

ハイデガーにおける死と自己の問題

——『存在と時間』を中心に——

魚谷雅広

はじめに

ハイデガーの〈死〉それ自体は、『存在と時間』(一九二七)の主題が「存在の意味に対する問い」の答えの探究にある以上、確かに最も重要な問題対象ではない。しかし〈死〉は、世界内存在(Being-in-the-World)の一つの「終わり」として、「存在しうることに、言い換えれば、実存に属しているのであって、現存在のそのつど可能な全体的境界づけ設定する」(SZS.234)ものである限りにおいて、やはり重要な概念だと思われる。

さて、ハイデガーが『存在と時間』において〈死〉を論ずることのその先には、自己と他者との本来的な相互共存(Miteinandersein)についての検討が考えられているように思われる。しかし『存在と時間』においてその検討が不十分なものとどまっていることは否定できない。むしろ詳細に検討されているのは、日常性での非本来的な相互共存、つまり、誰でもあつて誰でもない、中性的「世人(das Man)」である。ハイデガーの主張する本来的自己は、「世人」

に対比する形で確立されるものであり、そのことは確かに、「さしあたりたいていは、自分の世界において心を奪われている」(SZS.113) 現存在の、日常性への喪失に対するいわば警鐘という側面を持っているであろう。だがそれ以上に、「死へとかかわる存在(Sein zum Tode)」の自覚による本来的自己——単独化された自己——の確立は、本来的な相互共存の検討へと向けられている。ハイデガーが論じる自己の単独化は「実存論的『独我論』」(SZS.188)として、本来的な相互共存の方法論的通路ともいえる。しかし、『存在と時間』記述上の不十分さも相まって、結局は本来的自己の確立のみが主眼となってしまう。

以上の事柄を視野に入れつつ、本稿では『存在と時間』を中心に、〈死〉がどこまでも自己を確立するものであることを明らかにし、そこから本来的な相互共存、および本来的自己を検討する。そのためには本来的相互共存としてのいわばモデルを示唆している、『存在と時間』の「歴史性」分析(SZS.72-77)が重要となる。

一 〈死〉と自己の結びつき

ハイデガーの「存在と時間」の主題は、「存在の意味に対する問い」を設定し、その問いへと突き進むことである。まず前半(第一部第一篇)で、彼が存在論の分析の出発点とした日常性の地平から次のことが論じられている。すなわち、われわれが「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」(SZS43)ような、実存する現存在であり、世界と孤立して与えられる「自我」や「主観」とは異なる世界内存在であること、また現存在の存在は、「世界内部的に」出会われる存在者のもとでの存在者として、おのれに先んじて、「世界」の内でも既に存在している」(SZS317)という構造的なテーゼで表現された「氣遣い(Sorge)」と名づけられること、以上のことである。こうした日常性の地平から導かれる存在構造を踏まえ、さらに存在の根源性の獲得へと目指す後半(第一部第二篇)では、現存在は「死へとかかわる存在」として規定され、現存在の本来性が論じられる。そこから現存在の存在の意味が「時間性」であることが提示される。〈死〉の分析はこの前半から後半への、つまり日常性あるいは非本来性から本来性への、いわば転換点に位置している(SZS45-53)。以上の事柄を踏まえ、ハイデガーの〈死〉がどのようなものかを、「存在と時間」に沿って整理しておきたい。

ハイデガーが論ずる〈死〉は、第一に、「およそ何かへと態度をとることの、つまりあらゆる実存することの不可能性、という可能性」(SZS262)として、次のような特徴を持っている。

(a) 死は、最も固有な、没交渉的で、追いつけない可能性である。

(b) 死は、確実で、またそのようなものとして無規定的な可能性である。(vgl. SZS258f. なお、ハイデガー自身は以上のように明確に分類してはいない。本稿で言及するのは(a)の方である。)

