ハイデガーの現存在概念

大 滝 朝 春*

Heidegger's Conception of There-being

Tomoharu OHTAKI*

序文

フッサールが自然的態度から出発して、現象学的還元による現象学的態度においてその現象学を遂行したように、ハイデガーは、日常性から出発して、先駆的覚悟性による本来的全体性において実存論的分析論を遂行しようとする。ハイデガーによると、哲学の出発点は日常性である。それは、前哲学的、前学問的な常識によって、また伝統的な哲学や科学に由来する常識的な知識や発想などによって支えられている世界である。この日常性において、哲学の課題は、何となくわかっているがはっきりわからないという様相で見えかくれしている。日常性は、そこにおいて哲学の問題は何となくわかるという限りにおいては、真理の源泉である。しかしそれが何となくわかってはいても、差しあたっては不適切な仕方で了解されている限りは、誤謬の源泉である。哲学は一般に、このように何となくわかっているがはっきりとはとらえられていない問題を、あるいは不適切な姿でとらえられている問題を、適切な姿ではっきりととらえるという仕方で遂行されるのである。「哲学において一般にそうであるように、この場合にも、未知の土地を発見するのが問題なのではなく、とっくの昔から、そしてあまりにも周知のことを、仮象やもうろうと包まれている状態から解き放つことが問題なのである。「1)」

ハイデガーは,『存在と時間』およびその公刊に前後する講義において,われわれがそれである存在者を「人間」とか「主観」とか言い表わすのを避けて,「現存在」 (Dasein)と呼ぶ。そしてその根本機構を「世界一内一存在」 (In-der-Welt-sein)と表現している。しかしハイデガーがこのような独特の表現をあえて用いるのは,その現象学的考察を遂行するうえでの或る重要な意図のもとにおいてのことなのである。「それゆえに,われわれ自身がそれである存在者を表示するために,これらの名称や,また同様に《生》とか《人間》といった表現を避けるのは,決して用語の上で我意を張っているのではないのである。 2 」ところでハイデガーによると,世界一内一存在というこの現象は,前哲学的に,したがって日常性において,すでに経験され,知られているのである。ところがそれは,不適切な了解によって,歪曲されてとられたられたり隠蔽されたりして

^{*}人文教室 (Department of Liberal Arts and Sciences)

いるのである。「世界一内一存在を現象学的に挙示することは,歪みや隠蔽をしりぞけるという性格をもっている。というのは,この現象は,いかなる現存在においても,ある仕方においてそれ自身,いつもすでに《見られて》いるからである。そしてそのとおりなのであるが,それというのも,この現象が現存在の根本機構をなしており,現存在の存在とともにその存在了解にとって,常にすでに開示されているからなのである。ところがこの現象はまた,たいていは常にすでに,同じく根本的に誤解されているか,あるいは存在論的に不十分な解釈を受けているのである。 3 」「世界一内一存在は,前現象学的には経験され知られているのだが,存在論的に不適切な解釈を受ける途上で,見えなくなるのである 4 」

それでは、ハイデガーは一体どのような意図のもとに現存在という表現を用いたのであろうか。 現存在分析の重要な意味はいかなるところにあるのだろうか。その分析によって、世界一内一存 在を根本機構とする現存在のどのような独自性が、歪曲と隠蔽から解き放されたのであろうか。 またその歪曲と隠蔽は何に由来するのであろうか。ハイデガーの現存在概念についてのこのよう な点を吟味考察することによってさらに、伝統的な哲学者に対するハイデガーの批判の重要性も 見えてくるはずである。そしてさらに、現存在の有限性を、現存在に即して理解することが可能 になるはずである。

Ⅰ 現存在概念の意味

(a) 現存在の諸特性

ハイデガーの『存在と時間』の課題は,存在一般の意味の解明である。この問いにおいて,「問われているもの」(Gefragtes)は存在である 5)。「問いただされているもの」Erfragtes)は存在の意味である 6)。そして「問いかけられているもの」(Befragtes)は存在者であり,しかも存在の意味への問いにおいて優位をもっている範例的な存在者である 7)。この存在者とは,われわれ自身である。われわれは,常にすでに,何らかの存在了解(Seinsverständnis)においてある存在者である。またこの問いを問うのも,われわれ自身である。存在の意味を問うということは,われわれがそれである存在者の存在様態なのである。そしてハイデガーは,われわれがそれである存在者を,「現存在」と呼んでいる。「われわれ自身が各自それであり,そしてとりわけ問うという存在可能性をもっているこの存在者を,われわれは現存在という術語で表わす。 8 」

現存在は、まず、われわれ自身の各々がそれである存在者である。現存在は、この各自性 (Jemeinigkeit) ⁹⁾においてとらえられたわれわれである。したがって、存在の意味を問うのはわれ われであるが、現実には、ハイデガー自身である。つまり存在の意味への問いを試みたのは、哲学者一般でもなければ人間理性一般でもなく、歴史的に存在したハイデガーという唯一の現存在 なのであり、またその成果としての『存在と時間』の執筆は、歴史上の一回限りの出来事なのである。

次に現存在は、問うということをその存在の可能性のひとつとしてそなえている存在者である。まずもって問いは、問う者の存在様相である。「何かを見やり、理解し、概念的に把握し、何かをえらび、それに近づくということは、問うということを構成する振る舞いであり、かくしてこれら自身ある存在者の、すなわち問う者であるわれわれ各自みずからがそれであるところの存在者の、存在様相である。¹⁰⁾」そして現存在がこのような存在者であるがゆえに、存在への問いが、問いの一つの可能性として、現存在の一つの存在様相たりうるのである。

次に、現存在には存在了解が属している。存在の意味への問いは、この存在了解に基づいているのである。「存在の意味への断固たる問いとその概念化への姿勢は、存在了解から生じてくるのである。「11)」ところで現存在は、存在の意味を問う者であると同時に、問いかけられる者である。ここに存在への問いの特殊性がある。他の諸学問において研究者は、主題となるものを対象化して調べることによって、研究を遂行する。ところが存在の意味への問いにおいては、確かに存在の意味がその問いの主題となるが、しかしたとえば動物学者が動物を研究対象にして、解剖や観察によってそれを調べるように、存在の意味が調べられるわけではない。

存在の意味を問う者である現存在は、その問いが問いかけられる者でもある。すなわち、存在の意味を問うハイデガーは、ハイデガーに属している存在了解を仕上げるという仕方で、その問いを遂行するのである。この意味で、現存在は、存在の意味への問いの方法的通路であると言えよう。「このような問いの仕上げは、存在といったものがそこにおいて近づきうるようになるその現象、すなわち存在了解を画定することを要する。しかして存在了解は現存在の存在構成に属している。 $^{12)}$ 」そこでこの問いは、現存在の解釈学(Hermeneutik)という性格をもつことになる。すなわち、存在の意味への問いは、現存在に属する存在了解が解釈にもたらされるという仕方で遂行されるのである。「現存在の現象学の $\lambda \acute{o} \gamma o_{\varsigma}$ は、 $\epsilon \rho \mu \eta \nu \epsilon \nu \epsilon \iota \nu$ という性格をもっている。すなわちこのはたらきを通じて、現存在自身に属する存在了解に対して、存在の本来の意味と現存在に固有の存在の根本諸構造とが告知されるのである。現存在の現象学は、語の根源的な意義における解釈学であって、これによって解釈の仕事が示されている。 13 」

また現存在は、自己の存在に関わる存在、自己の存在が問題になる存在である。「この存在者みずからが、その存在において、自己の存在に関わっている。¹⁴⁾」現存在が存在するということが、その現存在が自己の存在と関わっているということなのである。そしてそれは、現存在が自己を何らかの様式と程度において了解しているというなのであり、それは現存在が、自己の存在を或る可能性めがけて投企しているということを意味するのである。「現存在は、単に他の存在者の間に並んで出現するにすぎないような一つの存在者ではない。現存在はむしろ、この存在者にはおのれの存在においてこの存在自身へとかかわるということが問題である(es diesem Seienden in diesem Sein um dieses Sein selbst geht)ということによって、存在的に際立っているのである。だがそうだとすれば、現存在の存在構成には、現存在がおのれの存在においてこの存在へと或る存在関係をもっている、ということが属しているわけである。しかもこのことはまた、現存在はおのれの存在において、何らかの様式と明瞭さにおいて、自己を了解しているということを意味

するのである。¹⁵⁾」そして現存在のこのような存在を、ハイデガーは「実存」(Existenz)と名づける。「現存在がそれへとしかじかに関わることができ、また常に何らかの仕方で関わっている存在自身を、われわれは実存と名づける。¹⁶⁾」

このExistenzは、existentiaに由来するドイツ語である。伝統的な存在論においては、essntia(本質)が実現して成立した存在者の具体的・個別的な存在がexistentia (現実存在)である。しかし Existenzをessentiaに対するexistentiaの意味で理解するならば、ハイデガーが語っている実存を、そしてまた現存在を、本質的に誤解することになる。「existentia とは、伝統に従えば、存在論的には前在存在 (Vorhandensein) というほどの意味であり、このような存在様相は現存在という性格をもつ存在者には、本質上あてはまらないのである。 17 」単に前在存在する存在者については、essentiaとexistentiaをもってとらえることができる。しかしそのようなとらえ方は、現存在にはあてはまらない。というのも現存在は、石や樹のように、まず前在存在していて、その存在にあれこれの可能性が実現される存在者ではないからである。現存在は、そもそもが自己の存在に関わる可能的な存在なのであり、この存在性格にこそ現存在の《本質》はあるのだからである。「この存在者の《本質》は、それの関わる存在 (Zu-sein) にある。 18 」「現存在の《本質》はそれの実存にある。したがってこの存在者について取り出しうる諸性格は、しかじかの《外見をもっている》前在的な存在者の前在的な《属性》ではなく、そのつど現存在にとって可能的な存在の仕方であり、またそれのみである。 19 」

現存在がこのように単に前在存在する存在者とは異なるがゆえに、この現存在に《実体》の概念をそのまま用いることはできない。現存在については、その《実体》は、本質の意味においても本体(基体)の意味においても、実存をもってしかとらえることができないのである。「現存在という存在様式をもつ存在者は実在性や実体性をもとに理解されえないということを、われわれは、人間の実体は実存であるというテーゼによって表現しておいた。²⁰⁾」

このようにわれわれがそれである存在者の「何であるか」は、ハイデガーによって、Existenz という存在表現によってとらえられている。この表現においては、existentiaというわれわれにふさわしくない把握を超えて、われわれの固有の存在が本質としてとらえられている。この内実は、もともとは単に「そこにある」を意味する「現存在」についても同様である。「そしてこの存在者の本質規定は、そのものに何が事象的に属しているかを申し立てることによっては遂行されえず、むしろ現存在の本質は、この存在者はそのつどその存在をおのれの存在として存在しなくてはならないという点にあるのであるから、このような存在者を言い表すために、純粋な存在表現である現存在という名称が選ばれたのである。²¹⁾

そして現存在は、ハイデガーがその根本機構を「世界一内一存在」と名づける存在者である。 しかしこの表現の意味するところは、ちょうど部屋の中に机が存在しているように、世界という 箱の中に現存在が存在しているということではない。そのようなとらえ方においては、世界も現 存在も、事物的な前在存在者として理解されていることになる。しかし現存在は、前在存在する のではなく、実存する存在者である。われわれは世界において、様々な事物と関わっている。 これらはハイデガーが「世界に属する存在者」とか「内部世界的存在者」と呼ぶものである。²²⁾。しかしこれらの総体が世界であるのではない。これらの総体は、ハイデガーが引用符つきで世界と呼ぶものである。²³⁾また諸事物は確かに空間の中に存在しているが、この空間が世界であるわけでもない。また自然が世界であるのでもない。世界を前提として、その非世界化(EntweltIichung)によって、純粋な自然や空間が見出されるのである²⁴⁾。「現存在は、その世界一内一存在の特定の様態においてのみ、存在者を自然として発見することができる。このような認識は、世界のある特定の非世界化という性格をそなえている。²⁵⁾」「世界はその特有の身の廻り性を喪失し、環境世界は自然世界となる。用具的に存在する道具全体としての《世界》は、空間化されて、ただわずかに前在するだけの延長せる事物の連関となる。同質的な自然空間というものは、出会ってくる存在者を或る様式で暴露するという方途をとってのみ現われるのであるが、そうした暴露様式は、用在者の世界適合性の特殊な非世界化という性格をもっているのである。²⁶⁾」

「世界一内一存在」という合成語によって、一つの統一的な現象が示されている。この存在構成は、継ぎ合わせのできるような諸成分へと解体することはできないが、全現象を確保しつつ、構造諸契機を追求することはできる。そしてハイデガーは、3重の視点を提示している。第1の視点は「世界の内で」、第2の視点は「そのつど世界一内一存在というありさまで存在している存在者」、第3の視点は「内一存在そのもの」である²⁷⁾。

以上の考察によって、現存在の特性が5点にわたって挙げられた。まず現存在は、われわれ自身が各自それであるところの存在者である。次に現存在は、問うことをその存在の可能性のひとつとしてそなえてきてる存在者である。次に現存在には存在了解が属している。また現存在は、自己の存在に関わる存在である。それは現存在が自己を了解しているということ、自己の存在を或る可能性へと投企しているということである。現存在のこのような存在は実存と呼ばれる。そして現存在の根本機構は世界一内一存在である。

(b) 実存範疇とカテゴリー

現存在には、存在了解が属している。しかしこのことは、現存在には存在の意味を解明するに至る路が通じているということであって、存在の意味を適切にとらえているということを意味してはいない。「もちろんこの最も根源的な認識の積極的な可能性は、予持や予視と予握をそのときどきに思いつきや俗説によって前もって与えさせるのではなく、それらを事象そのものから開発して学問的主題を確保することが、解意の最初の、不断の、そして究極の課題であるということを、解意が了解した時に、その時にのみ真正な仕方で把握されるのである。 $^{28)}$ 」まずもって存在は、昔から、そして今日においても、《世界》を手びきとして、前在性(Vorhandenheit)の意味でとらえられている。「その際あきらかになるのだが、存在者の存在についての古代的解釈は、《世界》または最も広い意味での《自然》に定位しているのであり、またこの解釈は、実際、存在の理解を《時間》から得ているのである。このことの外的証拠は一これが外的証拠にすぎないことはもちろんであるが一存在の意味が $\pi\alpha\rho\rhoovo\ell\alpha$ ないしは $ovo\ell\alpha$ として規定されているという

事情であって、これは存在論的-存在時間的(temporal)には《臨在性》を意味するのである。²⁹⁾」「これまで存在論的問題設定は、存在を第一義的に前在性(《実在性》、《世界》-現実性)の意味で解してきた。³⁰⁾」

