

ハイデガーにおける他者と共同存在の問題

黒 岡 佳 祐

はじめに

本稿は、他者との共同体、共同性の問題を、ハイデガーの「共同存在 *Mitsein*」を手引きとして考察するものである。その為に、本稿では、「存在と時間」を中心として、ハイデガーの共同存在の内実と積極的な意義を取り出すことを試みる。

一において、ハイデガーの言う他者とは何を意味するのかを確認する。ハイデガーにとっての他者とは、現存在としての「存在の同等性 *die Gleichheit des Seins*」(SZ, 118)において語られる他者である。他者は、現存在と同様に、「実存」し、その存在が「関心 *Sorge*」として構成されている他者である。故に、他者は「共同現存在」と呼ばれる。しかし、この他者の

「存在の同等性」の正当性が問題である。周知の通り、ハイデガーの分析は現存在の「非本来性」を出発点とし、「本来性」へと向けて進められる。「存在の同等性」は、「非本来性」においてまず考察されるのであるが、「非本来性」における現存在は「世界」に没入し「自己喪失」している存在様態である限り、他者を「存在の同等性」として正当に立証する契機を持っていない。従って「存在の同等性」は、「非本来性」ではない段階、つまり本来性への途上において初めて明らかになると推察される。本来性の途上には、本来性への指標として、現存在を端的に単独化する「不安」がある。そうであるならば、まず「不安」において他者と現存在との「存在の同等性」がハイデガーにおいて如何に立証されうるかが問題の焦点となるだろう。

他者は「存在の同等性」として語られるが、さしあたり「非

本来性」における他者関係とは、他者と自身の「実存」を「眼前性 Vorhandenheit」として理解している関係である。この「眼前性」とは、ハイデガーにおいて広義の事物に関して用いられる用語であるから、他者と自身を「眼前性」として理解することは、現存在の事物的な存在理解を意味することになる。二において、この「眼前性」としての現存在理解を、「非本来性」のメルクマールとして本来性における他者関係と対比し、共同存在の「本来性」を際立たせる。

以上の考察を基に、三においてハイデガーの「本来性」における他者関係の意義を「良心」の分析を中心に考察する。その際、重要であるのはハイデガーが本来的な他者関係として提示する「率先し教示しつつ自由にする vorspringend - befreiend」ことの意義である。それによって、ハイデガーの本来的な他者関係の積極的な側面を考察する。

そして、最後に、こうした「共同存在」に関する考察の重要な文献として、一九三四年フライブルク大学講義『言葉の本質への問いとしての論理学』——ここでハイデガーは「我々」「民族」といった問題を主題的に取り上げているのだが——に向かう研究の道筋を示すこととする。

一 存在の同等性としての他者

——不安の分析を手掛りにして——

ハイデガーにとって他者は如何に理解されているのか。ハイデガーは『存在と時間』第二六節において、他者とは、現存在と同じ存在体制を持つ存在者であり、「他者の現存在」もまた、そして共に現に存在する auch und mit da sein」という仕方では出会うと述べている (SZ, 118)。では、この「もまた」と「共に」とは、どのように理解されるべきだろうか。こうしたハイデガーの他者に関する素朴な理解の正当性が問題となるだろう。ハイデガーいわく、「共に Mit」とは、あれこれの「道具」ではなく、「現存在的なもの」に適応される概念である。現存在だけが、「共に」存在することが可能であり、事物と現存在、事物と事物は「共に」存在しない。「共に」とは現存在固有の存在性格である。加えて「もまた」とは、「配視的・配慮的な世界・内・存在としての存在の同等性」を意味する (SZ, 118)。

つまり、ハイデガーの言う他者とは、事物ではなく「配視的・配慮的な世界・内・存在」として、その都度の特定の存在可能性——例えば家具の制作や車両の運転等々——に従事可能である現存在のことを指している。他者もまた、己の存在可能性を了解しつつ、「環境世界」において「道具」を使用し、何らかの仕事に従事している存在者であるということが、さしあたり

「存在の同等性」によって言わんとされていることである。それはまた、他者も現存在と同じく「実存」し、「各自性」を本質としている存在者であるということになり(SZ, 12)、その存在は「関心」(SZ, 120)として規定されるのである。