死の可能性テーゼ(a)を可能にしている基盤とは、一体何であろうか。その答えをハイデガーは、日常的現存在の「配慮(Besorgen)」における代理可能性の挫折に求める。〈死〉に特有なのは、この挫折である。ハイデガーによれば、世界内部的存在者(道具)との交渉または「仕事に」従事し「道具を」使用し「つつある配慮」(SZS67. 括弧内引用者補足)の諸可能性には、「ある現存在が誰か他の現存在によって代えられうる代理可能性が、疑いなく属している」(SZS93c)とされる。しかし反対に、〈死〉は配慮されるべき対象では決してない。というのも、〈死〉が「各々の現存在がその時々々に白らわが身に引き受けねばならないもの」(SZS240)であり、「いかなる者も他者から彼の死亡を取り除くことはできない」(ibid.)からである。このような〈死〉の代理不可能性により、ハイデガーは〈死〉を可能的な「自己の死」のみに限定する。その一方、「他者の死」は現実的なものであり、またそのときの他者が「既に現に存在していない」他者であって、「死へとかかわる存在」ではない以上、「他者の死」はハイデガーにとつての死の分析対象とはなりえない²⁾。現存在の〈死〉は、常におのれの〈無〉として、おのれの「現(Da)」の開示不可能性として、おのれに切迫しつつあ

るものとして、各々の現存在の存在可能性として捉えられている。

第二に、ハイデガーは〈死〉を、可能性から現実性へと予期されるものではなく、「可能性」として持ち堪えられねばならない「可能性」として規定する (SZS, 261f)。そのことよって「死へとかかわる存在」が「ある際立った可能性へとかかわる存在」であることを可能なものとしている。つまり、死の可能性のうちへの「先駆 (Vorlaufen)」 (SZS, 262) に、ハイデガーは本来の実存の可能性を見出している。現存在は〈死〉のうちへ先駆することよって、「世人」から引き離されている単独化された自己——本来的自己——として、おのれ自身を確立する。しかし世界内存在である以上、本来的自己としての現存在は世界と断絶しているのではなく、「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、配慮されるものもとの全ての存在および他者と共なる共同存在 (Mitsein) は、何の役にも立たない」 (SZS, 263) のである。そして自己の単独化による「世人」からの解放は、ハイデガーにとっては、追い越せない最極端の可能性である〈死〉に向かつての自由を意味する。

代理可能性の挫折から出発する〈死〉は、日常性に没入している世人自己（非本来的自己）から本来的自己への移行、つまり自己内部での移行を可能にする〈死〉へと変容していくが、この〈死〉に関連してハイデガーは、自己を単独化させ、本来的に開示させる作用を持つ根本性情性として「不安 (Angst)」を挙げる。「不安」とは、「現存在の最も固有な単独化された存在のなかから立ち上り、つて、現存在自身を脅かし、不断の絶対的な脅かしをむきだし、そのまま保存しておくことが可能な情状性」 (SZS, 266) と規定される。「不安」

は現存在を、「世人」のうちにあるいは配慮的世界に没入している非本来的自己から、本来的自己へと連れ戻す情状性——現実の〈死〉に対する「恐れ (Fürcht)」とは全く異なった、現存在を〈死〉という〈無〉へと直面させて単独化させる情状性——なのである。もっとも、このような単独化を明確にさせているのは、日常性の現存在の在り方を「世人」と規定し、現存在は日常性に没入して自己を喪失している、とハイデガーが論じていることのうちにある。日常性への頹落における「本来的に自己存在しうること」からの逃避、または「おのれ自身からの離反」 (SZS, 265) として日常的現存在を性格づけることで、〈本来性——非本来性〉の区別がより明確なものになっている。

以上ことから、〈死〉が、世界内存在でありつつ「単独化された自己」であるような本来的自己を確立するための、いわば条件であるともいえ、またこの確立を存在論的に正当化するためにハイデガーが用いる概念が「良心 (Gewissen)」である。この「良心」は沈黙の「呼び声」 (Ruf) とされ、「他者と共なる配慮的な共同存在である世人自己」 (SZS, 272) は、「おのれ固有の自己」 (SZS, 273) を目指し「良心」よって呼びかけられるものだと言われる。しかし〈死〉や「良心」を本来的自己に結び付けうることで重要なのは、「良心」に関連するハイデガーの「責め (Schuld)」の概念であるように思われる。

