



Title	責任と応答 : 実存論的分析論の倫理的射程を再検討する
Author(s)	多田, 圭介
Citation	哲学, 45, 39-56
Issue Date	2009-03-21
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/39632
Type	bulletin (article)
File Information	APS_003.pdf



[Instructions for use](#)

責任と応答——実存論的分析論の倫理的射程を再検討する——

多田 圭介

はじめに

ハイデッガーの哲学には倫理学がない、といったような指摘がしばしば聞かれる。『存在と時間』公刊以降、レーヴィットを嚆矢とするこのような批判は、現在までとどまるところを知らない。他方で、ハイデッガーの哲学に積極的・倫理学を見出そうとする試みの多くも、解釈の一例を示すにとどまっている。あるいはテクストを逸脱する再構成に陥るものも少なくない。批判の多くは、「本来的自己」に集中している。ハイデッガーは、本来的自己は他者として「没交渉（unbezüglich）」にのみ可能である、と述べた同じ節の中で、本来的自己は他者との本来的共存へ自己を「突き動かす（stoßen）」などと述べている。このことが解釈上の混乱を生んでいる。しかし、これまでに表明されたいずれの立場も、管見に入る限りは、『存在と時間』の主眼、問題設定を飛び越しているものが多い。そもそもハイデッガーは、倫理学をどのように考えていたのか。存在論と倫理学との関係をどのように考えていたのか。『存在と時間』における実存論的分析論は、倫理的内容を含むのか、含むとすれば実存論的分析論とどのような関係にあるのか。本発表の目的は、まずこれら議論の前提となる問題に見通しをつけることである。その上で、本来的自己に他者との「没交渉」かつ本来的「共存在」とはいかなる事態を示唆するものであるのかについて、私の見解を示すこ

とである。扱うテクストは、『存在と時間』及び必要な限りの同時期の講義に限定する。

さしあたり、私の主張を述べるなら以下の2点にまとめられる。まず第一に、ハイデッガーは、しばしば本来性・非本来性はじめ実存論的諸概念に関して、倫理的な意味ではない、と断っている。その際の「倫理的」という言葉遣いについてである。これは、あくまで「理論的」と「実践的」とにあらかじめ領域区分されたような倫理ではない、という意味で捉えるべきである。より広く言うなら、ギリシャ以来、「自然学」、「論理学」、「倫理学」と諸学が分類された内の倫理学のような意味ではない、ということである。本発表の意図に近付けて言うなら、道徳的規範の実質的原理を立てることを目的とするような倫理ではない、という意味である。そして第二に、「存在一般の意味への問い」とは、「実存 (Existenz)」と「事物的存在性 (Vorhandenheit)」との根本区別とその統一への問いである。それゆえに、実存と事物的存在性との区別を遂行することの内に含まれている限りの実存の本質への問いのみが問題となるのでなければならない。

『存在と時間』は、カテゴリーの起源を語っている。同様に、ギリシャ以来、我々の生を規定するに至った、哲学的根本諸概念の起源を語っている。¹この根本諸概念には、当然「理論」と「実践」という区別も含まれる。ハイデッガーは、実存論的分析論の内に「理論」と「実践」という個別的な諸領域に分かれる以前の起源を求めているのである。²そのかぎり、実存論的分析論を遂行することのその内に、なぜ我々が当為といったようなことを問わなければならないのか、ということのハイデッガーからの回答も含まれているのである。しばしば誤解されるように、『存在と時間』における実存論的分析論は、「理論に対する実践の優位を意味するのではない」(SZ:193)。また「世界内在」が現存在の「根本体制 (Grundverfassung)」である以上、レヴィナスが言うような、いかなる地平も介さない直接的な他者である「絶対的他」としての「顔 (visage)」の顕現を語る可能性は、はじめから閉ざされている。ハイデッガーは第一哲学という意味での「存在論」と「倫理学」との関係を問い直そうとしているのである。³倫理学は

「実践的なもの」に関わるかぎり「理論的」な思惟とは区別されるだろう。しかし、「倫理的」領域を「理論的」な「知」の成立という次元から構成することが不可能であるとするなら、倫理学は常識的な道徳的知見の独断的先置なしには成立し得ないように思われる。ハイデッガーは、「理論も実践も、その存在が気遣い (Sorge) として規定されざるをえない存在者の存在の可能性である」(ebd.) と言う。そのときハイデッガーは、この課題に答えようとしている。