では、以上のような現存在と他者との「存在の同等性」は、何を根拠として顕在化されるのだろうか。「存在と時間」における「環境世界」の分析において、道具が道具として際立ち、「手許性」及びその派生態である「眼前性」として、その存在性格を規定されるのは、道具使用の形式である「配慮 Besorgen」の中断という契機によってである。そして「道具」の主観化によって「環境世界 Umwelt」の「世界性 Weltlichkeit」が、「有意義性 Bedeutsamkeit」として抽出されるのである(SZ, 69usw.)。逆に言えば、「配慮」の中断がなければ、道具は先行的に了解されていたとしても道具として「目立たない」し、その場合、道具の存在性格を概念把握することは不可能である。では、他者に関してはどうか。ハイデガーの考察では道具の主観化と同様の仕方、つまり他者関係の形式である「顧慮 Fürsorge」——例えば福祉、看護、他者との交際等々——の中断によって他者が主観化される、という考察手順はとられていない。確かに、ハイデガーは「顧慮の欠如的な様態」を様々に語っている。しかし、それによって積極的に他者の存在性格を導き出しているというわけではない。また、少なくとも他者が「顧慮の欠如」によって、現存在自身に道具のように

その存在を明らかにするわけではない。そこでは「目立たない」他者との関係が強調されており、他者の「存在の同等性」は、未だ立証も顕在化もされないままである。「存在と時間」全体を通して、この他者との「存在の同等性」は、明確に議論されているとは言えない。ハイデガーは何の論拠も踏まずに、ほぼ自明の事柄として、他者を「存在の同等性」として語っていると推測される。では、この「存在の同等性」の立証の為の手掛かりはどこにあるのだろうか。この問題の解明の為の手掛かりは、現存在が極端に単独化される契機である「不安」にあると思われる。

「不安」とは、「環境世界」において現存在の存在可能によって意義付けられていた「道具」が「無意義性」に沈み込み、現存在をその自己喪失の様態である「ひと-自己」から引き離し、「最も固有な存在可能へ向かう存在 Sein zum eigensten Seinkönnen」としての「単独化」を現存在にもたらす気分である(SZ, 188c)。「ひと-自己」でも、現存在は道具への「配慮」、他者への「顧慮」に関わるが、自身の存在である「各自性」や「実存」を殊更に案じるということはない。それに対して「不安」では、「配慮」や「顧慮」が全面的に中断されることで、現存在が諸々の存在者から「単独化」された「可能存在 Möglichen」であることを端的に開示するのである(SZ, 189)。この「不安」は、「形而上学とは何か」では、「無を明らかにする」(WM, 112)と述べられている。⁽¹⁾「無」といっても現存在以

外のすべての存在者の消失を意味するのではない。道具への「配慮」や他者への「顧慮」が「役に立たない」というのは、あくまで現存在の「関心」の欠如的な一様態である。なぜなら、「不安」は現存在を「無」に直面させると共に、「最も固有な存在可能へ向かう存在」、つまり本来的な「関心」をも開示するのであるから、そこでは「無」を根拠として、本来的な「配慮」や次節で述べる本来的な「顧慮」が素描されているのである。⁽²⁾つまり、「不安」は、欠如によって事物と現存在との差異を明らかにしつつ、「現存在的なもの」として、現存在の相互関係である「共に」を開示しているのである。

「不安」において本来的な「配慮」と他者に対する本来的な「顧慮」が際立つ。「顧慮」が際立つことは、現存在が他の現存在と如何に真に存在しうるかが開示されることである。「不安」は事物と現存在を差異化しつつ、本来的に「共に」存在する「現存在的なもの」を開示するものである。この事態は「無」が同時に「滑り落ちてゆく存在者を全体において、拒み退けつつ指示すること *abweisende Verweisen*」(WM, 114) であることから、現存在と道具、他者を含めた存在者全体との関わり方を開示しているとも言えるだろう。

では、「もまた」で言われる「存在の同等性」はどのように理解されるのか。他者もまた存在者の一つであるのだから、「不安」の中で現存在と同じ存在構造を持つ存在者として指示され、開示されることが可能と思われる。なぜなら、