ところで現存在は、その日常性においては、さしあたっては《世界》へと頽落している。そこ で現存在は、自己自身の存在を、この《世界》からとらえる傾向性がある31)。「むしろ現存在は、 それにそなわる存在様式に従って、その固有の存在を、現存在が本質上不断にさしあたりそれへ と関わっているその存在者の方から、すなわち《世界》の方から了解しようとする傾向をもって いる。32)」かくして、現存在は前在存在するのでなく実存するのであるが、頽落によるこの傾向 性のために、現存在のこの固有の存在は蔽い隠されて、前在存在者と同じようにとらえられるこ とになる。「伝統的な人間学にとって重要なこれらの根源、つまりギリシア的定義と神学的手引き は、《人間》という存在者の本質規定に関して、この存在者の存在への問いが忘却されたままにな っており、むしろこの存在は《当り前のこと》として、ほかの被造物と同じ前在存在という意味 で把握されているということを告げている。³³⁾」「《世界》の最も身近に配慮されたもののもとで の頽落的存在が、日常的な現存在解意をみちびいていて、現存在の本来的な存在を存在的に蔽い 隠しているのであり、このことによって、この存在者に向けられる存在論に対して適切な地盤が 拒まれることになるわけである。³⁴⁾」かくして、存在とは一般に前在存在であるとする存在了解 が支配的となる事になる。「存在了解一般は、さしあたりあらゆる存在者を前在者として了解して いる。 35 」「頽落的な存在了解(存在すなわち前在性)が優勢であるために…。 36 」またさらには、 日常的現存在は、時間をも前在者として了解することになる37)。

そして現存在を、現存在に相当しない存在者からはっきり区別して、現存在に即してとらえるために、ハイデガーは、その存在性格を「実存範疇」(Existenzial)と名づけ、そうでない存在者の存在規定を「カテゴリー」(Kategorie)と名づける。「現存在の分析論から生じるすべての説明は、現存在の実存構造を見越して得られたものである。それらは実存性にもとづいて規定されているのであるから、われわれは現存在の存在諸性格を実存範疇と名づける。それらは、現存在に相当しない存在者の存在規定からはっきり区別されねばならないのだが、われわれはそのような存在規定をカテゴリーと名づける。 38 」「実存範疇とカテゴリーとは、存在諸性格の二つの根本可能性である。それぞれに対応する存在者は、原義的な問いかけのそれぞれ異なる様式を要求する。すなわち、存在者は、誰か(実存)であるか、それとも何か(最も広い意味における前在性)であるかなのである。 39 」。そしてハイデガーが『存在と時間』において、実存範疇として実際にあげているのは、「内一存在」(In-Sein) 40 、「世界性」 43 、「開離」(Entfernung) 44 、「容致」(Einräumen) 45 、「顧慮」(Fürsorge) 46 、「ひと」(das Man) 47 、「情状性」(Befindlichkeit) 48 、「了解」(Verstehen) 49 、「可能性」 50 、「投企」(Entwurf) 51 、「意味」(Sinn) 52 、「語り」(Rede) 53 、「転化形態における終りと全体性」 54 、「真理」 55 である。

なおハイデガーは、実存と前在性について次のようにも述べている。「この両存在性格の様相の

連関については、存在の問いの地平が解明されることによってはじめて、論じられうるのである。⁵⁶⁾」つまり、存在一般の意味が解明されることによって、実存と前在性の連関も明らかにすることができる、というわけである。しかし、存在一般、実存、前在性がそのような関係にある概念であるのか、はなはだ疑問である。また現存在分析と存在問題の関係についても、次のように指摘している。⁵⁷⁾。

かくして、現存在の分析論を遂行する可能性も、存在一般の意味への問いを先行的に仕上げることにかかっているのである 58 。

現存在の根本構造が、存在問題そのものに明確に方向を定めつつ、十分に検討されているときにはじめて、現存在解釈のこれまでの収穫は、その実存論的な是認を得ることであろう⁵⁹⁾。

この最も根源的な存在解釈のための地平が獲得されてはじめて、現存在の予備的な分析論は、いっそう高次の本来的な存在論的な土台の上で、あらためて反復されることを要するのである⁶⁰⁾。

II 現存在概念と哲学的諸問題

(a) 世界の問題

世界の世界性は実存範疇である。世界は前在存在者として事物的に存在するものではなく,現存在の根本機構である世界一内一存在の一つの構造契機である。そしてハイデガーは,世界性一般の理念をとらえるにあたって,日常的現存在の最も身近な世界から出発する。それは「環境世界」(Umwelt)⁶¹⁾と呼ばれる。環境世界における内部世界的存在者とのたずさわりは「交渉」(Umgang)⁶²⁾である。交渉の最も身近な様式は,何かを対象的に眺めたり把握したりする認識ではなく,ものを操作し使用する「配慮⁶³⁾」である。配慮において出会う存在は「道具」(Zeug)⁶⁴⁾と呼ばれる。道具とは,本質上,「何々するためにあるもの」(etwas, um zu)⁶⁵⁾である。この手段性(Um zu)の構造の中には,「何かの何かへの指示」(Verweisung von etwas auf etwas)⁶⁶⁾が含まれている。手段性の多様な指示関係に適応する見方は「配視」(Umsicht)⁶⁷⁾である。そしてこの諸関係がひとまとまりの道具立て全体性を構成している。道具は常に,他の道具との相属性にもとづいて存在しているのである。このようなものとしての道具の存在様相は「用在性」(Zuhandenheit)⁶⁸⁾である。

用在者(Zuhandenes)は「帰向性」(Verwiesenheit)すなわち「何かへ指し向けられている」(auf etwas verwiesen ist)という性格をもっている⁶⁹⁾。用在者でもって、何かのもとで、その適所が

えられる (Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden) 70 。用在者の存在性格は「適所性」 (Bewandtnis) 71 である。この「何々でもって何々のもとで」(mit…bei…)の連関が,指示という 用語で示唆されているのである。適所性がそのもとで得られる適用 (Wobei) は,それが何のために (Wozu) 役立つか,何の用に (Wofür) 使われるかという「用途」である 72)。そして適所全体性を つきつめていくならば,もはやいかなる適所性をももたない「用途」に帰着する。この第一次的 な「用途」は用在性において存在するものではない。それは「そのための目的」であるところの 「主旨」 (Worumwillen) 73 である。この「主旨」は常に,現存在の存在に関わっている。

現存在は、アプリオリな完了態として、そのつど先行的に、用在者を用在者として適所性へ明け渡してしまっている。これが適所を得させるということの存在論的な意味である。このアプリオリの条件のもとで、現存在の用在者との出会いも、用在者との存在的な交渉も可能なのである⁷⁴⁾。そして先行的に適所をえさせるということは、その適用(Wobei)、適具(Womit)、用途(Dazu)、そしてすべての用途が最終的にはそこに帰着する主旨(Worumwillen)が、先行的に開示されていなければならない。ところが現存在は、何らかの存在可能性から自己を了解している。この存在可能性は、現存在自身がそのために存在している主旨である。また現存在は、その存在可能性にもとづいて、何らかの事段を自己に指示してしまっている。そして手段は一定の用途を描き出している。この用途は、何らかの適所をそのもとでえさせる適用にほかならず、この適用が適具である或るものでもって適所をえさせる。つまり現存在は、つねにすでに、何らかの主旨から、何らかの適所性がそれでもってえられる適具を自己に指示しているのである⁷⁵⁾。

以上のような構造をもって、現存在の存在とともに、次のような場が開示されていることになる。それは、現存在が自己を指し向けるという様態で、自己をそこにおいて先行的に了解している場(Worin)である。そしてとりもなおさずこの場が、存在者を先行的に出会わせるはたらきがそこへ見越しておこなわれる基盤(Woraufhin)であり、この場、この基盤が世界という現象なのである。「自分を指し向けつつ了解することがそこにおいておこなわれる場が、存在者を適所性という存在様相で出会わせる基盤なのだが、そのような場としての基盤が世界という現象なのである。そして現存在がそこへ向かって自己を指し向けていく当のものの構造が、世界の世界性をなすものである。⁷⁶⁾」

また了解は、世界を世界として構成している諸関連の中で、自己を指し向ける。この指示作用の諸関連がもっている関連づけるという性格は「有意義化する」(be-deuten)⁷⁷⁾としてとらえられる。主旨は手段を、手段は用途を、用途は適用を、適用は適具を有意義化する。そしてこれらの諸関連は、根源的な全体性として相互に結びついている。「このような有意義化作用の関連全体を、われわれは有意義性(Bedeutsamkeit)と名づける。この有意義性は、世界の構造、つまり現存在そのものが常にすでにそこにおいて存在している当のものの構造をなすところのものである。⁷⁸⁾」

世界は現存在の存在とともに開示されている。この開示については、「内一存在」そのものの解明の中の、現(Da)の実存論的構成の解明において詳しく論じられている。現であることの構成的

な在り方は,等根源的に情状性と了解において見られる。まず,情状性という名称が存在論的に指しているものは,存在的には,気分,気持ちのことである。気持ちの中で現存在は,常にすでに気分的に開示されている。現存在は,その現へ引き渡されたありさまであらわになっている。現存在がただ《とにかくあるda β es ist》という事実だけが現われて,どこからとどこへは暗やみに包まれている。そこでハイデガーは,この《とにかくある》という事実を,現存在の,その現への「被投性」(Geworfenheit)⁷⁹⁾と名づける。そしてこの事実を,カテゴリー的に前在存在者に属する事実性(Tatsächlichkeit)から区別して,「現事実性」(Faktizität)⁸⁰⁾と名づけている。それは,世界一内一存在というありさまで存在する存在者の実存論的性格として,情状性において開示された事実である。そして情状性は,世界一内一存在を全体として開示しているのであり,したがってまた世界を開示している。

次に了解であるが、了解は「投企」(Entwurf)⁸¹⁾と名づけられる実存論的構造をそなえている。 了解は、現存在の存在をその主旨へむかって投企するのであり、またそれと等根源的に、世界の 世界性としての有意義性へむかって投企する。実存の了解は、常にまた世界の了解である。そし て了解において現存在が自己を投企しているということは、現存在がその存在可能性を存在して いるということである。ただしこの可能性は、前在存在者の様相的カテゴリーとしての、まだ現 実的でないものや決して必然的でないものを意味する可能性ではない。この可能性は実存範疇で ある。つまり現存在は、前在的に存在していて、その上なにかができるということを付け足しと してもっているようなものではない。現存在は本質上、可能的な存在なのである。しかも、現存 在は情状的なものとして、常にすでに特定の可能性へと引き渡されてしまっている。つまり現存 在の可能性は、徹頭徹尾、「被投的な可能性⁸²⁾」である。そして了解の投企において、現存在の現 は何らかの存在可能の現として開示されている。またそれと等根源的に、世界の世界性としての 有意義性が開示されている。

このように、現存在はその最も固有な存在において、閉ざされていないという性格をおびている。「現」という表現は、この開示性を示しているのである。そこでハイデガーは、人間のうちなる「自然の光」(Iumen naturale)という伝統的な発想を、世界一内一存在をその根本機構とする現存在の現によって、実存論的-存在論的に基礎づけている⁸³⁾。

世界は事物的な前在存在者ではない。世界は実存範疇である。世界は、現存在の根本機構である世界一内一存在の一契機として、現存在の存在とともに開示されている。ところで、現存在は、さしあたっては常にすでに《世界》へ頽落している。この頽落における存在了解は、前在存在である。しかも現存在は、自己自身の存在を、内部世界的存在者の方から理解する傾向をもっている。かくして存在了解はさしあたって、あらゆる存在者を前在存在者として了解することになる。そこで、現存在も世界も、前在存在者として理解されることになる。世界は、事物的な容器としてとらえられ、現存在は、他の諸客観といっしょにその容器の中で前在存在している主観としてとらえられることになるのである。

(b) 認識の問題

認識論は、認識する側である認識主観と、認識される側である認識客観との、認識関係を論じるのをつねとしてきた。その場合に、《主観》と《客観》の存在、ならびに《主観―客観―関係》が問われることなく前提とされるのをつねにとしてきた。「けだし、《主観》というものが《客観》というものに関係するということ、またその逆であるということ、このことよりも自明なことがあるだろうか。この《主観―客観―関係》は前提されざるをえない。 84 」そしてこのような認識論においては、認識はどうしても、認識する側の、しかもその《内面》にあるとみなされざるをえないことになる。「そもそも認識することが《存在する》とすれば、それはただただ認識する存在者にのみ付属する。しかしながら認識は、この存在者にであろうとも、つまり人間という事物にであろうとも、前在存在してはいない。いずれにせよそれは、肉体的な固有性のように、外面的($\ddot{a}u\beta$ erlich)に確認されはしない。さて認識がこの存在者に所属していて、しかしその外面的性状ではないかぎり、それは《内面 innen》にあるにちがいない。 85 」

ところが、一見すると無前提な態度で認識の問題を究明しているように思われるこの見解には、次のような困難な問題が生じるのである。「この認識する主観は、いかにしてその内的な《領域》から出て、《別種の外的》な領域へと到達するのだろうか。そもそも認識はいかにして対象をもつことができるのだろうか。主観があえて別の領域へと飛び込む必要がなくとも、結局は主観が客観を認識するためには、対象自身はどのように考えられねばならないのだろうか。⁸⁶⁾」このような問題は結局は、認識の写像説がかかえている問題である。つまり、《主観一客観一関係》から出発して認識の問題を解明しようとする限り、認識は、主観が客観の写像を受容することをもって説明されざるをえない。するとその場合、当の客観自身はいかにしてとらえることができるのかが問題となる。「認識が一般に、外部の超越的事物の内在的な像としての客観像をとらえることであるのならば、一体いかにして超越的な客観自身はとらえられることになるのだろうか。⁸⁷⁾」ところが、たとえば私の眼の前の樹を見ている時、私はまさにその樹を見ているのであって、決してその樹の内在的な像を見ているわけではないのである。

認識についてのこういった問題が生じるのは、結局は、認識する主観のそのそもそもの在り方が問われていないためである。「なるほど人は、主観の内面や《内的領域》は決して《箱》や《容器》のように考えられているのではないという確言を、そのつど耳にしはする。しかし認識がさしあたってその中に閉じ込められている内在の《内面》が積極的に何を意味するのか、また認識のこの《内面存在》という存在性格が、どのように主観の存在様式にもとづいているのか、こういったことについては沈黙が支配している。しかしこの内面領域がどのように解釈されようとも、「認識はどのようにしてそこから《外へ》と出て《超越》を得るのだろうか」という問いのみが立てられている限りは、人々は、このような謎を課するこの認識とは一体どのように存在し、また何であるのかということをあらかじめ解明せずに、認識を問題視しているのだということが明らかとなるのである。880」