ハイデガーが「責め」から〈無〉を導く過程は次のとおりである。まず「責め」には「誰かに借りがある」「何かに責任がある」「罪を犯す」という日常的な意味を持っており、これらの意味に共通して

いる「責め」の形式的概念として「他者の現存在における何らかの欠如にとって根拠である」(Bid)ことが導かれる。そしてハイデガーは、この日常的な「欠如」から、本来「責め」概念のうちに「無性」が潜んでおり(SZ.S.283)、それゆえ「責め」概念の実存論的理論が「ある無性という根拠であること」(Grundsein einer Nichtigkeit)(Bid)である、と規定する。こうして現存在は「責めある存在」として、〈無〉という根拠をもつ存在であり、おのれ自身によってではなしに根拠づけられる存在と規定される。ハイデガーの企投は「被投的企投」であり、おのれ自身によってでは〈無〉くして投げ入れられた可能性の企投であるが、それは「責め」から得られる〈無〉によるものである。

こうした「最も固有な責めある存在をめぐり、沈黙しつつ不安への用意をととのえながらおのれを企投すること」(SZ.S.296)を、現存在のうちで際立つ本来の開示性として、ハイデガーは「決意性(Entschlossenheit)」と規定する。「決意性」によって決意することは、日常の公共性によって構築される「一般的情勢」にはなく、「状況」のうちへと決意することであるとし(SZ.S.296)、「死へとかわる存在」として先駆的に決意するような決意性―先駆的決意性―を、「実存の根源的真理」(SZ.S.307)とも呼ぶことになる。

二 相互共存と自己

次に、ハイデガーが日常的な他者との相互共存存在として規定する「世人」へ視点を移すことにする。日常性に没入する非本来的な現存在が、他者とのように関わるかの検討は、死の分析での日常性

の地平から本来性への過程に見られるように、そのまま本来的自己の規定へとつながっている。しかし日常性の地平において、自己と他者との関わりそのものについては不十分であることは、ハイデガーが日常的な相互共存存在を「世人」と規定していることも関係している。

そもそもハイデガーの論じる他者は、「日常的に世界内存在する現存在とは果たして誰なのか」という問題設定のもとで論じられている(SZ.S.27)。ハイデガーによれば、われわれが他者と出会わゆるのは、世界内部的的存在者・道具への配慮においてである。例えば、作製中の衣服には、衣服を着用する者への指示が潜んでいる(SZ.S.117)。このように世界内部的的存在者の配慮のうちには、他者への「顧慮(Fürsorge)」が常に潜んでいる。従って他者は「世界内部的な道具的存在者のほうから(aus dem innerweltlich Zuhandenen Her)しばしば出会われる」(SZ.S.120)現存在であり、こうして現存在は他者と共なる共同存在という在り方をとる。ハイデガーの他者とは、配慮される道具的存在を通して間接的に出会われるような他者として規定される。

では日常的な「世人」へと目を向けて見よう。ハイデガーはなぜ、日常的な相互共存存在を、頹落する「世人」の構造として一面的に捉えるのだろうか。彼によれば、「他者と共に、他者のために、また他者に逆らってつかみとつたものを人が配慮することのうちに、人が他者との区別を氣遣うことが不断に基づいている」(SZ.S.126)他者との距離を氣遣う余り、日常的な現存在はいわば無意識的に他者へ隷属し、次第に他者に合わせて平均化、均等化しようとするが、