「不安」の「単独化」とは、道具との「配慮」や他者との「顧慮」の全面的な破綻をもたらしつつも、本来の「顧慮」を開示するのであるから、ここでは「顧慮」の対象となる他者の存在性格が、「存在の同等性」として現存在に理解されていることになるだろう。つまり、現存在が「不安」において「単独化」され、本来の「顧慮」が示されると同時に、他者は現存在自身と同様の世界・内・存在という「存在の同等性」として指示されることとなり、この時、他者が現存在にとって主題化されると考えられる。

ハイデガーは、他者が主題となる手順を具体的に挙げているわけではない。しかし、ハイデガーは他者の存在の開示に関して、「たとえ他者がその他者の現存在においていわば主題的になろうとも」、現存在は「仕事の下での *bei der Arbeit* 他者に出会う」のであって、他者は「第一義的に他者の世界・内・存在において出会う」と述べている(SN, 120)。従って、「不安」によって単独化されつつ、顧慮の破綻によって指示される場合の他者とは、「仕事の下での」他者、「存在の同等性」が意味するところの「配視的・配慮的な世界・内・存在」としての他者ということになるだろう。他者は「不安」における顧慮の欠如を介して「仕事の下での他者」として、つまり「存在の同等性」としての他者として顕在化されることになるのである。現存在は「不安」によって、「関心」としての存在を暴露されることを通じて、他者の存在もまた「配視的・配慮的な世界・内

「存在」「関心」として暴露される。そして、現存在は他者も「存在の同等性」として「世界性」を共に形成していることを理解することができるのである。ここで他者の「存在の同等性」が単独化を媒介として証明されることになると考えられる。そしてさらに、「存在の同等性」の立証が意味するものは、「不安」における単独化された現存在だけでなく、「仕事の下での他者」もまた現存在の固有の存在構造である「関心」に規定され、「非本来性」から「本来性」へと至ることが可能であるような「実存」を本質としている存在者であるということである。

二 非本来的な顧慮と本来的な顧慮の意味

「不安」では、本来的な他者との共同存在が素描される。しかし「不安」は同時に非本来的な他者関係をも、そこからの離脱という形で開示する。では、本来性と非本来性における他者関係は如何なる様態を持って規定されるのだろうか。

ハイデガーは「顧慮」の様態を非本来性と本来性に応じて考察している。前者の「顧慮」とは、「他者から「関心」を取り除き、配慮の中で彼の場合を奪い、彼を助ける」というものであり、他者を「代理しつつ」支配する *einpringend-belehrend*「顧慮」として性格づけられる (SZ, 122)。「共同現存在」としての他者とは、「存在の同等性」が意味したように、各人が「各自性」と「実存」を本質としている存在者である。しか

し、ハイデガーの言う「非本来性」において、現存在は「ひと自己」として、己の「実存」を掌握していない存在様式において規定されている。現存在の存在理解は、他者との顧慮をも決定するのであるから、自己の存在を如何に理解しているかによって、他者理解も変動することになるだろう。自己の「実存」を掌握していないことは、他者の「実存」も真正に捉えられていないということである。では、こうした「実存」を明確に獲得しない非本来的な他者理解とはどのようなものか。さしあたり「ひと」のあり方における他者は、「他者達が」従事する物 (SZ, 126) として出会う。こうした事態は、各自の現存在が、他者を現存在としての「実存」ではなく、事物としての「何か *Was*」として理解していることを意味する。つまり、他者を有用性によって性格付けられるような配慮の対象として、自己の下に従属させているという意味である。このような「関心」は、使用され、消費される道具や理論的に観想される事物としての「実存」の理解に留まっている³⁾。しかし、「実存」とは現存在の本質として、「可能的な存在する仕方 *mögliche Weisen zu sein*」を意味する (SZ, 53)。これが「不安」において開示されたように、現存在の存在が「可能存在」であるということなのだが、現存在の存在を「何か」として規定することはこのような「可能存在」としての現存在の存在の歪曲を意味している。ハイデガーが「環境世界」において記述する道具は、常に一定の目的連関に内属させられ、形成されるのであるが、

現存在が根本的に「可能存在」であるということは、「道具」のように意義付けを拒む存在者であり、何らかの目的の成就によつては現実化されない存在者であるということである。また言い換えれば、何事かに従事する「何か」として完結した諸々の存在可能性を超えている存在者であるということである。この現存在の可能性の事物化という歪曲は、ハイデガーにとつて、初期の講義から一貫して問題になっているが、非本来的及び日常的な他者関係とは、「実存」の歪曲としての現存在相互の事物化として特徴付けられる。