人はさしあたっては、《世界》へと頽落していて、自分自身の存在を《世界》の側から理解している。しかも頽落においては存在は一般に、前在存在として了解されている。そこで人は、自分たちを前在存在者として理解し、前在存在している客観と並置してとらえる。かくして、《主観一客観一関係》の図式が自明のものとして前提されて、認識論は、2つの前在存在者の関係の問題として論じられることになる。「しかし世界一内一存在というこの存在構成が、存在論的にはつきとめられないままにとどまるのだが、存在的には、存在者(世界)と存在者(心)との間の《関係》として経験されているために、また存在がさしあたっては、内部世界的に存在するものとしての存在者を存在論的な手がかりに了解されているために、上にあげた2つの存在者の間のこの関係を、こういう内部世界的存在者をもとにして、そしてそれらの存在者の存在の意味で、すなわち前在存在として把握することが試みられる。89)」「その根拠は、現存在の頽落に、そしてこの頽落において動機づけられて、第一次的な存在了解が前在性としての存在へと置き移されることのうちにひそんでいる。問題設定がこのような存在論的定位において《批判的》であるならば、それはさしあたりそしてただひとつ確実な前在者として、単なる《内面》をみつける。世界一内一存在の根源的現象が粉砕された後で、孤立化した主観という残存する遺物をもとに、《世界》との接着が遂行されるのである。90)」

しかし認識は、2つの前在存在者間の出来事ではない。認識は現存在の存在様態のひとつであ って、世界一内一存在という存在構成にもとづいている。「しかし認識することがはじめて主観と 世界との《交わり commercium》を創るわけでもなければ、またこの交わりが主観に及ぼす世 界の作用から発生するわけでもない。認識は,世界一内一存在に基づけられた,現存在の一様態 なのである。⁹¹⁾ |世界一内一存在を根本機構とする現存在の現ともとに、世界が開示されている。 すなわち、現存在は、その現のなかへの被投性において、その存在を、了解によってその主旨へ 向かって投企しているのであり、それと等根源的に世界の世界性としての有意義性へと投企して いる。この被投的投企によって,常にすでに世界が開示されている。そして開示されている世界 において、内部世界的存在者は暴露されている(entdeckt)。現存在であるわれわれは、このよう に暴露された存在者のもとに(bei)存在している。しかしわれわれはさしあたっては、この存在者 を認識しているではなく,この存在者と配慮的に交渉しているのである。この配慮には「それな りの《認識》92)」がそなわっているが、しかしそれはまだ認識ではない。認識が生じるためには、 配慮的交渉の欠如的変様が必要なのである。「そこでいま、認識自身の現象的実状において何が示 されているかを問うならば、確認すべきことは、認識すること自身は、「世界のもとですでにある 存在」にあらかじめもとづいているのであり、このような存在が現存在の存在を本質的に構成し ているということである。この「何々のもとですでにある存在」とは,さしあたっては,純然た る前在者を単に打ち眺めているにすぎないのではない。世界一内一存在は、配慮として、それが 配慮する世界に心を奪われている。認識が前在者を考察しつつ規定するはたらきとして可能であ るためには、世界と配慮しつつ関係をもつことの欠損していることが先行的に必要である。⁹³⁾」 認識のこのような事態については,さらに次の箇所が重要である。分かりやすいように全体を5

箇所に分けて、番号を打つことにする⁹⁴⁾。

- I 現存在は何々に自己を向けて把握する際にはじめて、現存在がさしあたってはそこに閉じこめられている $(\text{verkapselt})^{95}$ おのれの内面領域から超え出ていくのでは決してない。そうではなく現存在は、その原義的な存在様相から言って、常にすでに暴露されている世界において出会ってくる存在者のもとで (bei)、常にすでに《外部 $(\text{drau}\beta\text{en})$ に存在しているのである。
- IIそして、認識しようとする存在者のもとで規定しつつ留まることも、いわゆる内面領域を離れ去ることではなく、対象のもとでこのように《外部に存在している》ときですら、現存在は、正しく解された意味で、《内に drinen》存在しているのである。すなわち、認識するのは、世界一内一存在としての現存在自身なのである。
- IIIさらにまた、認識されたものを認知すること(Vernehmen)も、捕捉しつつ外へと出て行くことが、獲得した獲物をたずさえて意識という《容器》へ帰ってくるということではなく、認知や保存や記憶においても、認識的現存在は、現存在として外部に出ているのである。
- IV存在者の存在連関を《単に》知る場合も、それを表象するに《すぎない》場合も、《もっぱら思考する》場合も、私は原初的把握のさいにおとらず、世界における外部の存在者のもとに(bei)いるのである。
- V何かを忘却する場合には、以前に認識されていたものへのあらゆる存在関係が消失しているようにみかけられるが、そうした忘却すら、根源的な内-存在の一変様として把握されねばならない。あらゆる錯誤や誤謬も同様である。

Iは、現存在が何かに注目してそれを把握する場合である。これは対象認識の場合とみてよいであろう。IIは、立ちどまって当の対象をながめる場合である。IIIは、認識された対象を認知し、心にとどめ、さらには記憶にとどめる場合である。IVは、存在者を知覚認識するのではなく、単に知識として知る場合や、それを単に思いえがいたりする場合である。Vは、忘却と錯誤、誤謬の場合である。これらのいずれの場合も、現存在はそれぞれの仕方で存在者の「もとに」存在している。忘却はこの在り方の欠如的様態としてとらえられるべきである。また錯誤や誤謬においては、存在者は不適切な、あるいは誤った仕方で暴露されているのであり、現存在はそのように暴露された存在者の「もとに」存在しているのである。ところでしかし、この「もとに」の存在は、カテゴリーではなく実存範疇であり、諸事物が近接して並んでいるといった前在存在を意味してはいない。「世界の《もとにある》ということは、世界に没頭しているという、さらに立ち入って解釈されるべき意味において、内-存在にもとづく一つの実存範疇である。96)」

心を内蔵した主観という箱が事物的に存在していて、その外に世界が拡がっているのではない。 現存在の被投的投企において世界が開示されているのである。しかし、まず現存在がそれ独自で 存在していて、次に世界が開示されるのではない。「まずもって自我や主観というものが与えられ ているという見方は、現存在の現象的事態を根底から逸する。⁹⁷」このような見方では、世界と は無関係にわれわれがそれ独自で存在していることになってしまう。しかしわれわれは事物的な 前在存在者ではなく,現存在と呼ばれる実存する存在者である。「してみれば世界の構造を規定し ている有意義性の諸連関は,決して無世界的な主観によってある質料に蔽いかぶせられた諸形式 の網目細工ではない。⁹⁸⁾」「現存在は、《差しあたっては》いわば内-存在をまぬがれた存在者であ って、時おり世界と《関係》をもってみようという気まぐれをおこすような存在者では、決して ない。そのように世界と《関係》をもつということは,ただただ現存在がもともと世界―内―存 在として存在しているがゆえにのみ可能なのである。この世界―内―存在という存在機構は、現 存在という性格の存在者のほかになお別の存在者が前在的に存在していて、この別の存在者が現 存在と出会うことによって,初めて成立するのではない。⁹⁹⁾」現存在がまず存在していて,それ が付け足しに世界一内一存在という存在構造を帯びるのではない。現存在とは、常にすでに自己 を、したがってまた世界を、何らかの可能性めがけて投企している存在者である。そこで現存在 の現とともに、世界は開示されているのであり、内部世界的存在者は暴露されているのである。 現存在はこのような意味で、暴露された存在者のもとに存在するのである。現存在の存在は「関 心」(Sorge)であり、その構造全体は、「(内部世界的に出会う存在者)のもとでの存在として、(世 界)の内にすでに,おのれに先んじて存在する¹⁰⁰⁾」としてとらえられる。「もとにある」は,この ような《関心》の一つの構造契機なのである。

また先の引用において、《外部に》とか《内に》といった表現が用いられていたが、もちろんこれらは、前在存在者間の内と外の関係の意味でとらえられてはならない。現存在は、その様々な在り方、存在者との様々な関わり方において、正しく解された意味における《外部》に存在しているのであり、すなわち正しく解された意味における《内に》存在している。つまり、前在存在者として理解された人間の内部に、その外に存在する事物についての情報が入ってきたり収納されるといったとらえ方に対しては、現存在は《外部》に存在していると言わざるを得ない。しかしその《外部》とは、カテゴリーとしての《外》ではないのであるから、正しく解された意味での《内》であると言わざるを得ない。世界一内一存在である現存在の存在とともに、世界が開示され、存在者が暴露されている。この事態を言い換えて、ハイデガーは、現存在は《外部に》しかも《内に》存在していると表現するのである。

(c) 真理の問題

真理とは伝統的な定義によると、「事物と知性との一致 adaequatio rei et intellectus」である。ハイデガーはこの定義に対して決然と異議をとなえる。なぜなら、この定義における「一致」の意味がまるで不可解だからである。「知性と事物は、何に関して一致するのだろうか。それらは、両者がそれに着目することによって一致しうるような何かを、それぞれの存在様式とそれぞれの本質内容から言って、そもそも呈示するのだろうか。もしも両者の同種性が欠けているために相等性が不可能であるのなら、両者(知性と事物)はひょっとして類似でもしているのだろう

か。¹⁰¹⁾」というのも、この一致において問題となる「事物」とは実在的事物であるのに対して、「知性」とは要するに、判断の観念的意味内容のことなのだからである。「それでこの一致関係は、観念的な判断内容とそれについて判断が下されるものとしての実在的事物との間の連関に関わる。…観念として存在するものと実在的に存在するものとの間の関係は、存在論的にどのようにとらえられるべきなのだろうか。¹⁰²⁾」

これに対して人は答えるかもしれない。この定義は、知性が事物を、それがそれである通りにとらえている場合に真であることを述べているのである。この説明は確かにその通りであり、別に問題はない。次に人は、この説明をさらに説明するかもしれない。知性の認識内容という観念的なものと、事物の何であるかが一致している場合が真なのである。このあたりから注意を要することになる。「事物の何であるか」とは何であろうか。この「何であるか」は、それと知性の認識内容との一致が語られる際には、すでに観念的なものになっているはずである。しかもこの説明においては、知性は前在存在者としてとらえられてしまっている。するとこの説明においては、知性という箱の中に入っている観念的なものの内容が、さらに知性の中に入ってくるもう一つの観念的なものの内容と同じ場合に、その認識は真であることが述べられていることになる。すると一致しているのは、事物と知性ではなく、知性と知性であることになる。

ハイデガーは真理を改めて次のように定義する。「真であること(真理)とは、暴露的 (entdeckend)であるということである。 103)」ところで暴露的であるのは現存在であり、その暴露において内部世界的存在が暴露されている。そこで真理は、次のように 2 つの相関的な意味においてとらえられることになる。「暴露することは、世界一内一存在の一つの存在様態である。配視的な配慮も、あるいは立ち留まって注視する配慮も、内部世界的存在を暴露する。この存在者は暴露されたものとなる。それが第二の意味で《真》である。第一義的に《真》であるのは、すなわち暴露的であるのは、現存在である。第二の意味での真理とは、暴露的であること(暴露)ではなく、暴露されていること(被暴露性)である。 104)」しかるに、内部世界的存在者の暴露は、世界の開示性にもとづいている。そこで世界の開示性をもって、真理の最も根源的な現象が示されることになる。「被暴露性はこの開示性とともに、かつこの開示性によって存在するのであり、それゆえ現存在の開示性をもってはじめて、真理の最も根源的な現象が得られるのである。 105)」そして現存在の現をもって世界が開示されているのであるから、現存在は《真理のうちにある》ということになる。「現存在は本質上おのれの開示性であり、開示された現存在として開示し、暴露するかぎりは、現存在は本質上がのれの開示性であり、開示された現存在として開示し、暴露するかぎりは、現存在は本質上《真》である。現存在は《真理のうちに》ある。 1066)」

それゆえわれわれは、真理の存在を証明するわけにはいかないのであり、そうではなく真理を前提せざるをえないのである。「われわれが真理の前提を《なさ》ざるをえないのは、その前提が《われわれ》の存在とともにすでに《なさ》れてあるからである。¹⁰⁷⁾」「真理をその必然性において証明するわけにはいかない。というのも、現存在は現存在にむかっていまさら証明にかけられえないのだからである。¹⁰⁸⁾」しかし以上のことは、勿論のことながら、現存在はすべての真理を手にしているとか、常に正しい判断を下しているということを意味しているのではない。ここで

述べられている真理は、存在的に個々の真理を手にしたり、また逆に誤謬に陥ったりする、その可能性の存在論的な根拠なのである。

ところで、現存在の存在構成には頽落が属している。従って現存在は、公開的な既成解釈によって支配されている。存在者は暴露されているが、しかし同時に歪められている。かくして、現存在は《真理》のうちにあるが、しかし差しあたっては頽落している限りは、《非真理》のうちにあることになる。「《現存在は真理のうちにある》という命題の全き実存論的-存在論的意味は、それと等根源的に、《現存在は非真理のうちにある》ということをいっしょに言っているのである。しかし現存在が開示されているかぎりにおいてのみ、現存在はまた閉ざされてもいる。そして現存在とともに常にすでに内部世界的存在者が暴露されているからこそ、そのような存在者が、可能的な内部世界的に出会うものとして隠蔽され(隠され)あるいは歪められているのである。109)」

このようにハイデガーの真理論は、真理の伝統的な定義の問題点を克服して、真理を開示性と 暴露の概念によって、存在論的・実在論的に根本から解明し直そうとするものである。われわれ は世界の開示性に基づいて、端的な知覚、主題的な知覚、想像、想起、言表といった様々な仕方 で暴露された存在者と、様々な仕方で関わっている。そして真偽は、暴露が適切か否かによって、 しかもそのつどの暴露に即して定まる問題である。しかもこのような事態こそが認識と真理のア プリオリなのである。この事態を超越した何らかの認識は、われわれは行なっていないのであり、 またそれは認識のアプリオリに対して背理な想定でしかないのである。従ってまた真偽の確証も、 そのつど暴露されている存在者に即して遂行されるのであって、まるで2枚の写真を見比べるよ うに、知性の観念的内容と実在的事物とを見比べることによって遂行されるわけではないのであ る。¹¹⁰⁾

ハイデガーはまたその真理論を、λόγος、αἶσθησις、νοεῖνの概念の考察を通じて、ギリシア的な真理概念の根源をわがものとすることによって、深めている。強引と思われるところも見られる考察ではあるが、しかし単なる恣意的な解釈ではない。認識や真理についての、近代的思考の伝統的な発想によって見えなくなっている真実をあばくうえで、重要な示唆に富む考察となっている。