そのときの基準となる他者はすでに特定の他者ではなく、「世人」である——このハイデガーの分析は現代に対して的確な側面を持っているが、他者との相互共存性という観点から見れば、必ずしも十分とはいえない。「世人」が日常的な相互共存性として存在論的に解釈されている背景には、当時の社会状況へと距離をとろうとする価値判断が働いていないとはやはり言い切れない。ハイデガーの「世人」構造の背景に、「自分の周囲のたくさんのひとの群衆 (Menge)」の内に自己が解消されていることを見出したキルケゴールの思想と重なる部分があることは無関係ではない。ハイデガーによる「単体化された自己」と「世人」との対比は確かに、「本来性—非本来性」を明確にしているが、世人は社会状況の負の部分でしかなく、「世人」が日常性の相互共存のすべてではない。

以上のように「世人」を、様々な代理が可能であるような日常的で非本来的な相互共存性として捉える一方で、これに対する本来的自己については、「世人」との対比でハイデガーは次のように述べている。「配慮しつつ何かのもとに存在し、配慮しつつ誰かと共に存在しているような、そのようなものとして、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企投する限りにおいてのみ、しかし世人自己への可能性をめぐっては企投しない限りにおいてのみ、現存在は本来的におのれ自身である。」(SZ, S.283) この箇所で、『存在と時間』における本来的自己が、世界内存在でありつつも「世人」に解消されることなく、〈死〉へと先駆的に決意する自己であることが論じられている。本来的自己の確立とは、本来的な相互共存性のいわば前提といえる。そこで、ハイデガーの挙げ

る、「世界の内でおのれの共現存在 (Mitsein) において出会われる」(ibid.) 顧慮の、①尽力し支配する顧慮 (einspringend beherrschende Fürsorge)、②手本を示し解放する顧慮 (vorspringend beherrschende Fürsorge) の二つの様態が目される (SZ, S.122)。まず顧慮①は「他者から『気遣い』を奪取してやる」顧慮、つまり、道具への配慮において他者の立場に身を置き、他者の代理を行うような顧慮をさす。このような顧慮には、代理可能性が属している。つまり他者の代わりにどこかへ出かける、何かをもつてくるなど、何々のもので代理である。しかし顧慮①は日常的な世人状態における他者への気遣いであり、ハイデガーによって非本来的な顧慮とみなされている。それとは反対に、本来的な顧慮とされるのが顧慮②である。これは、「他者に『気遣い』を気遣いとして本来的に返してやる」顧慮、つまり他者を助け、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けて自由になるようにさせる顧慮である。つまり他者を本来的自己になるよう手助けするような顧慮である。

この顧慮②が本来的な相互共存性の在り方を示す本来的な顧慮であることを、ハイデガーは次のように述べる。「決意した現存在は他者の『良心』になることができる。決意性の本来的な自己存在から、何よりはじめて本来的な相互共存性が発源する……」(SZ, S.288) このように、本来的自己となることが、まさしく他者を「世人」から解放し、他者が本来的自己となることを手助けすることになり、その手助けは他者の配慮を代理することでは決していないことがハイデガーによって主張されている。「世人」とは全く違う相互共存性の在り方としての本来的な相互共存性は、顧慮②を通して提示され

ている。^⑤以上の顧慮の二つの様態は、講義「論理学」(一九二五／二六)において提示されているが(GA21,S.223ff)、「存在と時間」では内容的にはさほど論じられていない(SZ,S.122)。また本来的な顧慮の提示のみでは、「世人」が本来的相互共存でないことが判明されていても、未だ本来的相互共存がどのようなものかは十分に示されていないと考えられる。

ところで、ハイデガーの相互共存を可能にしている「自己」は、次のように規定されている。「…現存在は、おのれ自身とのある特有の自同性を自己性という意味において持っている。現存在は、現存在が何らかの仕方で自己を固有のものとして、いるというように存在する。現存在はおのれ自身を持って、いる。…それゆえにのみ、現存在はおのれを喪失することができない。」(GA24,S.242)この箇所では、自己は「死へとかかわる存在」を自覚して最も固有な可能性へと向かって決意するかどうかによって規定されるものであることが論じられている。「世界内存在は、おのれの存在しうることに、関して、おのれの死よりもいっそう高次の法廷を持っているのであるうか」(SZ,S.313)というハイデガーの論述は、従って、「死」が自己の「不断の自立性」を裏つけることが可能であることを表明したものに他ならない。このことを可能にしているのは、あくまで〈死〉を「最も固有な可能性」という際だった可能性として規定しているからである。先駆的決意性は、最も固有な際立った存在しうることへとかわる存在、つまり「死へとかかわる存在」である。そこでハイデガーは「時間性」によって、自己性の現象を含んだ気遣い構造を可能にしていこうとする。ハイデガーは、「現存在がおのれの最も固