では、他方で、このような歪曲された存在理解における「顧慮」に対して、後者の本来的な「顧慮」はどのように特徴付けられるのか。それは「他者の代理をするのではなく、実存的な存在可能において、他者に率先し」「関心を除去するのではなく、関心そのものとして本来的に彼に返し与える」ことである(SZ.122)。この本来的な「顧慮」は、現存在が他者を「率先し教示しつゝ自由にする」こととして、「他者の実存」又は自己の「本来的な関心」に基づけられた「顧慮」として言及される(SZ.123)。こうした「顧慮」は、自己の「本来的な関心」に定位するが故に事物的な「眼前性」として理解されてきた自己の現存在理解を改めると同時に、他者もまた「眼前性」としての存在理解から「可能存在」としての現存在へと解放されるという他者関係を表している。このような「本来的な顧慮」において、現存在の「実存」を「可能存在」として把握すること

は、同じ存在体制を持つ他者の「実存」にとつて、その事物的な理解を改めるという意味で、積極的なあり方を提起していると言えるだろう。

「不安」は「現存在をその類落から連れ戻し」、現存在に「可能性としての本来性と非本来性を明らかにする」のであった。「率先し教示しつゝ自由にする」他者関係とは、各自の現存在が「不安」の「無」を根拠として、自己と他者を「眼前性」と理解していた他者関係から、「眼前性」に制約されない「可能存在」としての他者関係へと変様させることを意味する。

「不安」は他者との「存在の同等性」を明かすと同時に、本来的な「顧慮」「共同存在」を提示するのであるから、「率先し教示しつゝ自由にする」ような「顧慮」は「不安」によつて初めて明らかとなる。「存在の同等性」とは、他者もまた本来性へむけて変様可能であることを含意していた。現存在の実存を「眼前性」としての了解から解放することとは、同時に他者自身が己の存在可能性を「眼前性」からではなく、「他者の実存」に基づいて了解する可能性を「返し与える」ことであり、そこで初めて現存在としての真正な他者関係が可能となるということだろう。つまり、「本来的な顧慮」の意味は、現存在の存在を「眼前性」ではなく、「可能存在」としての「実存」に基づいて規定し直すことであり、同時に他者もまた、「眼前性」では計れない「可能存在」である存在者であることを、「率先し教示する」ことで、他者自身に自覚させ、現存在の存在了解内

容を変様させることにある。ハイデガーはこうした事態を、他者を現存在としての「可能存在」へと「手助けしつつ導く *verhelfen*」可能性として述べている (SZ, 122)。このように現存在が各自の存在の自立性を保持しつつ、事物的に理解される様態から脱し、互いに「実存」する現存在としての相互関係に置かれていられる方が「本来的な顧慮」で目指されている積極的な事態であると言えるだろう。

三 「率先し教示しつつ自由にする」顧慮と「他者達の《良心》」の可能性

二において考察された本来的な顧慮の条件として、『存在と時間』の「良心」の問題がある。ハイデガーは、「率先し教示しつつ自由にする」本来的な顧慮によって現存在は「他者達の《良心》」(SZ, 298)になることができ、と述べている。ここではその「他者達の《良心》」と本来的な他者関係の可能性を検討してみたい。

まずハイデガーが述べる「良心の声」について簡単に概観しておこう。「良心の声」とは、「ひとー自己」にある非本来的な現存在の自己に「呼びかけ *Anruf*」、「自己存在可能」へと「呼び起こす *Aufruf*」ことで、現存在の存在が「無性 *Nichtigkeit*」に浸透された「負い目ある存在 *Schuldigsein*」であることを現存在自身に自覚させる (SZ, 285)。「良心」は、日常では