 λ óγος が《真であること》,すなわち ἀληθεύειν とは,それについて語られている存在者を, ἀποφαίνεσθαι としての λέγειν において,その秘匿性からとり出し,それを隠れないもの (ἀληθες) として見えるようにすること,つまり暴露することである。同様に《偽であること》 ψεύδεσθαι とは,隠蔽するという意味でのあざむくこと,何かを何かの前に(見えるようにするという仕方で)置いて,それをそれでない何かとして言いふらすことである。 111

ギリシア的な意味で、しかも先にあげたλόγοςよりもいっそう根源的な意味で《真》であ

るのは、何かを端的に感性的に認知する $\alpha i \sigma \theta \eta \sigma \iota \varsigma$ である。…見ることはつねに色を、聞くことはつねに音を暴露するのである 112)。

最も純粋で最も根源的な意味において《真》であり、すなわちひたすら暴露的であってしたがって決して隠蔽することがありえないのは、純粋な $voe\hat{\imath}v$ である。これは、存在者である限りの存在者の最も単純な存在規定を端的に眺めやりつつ認知するはたらきである。この $voe\hat{\imath}v$ は決して隠蔽することがありえず、決して偽たりえない。それはせいぜいが認知しないこと、すなわち $\alpha \gamma voe\hat{\imath}v$ 、つまり端的な適切な通路に欠けるにとどまることがありうるだけである 113 。

(d) 自我の問題

誰もが口にするがその正体が謎めいているものについての問いは、独特の困難を伴っている。 自我の問題がその一つである。自我とは《私》のことである。しかし《私》とはいかなるもので あろうか。《私》はどのように存在するものであろうか。この身体は私の身体であって、この身体 が私であるわけではない。この喜びは私の喜びであって、この喜びが私であるわけではない。心 や意識は私の心や意識であって、心や意識が私であるわけではない。この好みは私の好みであっ て、この好みが私であるわけではない。この習慣、この罪、この性格、この能力、この決意、こ の過去等々についても同様である。では《私》とは何であろうか。《私》はどこに存在するのだろ うか。私の頭を解剖しても、脳の中から私の《自我》を見つけることはできない。自我とはこの ように謎めいたものであるがゆえに、古くから仏教によって、近代ヨーロッパではヒュームによ って、さらには初期のフッサールなどによっても、その存在が否定されてきた。最近の哲学界で も、ヒュームの理説を安易に信奉する人が跡を断たないようである。しかし彼らは、自我の問題 を解明したのではなく、誤った仕方で処理しているにすぎないのである。

自我は、人間についての存在論において、私の諸特性、諸体験、諸規定を担っている基体として、実体的に把握されてきた。その際に自我の存在は、どうしても前在存在の意味でとらえられることになる。「その誰かとは、行動や体験が変転しても同一のものとして持続していて、それらの多様な行動や体験に関係しているもののことである。存在論的にはわれわれは、これを、ひとつのまとまった領域において、かつこの領域にとって、常にすでにそして不断に前在しているもの、すぐれた意味において根底にあるもの、つまり基体(das Subjectum)であると解する。この基体は、様々な別様の相においても自同的なもの(Selbiges)として、自己(das Selbst)という性格をもっている。ひとは、意識の事物性や人格の対象性を排撃するのとおなじく、霊魂実体を排撃するにしても、存在論的には依然として、その存在が表立ってか表立たずにか前在性の意味を保有している何かが、発端に置かれているのである。¹¹⁴」しかし《自我》とか《自己》と呼ばれるものが現存在のひとつの本質的規定であり、そして現存在の《本質》は実存にあるのであるから、自我性や自己性は実存論的に把握されねばならないはずである。前在存在のカテゴリーをもって

自我をとらえることは決して許されないのである。ところが、自我なるものは存在しないと主張する人々は、私の個々の特性や体験とは別に、事物的に前在存在する《自我》を想定する伝統的な発想、あるいは常識的な発想を、何ら吟味考察することなくそのまま受け入れておいて、それを誤った発想として否定しているにすぎない。

自我の問題を、合理論者達の独断的な理説とヒュームの懐疑論との両者から救おうとしたのが、カントであった。カントは『純粋理性の誤謬推論』において、自我の実体性、単純性、人格性の誤謬推理を批判して、自我についての誤った説明を斥けている。またカントによると、《自我》はあらゆる概念にともなう意識にすぎない。この意識それ自身はいかなる表象でもなく、表象一般の《形式》である。このような意識としての自我は、《我れ思惟す Ich denke》という方式で表現される。それは、論理的操作、すなわち結合作用の主体であり、《理論的主語》とも名づけられる。

ハイデガーによると、自我についてのカントの分析には、積極的な点が2つ認められる。「第一 に、彼は自我を実体へと存在的に還元することの不可能性を見ている。第二に彼は、自我を《我 れ思惟す》として堅持している115)」しかしカントは、この自我を主観として、存在論的に不適切 にとらえている。「なぜなら、主観という存在論的概念は、自己としての自我の自己性を性格づけ ものではなく、いつもすでに前在しているものの自同性(Selbigkeit)と恒常性(Beständigkeit) を性格づけるものだからである。自我を存在論的に主観として規定することは、自我をいつもす でに前在しているものとしてみなすことを意味する。116)」カントはせっかく《我れ思惟す》を掘 りあてながらも、なぜこのように結局は主観という実体的なものへと逆もどりせざるをえなかっ たのだろうか。《我れ思惟す》とは《我れ何ごとかを思惟す》である。ところがカントは,「自我 はそれの表象に関係づけられていて,これらの表象なしには無である」と強調しているにもかか わらず,表象が自我に付属し随伴するその《付属》や《随伴》の存在様相を示していない。する と結局は自我は、その諸表象と並んで前在存在しているものの意味で理解されていることになる。 しかし《我れ何ごとかを思惟す》の《何ごとか》を存在論的につきつめるならば、そこには世界 という前提がひそんでいることになるはずなのである。「そしてまさしくこの世界の現象こそが、 自我が《我れ何ごとかを思惟す》というようなものでありうべきであるとすれば,自我の存在構 成をともに規定しているのである。「私は」という発言は、そのつど私が《私は世界の内で存在す る》というありさまで存在している存在者をさしているのである。¹¹⁷⁾」つまりカントは、世界の 現象を見てとることがなかったために、自我は主観というまたもや遊離した前在存在者へと押し もどされ、この主観が、存在論的に全く無規定な仕方で、表象にともなうと考えられたのである。 われわれがそれであるところの存在者は、世界一内一存在を根本機構とする現存在であり、そ の存在は関心である。この内実から離れて自我について論じることはできない。そこでまず、ハ イデガーは自我について次の点を確認する「「私は」という発言においておのれを表明しているの は,世界一内一存在としての現存在である。¹¹⁸⁾」「自我とは,ひとが《世界一内一存在しつつ》そ れであるところの存在者のことである。¹¹⁹⁾」そして世界一内一存在としての現存在の存在は関心

である。現存在は、おのれに先立って、すでに世界の内に存在している存在者である。《自我》という言葉をもって、実は、この関心が表明されているのである。

ところで、現存在の存在の日常性の根本様相は頽落である。日常性における現存在は自己自身ではない。「私は…,私は…」と発言しているのは、本来的に彼自身ではない。それは、この人でもあの人でもなく、特定の何人かの人々でもすべての人の総和でもなく、特に誰とも言えない中性的なもの、「ひと」(das Man)¹²⁰⁾である。現存在は差しあたっては、この「ひと」へと身を移してしまっている。その自己は「ひと-自己」である。「日常的現存在の自己は、「ひと-自己」である。われわれはこれを本来的自己、すなわちみずからつかみ取った自己から区別する。¹²¹⁾」

しかし自己性は、本来性の立場においてこそ、とらえることができる。「自己性は、本来的な自己存在可能に即してのみ、すなわち関心としての現存在の存在の本来性に即してのみ、実存論的に読み取ることができる。 $^{122)}$ 」「覚悟せる実存の沈黙が露呈する自己が、《自我》の存在への問いのための根源的な現象的地盤である。本来的な自己存在可能の存在意味に現象的に定位することによってはじめて、自己性の性格としての実体性、単純性および人格性にいかなる存在論的正当さが認められうるかが、論究されうるようになる。 $^{123)}$ 」「ひと-自己」は本来の自己ではない以上は、自己への問いは、まずもって本来的自己において追求されねばならない。その考察にもとづいて、次に「ひと-自己」を含めた自己の理解が可能になるはずである。このような事情のために、以下の引用においては、自己の自立性(Selbständigkeit)や自己の不断性(die Ständigkeit des Selbst)が、そもそもが自己の自立性や不断性の意味と、本来的自己の自立性や不断性の意味とが2重写しになって述べられている。

現存在は存在論的には、いかなる前在的なものとも実在的なものとも、原理的に異なっている。その《存在》は、なんらかの実体の実体性にもとづくのではなく、その存在が関心としてとらえられた実存する自己の《自立性》にもとづいている。¹²⁴⁾

主体の持続性と思い違われている自己の不断性は、関心にもとづいて解明される。しかしまた、本来的存在可能の現象は、立所をかち得た(Standgewonnenhaben)という意味での自己の不断性への眼を開く。恒常的な立場の堅固さ(beständige Standfestigkeit)という2重の意味での自己の不断性は、無覚悟的な頽落の非自立性(Unselbst-ständigkeit)に対する本来的な反対の可能性なのである。自立性(Selbst-ständigkeit)は、実存論的にはほかでもなく先駆的覚悟性を意味するのである。この覚悟性の存在論的構造が、自己の自己性の実存性を露呈する。¹²⁵⁾

関心は何らかの自己に基礎づけられる必要はない。むしろ関心の構成契機としての実存性が、現存在の自立性の存在論的構成を与えるのである。そしてこの自立性には、関心の全き構造内容に対応して、非自立性への現事実的な頽落が属している。完全に把握された関心の構造

は、自己性の現象を包蔵しているのである。126)

われわれが現存在の誰れと規定しておいた自己の不断性への問い¹²⁷⁾

また次のように、本来的自己の自同性(Selbigkeit)に対して、本来性と非本来性を貫く自我の同一性(Identitát)」が述べられてもいる。「しかしそうだとすれば、本来的に実存する自己の自同性は、多様な体験のなかで存続している自我の同一性からは、存在論的にひとつの深淵によってへだてられているわけである。¹²⁸⁾」

また「ひと-自己」と本来的自己の関係について、次のような2通りのとらえ方を見ることができる。「本来的な自己存在とは、「ひと」から解き放された主観の例外的な状態に宿るものではなく、ひとつの本質的な実存範疇としての「ひと」の実存的な変様なのである。「129)」「この「ひと-自己」とは、本来的自己の実存的変様である。「130)」本来的自己を失っているのが「ひと-自己」である以上は、「ひと-自己」は本来的自己の実存的変様である。しかし現存在は、「ひと-自己」が生活していたその同じ世界の中で、そのつどの先駆的決意によってのみ本来的自己たりうるのであり、したがって本来的自己は「ひと-自己」の実存的変様である。しかも現存在が日常性を克服し去ることは、決してありえないのである。「しかし日常性という表現は、第一次的には、現存在を《一生の間》支配している特定の実存様相をさしているのである。「131)」「しかしまた実存は、瞬間においては、もちろんそれもしばしば《その瞬間》だけであるが、日常を制することはできるのだが、しかし日常を消滅させることは決してできないのである。「132)」

(e) 他者の問題

現存在は前在存在するのではなく、実存する。そこで当然ながら、他者と呼ばれる別の現存在も前在存在者ではなく、それは実存していることになる。すると他我問題を論じるにあたっては、それが2つの前在存在者間の交渉や相互理解の問題であるかのごとく扱う基本姿勢を、まずもって克服しなければならないことになる。ハイデガーはあくまでも、現存在の実存論的分析論の一環として、他我問題について論じるのである。

まず確認しなければならないことであるが、他の誰も存在していないが私だけが存在している、ということはありえない。「世界一内一存在の解明が示したように、世界のない単なる主観というようなものが、差しあたって《存在している》わけではないし、また決して与えられてもいないのである。そして結局のところは同様に、差しあたっては孤立した自我が、他の人々なしに与えられているわけでもない。「333」世界一内一存在としての現存在には、他の人々がいつもすでにともに居合わせている(mit da)ものである。「この存在者は前在的に存在するのでも、用在的に存在するのでもなく、それを明け渡す現存在自身と同じありさまで存在している、すなわち、それもまたともに居合わせて現存している。「344」

しかし現存在とその他者のこのような事情を確認しただけでは、まだ不十分である。このまま

ではやはり、孤立した主観を出発点にして他者へ移行する道を求めざるをえないように思われるからである。ここで必要なのは、このような事情を存在論的に掘り下げることである。しかもその際には、「他者もまたともに」と言われる場合の「もまた」と「ともに」は、カテゴリー的に理解されてはならず、実存論的に理解されねばならないのである。そこでハイデガーは、現存在について次のように規定する。「現存在の世界は共同世界(Mitwelt)である。内-存在は、他者との共同存在(Mitsein)である。他者の内部世界的な自体存在は共同現存在である。¹³⁵⁾」

まず共同存在とは,いくつかの主体が集合的に存在していることでもなければ,その結果とし て成立する存在規定でもない。現存在は実存論的・存在論的意味において,そもそもが共同存在 なのである。そして各々の現存在は、その存在が共同存在であるがゆえに、共同現存在である。 「他者のこの共同現存在が内部世界的に現存在にとって,したがってまた共同に現存在する人々に とっても開示されているのは、ほかでもなく現存在が本質上、おのれ自身に即して共同存在であ るからなのである。現存在は本質上、共同存在である、という現象学的言明は、実在論的-存在論 的意味をもっている。この言明は、私は事実上ただ一人で存在しているのではなく、むしろ私の ようなものが他にも多く現われている、ということを存在的に確認しようとしているではない。 もしも現存在の世界一内一存在は本質上、共同存在によって構成されているという命題によって、 何かそのようなことが意味されているとするなら、共同存在は現存在の存在様相にもとづいて、 それ自身において現存在にそなわっているような実存論的規定性ではなく、他者の出現にもとづ いてそのつど発生する一つの性質であることになるであろう。¹³⁶⁾」共同存在は、われわれが現事 実的に他者と関わりをもったり、また逆に他者と疎遠な関係に陥ったり、孤独や孤立の状態で生 活したりする、その可能性の実存論的・存在論的な根拠なのである。「現存在がひとりでいること も、世界の内での共同存在なのである。他者がいないことは、共同存在において、かつ共同存在 にとって、はじめて可能なのである。¹³⁷⁾」「欠席や《不在》は共同現存在の状態であって、これら は、現存在が共同存在として、他者の現存在を自分の世界のなかで出会わせているがゆえにのみ 可能なのである。¹³⁸⁾ L