有な可能性においておのれへと到来することができ、このようにしておのれを到来させることのうちで、その可能性を可能性として持ち堪える」(SZ,S.326)こととして実存を捉えることのみ、先駆的決意性が可能となる、と述べる。また、現存在の存在が現実的に委ねられている(SZ,S.135)以上、「自己」を「自己の存在可能性」として企投することは「被投的企投」であり、「おのれをおのれへと到来させること」とは、「私は既在しつつ存在しているというかたちでそもそも存在している限りにおいてのみ、現存在はおのれが復帰し戻るといふようにしておのれ自身へと到来することができ」(SZ,S.326)ことだとも述べている。「時間性」とは「既在しつつある現成化する到来(die gewesend-gegenwärtigende Zukunft)として統一された現象」として、気遣いの意味として露呈する。このなかで到来は、現存在の根本性格である実存、「おのれに先んじて(sich vorweg)」という性格を保持しており、そのために時間性の起点という役割を持っている。よって到来は、根本的かつ本来的な時間的現象として、既在や現在に対して第一次的現象としての優位を持って、とされる。しかし、到来の優位が説かれるのち、「存在と時間」での論考はむしろ既在性へと重点が移っていることに注目できるだろう。

三 本来的な相互共存と歴史性、自己

現存在が「被投的企投」として存在するといふとき、その被投性——現存在が存在し、存在しなければならぬ事実——は、それがどこから由来し、帰属するのかが不明であることを示している(SZ,S.134ff)。

「歴史性」の分析においては、この被投性が焦点となる。つまり、現存在が企投する諸可能性はどこから汲み取られているのかという問題が、歴史性の分析のうちに横たわっている (SZS383)。この問題に対して〈死〉はその答えには決してなりえない。「実存の現事的に開示された諸可能性は、なんといいつても死から取り出されることはできない」(ibid.) のである。

ハイデガーによると、現存在が企投するところの諸可能性は過去のからの遺産 (Erbe) として伝承されるものであり、現存在が遺産を反復することによって、歴史 (Geschichte) が構成されていくとされる (SZS383)。ハイデガーの歴史は以下のように定義されている。「歴史とは実存しつつある現存在の時間のうちで生じる特殊な生起 (Geschehen) のことであり、しかもその際、相互共存在のうちで『過去となって』いながら、同時に『伝承されて』いて、さらに影響を及ぼしつつある生起が、強調された意味において歴史とみなされる。」(SZS379) ここで現存在の生起とは、もはや現実には存在しないものでもなければ、未だそのように存在していないものでもないような「生誕」及び〈死〉の「間 (Zwischen)」が持っている「伸び広げられつつおのれを伸び広げる」という特殊な動性的ことを指す (SZS374)。以上のような、ハイデガーの歴史が、徹底的に各自の実存に定位したものであることに注意を傾ける必要がある。

企投すべき諸々の存在可能性は、現存在に対して圧倒的な力で過去から、ないし「現に既在していた現存在」から伝承される。この伝承された諸可能性をおのれ自身によって反復する (wiederholen) ことが、先駆的決意性として本来的に実存することへとつながる。

「死への先駆のみが、あらゆる偶然的で『暫定的』な可能性を追い払う。死に向かって自由であることのみが、現存在に端的な目標を与え、実存をその有限性のなかへとつき入れる。」(SZS384) 先駆的に決意する現存在が「宿命 (Schicksal)」であるというハイデガーのテーゼはこうして論ぜられる。

