、この存在者は、おのれの存在において、おのれ自身を「選択し」、獲得することができるのであり、おのれを喪失し、ないしは、けっして獲得しなかったり、たんに「外見上」獲得したりすることができるのである。現存在がおのれを喪失してしまったり、まだおのれを獲得しおえていなかったりすることができるのは、現存在が、おのれの本質からみて、可能的な本来的なものであり、言いかえれば、我がものとしておのれに委ねられているものであるかぎりにおいてのみである。本来性と非本来性という二つの存在様態〔…〕は、現存在が総じてそのつど私のものであるという性格によって規定されているということのうちに、その根拠をもっている。」（SZ, 42-43）。

- ⁷ ハイデガーは現存在の死を切迫（Bevorstand）という語を用いて以下のように説明している。「死は、そのつど現存在自身が引き受けなければならない一つの存在可能性なのである。死とともに現存在自身は、おのれの最も固有な存在しうることにおいて、おのれに切迫している。この可能性において現存在には、世界内存在そのものへとかかわりゆくことが問題なのである。」（SZ, 250）。本稿ではこの「切迫」を他者の死をそれとして理解するときにも当てはまる性格付けと解したい。

- ⁸ 「終わりへとかかわる存在は、その終わりを解釈し変えつつ、非本来的に了解

しつつ、そして遮蔽しつつ、その終わりに直面してそこから回避するという状態をもっている。そのつど固有な現存在は現実的にはつねにすでに死亡しつつあるのだということ、言いかえれば、おのれの終わりへとかかわる存在というもののうちで存在しているのだということ、この現実を現存在は隠してしまうのだが、それは、現存在が死を他者たちのもとの日常的に出来る死亡事例に改鑄することによってなのである〔…〕。(SZ, 254).

⁹ 上の註で引用した箇所は、自分に固有な死を他者の死に改鑄することで非本来的におのれの死を理解する、という趣旨である。本稿ではそうした趣旨を踏まえつつも、他者の死が死亡事例として日常的に有意義に非本来的な仕方理解されうることにハイデガーが言及している箇所として、当該部分を解釈する。

¹⁰ 次の引用は、本稿が問題にしているような自己と等根源的で本来的な他者に関する、ハイデガー自身の発言である。「自己自身にかかわる (zu) 存在における自己とは、他の自己では決してないこと、それゆえ、他者にかかわる他の自己の〔dieses〕存在は還元されえない独自の (irreduzibles eigenständig) 存在であること、もちろんそれは現存在において内存在と自己自身にかかわる存在と等根源的な存在であること、これらのことはたやすく洞察されうる。」(GA21, 236).

¹¹ 「現であるという構成的な在り方には、等根源的な二つの在り方があるのだが、それら二つの在り方を、われわれは情状性と理解とにおいて見てとる。〔…〕情状性と理解とは等根源的に語りによって規定されている。」(SZ, 133).

¹² 「語りは情状性および理解と実存論的に等根源的である。」(SZ, 161).

¹³ 「恐れの対象はそのつどなんらかの世界内部的な存在者である」(SZ, 185).

¹⁴ 「不安の対象は世界内存在そのものなのである。」(SZ, 186).

¹⁵ たとえば、日常的に接していた友人が、ふと不気味な存在者として出会われるといったことがあるかもしれない。それは彼が私に危害を与えてくるなどという理由からではなく、日常的ではない仕方で他者が断絶を孕んだ相においてふと現出してくる、といった場面において語られるものかもしれない。ちなみにこの「何気なくふと」という性格はハイデガー自身が指摘している不安が兆す際の特徴のうちの一つである。「このような不気味さは現存在を不断に追跡し、たとえ表立ってではないにせよ、現存在が〈ひと〉のうちへと日常的に喪失してしまっていることを脅かす。この脅かしは、現実的には、日常的な配慮の気遣いの完全な安全性や充足性と提携することがある。不安は最も無害な諸状況のうちできざすこともあるのである。ひとが一般にはいっそう容易に不気味さをおぼえがちな暗闇も、必要とはされない。」(SZ, 189).

- ¹⁶ 〈ひと〉に備わっているそのような日常的で平均的な解釈の決定性格がいかに積極的・具体的に発揮されているかについては、荒畑（2009）98～131頁、池田（2011）97～105頁を参照。
- ¹⁷ 通常「呼び声は、私からやって来るのだが、私を超えて来る（Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.）」と訳される箇所の後半部分を、ドイツ語の表現に照らして「私に降りかかってくる」と訳し、呼ぶ者と呼びかけられる者が同一であることに着目することで、良心の無媒介性・反転性・再帰性を強調した解釈として、森（2014）86頁を参照。本稿の立場としては、「それ（Es）が呼ぶ」（SZ, 277）とも言われていることを踏まえ、それぞれ単独化させられたこの私と他者とを同時に呼びかけ得る「それ」という現存在ならざる非人称的な性格も、呼び声に認めることにする。なお、呼ぶ声の由来のこの非人称性に注目して、呼ぶものと呼ばれるものの同一性に疑問を呈する解釈もある。斎藤慶典（2018）392～396頁参照。呼びかける側の不気味さ・異他性をめぐるこの点についての検討は、他日を期したい。
- ¹⁸ 「こうした被投的存在者へと委ねられていることで、現存在がそれである存在者としてひとえに実存しうるのが、こうした存在者として現存在は、実存しながらおのれの存在しうることの根拠なのである。」（SZ, 277）。
- ¹⁹ 轟（2007）180～181頁。
- ²⁰ この点について、ハイデガーの「本来的な／固有な共同相互性（das eigentliche Miteinander）」を「民族」から切り離して捉え、純粋な可能性の次元にとどまるものとして解釈する研究もある。斎藤（2018）380～381頁を参照。

参考文献

- ハイデガーの著作と講義録について、『存在と時間』からの引用はマックス・ニーマイヤー版の単行本（*Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 2006）を用いて略称SZと頁数を併記して指示し、全集版からの引用に際しては略称GAの後に巻数を併記して指示した。
- 荒畑靖宏（2009）『世界内存在の解釈学 ハイデガーの「心の哲学」と「言語哲学」』, 春風社。
- 池田喬（2011）『ハイデガー 存在と行為』, 創文社。
- Taylor Carman (2000). “Must We be Inauthentic?”, *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1*. Edited by Mark Wrathall and Jeff Malpas, Cambridge, Mass., MIT Press.

斎藤慶典（2018）『私は自由なのかもしれない 〈責任という自由〉の形而上学』，慶應義塾大学出版会。

Dieter Thomä（2005）. “Heidegger und der Nationalsozialismus in der Dunkelkammer der Seinsgeschichte”, *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J. B. Metzler.

轟孝夫（2007）『存在と共同ハイデガー哲学の構造と展開』，法政大学出版局。

Heidegger, Martin（1976）. *Gesamtausgabe*. Bd. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. von Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

森一郎（2014）「死と良心」，秋富克哉，安部浩，古荘真敬，森一郎編『ハイデガー読本』所収，79～88頁。