ところで現存在が共同存在であるということは、その世界が共同世界であるということを意味している。先に世界の世界性が、有意義性の指示関係の全体として解明された。有意義性の指示連関は現存在の存在につなぎとめられているのだが、この存在は、現存在自身がそれを主旨としているところの存在である。そして現存在の存在には共同存在が属しているのであるがから、現存在は共同存在としては本質上、ほかの人々を主旨として存在していることになる。このような内実にもとづいて、他者の開示が世界の開示をともに構成しているのである。「他の人々のためという実存論的主旨としての共同存在において、他者は彼らの現存在においてすでに開示されている。したがって共同存在によってあらかじめ構成されているこの他者の開示性はまた、有意義性すなわち世界性を、共に形成しているのである。「390」そこで他者は、用在者といっしょに居合わせる共同現存在として、世界の中から出会うことになる。「他者はさしあたっては宙に浮いた主観として他の諸事物と並んで前在しているのではなく、世界のうちでの彼らの環境世界的配慮的な

存在において、この世界の中にある用在者の方から姿を現すということは、世界の世界性の構造のうちにひそんでいる。¹⁴⁰⁾」このように内部世界的に出会う他者の共同現存在との共同存在は「顧慮」(Fürsorge)¹⁴¹⁾である。

他我問題においてはしばしば、もっぱら他人の理解の問題が論じられる。しかし理解する側もされる側も現存在であり、その存在は前在存在ではなく実存である。したがって、他人の心がわからないといった経験を、箱の中に何が入っているのか中をのぞくことができないのでわからないといった経験と同じようにとらえて論じるのは、根本的な誤りなのである。他我理解は、共同存在をその可能性の根拠としている。「共同存在には他者の共同現存在の開示性がそなわっているということは、現存在の存在は共同存在であるから、現存在の存在了解には他者についての了解がすでに含まれているということを意味している。 142 」この了解は根源的に実存論的な存在様相であり、この了解に基づいて、他者についての認識や知識、さらには無関心や誤解も可能になっているのである。「互いに知り合うということは、根源的に了解的な共同存在にもとづいている。 143 」

とりたてて相手を理解しようとする営みは、共同存在に基づいて、そこから芽ばえてくる一つ の体験である。しかし他我理解の問題を主題とする理論的問題設定においては、とかくこの営み が眼にとまりやすい。そこでこの特殊な営みこそが、他者への交渉を根源的に可能にするものと して受けとられることになる。「そこで《感情移入》といういかにも不適当な名称をえたこの現象 が、差しあたっては単独に与えられているおのれの主観から、差しあたって総じて閉ざされてい る他者の主観へと通じる橋を、存在論的に言わばはじめて架けることになる。¹⁴⁴⁾」しかしこのま までは、他者は各自の自己の複製になってしまう。「そうなると他者に対する存在関係は、各自の 自己自身に対する存在の,《ある他者のうちへ》の投入になってしまう。他者は自己の複製である わけである。…この議論によって要求されている前提、すなわち現存在が自己自身に対している 存在が、ある他者に対する存在であるという前提は、当たらない。¹⁴⁵⁾」ただし他我理解が、当の 現存在がどこまで深く自分自身をとらえているかにかかっているということは、確かに重要な現 実問題として確認されなければならない。「なるほど共同存在にもとづいていきいきとはたらいて いる相互の知り合いは、各自の現存在がそのつどどこまで自己自身を了解しているかにしばしば 依存しているということは、争う余地はない。¹⁴⁶」しかし問題の根本のところは、他我理解や相 互の知り合いはそもそもがいかにして可能となっているのか、という点にある。感情移入によっ て共同存在が成立するのではなく、共同存在にもとづいてはじめて、感情移入が可能となってい るのである。

(f) 言葉の問題

存在了解一般はさしあたっては、あらゆる存在者を前在存在者として了解している。したがって言葉も、一種の前在存在者として理解されていることになる。それは古代の存在論においても同様であった。「哲学的考察にとって、λόγοςはそれ自身、ひとつの存在者であり、そして古

代存在論の定位に従えば、前在者である。さしあたり前在しているのは、すなわち事物のように 眼前に見いだされるのは、諸単語であり、そして諸単語の系列であって、この系列のうちで λ 6 γ 0 ς 0 はおのれを語り表すのである。 147 」「 λ 0 γ 0 ς 1 についての解釈が存在論的に不十分であると いうことの認識は、同時に、古代存在論がそのうえで生じた方法的基盤が根源的でなかったこと への洞察を鋭いものにする。 λ 0 γ 0 ς 1 は前在者として経験され、そのようなものとして解釈されていたのであり、同様に、 λ 0 γ 0 ς 1 が挙示する存在者も前在性の意味をもっていたのである。 148 1 同様の問題は、当然ながら、文法学や論理学にも及んでいることになる。「文法学はその基礎を、こうしたロゴスの《論理学》に求めた。しかるにこの論理学は、前在者の存在論にもとづいているのである。 149 1

言葉に関わるこのような問題を克服するためには、まず言葉が、現存在の実存論的構成に根づいていることを解明しなければならない。それは実存範疇としての語り(Rede)である。「文法学を論理学から解放する課題は、実存範疇としての語り一般のアプリオリな根本機構の積極的理解を充行的に必要とするのであって、伝承された学説の改良や補足によって追加的になしとげられるのではない。 ¹⁵⁰⁾」

世界一内一存在の開示性を構成している基礎的な実存範疇は、情状性と了解である。「語り」はこの情状性および了解と、実存論的には等根源的である。了解可能性は、それが解意されるに先立って、常にすでに分節されている。それは語りによってである。「語りは了解可能性の分節化である。したがってそれはすでに解意や言表の基礎になっているわけである。「¹⁵¹⁾」ところで内部世界的存在者は、現存在の了解の投企において、それの可能性について開示されている。そのとき、その存在者は意味をもっている。「意味とは、あるものの了解可能性がそのうちに保たれている当っところのことである。了解的開示において分節可能なものを、われわれは意味と名づける。……意味とは、投企がそこを見越しているところの、予持、予視、および予握によって構造づけられている自あてのことであり、この目あてを基盤として、あるものがしかじかのものとして了解可能になるのである。「¹⁵²⁾」この意味が語りにおいて、さらには解意において、分節されるのである。「われわれは、解意において、したがっていっそう根源的にはすでに語りにおいて分節されうるものを、意味と名づけた。「¹⁵³⁾」そしてこの意味が語りにおいて分節化されたものそのものが、「意義全体」(Bedeutungsganze)「¹⁵⁴⁾と呼ばれる。この意義全体は個々の意義に分節される。

了解可能性が言表されると、その意義全体が言葉(Wort)となってあらわれる。かくして単語は意義をもつことになる。諸単語が事物的に前在存在していて、それらに意義が付着するのではない。「世界一内一存在の情状的な了解可能性は、語りとしておのれを言表する。了解可能性の意義全体は言葉となってあらわれてくる。意義に言葉が生い育って実るである。だが言葉という事物が意義を装備するのではない。¹⁵⁵⁾」この言葉の全体性が言語(Sprache)であり、それは語りが言表された表現態である。¹⁵⁶⁾語りはかくして《世界的》存在をもち、一種の用在者として眼にとまるようになる。言語は粉砕されて、前在的に存在する事物的な諸単語として眼にとまるようになる。¹⁵⁷⁾このように言葉は、現存在の実存論的構成としての語りに根づいている現象であるが、こ

の根から切り離されることによって、言葉を前在存在者として扱うことが可能となっているので ある。

了解を完成して領得したものが解意である。そして了解にもとづいて、解意の派生的な遂行形態をなすのが言表(Aussage)である。この言表について、ハイデガーは3つの意味をあげている。¹⁵⁸⁾ 言表は第一義的には「挙示」(Aufzeigung)を意味する。すなわち言表は、存在者をそれ自身の方から見えるようにするのである。第二に言表は、「述言」(Prädikation)を意味する。これは言表の第一の意味を基礎としている。つまり、挙示の内部で「主語-述語」という述言的分節の各項が生じ、主語が述語によって規定されるのである。第三に言表は、「伝達」(Mitteilung)を意味する。伝達として言表は、規定という仕方で挙示されたものを、他の現存在にも共に見えるようにする。それはそれの規定性において挙示された存在者を、相手と分かちあうのである。

言表はこのように、存在者を挙示し、規定しつつ伝達する。しかしこの営みによって、ある人の内面領域に収納されていた情報が、別の人の内面領域に投げ込まれるといったことが行なわれているのではない。「実存論的に原理的にとらえられた伝達において、了解的な共同相互存在の分節が構成される。それは、共同情状性と共同存在の了解との《分かち合い》をなしとげる。伝達とは、たとえば見解とか願望のような体験を、一方の主観の内面から地方の主観の内面へと輸送するようなことではない。…現存在が語りつつ自分を外へと言表するのは、現存在がさしあたっては《内面》として外部に対してカプセルに閉じ込められている(abgekapselt)からではなく、世界一内一存在として了解しつつすでに《外部に》存在しているからなのである。 159)」言表の命題論的な《として als》は、解意の解釈学的な《として》にもとづけられており、ひいては、了解すなわち現存在の開示性にもとづけられている。 160) したがって、言表によってまずもってなされているのは、開示された世界における存在者の暴露なのである。言表によって,何かが何かとして、挙示され、規定され、伝達されるのである。その際に、適切な言表においては適切な仕方で、誤った言表においては不適切な仕方で存在者が暴露されているのであり、話す側も聞く側も、その暴露された存在者のもとに共に居るのである。「われわれは相手とともにはじめからすでに、話題になっている存在者のもとに居るのである。 161)」

ハイデガーは λ óyo ς について,並々ならぬ創意的な解釈を述べているが,その内容については,語り,言葉,言表についての理説をふまえて受けとめる必要があるであろう。先に確認したように,古代存在論においては, λ óyo ς は前在存在者としてとらえられていた。そして伝統的に λ óyo ς は,「判断論」で考えられている判断として理解されるのがもっぱらてあった。しかしハイデガーによると, λ óyo ς は,少なくとも第一義的には,判断ではない。アリストテレスは λ óyo ς の機能を λ a τ o ϕ ai ϵ θ ai としてとらえていた。「語りとしての λ óyo ς はむしろ, δ η λ oi ν というほどの意味であり,すなわち,語りにおいてそれについて《語られて》いる当のものをあらわならしめるということを意味している。アリストテレスは語りのこの機能をいっそうあざやかに, λ a τ o ϕ ai ϵ θ ai として解釈した。 λ óyo ς 0は,あるものを,すなわちそれについて語られているものを,語っている者にとって(中動相),またはお互いに語りあっている者たちにとって,

見えるようにする $(\phi \alpha i \nu \epsilon \sigma \theta \alpha \iota)$ のである。語りは、それについて語られている当のもの自身の方から $(\alpha \pi \delta \phi \alpha \nu \sigma \iota \epsilon)$ 、《見せしめる》のである。 $^{162)}$ 」

またアリストテレスによると,λόγοςは σύνθεσις (結合) であると同時に διαίρεσις (分割) である。この場合, $\sigma \omega \theta \epsilon \sigma \iota c$ に「肯定判断」を, $\delta \iota \alpha \iota \rho \epsilon \sigma \iota c$ に「否定判断」を割り当てて はならない。「そしてαπόφανσιςとしてのλόγοςの機能が,何かを挙示的に見えるように することにあればこそ, λόγοςはσωνθεσιςという構造形式をもつことができる。…この σvv はここでは純粋に $\frac{\partial}{\partial \pi} \hat{\sigma} \phi \alpha v \sigma \iota \varsigma$ 的な意味をもっていて、何かを何かとのつながりにおいて、 何かを何として見させるということなのである。¹⁶³⁾」「《結合》と《分離》という形式的な構造で もって, いっそう精確には, 両者の統一でもって, 現象的に言いあてられているはずであったもの は、《或るものとしての或るもの》という現象なのである。 $_{\rm J}^{164)}$ $_{\lambda \acute{o} \gamma o \varsigma}$ はその $_{\sigma \acute{v} \nu} \theta \epsilon \sigma \iota \varsigma$ $_{\sigma \acute{v} \iota }$ $_{\sigma \acute{v} \iota }$ ρεσιςという構造によって、何かを、何かとして見させしめるのである。つまりλόγοςの《として》 構造においては、《何か》と《何か》とが分節化的に《分離》されていると同時に、総合的に《結 合》されている。この《分離》と《結合》において、存在者は、何かとしての何かという姿で暴 露されている。 言わば λόγος によって混沌 (χάος) が世界 (χόσμος) に仕上げられてい る。そして人は、意識の内面領域において単なる表象と戯れているのではなく、このように暴露 された存在者ものとに居るのである。ところがλόγοςのこのような構造が蔽い隠されると、λ όγοςは判断と訳される。そして,判断と観念や概念の結合または分離である,という定式化が 成り立つことになる。

また λόγος が ἀποφαίεθαι をその機能として暴露的であるということは、λόγος に真理の根源現象が見出されるということである。λόγοςは、いわゆる真と偽の可能性の根拠なのである。「ἀποφαίνεθαι という様態における ἀληθεύειν である、すなわち、存在者を、秘匿性から取り出しつつ、その非秘匿性(被暴露性)において見させることである。 165 」「 \dot{r} リストテレスは、真理の根源的な《在りか》は判断であるというテーゼを、主張しはしなかった。彼はむしろ、λόγος は現存在の存在様相であって、それが暴露的であったりあるいは隠蔽的であったりありうると言っているのである。 166 」

III 現存在分析とデカルト, カント, フッサール

(a) デカルト批判

ハイデガーは現存在分析の過程において、数箇所でデカルト批判を行なっている。近代哲学の 父と呼ばれるデカルトは、《我れ思う、我れ在り cogito sum》によって、伝統的なスコラ学の 権威を否定して、哲学(学問)のための全く新たな確実な基盤を確定したとされている。しかしハ イデガーによると、その際にデカルトが《我れ在り sum》のその存在意味を問わなかったため に、デカルト哲学は致命的な欠陥を負う結果となったのである。「ところが、デカルトがこの《根底的》な開始にあたって無規定なままにしているのは、思惟するもの(res cogitans)の存在様式、いっそう正確には、《我れ在り sum》の存在意味なのである 167 」「デカルトは、近世の哲学的な問いの出発点の土台としての「我れ思う、我れ在り」の発見者とされているが、彼は、「我 ego」の「思う cogitare」を、或る限界内においては、探究した。これに反して彼は、「我れ在り sum」を、これは「我れ思う」と同じく根源的な位置におかれているにもかかわらず、全く究明しないままにしているのである。 168 」