また、「この『宿命』とともに論じられているのが『運命 (Geschick)』」概念であるが、それは、現存在が他者と共なる共同存在であることから導かれている。確かに現存在は共同存在として、「他者」という目的のために「存在していることをハイデガーは述べている (SZS123)。「他者へとかかわる存在は、白立的で還元不可能な、一つの存在運命だけでなく、この存在運命は、共同存在として、現存在の存在と共にすでに存在しつつある」(SZS225)。歴史性において「宿命」は、現存在が共同存在であるために「運命」でもある。この「運命」については次のように述べられている。「運命が個々の宿命から合成されないのは、相互共存在が幾人かの主体 (Subjekt) が一緒になって出来たものと解されないのと同様である。同一の世界の内での相互共存在において、また特定の諸可能性に向かつての決意において、様々の宿命はもともと既に導かれていた。伝達と闘争とのうちで運命の力のはじめて自由となる。」(SZS384) ここで、「様々な宿命が既に導かれていた」という箇所注目できる。というのも、〈死〉が可能性であることから本来的自己が確立しえた反面、「現在」の相互共存在の総体とも違う本来的相互共存在のモデルというべき「民族」「共同体」が、分析に先立って既に導かれているのではないか、という疑念が出ざるをえない

いからである。

〈死〉の「可能性テーゼ」はあくまで「世人」との対比でのみ理解される。現存在が先駆的決意性をもつことで本来的に実存するということは、「世人」という他者とは区別された自己の確立を意味している。だが「民族」の登場で自己は確立されるどころか、自己も他者と同じ「運命」を捉えている点では区別もされておらず、また自己と他者はともに「民族」の構成をなすものとして区別されではない。〈死〉による自己の単独化は、自立的な現存在の相互共存のためのものであるならば、果たして「運命」はハイデガーの本来の相互共存と結び付けられるのだろうか。この疑念は、「民族」をなす自己と他者とがどのような関係にあるかが、明確に論じられてはいないことから湧くものである。したがって、自己の単独化が単なる単独化ではなく、「世人」に代わる本来的相互共存を基礎付けるためのものであること、このことは「存在と時間」においては方法論としては提示されつつも、「世人」との差異を強調することに重点が置かれ、「歴史性」の分析で「共同体」「民族」という、「世人」とは異なる相互共存を提示するにとどまっているといえよう。

ここで、「歴史性」に関連して〈死〉と自己の問題点を整理してみよう。一つは、自己の単独化によって現存在が第一次的に歴史的存在であり、世界内部的な存在者（道具、自然など）は二次的に歴史的存在であると規定したこと、それ以上に「歴史性」の分析において前もって「歴史学（Historie）」が分析対象から除外されていることが挙げられる（SZ, S.378）。また、レーヴィットは、現存在が第一次的に歴

史的であると断定できたのも「非歴史的なもの」としての〈死〉によるものだと論じている¹⁷。注目すべきは、ハイデガーが歴史的主義ではない、絶対的ともいふべき実存論的歴史性へと依拠できたのは、〈死〉が「自然死という常に変わらざる事実であるからこそ可能だった」というレーヴィットの指摘である。ここにまた一つの問題点が生じる。つまりハイデガーの強調する〈死〉の、「可能性」の側面とは異なる別の側面が問題となっていることである。〈死〉のこの別の側面についてハイデガーが全く言及していないわけではない。例えば、〈死〉は「委ねられている」(SZ, S.378) という表現のように、「死の可能性テーゼ」の特徴とは異なった、被投性に重点が置かれている〈死〉の側面である。「存在と時間」を通して〈死〉は徹底して、おのれの実存と不可分なものであることが見出される。しかしながら「可能性」という側面を強調した結果、本来的な現存在が第一次に歴史的存在であり、そこから「本来的歴史性」が基礎づけられていくこととなる。

結びにかえて

ハイデガーは、〈死〉を、「死の可能性テーゼ」であらわされるように「可能性」として捉えている。その限りで現存在は〈死〉のうちへと先駆しつつ、決意することによって、本来的に実存する現存在となる。「自己」は自己内部において「死へとかかわる存在」を自覚することで本来的自己となるが、そのことを可能にするのは「不安」であり、本来的自己は「不安」によって、世界内存在しつつも単独化された自己として確立される。「世人」からおのれ自身