隠されている「無」を現存在が引き受けつつ、本来的に現存在自身として存在しうることを証示する役割を持つ。この「良心の声」は現存在の「単独化」において現存在の自己に呼びかけるのであるが、現存在がその「良心の声」に聴従することによって、現存在を「他者との顧慮的な共同存在に押しやる」ことになる (SZ, 298)。「呼ばれる者 *Angerufenen*」としての「ひとー自己」にある現存在が、「呼ぶ者」である「無規定性」に身をおいている現存在に呼びかけられつつ、「良心を持つとうとすること *Gewissen-haben-wollen*」(SZ, 288)によって、「他者を最も固有な存在可能性において存在させ」ることとなるのである。このように他者との「共同存在」の在り方を事物に定位した関係から変様させることが「他者達の《良心》」となることである (SZ, 298)。つまり現存在は、第一に自身の存在の「無」を経験し引き受けることによって、他者との共同性を新たに開始することができるのであって、それと同時に他者の固有な存在可能性を他者自身が了解し、成就する機会を提供することができるのである。これが他者との「本来的な相互共存 *eigentliche Miteinander*」と言われるものである。この時、現存在は「他者達の《良心》」となるのである。⁽⁵⁾

「他者達の《良心》」になるとは、「率先し教示しつつ自由にする」顧慮に即して言えば、現存在が非本来的な次元から他者に先立って「良心の声」を聴くことによって、他者も各自的に「良心の声」へと促すことが可能だということになるだろう。

「良心」を聴くということは、「不安」の「単独化」における聴従であり、「私の良心」(SN, 276)とも呼ばれる。しかし、このことは「良心」の現象が「単独化」された現存在にのみ妥当するということではない。つまり現存在である限り、他者の共同現存在もまた己の「良心の声」を聴き取る可能性にあるという事態を否定するわけではない。なぜなら、「良心の声」は現存在によって「立案されたものでもなく、準備されたものでもなく、自発的に遂行されるものでもない」のであり、「単独化」された現存在において初めて問題とされるのではなく、また現存在の恣意的な操作の対象であるのではないからである(SN, 276)。他者もまた、現存在と同じ存在体制にある以上、各自の「良心の声」を聴く可能性は、各々の共同現存在としての他者にも共通に保持されている可能性である。一人称単数を添えて言及されているのは、殊更に「良心」の聴従が問題になる場合には、現存在の「各自性」が強調される必要があるからである。従って「良心の声」は、現存在である限り、共同現存在としての他者にもすでに与えられており、現存在は現存在である限り常に「良心」に呼ばれているということになるだろう。そして殊更に「良心を持とうとすること」によって「良心の声」を聴くことは、各自の現存在に委ねられているのである。この場合、「良心」とは、共同存在としての現存在一般に潜む「呼び声」であるだろうし、現存在は現存在である限り常に「呼ばれる者」なのである。

では、現存在や共同現存在としての他者を呼ぶ「呼ぶ者」はどのように性格づけられるのだろうか。ハイデガーは「呼ぶ者」を「無規定性や規定不可能性」における現存在であると述べる(SN, 277)。つまり、「呼ぶ者」とは「環境世界」における諸々の条件の特定の可能性に拘束されている現存在ではなく、「不安」において明らかにされた「可能存在」としての現存在であるといえよう。このように「無規定性や規定不可能性」における現存在の存在の「呼びかけ」を聴くことは、「最も固有で本来的な負い目ある者になりうることへと己を投企すること」であり、言い換えれば「現存在が呼び声へと自由になること」である(SN, 280)。「負い目ある存在」とは、現存在の存在が「無性」を帯びていることに起因するのであるから、そのような「負い目ある存在になること」とは、「無規定性や規定不可能性」における現存在となることだろう。「呼びかけ」を聴くこと、すなわち「良心を持とうとすること」は、「環境世界」における特定の可能性の条件としての「無規定性や規定不可能性」という性格を持つ「可能存在」に立ち戻り、それを引き受けることである。

「他者達の《良心》」とは、現存在が率先的に「負い目ある存在」を引き受けることによって、他者もまた「負い目ある存在」へと促されることであり、現存在は現存在である限り、「良心の声」に呼ばれる者達である。しかし、「良心の声」を聴くことは、他者の声を排した「単独化」を伴うがゆえに、まず

一人称単数によって聴かれなければならない。従って他者自身も「良心の声」を聴く場合は「単独化」する。現存在は、他者に率先し、「良心の声」を聴くことで「単独化」される。現存在が現存在であるかぎり、その存在が事物的な有用性に還元されない「無規定性や規定不可能性」における「可能存在」であるということは、現存在と同じ存在体制を持った他者の存在もまた「単独化」されうる「可能存在」であるということである。「率先し教示しつつ自由にする」願慮は、「良心の声」を聴くことへと他者を促すのである。「良心」は、現存在に「無規定性や規定不可能性」としての「可能存在」へと回帰することへ呼びかける。この「良心の声」を聴くことは「単独化」における「良心を持つとうとすること」である。つまり、本来的な願慮に即していえば、他者に先立って「良心の声」を聴く者である。このように聴く者が、他の現存在に対して、現存在の存在が「可能存在」であることを提示することができるのであり、他の現存在は、率先する現存在に倣って「良心の声」を聴くことができるのである。