ハイデガーによると、われわれは現存在と呼ばれる存在者であり、その存在は前在存在ではなく実存である。そして、現存在の根本機構は世界一内一存在であり、世界はこの一契機として、現存在の存在とともに開示されている。ところで、デカルトが「我れ在り」を問わなかったということは、われわれがそれである存在者を適切にとらえていなかったということであり、したがってまた、世界についても適切なとらえ方をしていなかったということである。実際、デカルトが《我れ思う、我れ在り》をもって哲学(学問)の第一原理とした際に、《我れ》は前在存在者として理解されていたのであり、しかも最初に自我が与えられているという発想からもわかるように、その自我はまずもって無世界的な主体としてとらえられていたのである。「さしあたって与えられている自我や主観というものを発端に置くことは、現存在の現象的な実態を根底から逸するものである。「⁶⁹⁾」「これに反してデカルトは、諸思考(cogitationes)が前在していて、そのうちに、我れ(ego)というものが、無世界的な思惟するもの(res cogitans)としてともに前在している、と言うのである。¹⁷⁰⁾」

デカルトにおいては、デカルト以前の哲学と同様に、世界の現象が飛びこえられてしまっている。デカルトの見るところでは、世界も内部世界的存在者も、その根本的規定は延長(extensio)である。そして存在者へ近づく唯一の真正な通路は、数学的・物理学的認識である。数学によってこそ、本当の意味で存在するもの、常にそれがそれであるところのものを認識することができるのである。こうして世界の存在とその認識の問題は、実体性の概念に含まれている特定の存在理念と、このように存在しているものを認識する特定の認識理念によって扱われることになる。特定の存在理念とは「不断の前在性¹⁷¹⁾」をもって存在とする理念である。そしてこの理念は、単なる内部世界的存在者の存在のみではなく、われわれがそれである存在者の存在にもあてはめられるのである。「不断の前在性としての存在という理念は、内部世界的存在者の存在の極端な規定と、この存在者と世界一般との同一視との動機となるばかりではない。この理念は同時に、現存在の諸態度を存在論的に適切に限差しに入れることを妨げているのである。…だがその根本機構に世界一内一存在が属している《現存在》の存在を、デカルトは延長せるもの(res extensa)の存在と同じ仕方で、実体としてとらえるのである。¹⁷²⁾」

またハイデガーは、次のような予想される反論をあげている。¹⁷³⁾ デカルトは物質的自然を基本的な層としてすえたのであって、このことは認めなければならない。そして質的な諸規定も根本においては延長の諸様態なのであり、さらにはこの諸性質にもとづいて、美しい、美しくない、

役に立つ、役に立たないといった特殊な性質があらわれる。こうして物質的自然の層の上に諸々の層が補足的に築かれることによって、用在者という使用財に到達するのである。これに対してハイデガーは、事物的前在者に価値的述語を付加しても、何ら問題の解明にはならないことを強調している。その場合には、価値の妥当性とか、価値が事物に付帯しているということの意味が、全く曖昧なままなのである。

問題は、認識する側であるわれわれも、認識される側も、存在を不断の前在存在と解する理念によってとらえられているところにあるはずである。「しかしそのことによって、あらゆる感性的 覚知や悟性的覚知の基礎づけられた性格を見てとって、それらを世界―内―存在の―可能性として理解するにいたる道は、いよいよもって完全にふさがれてしまっているのである。¹⁷⁴⁾」「デカルトについての諸考察が洞察すべきであったのは、世界の事物からの見るからに自明な出発が、存在者についての最も厳格と思われる認識への定位と同様に、世界や現存在や内部世界的存在者の身近な存在論的構成がそれに基づいて現象的に見出されうる地盤の獲得を保証しないということである。¹⁷⁵⁾」

(b) カント批判

デカルトは《我れ》という《思惟するもの》の存在を問わなかった。カントはデカルトのこの根本的な意りを継承している。カントの思想には、主観性についての存在論的な分析論が欠けているのである。「まず、存在問題一般がゆるがせにされていて、そしてこのことと連関して、現存在の主題的な存在論が、すなわちカント的に言えば、主観の主観性の先行的な存在論的分析論が欠けていたということである。カントはそのかわりに、あらゆる本質的な形成を継続しながらも、デカルトの立場を独断的に継承しているのである。¹⁷⁶⁾」カントは『純粋理性批判』の「観念論論駁」において、外界の存在証明を行なっている。ところがこの証明自身が背理なのである。そしてカントがこのような不適切な証明を行なわねばならなかったのは、彼が主観の存在を問わなかったからこそなのである。それはさらには、カントにおいても、前在存在としての存在了解が固定的であったからなのである。

カントは外界の存在証明を、次のような定理を論証することによって行なっている。「私自身の 現存在の単なる、しかし経験的に規定された意識は、私の外なる空間内の諸対象の現存在を証明 する。¹⁷⁷⁾」ここでの「現存在」は、前在存在性の意味で用いられている。つまりカントは、意識 の存在も事物の存在も、ひとしく前在存在として理解しているのである。

「私の外なる事物の現存在」の証明は、時間の本質には変移と持続とが等根源的に属しているということに基づいて、次のように行なわれる。私は私自身の現存在を、時間において規定されているものとして意識している。そしてすべて時間規定は、知覚における持続的なものを前提する。しかしこの持続的なものは、私のうちにある何かではありえない。というのも、時間における私の現存在が、この持続的なものによって初めて規定されうるのだからである。したがつてこの持続的なものの知覚は、私の外にある事物によってのみ可能なのであって、事物の単なる表象

によってではない。従って、時間における私の現存在の規定は、私が私の外にあるものとして知覚する現実の事物の現実存在によってのみ可能である。ところで、時間における意識は、この時間規定の可能性の意識と必然的に結合している。ゆえに時間における意識は、時間規定の条件であるところの私の外にある事物の現実存在と必然的に結合している。すなわち、私自身の現存在の意識が同時に、私の外にある他の事物の現存在の直接的意識なのである。¹⁷⁸⁾

この証明は確かに因果的推論のもつ欠陥からはまぬがれている。しかし、私の外なる事物の存在の証明を要求することがすでに、カントが問題の立脚点を主観という「私の内」にとっていることを意味している。だからこそ証明は、証明を与える時間が経験される《私の内なる》変移から出発して行なわれているのである。しかしカントが証明しているのは、変移する存在者と持続する存在者とが必然的に相ともに前在存在しているということである。しかし両者が相ともに前在存在していることについて時間を導きの糸として決定される事柄が、《私の内》と《私の外》との連関にもあてはまるということは証明されていない。したがって2つの前在存在者が並置されるだけでは、主観と客観とが相ともに前在存在しているということにはならない。ただし、仮にこのことが証明されたとしても、遊離した主観とその外の世界という存在論的に不適切な図式が証明されたにすぎないのであるから、そのことによって本質的な成果が得られたことにはならないのである。「正当にせよ不当にせよ、《外界》の実在性を信じること、十分にせよ不十分にせよ、その実在性を証明すること、表だってにせよ表立たずにせよ、その実在性を前提すること、このような試みは、それ固有の地盤を完全に見透かしつつ会得することもできずに、さしあたり無世界的な主観、ないしはおのれの世界に確信のもてない主観といった、根本においてまずこれから世界を確認しなければならない主観を前提している。179)」

われわれが存在するということは、石や木が前在存在するということとは根本的に異なっている。「物理的なものと心理的なものとが相ともに前在存在しているということは、世界一内一存在の現象とは、存在的にも存在論的にも完全に異なっている。「800」世界一内一存在を根本機構とする現存在の存在とともに、つねにすでに世界は開示されているのであり、そして《世界》はこの開示とともにすでに暴露されている。したがって、そもそも世界は存在するのか否か、その存在はいかにして証明されうるのかといった問いは、現存在が立てる問いとしては無意味なのである。「正しく解された現存在は、このような証明には反抗する。なぜなら、現存在はその存在において常にすでに、あとからやってくる証明が現存在にはじめて証明してみせる必要があると思いこんでいるところの当のもの、そのものであるのだからである。「810」

カントは、まず世界現象を世界現象として解明することをせずに、《外界》の実在性を証明しようとしている。この証明を、カントの認識論を吟味することによって評価判定しようとしても無駄である。問題はカントが、主観の存在を問わなかったところにあるのであり、つまりはカントの批判哲学には現存在の実存論的分析論が欠落していたところにあるのである。そしてその根拠は、カントが、デカルトと同様に、存在一般を前在性として了解していたところにあるのである。「《外界》が前在するということ、それがいかに前在するかということが証明されるべきなのでは

なく、なぜ世界一内一存在としての現存在が、《外界》をさしあたって《認識論的》に無効にして 葬り去っておいて、ついでそれをあらためて証明しようとする傾向をもっているのかが挙示され るべきなのである。その根拠は、現存在の頽落のうちに、そしてまた頽落に動機づけられて、第 一義的な存在了解が前在性としての存在へと置き移されることのうちに横たわっている。問題設 定がこのような存在論的定位において《批判的》であるときには、その問題設定は、さしあたり そしてただひとつ確実に前在するものとして、単なる《内面》を見いだす。世界一内一存在とい う根源的現象が粉砕されたあとで、遊離した主観という残存する遺物をもとにして、《世界》との 接着が遂行されるわけである。¹⁸²⁾

(c) フッサール批判

ハイデガーはその実存思想において、フッサールの超越論的現象学の重要な意味を鋭くとらえつつ、同時にまたその問題点を克服しようとしている。その成果の一つが現存在概念である。われわれがそれであるところの存在者は、それ以外の存在者とはその存在において、根本的に異なっている。この存在論的な相違はフッサールの現象学的還元によってすでに挙示されていたのであるが、しかしまたそこには限界があったのである。

フッサールの現象学は、現象学以前の観方を自然的態度と呼ぶ。それはごく普通のありふれた自然な観方であり、そして同時に、真の哲学以前の素朴な、独断的な観方である。この自然的態度の「一般的定位」においては、実在的人間ないし実在的知覚と実在的な事物との間に、実在的関係が成立している。¹⁸³⁾フッサールはこの関係を「主観一客観一関係¹⁸⁴⁾」と呼んでいる。しかし主観がこのように客観に並置されているということは、自然的態度においては主観の存在が、客観の存在と同じ扱いを受けていることを意味している。すなわち、自然的態度あるいは近代におけるその特殊な形態としての自然主義的態度においては、意識や心は自然化(Naturalisierung)または事物化(Verdinglichung)されているのである。「心的なものの自然化は、ジョン・ロックを経て近代全体に伝えられ、今日にまでおよんでいる。¹⁸⁵⁾」「心理学的所与経験のこの与えられ方が物体経験の与えられ方と素朴に等置されることによって、心は事物化されることになる。¹⁸⁶⁾」「通俗的な唯物論から最近の感覚一元論やエネルギー論にいたるまであらゆる形態の極端で徹底した自然主義の特徴は、一方では、いっさいの志向的-内在的意識所与を含めて意識の自然化であり、他方では理念の、したがってあらゆる絶対的な理想と規範の自然化である。¹⁸⁷⁾」「自然科学を模範としてこれに従うということは、ほとんど不可避的に意識を事物化することを意味する。¹⁸⁸⁾」

この自然的態度は、現象学的態度において問い直され、超越論的に基礎づけられる。すなわち 現象学的還元の残余としての超越論的意識は、存在一般の「原範疇」あるいは「原領域」であり 189) 、自然的態度における「主観―客観―関係」の「主観」も「客観」も、この超越論的意識に よって意味付与され、構成されるその志向的相関者として解明されるのである。そして意識が物体的事物とは異なる存在であることが指摘される。「意識はいっさいの自然的なものに対して完全 に異なる類の存在様式を示す。 190) 」「意識は決して空間的なものではない、決してタブララーサで

はない。 $^{191)}$ 」またフッサールによると、「個体化の原理」 (principium individuationis) は時間と空間である $^{192)}$ 。しかし自我にとっては、時間と空間が個体化の原理であるのではない。自我はあらかじめそれ自身においてその唯一性を有しているのである $^{193)}$ 。

またデカルトはegoを発見したが、それは超越論的エゴではありえなかった。なぜなら、超越論的エゴは現象学的還元による「遮断」(Ausschaltung)の残余であるが、デカルトが発見したエゴは「捨像」(Abstraktion)の残余でしかないからである。すなわちそのエゴは「主観一客観一関係」から「客観」を切り捨てたその残りとしての「主観」でしかないのである。「デカルトによって発見された純粋エゴは、彼にとって純粋な心、すなわちあらゆる認識者にとって絶対的な不可疑性において与えられるところの、客観的世界の切れ端にほかならない。「94」したがってそのエゴは、事物と同じ扱いを受けていることになる。「デカルトは、純粋エゴから実体を作っている。こうして彼は、抽象的に実体概念を規定したのであるが、しかしそのとき事物表象がすべり込まされたのである。「195」」

このように、フッサールの超越論的現象学において、意識や自我が物体的実在と同等視されてしまう観方が批判されている。ハイデガーはフッサールの現象学からこの重要な成果を受け入れたのであろう。ハイデガー自身も《意識の事物化》の問題に言及している。「古代の存在論が《事物概念》でもって仕事をしているということ、そして《意識を事物化する》危険があるということは、人がとうに知っているところである。しかし事物化とはどういうことなのであろうか。それはどこから発源するのであろうか。…なぜこうした事物化はくり返し支配的になるのであろうか。 196)」しかしハイデガーは、フッサールの構成的現象学をそのまま容認することはできなかった。フッサールの立場では、人間的主観性と超越論的主観性が区別されなければならなかった。人間的主観性が世界のうちに存在するのに対して、この世界を構成するのが超越論的主観性である。超越論的主観性が、自己自身に「私」という意味を付与して自己を客観化したものが、世界の中に存在している人間的主観性なのである。しかしハイデガーにとっては、主観性をこのように分けてしまうこと自体に問題があったのである。ハイデガーは1927年10月22日付のフッサール宛の書簡の中で、この問題に関連して次のように書いている。

あなたが《世界》と呼ばれるものの意味における存在者は、その超越論的構成において、同じような在り方をする存在者へ還帰することによっては解明されえない、という点については、われわれの意見は一致しています。しかしだからと言って、超越論的なものの座をなすものがそもそもが存在者ではないということにはならないのであって、むしろ、まさに次のような問題が、すなわち《世界》がそこで構成されるような存在者の在り方はいかなるものであるのか、という問題が生じてくるのです。これが『存在と時間』の中心問題なのです、すなわち現存在の基礎的存在論なのです。そこで示される必要があったのは、人間的現存在の存在様態が他のすべての存在者の存在様態と全く異なるということ、そして人間的現存在の存在様態が、まさにそのものとして、みずからのうちに超越論的構成の可能性を蔵してい