を取り戻すこと、それが本来的自己の確立の目的であるが、ハイデガーは自己の本来性のみを主張しているのとどまっていることは否定できない。ハイデガーが本来的な相互共存を暗示しているにとどまり、「実存の根源的真理」としての「死へとかかわる存在」は、やはり、単なる「独我論」にとどまっている。それはハイデガーがその本来的な相互共存についての具体的な提示が、日常的な相互共存である「世人」以上に提示されておらず、また本来的自己の確立から世人自己から本来的自己への変容を論じることとどまっているからである。つまり、世人自己のような「自己ではないかもしれない」非白立的な自己ではなく、「死」を先駆的に決意する者として、白立的な本来的自己と変容することに重点が置かれている。このことは、かの本来的顧慮と呼ばれた「手本を示し解放する顧慮」が「歴史性」において論述されていないことにも関係する。本来的顧慮と、本来的相互共存のモデルともいえるべき「共同体」「民族」との関係は「存在と時間」においてはほとんど述べられていない。

また、「世人」から単独化された自己の確立という方向性は、自己が「民族」へと再び解消されるという矛盾をもはらんでいる。「民族」は「世人」とは全く異なったものとしてハイデガーにより提示されていると思われる。しかし「民族」及び「共同体」は、人間の社会状況と、ハイデガーによれば世界内部的存在者の具体的な集積の歴史である「世界歴史 (Weltgeschichte)」と、密接な関係を持っている。ハイデガーはこうした関係を看過しているわけでは決して無いが (vgl. SZ. S. 392ff.)、「歴史性」「世界歴史」は通俗的概念として

規定されるにとどまる概念などではない。

そもそも存在論として世界内存在が他者と共にある共同存在として規定されていることを考えるとき、また「死」が現存在—人間—にとどめては「死すべきもの」として普遍なものである側面を考えるとき、「民族」「共同体」の枠内という限定がなされるならば、他の「共同体」との関わりという展開を含むことになる。本来的な相互共存というハイデガーの試みは、結局「存在と時間」が未刊となったこと、また一九三〇年以降、各々の実存が問題の中心から外れつつあることを考えれば、ハイデガーに沿って捉えることは容易ではない。しかし、レーヴィットをはじめ、ハイデガーの相互共存について批判的な形をとるものは多いが、自己と他者との相互共存の問題は多様な広がりを見せていく。本稿では「存在と時間」以降のハイデガーの思索に入ることができなかったが、自己と他者との視点から「存在と時間」以降のハイデガーおよび批判、反批判を論及していくことが、今後の課題となる。

注

ハイデガーの文献については以下の略記号を用いる。「存在と時間」はマックス・ニーマイヤー版から引用し、略記号の後にページ数を付す。「存在と時間」以外の著作は全集版から引用し、略記号の後に巻数、ページ数を順に付す。

SZ. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 17Auffl., 1993.

GA.M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann.

(1) Vgl. E. Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1997, S.86-91.

(2) 「自己の死」にもかわらせず、「自殺」はハイデガーのいう「死」には当てはまらない。「存在と時間」刊行前の講義「時間概念の歴史への序説」(一九二五—二六)では次のように述べている。「私が自殺して自らを死にいたらしめるということによつて、可能性が現実性として存立させるようなものであつてはならない。例えば自殺 (Selbstmord) によつて私は可能性を可能性としてはまさしく放棄する。」(GA20,S.438)

(3) 「世人」の概念における道徳的価値判断についての指摘は多くなされているが、例えば、嶺秀樹「存在と無のはざままで——ハイデガーと形而上学」ミネルヴァ書房、一九九一年、四三三頁以下参照。

(4) S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 1849, *Gesammelte Werke*, 24./25, Düsseldorf/Köln, 1957, S. 30.