しかし、他者に率先する現存在が、他の現存在を「良心の声」を聴くことに向かわせるということは、率先する現存在が他者を事物的に有用化することではないだろうか。いや、そうとは考えられない。ハイデガーは「良心の声」に打たれる者を「ひとの公共性から固有の自己へと」連れ戻されようとする者」と呼んでいる(SZ, 271)。要するに「良心の声」は常にすでに

現存在を本来の自己へと「呼び起こし」ているのであるが、「無規定性や規定不可能性」における「負い目ある存在」を理解することができるのは、「良心の声」を能動的に聴く各自の現存在である。言い換えれば、この聴取を各々の現存在が能動的に働かせない限り、現存在の願慮は他者を自由にすることに必ずしもならないのであって、「良心の声」の聴取は各自の現存在に委ねられていることになり、従って他者の事物的な有用化にはならないのである。

他者は他者自身の「単独化」によって、「良心の声」を聴く。この「聴くこと」は「良心を持つとうとすること」であり、聴く者は「良心の声」を聴き「連れ戻されようとする者」である。では、「良心の声」を聴くことが、他者自身に委ねられているだけであるならば、「他者達の『良心』」の意味や「率先し教示しつつ自由にする」ことの意味はどこに見出せるのだろうか。その一つは現存在が他者を意のままにするのではなく、他者が「良心の声」を聴くことが出来るように「手助けしつつ導く」ことにあるだろう。「率先し教示しつつ自由にする」願慮の意味は、現存在が他者を自由へと強制するのではなく、あくまで他者自身の「単独化」によって「良心の声」を聴こうとすることである。「手助けしつつ導く」ことが可能であるということである。「率先し教示しつつ自由にする」ことによる「他者達の『良心』」、また本来の「共同存在」のあり方とは、現存在の存在が「無規定性や規定不可能性」を備えた「可能存在」であ

ることを他者達に示し、「良心を持つとすること」へと「手助けしつづ導く」という点で、「環境世界」の事物的な他者理解に対し、他者の存在の自立性を確保するような積極的な他者関係を提起していると言えるだろう。

おわりに

本稿では『存在と時間』における他者との共同存在に関する問題を、主に「存在の同等性」と「他者達の《良心》」を手掛かりとしつつ考察してきた。ハイデガーの考える他者とは、まず現存在として「存在の同等性」を備えた他者であり、「不安」における「単独化」によって主題化された。この「存在の同等性」としての他者は、現存在と同じく「可能存在」であり、ハイデガーの言う他者や共同体を問題とする上で重要となるだろう。また「単独化」は他者関係の一時的な否定であるが、全面的に排除する契機ではなく、「率先し教示しつづ自由にする」顧慮として、他者を本来の共同存在へと促す条件ともなるのである。

では、ハイデガーが述べる本来の共同存在は、どのような具體的な輪郭を与えられることになるのだろうか。『存在と時間』の後半では、本来の共同存在として「民族の生起 *das Geschehen des Volkes*」(SZ, 384)が語られる。「民族」の考察は、『存在と時間』では僅かであるが、この「民族」「本来の共同

存在」が主導的に考察されているテキストとして、フライブルク大学総長辞任後の最初の講義「言葉の本質への問いとしての論理学」が挙げられる。『存在と時間』では、「各自性」や「実存」という語が示すように、あくまで一人称単数を通じた「単独化」による「共同存在」のあり方が問われていた。しかし、上記講義においては、一人称単数の「私」はもはや問題とされず、一人称複数の「我々」が考察の主導的な対象となっており、この「我々」の本来の在り方が「民族」と規定されているのである (LS, 26)。こうした「我々」は、「我々自身 *wir selbst*」と述べられることが可能であることから、「自己 *Selbst*」という性格をもっていることになる。従って、共同性への問いはこの「自己」の本来性へ向けた問いとなる。本来の「自己」から規定された「我々」こそが「民族」であり、それは地理的な同一性や、履歴・性格等の同一性という「眼前性」の規定を拒むものである。さらに、こうした事物的、客観的な考察を拒む「民族」「我々」が意味する事態とは、人間が相互に「決断に伴う分断」に晒されつつも、そこに他者との「隠された調和」があるような「単独化された者達」としての共同性である。以上から、「民族」や他者との本来の共同存在によってハイデガーが示唆していた事柄の究明にとっては、一九三四年の講義は非常に重要な講義となる。さらに、この講義は、『存在と時間』において不明瞭にとどまっていた「単独化」と「共同存在」の問題を、ハイデガーが発展的に考察した講義として重要な文献