るということです。超越論的構成は、現事実的(faktisch)自己の実存の中心的可能性なのです。この現事実的な自己、すなわち具体的な人間は、それ自身、存在者として、決して《世界に実在する事実 weltlich reale Tatsache》ではありません。というのも人間は決して前在するのではなく、実存するのだからです。そして《驚くべきこと》は次の点にあります。すなわち現存在の実存の態勢が、すべての実証的なもの(Positive)の超越論的構成を可能にしているのです。…構成するものは無ではなく、したがってそれは何かであって存在している(seiend)のです。ただし実証的なものの意味でではないのですが。構成するもの自身の存在様態への問いは避けることができないのです。…純粋に心的なものから区別された絶対的エゴとは何を意味するのでしょうか。この絶対的エゴの存在様態はどのようなものなのでしょうか。絶対的エゴは、いかなる意味ではそのつど現事実的な自我と同様のものであり、いかなる意味では同じではないのでしょうか¹⁹⁷⁾。

フッサールは、世界を構成するものが世界の中に存在するということの逆説を克服するために、世界の中に存在する人間的自我と、世界を構成する絶対的エゴとを区別しなければならなかった¹⁹⁸⁾。しかしそのことによってむしろ、絶対的エゴの存在が謎めいたものになってしまった。これに対してハイデガーは、絶対的エゴをもち出すことによって問題を克服するのではなく、構成する存在者としての具体的な人間を現存在としてとらえて、その存在を問わねばならないことを主張するのである。現存在の存在様態は他の存在者の存在様態から区別されねばならないのである。すなわち実存が前在性から、現事実性が事実から区別されねばならないのである。そして世界は、世界に属さない絶対的エゴによって構成されるのではなく、現存在の根本機構である世界一内一存在の一契機として、現存在の現とともに開示されているのである。

またフッサールの現象学の重要な概念として、志向性があげられるが、ハイデガーは『存在と時間』においては、一箇所だけこの志向性に言及している。「《意識》の志向性が現存在の脱自的時間性にもとづいているということ、そしてそれがどのようにであるのかは、次篇が示すであろう。「99)」ハイデガーの現存在分析においてフッサールの志向性にあたるのは、強いてあげるならば、「関心」であろう。この関心の意味は時間性である。そこで志向性は脱自的時間性に基づけられることになる。しかし予告された第3篇はついに公刊されなかったので、その内容は知るすべもない。ただしハイデガーは、『存在と時間』公刊に前後する講義においてかなり頻繁に志向性に言及して、その考察を試みている。そしてその考察においては、志向性と超越(Transzendenz)の関係が重要な問題となっている。

まず、1925年の夏学期の講義においては、志向性の「何々へ向かう」(Sichrichten-auf)は、関心の統一的な根本構造へ遡って置き移されねばならないことが述べられている²⁰⁰⁾。次に1927年の夏学期の講義においては、ハイデガーは志向性によって超越を基づかしめている。「志向性がまさに、超越がそこにおいて成り立つところのものであり、またそれ以外ではない。²⁰¹⁾」「振る舞いの志向的構造は、いわゆる主観に内在的で、それからまずもって超越を必要とするようなものなの

ではなく、現存在の振る舞いの志向的機構がまさに、それぞれの超越の可能性の存在論的条件なのである。²⁰²⁾」すなわち現存在の在り方が志向的であるということが、現存在がそのつどすでに、存在者のもとに滞在しているということなのであり、また存在者と何らかの仕方で関係しているということなのである。

ところがさらに,この超越が,より根源的な意味でとらえられることになる。「超越は現存在の存在論的構造の一つの根本規定である。超越は実存の実存性に属している。超越は実存論的概念である。 $^{203)}$ 」この意味での超越については次のような内実が指摘されている。「この超越することは,単に,また第一義的に,主観が客観へと関係することを意味するのではない。超越とは自己を世界から解することを意味しているのである。現存在は,それ自身として,自己自身をのり超えている (über sich selbst hinaus) のである。 $^{204)}$ 」「現存在の自己性はその超越に基づいている。 $^{205)}$ 」そして志向性は実は,この意味での超越に基づいているのである。「志向性は現存在の超越に基づいていて,これを根拠としてのみ可能なのである。 $^{206)}$ 」「志向性は現存在の特殊な超越を前提としている。ところが逆にこれまでありふれた仕方でとらえられた志向性の概念から超越を解明することはできないのである。 $^{207)}$ 」

また1928年の夏学期の講義においては、「存在的超越」と「原超越」(Urtranszendenz)とが区別されて、両者と志向性の関係が論じられている。「この志向性は、存在的超越として、それ自身、根源的超越すなわち世界一内一存在に基づいてのみ可能である。この原超越が、存在者に対するそれぞれの志向的関係を可能ならしめている。²⁰⁸⁾」そしてこの超越は、脱自的時間性に基づいている。「時間の脱自的性格が現存在の特殊なのり越え性格、すなわち超越を可能ならしめているのであり、したがってまた世界を可能ならしめている。²⁰⁹⁾」「世界一内一存在の超越は、その特殊な全体性において、時間性の根源的な脱自的一地平的統一に基づいている。²¹⁰⁾」そして結局は、次の引用箇所も考慮して整理するとわかるように、存在的超越の意味での超越は志向性に基づいている、もしくは志向性がこの超越であり、志向性は世界一内一存在に基づいており、世界一内一存在は原超越の意味での超越に基づいている。もしくは世界一内一存在がこの原超越であり、そして原超越は脱自的時間性に基づいているのである。「時間性一般は脱自的に地平的な端的な自己投企である。この自己投企に基づいて現存在の超越が可能なのである。現存在の根本機構、すなわち世界一内一存在は、あるいは関心は、この超越に根づいている。この根本機構あるいは関心は、これはこれで志向性を可能ならしめている。²¹¹⁾」

このように、フッサールが意識の本質として志向性の概念を用いたのに対し、われわれがそれであるところの存在者を具体的な全体の姿でとらえようとするハイデガーにとっては、この志向性を存在論的-実存論的に根拠づけねばならなかった。ハイデガーにとって志向性は、主観の意識の問題ではなく、現存在の存在の問題でなければならなかったのである。ただし、フッサールの志向性の概念が謎にみちているのと同様に、ハイデガーの超越概念も、問題と謎にみちている概念である。両概念ともに、われわれに課せられた課題として、これからの研究が必要とされるであろう。

IV 現存在と有限性

『存在と時間』においては、現存在について、「理性」および「有限」という表現がほとんど用 いられていない。「主観」という語と同様,これらの表現をもってしては,われわれがそれである 存在者をもはや適切にとらえることができないという理由からであろう。「有限」や「有限的」は、 数箇所で時間性の有限の意味で用いられているだけである。²¹²⁾「有限」という表現は、その対概 念である「無限」を予想する。しかし哲学が,人間を,神との対比において,あるいは被造物と して論じることは、ハイデガーの時代においてはもはや無理だったのである。しかしそれ以外の 理由においても、この表現は好ましくない。というのも、「有限」という表現はどうしても、否定 的な意味と偶然の意味を伴うからである。つまりこの表現は、われわれは別様の存在者であるこ とも可能であったのだが、何らかの事情により、たまたまこのような劣った存在者として生存し ている,といったニュアンスの意味内容を示唆するからである。しかしこのような現存在理解に は、ハイデガーが「理想的な主観」に対してかかげている反論がそのままあてはまるのである。 「このような主観の概念をもってしては、まさしく、単に《事実的》な主観つまり現存在のアプリ オリが逸せられるのではないだろうか。²¹³⁾」ところがハイデガーは、講義や『根拠の本質につい てVom Wesen des Grundes』などにおいては、頻繁に有限性の概念を用いているのである。便宜 上から用いざるをえなかったのであろう。このあたりに、ハイデガーのディレンマを見てとるこ とができるであろう。

『存在と時間』において現存在の有限性に関係する概念として見出されるのは、「根拠」「無性」 (Nichtigkeit)、「自由」である。まず、現存在は根拠である。しかもそれは、被投性と投企との不即不離の関係における根拠である。現存在は、その現存在を自発的にみずからに授け渡したものではない。現存在は投げられているものである。しかも現存在は、特定の存在可能へと投げられているものである。つまり現存在は、その存在可能へと投げられているものとして、そのような根拠であるところのものである。ところが現存在は、可能性へむかって自己を投企するという在り方において、被投性を引き受けている存在である。現存在がみずからの根拠であるのは、投企の根拠における被投的根拠としてなのであり、つまり現存在の根拠は被投的投企の根拠なのである。「それではどのようにして現存在は、こうした被投的な根拠であるのだろうか。それは、ただただ、現存在がそこへと投げられている諸可能性をめがけて自己を投企するという仕方においてなのである。自己は自己であるかぎり、自己自身の根拠をすえなくてはならないが、この自己は決してその根拠を意のままにすることができない。にもかかわらず、自己は実存しつつ、根拠であることを引き受けねばならないのである。²¹⁴⁾」「現存在がおのれの根拠であるのは実存しつつである。すなわち、もろもろの可能性から自己を了解し、このように自己を了解しつつ被投的存在者であることによってである。²¹⁵⁾」

現存在のこのような被投性と投企を無性が構成している。まず、投げられているものとして現存在は、根拠として存在するようにさせられている。現存在が自己であるのは、自己自身による

ことではない。「現存在は決しておのれの根拠に先んじて実存的に存在することはなく,そのつどただこの根拠から,かつこの根拠としてのみ実存的に存在しているにすぎない。したがって根拠であるということは,ひとごとでない存在を決して根底から意のままにしていないというこなのである。この《ない》は,被投性の実存論的意味に含まれている。根拠でありつつ現存在自身は,おのれ自身の無性を存在するのである。²¹⁶⁾」また現存在が根拠であるのは,可能性から自己を了解することによってである。しかしこのことは,現存在はその何らかの可能性への実存的投企において,あれこれの可能性を放棄していることを意味している。「投企は,そのつど被投的な投企として,根拠存在の無性によって規定されているばかりではなく,投企としてもそれ自身,本質的に無的なのである。²¹⁷⁾」

そして被投的投企がこのような無性によって構成されているところに,現存在の自由が確認されねばならない。現存在は自己の実存的可能性へと開かれたものとして,自由な存在である。しかしこの自由とは,被投的投企においてその根拠を引き受けている現存在が,自己の無性を存在していることを言うのである。そして自由なものとして現存在は,その選択において他の可能性を放棄しなければならないのである。「自由は,一方の可能性を選択することにのみ,すなわち他の可能性を選択しなかったということに,またその他の可能性を選択することはできないということに堪えることにのみ存在している。²¹⁸⁾」

また被投性の構造にも投企の構造にも含まれている無性が、非本来性における《頽落》の無性の根拠となっている。「この無性が、現存在が常にすでに現事実的に頽落として存在していることにおける、非本来的現存在の無性の可能性の根拠である。²¹⁹⁾」こうして現存在の存在としての関心は、徹底して無性によって浸透されている。関心とは、「無性の(無的な)根拠であること²²⁰⁾」にほかならない。このような意味において、現存在は現存であるかぎり、「負い目ある」(schuldig)²²¹⁾と呼ばれる。ただし以上の考察によって、完全な存在の出来そこないの姿が明らかになったのではない。現存在のアプリオリが解明されたのである。「実存論的無性とは、決して、現存在においては達せられないような掲げられた理想に対する欠如、欠陥という性格をもってはいない。²²²⁾」

このように『存在と時間』においては、現存在の存在が無性によって浸透されていることが指摘されているが、そこでは有限という表現は用いられていない。この有限という表現は、1928年の夏学期の講義や²²³⁾、1928年から29年にかけての冬学期の講義²²⁴⁾において用いられているが、1929年刊の『根拠の本質について』においてよりまとまった姿で見ることができる。「しかしながら現存在の有限性の本質は、根拠への自由としての超越において露呈される。²²⁵⁾」

まず「超越」であるが、『存在と時間』においても現存在の超越²²⁶⁾や世界の超越²²⁷⁾が述べられていたが、ここではさらにその根源的な意味で用いられている。「われわれは、現存在自身がそこへと超越するそれ(woraufhin)を世界と呼ぶ、そして超越を世界一内一存在として規定する。」²²⁸⁾「《現存在は超越する》とは、現存在がその存在の本質において世界形成的であることを意味している。²²⁹⁾」すなわちこの超越概念は、投企と全く同義ではないにせよ、それとかなり重なる意味で用いられているようである。現存在が超越的であるがゆえに、世界一内一存在としての現存在

が現存在たりえているのであり、世界が成立しているということなのであろう。この事態は講義においても述べられている。「現存在のこの根源的な存在が跳躍 (Überschritt)として世界へと跳躍するがゆえに、われわれは現存在の超越という根本現象を世界一内一存在という表現で呼ぶ。 $^{230)}$ 」「超越 (Transzendieren)が世界一内一存在である。 $^{231)}$ 」「世界一内一存在が超越,跳躍 (Überstieg)の構造である。 $^{232)}$ 」そしてこの超越が、またこの超越によって形成される世界が、そしてこの超越の在り方そのものである世界一内一存在が、「戯れ」(Spiel)とも表現されている。「《世界》は、超越がそれを戯れる戯れのタイトルである。世界一内一存在は、戯れ(Spiel)のこの根源的な戯れ (Spielen) である。 $^{233)}$ 」「超越としての世界一内一存在は、超越論的戯れとして、常に世界形成である。 234 」この戯れにおいて開示されている世界の中で、現存在は様々な存在者と様々な関わりをもつのである。

ところで『存在と時間』において、現存在がおのれの根拠であるのは、被投的投企の根拠としてであること、また現存在が自由な存在であるのは、被投的投企の無性を存在するものとしてであることが述べられていた。『根拠の本質について』においても、世界形成である超越が自由と呼ばれ、しかもそれは根拠への自由と呼ばれている。現存在は超越としての自由によって自己の根拠を引き受けている、という意味であろう。「世界への跳躍が自由自身である。²³⁵⁾」「超越としての自由は、単に一固有の《種類》の根拠なのではなく、根拠一般の根源である。自由は根拠への自由である。²³⁶⁾」「自由のみが現存在をして世界をつかさどらしめるのであり、世界を世開(welten)せしめるのである。²³⁷⁾」