(5) 顧慮についての見解については、吉本浩和『ハイデガーと現代の思惟の根本問題』晃洋書房、二〇〇一年、八五—一〇〇頁参照。

(6) 確かに本来的自己であっても、世界内存在である限り、「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、現存在を由に浮いた自我へと孤立させたりはしない。」(SZ,S.298) しかしながら、単独化されている自己は「手本を示し解放する顧慮」によつて他者を本来的自己へと変容させることが可能であるとしても、そのことは他者の意向、他者

の自由に関係なく可能である。この指摘がゲートマンによつてなされていゝ (C. F. Getmann, *Heideggers Konzeption des Handelndes in Sein und Zeit*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, Hrsg. von A. Getmann-Stiehl & O. Poggeler, Suhrkamp, 1988, S.168f.)。

また、「決意する現存在は、それ自身として選択された存在しうることのための目的であるものからおのれの世界へとおのれを解放する」(SZ,S.298) という箇所に関連して、ゲートマンは、「人間は、他者の身にふりかかることに依存することなく自らの自由を経験するということに、おのれに投げ返されている。交互的承認といった意味での人間の相互関係は、自由とは結び付けられない」(Getmann, S.168) と述べている。たとえ「手本を示し解放する顧慮」によつて他者へとかかわるとしても、それは一方的な自己の他者への関係であり、双方向性を伴った相互共存としては成立していないという批判について、「世人」からの解放のみならず、先駆的決意性による「状況」への解放がハイデガーの自由であることを考慮するならば、また「他者」の視点からのハイデガーの論述が不十分であることを考えるなら、このような批判は確かに妥当する点があるだろう。(なお、ゲートマンの以上の指摘は、カントと関連づけられて述べている点にも注目できる。)

(7) K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, 1953, SS, Bd. 8, 1984, S. 188.

(8) *ibid.*

(9) 「本来の歴史性」は以下の定義に集約されている。この箇所は、「死へとかかわる存在」から始まる本来性の論及の集約ともいえよう。「本質上おのれの存在において到来的であり、したがって、おのれの死に向かって自由でありながらも、死に突き当たって打ち砕けておのれの現実的な現へと投げ返される存在者のみが、言い換えると、到来的なものとして等根源的に既在しつつ存在している存在者のみが、相続された可能性をおのれ自身に伝承しつつ、おのれの固有な被投性を引き受け、『おのれの時代』に向かって瞬間的に存在することができる。

本来的であって、同時に有限的な時間性のみが、運命といったようなものを、つまり本来の歴史性を可能にする。」(SZ, S. 385. 原文は全てイタリック、なお傍点は原文ではイタリックかつ太字となっている箇所である)

(10) 注(6)を参照。

(11) レーヴィットは相互共存性について、ハイデガーの世界内存在のモチーフを受容しつつ、「世人」の重要性に対しては批判的に解釈を試みている。レーヴィットの主張する〈我—汝〉関係は、自己と他者との相互共存性の一つの見解として挙げられる。レーヴィットは、ハイデガーの世界内存在のモチーフを受容しつつ、現存在を「ペルソナ(Persona)」として、いわば可能な二人称の一人称である個体として、「役割」を担って実存する存在者として規定する。ハイデガーにとっては、それは存在論的ではないような、存在的な関係としか映らない。なぜなら、「個々の現存在が持つ個々の事実的な存在的一実存的な諸可

能性にとつて、そのつど汝がどのように重要であるかは、全く別の問題」(人間学の諸問題)(GA24, S. 394)ではないからである。このようにいわれる背景には、ハイデガーが「存在と時間」に一貫する、近代以降の〈主観・客観〉関係の克服が挙げられる。つまり、孤立した無世界的な自我から出発し、客観を措定して両者の関係を問うことに対する克服こそが、ハイデガーの目指す世界内存在としての現存在の存在論的分析だからである。この点に関するレーヴィットについての詳しい考察は別の機会に譲りたい。(K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, SS, Bd. 1, 1981, S. 11f.)

(うおたに・まさひろ 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科)