である。今後は、こうした一九三四年講義における「民族」「我々」の言及を基に、ハイデガーが提起する本来の共同存在の考察を課題としたい。

注

ハイデガーの著作からの引用は、本文中に次の略号と頁数によって記した。尚、訳語は、SZのみ「存在と時間」(細谷貞雄訳、筑摩書房、一九九四年)を参考とし、他は創文社から刊行中のハイデガー全集を参考にした。原文からの引用は「」で、引用文中で筆者が補足する場合は「」で示す。原文におけるイタリックスは傍点によって示した。

SZ: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2001, 18. Aufl.
WM: *Was ist Metaphysik?* (im *Wegnehmen*), Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, Gesamtausgabe Band 9.

LS: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, Gesamtausgabe Band 38.

(1) 「無」の問題は「死」の分析と密接に関連し、「不安」は「死」の分析との連関において「死に直面した不安 Die Angst vor dem Tode」(SZ, 251)として新たな規定を受ける。従って、「無」を考察するには、「死」の分析が必要であるが、本稿では「本来的な顧慮」と「良心」の問題に限定して論じることとする。

(2) 「確かに、あらゆる情態性の本質には、いつも全的な世界

・内・存在を、その諸構成契機(世界、内・存在、自己)にわたって開示することが属している。しかし、不安は単独化するがゆえに、そこには傑出した開示の可能性がある。この単独化は、現存在をその頹落から連れ戻し、そして現存在にその存在(「関心」)の諸可能性としての本来性と非本来性を明らかにするのである」(SZ, 190f.)。

(3) 非本来的で日常的な他者との相互共存在を特徴付ける「公開性 Öffentlichkeit」には、他者の「目立たない支配 die unauffällige Herrschaft」である「服従性 Bormäßigkeit」が含まれている (SZ, 126)。

(4) 轟孝夫氏は、このような「日常性」、「非本来性」における現存在のあり方を、「ひと」としての他者を含めたすべての存在者の「何 Was」規定、及び「所有 Besitz」という観点から論じている(轟孝夫著「存在と共同」法政大学出版局、二〇〇七年、八一頁)。

(5) 戴内氏は、「本来性へ向かう自己と非本来的な他者(可能的に本来的でありうる他者)との関係を「対峙」として示している(戴内聰和「ハイデガーにおける不安と他者の問題」『倫理学研究』第三十集 関西倫理学会編、二〇〇〇年、八九頁)。

(6) トイニッセンは、ハイデガーを批判するカール・レーヴィットの見解を提示し、他者が自由を望まない場合、自己に即して他者に「自由を与えること」は「暴力の崇高な一形式 eine sublimen Form der Vergewaltigung」であると述べている (Michael Theunissen, *Der Andere*, Walter de Gruy-

ter, Berlin, 1977, S. 419)。⁹ この批判の検討は今後の課題とするが、本稿でも述べるようにハイデガーの言う本来的な顧慮は、他者への強制ではない。

- (7) 一九三三年の『ドイツ大学の自己主張』では、こうした他者関係を基に「根源的な共同の意志」が提起される (Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (im *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*), Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, Gesamtausgabe Band 16, S. 108)。¹⁰ 『意志 Wille』と『存在と時間』の「良心を持つとうとすること」との連関は今後の課題としたい。
- (8) 「決断においては、誰もがどのひとからも分断されている」[...]「単独化された者達の決断に伴う分断『Trennung』にも関わらず、ここでは「他者との」ある隠された調和 *ein verborgener Einklang* が生じている」(LS, 58f.)。

(くろおか よしまさ・立命館大学)