このように、現存在の超越が現存在の自由であり、それは根拠への自由である。ところで『存在と時間』において、現存在の被投性の実存論的意味には、現存在がその存在を根底から意のままにしていないという無性が含まれていること、また投企は、現存在がその何らかの可能性への投企において他の諸可能性を放棄しているという意味で、無的であることが述べられていた。『根拠の本質について』においても、投企における他の諸可能性からの退去(Entzug)が指摘され、また投企は被投的であることが述べられている。そしてこのような内実に即してハイデガーは、現存在について「有限性」という表現を用いている。「そのつど跳躍する世界投企は退去においてのみ力あるものとなっているのであり、その人のものとなっているのだということは、同時に、現存在の自由の有限性の超越論的な証拠である。²³⁸⁾」「したがってすべての世界投企は被投的である。現存在の有限性の本質の解明は…²³⁹⁾」先の引用において、現存在の有限性の本質は、根拠への自由としての超越において露呈されると述べられていたのは、このような意味においてなのである。²⁴⁰⁾

またさらに、存在了解と超越との根源的な連関が指摘されている。「存在了解が超越である。²⁴¹⁾」「存在の了解は超越において生じる。²⁴²⁾」「われわれはこの存在了解を超越と呼ぶ。²⁴³⁾」「存在論的差異のこの根拠を、われわれは先取的に現存在の超越と名づける。²⁴⁴⁾」すなわち現存在の超越によって世界が形成されているということ、現存在が諸々の存在者と関わることができるということがすなわち、現存在が存在を了解しているということなのである。そして『カントと

形而上学の問題 Kant und das Problem der Metaphysik』においては、この存在了解が「人間の有限性の最も内的な根拠²⁴⁵⁾」として位置づけられている。なぜなら、実存は存在了解に基づいているからである。「人間は存在者の直中にある存在者であり、しかも、彼にとってその際、彼ではない存在者と彼自身である存在者とが、同時に、常にすでに顕わになっている。われわれは人間のこの存在様相を実存と名づける。存在了解に基づいてのみ、実存は可能である。²⁴⁶⁾」「人間はそもそもが存在者をそのものとしてあらしめうるのでなければ、自己としての投げられた存在者であることあたわざるであろう。しかし存在者をそれがそれであり、それが存在者であるということに向かってそのつどすでに投企してしまっているのでなければならない。実存とは、割り当てられた存在者そのものに引き渡されて存在者そのものに依存していることを意味する。実存は存在様相としてそれ自身において有限性であり、そしてこのような有限性として存在了解に基づいてのみ可能である。²⁴⁷⁾」

注

Sein und Zeitからの引用にあたっては、Max Niemeyerから出ている単行本版を用いている。その他はすべてKlostermannから出ている全集版である。GesamtausgabeをGAと略記する。各巻に収録されている講義は次のとおりである。SSは夏学期を、WSは冬学期を示す。

Bd. X X Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, SS. 1925.

Bd. X X I Logik. Die Frage nach der Wahrheit, WS. 1925/26

Bd. X XIV Die Grundprobleme der Phänomenologie, SS. 1927.

Bd. X X VI Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, SS. 1928.

Bd. X XVII Einleitung in die Philosophie, WS. 1928/29

またこの論文で引用されたHusserlianaは次の通りである。

Bd.III Idden zu einer reinern Phänomenologie und Phünomenologischen Philosophie I

Bd.VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phä nomenologie

Bd.VII Erste Philosophie I

Bd.XI Analysen zur passiven Synthesis

Bd. X X V Aufsätze und Vorträge (1911-1921)

- 1) GA.Bd.X XVII, S.306.
- 2) Sein und Zeit, S.46.
- 3) ibid., S.58.
- 4) ibid., S.59.
- 5) ibid., S.6.
- 6) ibid., S.6.

- 7) ibid., S.6-7.
- 8) ibid., S.7.
- 9) ibid., S.42.
- 10) ibid., S.7.
- 11) ibid., S.7.
- 12) ibid., S.372.
- 13) ibid., S.37.
- 14) ibid., S.41.
- 15) ibid., S.12.
- 16) ibid., S.12.
- 17) ibid., S.42.ただし, 勿論のこと, 現存在を単なる前在存在者としてとらえることは可能である。 Vgl. S.55.
- 18) ibid., S.42.
- 19) ibid., S.42.
- 20) ibid., S.212.
- 21) ibid., S.12.
- 22) ibid., S.65.
- 23) ibid., S.65.
- 24) 以下の引用からもわかるように、『存在と時間』において自然概念はかなり貧弱な扱いを受けている。 自然について言及されているその他の箇所として次があげられる。S.70,71,80-81,144-145,362,412,413.
- 25) Sein und Zeit, S.65.
- 26) ibid., S.112.
- 27) ibid., S.53.
- 28) ibid., S.153.
- 29) ibid., S.25.
- 30) ibid., S.183.
- 31) 木田元氏は、『存在と時間』における2つの異なった思考動機を指摘している。すなわちキルケゴールに由来する実存的な思考動機と、フッサールの現象学的動機とである。「つまり、存在の意味を問うために、存在がみずからを開示する場面としての現存在を浄化するという企画が、一方では非本来的実存から本来的実存へという実存的決断に結びつけて考えられ、他方では自然的態度から現象学的態度へという現象学的還元の思想と結びつけて考えられているわけである。しかも、この両立不可能ではないかと思われる二つの立場が、ハイデガーのたぐいまれな精神的緊張のなかで、渾然と分かちがたく統一されている。」(木田元『現象学』、岩波新書、90-91頁)実存論的分析論は現存在の日常性から出発する。この日常性は、キルケゴール的動機においては非本来的実存に相当し、現象学的動機においては自然的態度に相当する。ハイデガーが現存在の日常性における、曖昧で、嫉み深く、好奇心にかられた、おしゃべりに興じる姿を強調しておきながら、あちらこちらで、非本来性等々といった言葉はけなす意味で用いているわけではないと断わっているのはこのためである。この事情は「頽落」についても同様である。ここで問題になっている「頽落」は現象学的動機において論じられている。ただし、このようなたぐいの2つの動機を、単に異質な立場のものとして分けてしまってよいのか否かは、緻密な考察を要するように思われる。
- 32) Sein und Zeit, S.15, Vgl. S.21, 22, 130, 225
- 33) ibid., S.49.
- 34) ibid., S.311.

- 35) ibid., S.225.
- 36) ibid., S.304.
- 37) ibid., S.405,423.
- 38) ibid., S.44.
- 39) ibid., S.45.
- 40) ibid., S.54.
- 41) ibid., S.54,55.
- 42) ibid., S.57.
- 43) ibid., S.64.
- 44) ibid., S.105.
- 45) ibid., S.111.
- 46) ibid., S.121.
- 47) ibid., S.129,130.
- 48) ibid., S.134.
- 49) ibid., S.143,151.
- 50) ibid., S.144.
- 51) ibid., S.145.
- 52) ibid., S.151.
- 53) ibid., S.161,165.
- 54) ibid., S.242.
- 55) ibid., S.297.
- 56) ibid., S.45.
- 57) その他, 存在の意味が解明されることによって解決が期待できる問題が, 以下の箇所で指摘されている。S.3, 6, 100, 147, 230, 241, 286, 328, 357, 371, 403, 437.
- 58) Sein und Zeit, S.13.
- 59) ibid., S.16.
- 60) ibid., S.17.
- 61) ibid., S.66.
- 62) ibid., S.66.
- 63) ibid., S.67.
- 64) ibid., S.68.
- 65) ibid., S.68.
- 66) ibid., S.68.
- 67) ibid., S.69.
- 68) ibid., S.69.
- 69) ibid., S.84.
- 70) ibid., S.84.
- 71) ibid., S.84.
- 72) ibid., S.84.
- 73) ibid., S.84.
- 74) ibid., S.85.
- 75) ibid., S.86.
- 76) ibid., S.86.
- 77) ibid., S.87.

- 78) ibid., S.87.
- 79) ibid., S.135.
- 80) ibid., S.56, 135.
- 81) ibid., S.145.
- 82) ibid., S.144.
- 83) ibid., S.133.
- 84) ibid., S.59, Vgl. S.60, 216.
- 85) ibid., S.60.
- 86) ibid., S.60.
- 87) GA. Bd. XX, S.56.
- 88) Sein und Zeit, S.60-61.
- 89) ibid., S.59.
- 90) ibid., S.206.
- 91) ibid., S.62.
- 92) ibid., S.67.
- 93) ibid., S.61.
- 94) ibid., S.62.
- 95) これと同様の表現として, eingekapselt (GA. Bd. XX, S.216, 221), in seiner Kapsel eingeschlossen (GA. Bd. XXIV, S.90)なども見られる。
- 96) Sein und Zeit, S.54.
- 97) ibid., S.46.
- 98) ibid., S.366.
- 99) ibid., S.57.
- 100) ibid., S.192.
- 101) ibid., S.216.
- 102) ibid., S.216.
- 103) ibid., S.219.
- 104) ibid., S.220.
- 105) ibid., S.220-221.
- 106) ibid., S.221.
- 107) ibid., S.228.
- 108) ibid., S.229.
- 109) ibid., S.222.
- 110) Vgl. ibid., S.218.
- 111) ibid., S.33.
- 112) ibid., S.33. Vgl. Arist., De Anima, 418 a 15.
- 113) Sein und Zeit, S.33. Vgl. Arist., Met., 1051 b17-1052 a4.
- 114) Sein und Zeit, S.114.
- 115) ibid., S.319-320.
- 116) ibid., S.320.
- 117) ibid., S.321.
- 118) ibid., S.321.
- 119) ibid., S.322.
- 120) ibid., S.126.

- 121) ibid., S.129.
- 122) ibid., S.322.
- 123) ibid., S.323.
- 124) ibid., S.304.
- 125) ibid., S.322.
- 126) ibid., S.323.
- 127) ibid., S.375.
- 128) ibid., S.130.
- 129) ibid., S.130.
- 130) ibid., S.317.
- 131) ibid., S.370.
- 132) ibid., S.371.
- 133) ibid., S.116.
- 200) 10141, 2120
- 134) ibid., S.118. 135) ibid., S.118.
- 100) 111 0100
- 136) ibid., S.120.
- 137) ibid., S.120.
- 138) ibid., S.121.
- 139) ibid., S.123.
- 140) ibid., S.123.
- 141) ibid., S.121.
- 142) ibid., S.123.
- 143) ibid., S.124.
- 144) ibid., S.124.
- 145) ibid., S.124-125.
- 146) ibid., S.125.
- 147) ibid., S.159.
- 148) ibid., S.160.
- 149) ibid., S.165. Vgl. S.157.
- 150) ibid., S.165-166.
- 151) ibid., S.161.
- 152) ibid., S.151.
- 153) ibid., S.161.
- 154) ibid., S.161.
- 155) ibid., S.161.
- 156) 言語の起源の問題については次の箇所を参照されたい。GA. Bd. XX, S.287-288. Bd. XX I, S.152.
- 157) Sein und Zeit, S.161.
- 158) ibid., S.154-155.
- 159) ibid., S.162.
- 160) ibid., S.158.
- 161) ibid., S.164.
- 162) ibid., S.32.
- 163) ibid., S.33.
- 164) ibid., S.159.

- 165) ibid., S.219.
- 166) ibid., S.226.なお、被暴露性としての真理が蔽い隠されて、真理が《一致 adaequatio》として定式化するにいたった事情についての解明が、S.224-225において試みられている。
- 167) ibid., S.24.
- 168) ibid., S.45-46,
- 169) ibid., S.46.
- 170) ibid., S.211.
- 171) ibid., S.96.
- 172) ibid., S.98.
- 173) ibid., S.98-99.
- 174) ibid., S.98.
- 175) ibid., S.101.
- 176) ibid., S.24.
- 177) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 275.
- 178) ibid., S.275-276,
- 179) Sein und Zeit, S.206.
- 180) ibid., S.204.
- 181) ibid., S.205.
- 182) ibid., S.206.
- 183) Hua, Bd.III-1.S.203-204.
- 184) Hua. Bd. VI, S.251.
- 185) ibid., S.64.
- 186) ibid., S.234.
- 187) Hua. Bd. X X V, S.9.
- 188) ibid., S.26.
- 189) Hua. Bd. III-1. S.159.
- 190) Hua. Bd. VII, S.120.
- 191) ibid., S.301.
- 192) Hua. Bd. VII, S.212, 223. Bd. XI, S.301-303.
- 193) Hua. Bd. VI, S.222.
- 194) Hua. Bd. VII, S.73.
- 195) ibid., S.345.
- 196) Sein und Zeit, S.437.
- 197) E.Husserl: Briefwechsel Bd. IV, Husserliana Dolkumente Bd. III, Kluwer, 1994. S.146-147.
- 198) Hua. Bd. VI, §53-55.
- 199) Sein und Zeit, S.363.
- 200) GA. Bd. XX, S.420.
- 201) GA. Bd. XXIV, S.89.
- 202) ibid., S.91.
- 203) ibid., S.230.
- 204) ibid., S.425.
- 205) ibid., S.425.
- 206) ibid., S.230.
- 207) ibid., S.249.

- 208) GA. Bd. XXVI, S.170, Vgl. S.194.
- 209) GA. Bd. XXIV, S.428.
- 210) ibid., S.429.
- 211) ibid., S.444.
- 212) Sein und Zeit, S.329, 330, 331, 384, 385.
- 213) ibid., S.229.
- 214) ibid., S.284.
- 215) ibid., S.285.
- 216) ibid., S.284.
- 217) ibid., S.285.
- 218) ibid., S.285.
- 219) ibid., S.285.
- 220) ibid., S.285.
- 221) ibid., S.285.
- 222) ibid., S..285.
- 223) GA. Bd. XXVI, S.179, 211.
- 224) GA. Bd. X X VII, S.332, 336, 341.
- 225) GA. Bd IX, S.175.
- 226) Sein und Zeit, S.364.
- 227) ibid., S.366.
- 228) GA. Bd. IX, S.139.
- 229) ibid., S.158.
- 230) GA. Bd. XXVI, S.213.
- 231) GA. Bd. XXVI, S.275, Bd. XXVII, 307.
- 232) GA. Bd. XXVII, S.240.
- 233) ibid., S.312.
- 234) ibid., S.314.
- 235) GA. Bd. IX, S.163.
- 236) ibid., S.165.
- 237) ibid., S.164.
- 238) ibid., S167. これに続けて次のようにある。「そしてこのことにおいて、自由一般の有限な本質が示されているのだろうか。」
- 239) ibid., S175.
- 240) 他の箇所では、現存在の自由が、その内実がさらに掘り下げられて、「根拠の根拠」として、また「現存在のAb-grund」としてとらえられている。ibid., S174.
- 241) GA. Bd. XXVI, S.280
- 242) GA. Bd. X X VII, S.213.
- 243) ibid., S.315
- 244) GA. Bd. IX, S.135.
- 245) GA. Bd. III, S228.
- 246) ibid., S.227.
- 247) ibid., S.228.