以下の本論は、二つの章に分かれる。第一章では、『存在と時間』第一部二編第二章から、第58節を扱い、「Schuld」という概念を考察する。通常、「負い目」、「責め」などと訳されるこの言葉は、テキストに従いより積極的に「責任」との両義性において解されるべきである。本来的自己とは、道徳的規範を自分で立て、自分でそれに従うこと⁴によって「責任あるもの (verantwortlich) として存在し得る」(SZ: 288) ことを目指したものである。このことを、頽落の様態である「存在免責 (Seinsentlastung)」との対比において論じる。第二章では、そのような「責任あるもの」たる本来的自己にとって、他者はいかなる相貌を見せるか、ということ⁵を考察する。『存在と時間』における「存在一般の意味への問い」とは、「実存 (Existenz)」と「事物的存在性 (Vorhandenheit)」との根本区別とその統一への問いである。その実存の存在は「気遣い (Sorge)」であり、それは「目的であるもの (das Worumwollen)」という性格を持つ。この「目的であるもの (Worumwollen)」とカントの「目的自体 (Zweck an sich selbst)」との関係を論じる。そこには、カント倫理学における定言命法第二方式を実存論的構造の内に基礎づけようとした、ハイデッガーの構想の一端が見出される。道徳的規範を自ら立てそれに従うことにおいて他者とのいかなる応答が見られるか。『存在と時間』第一部二編第四章で扱われた日常性における複数形で語られ先行的に理解されたものである限りの「他者たち」とは、違った相貌を見せるだろう。

第一章 Schuldを解釈する——責任ある自己としての本来的実存——

『存在と時間』の第54節では、同書第一部二編第二章全体の概要が記されている。そこには以下のような一文がある。

「Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbst Einkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigensten Schuldigsein.」(SZ: 269)

この中の「in der Weise des *Aufrufs* zum eigensten Schuldigsein」を、各邦訳書は以下のように訳している。

辻村公一訳：「最も自己的なへ仕方でへ負い目を負つてあることへ呼び起こすという仕方です」

細谷貞雄訳：「ひとごとでない負い目ある存在へと呼び起こすという」

原祐・渡邊二郎訳：「最も固有な責めある存在へと呼びさますという仕方において」

このように、一般的に「Schuldigsein」における「Schuldig」は、「負い目」ないし「責め」と訳される。本章は、『存在と時間』第58節を検討する。そして、現存在の「被投的企投」の両義性に鑑み、このSchuld/Schuldigという言葉遣いが、「負い目」ないし「責め」と、さらに「責任」との両義性において解されるべきものとする。

ハイデッガーは『存在と時間』第58節の冒頭部で、Schuldという言葉の我々が日常的に使っている「通俗的意義(vulgäre Bedeutungen)」を以下のように二つ挙げてゐる。一つは「…に借りがあること(Schulden haben bei…)」

もう一つは「…に責任があること (schuld haben an)」(SZ: 282) である。ここで「…に責任があること」が、「通俗的意義」として挙げられていることは、「…に責任があること」が Schuld のために「通俗的意義」にすぎない、ということの意味しない。むしろ我々が日常、「直前の (vorhanden)」な事柄への「責任」を問い、問われつつ存在していることは、実存論的な範疇としての Schuld に根拠を持つ。よってハイデッガーは「他者たちとの配慮的共同存在に關係づけられていた通俗的な Schuldphänomene が脱落する (ausfallen)」まで「形式化 (formalisiert)」(SZ: 283) されねばならない、とする。この「形式化」とは、Schuld を実存論的な範疇として示すことである。また、Schuld の通俗的意義をその実存論的な範疇に根拠をもつものとして示すことである。そして「形式化」された「schuldig の形式的実存論的理念」(ebd.) をハイデッガーは、「或る無いによって規定された存在 (ein durch ein Nicht bestimmtes Sein) の根拠である」と (Grundsein)、「或る無なる」の根拠であること (Grundsein einer Nichtigkeit)」(ebd.) と述べる。現存在の開示性を構成する、被投・企投・頽落の三契機が、「無によって規定され」「無なること」によって貰われている、という議論はよく知られている。これはさしあたり、Schuld の両義性の内、「負い目」の意味に対応するものである。いま問題であるのは「根拠であること」である。これに関して、ハイデッガーは次のように述べている。

「schuldig という理念の内には、…について責任があること (schuld haben an) としての Schuld 概念の内には無差別的に (indifferent) 表現されていること、すなわち…の根拠であること (das Grundsein für…) が属している。」(ebd.)

このように、日常性における無差別的に (indifferent) 表現された「…について責任があること」とは、「形式的

実存論的」には「根拠であること」に基づく。Schuldの「形式実存論的」意義としての「根拠であること」とはどのような事態を指示するのか。ハイデッガーは次のように述べる。

「現存在は根拠の重み (Schwere) の内に根拠しており、この重みを気分 (Stimmung) は現存在に重荷 (Last) としてあらわにする (offenbar macht)」(SZ: 284)

「根拠であること」は、現存在に「重荷 (Last)」としてあらわにされる。この「重荷」とはなにか。我々は『存在と時間』第一部一編第四章における「世人 (das Man)」の分析の内に、用語的にも内容的にも呼応する議論を見つけることができる。以下で第27節の議論を簡単に見てみよう。

『存在と時間』第27節において、「世人 (das Man)」は「懸隔性 (Abständigkeit)」、「隷属 (Botmäßigkeit)」、「平均性 (Durchschnittlichkeit)」、「公共性 (Öffentlichkeit)」という性格を持つとされる。「懸隔性」において「他者との差異」を気遣い、「隷属」において「他者の意向が現存在の存在可能を意のままにし」、「平均性」において「当然なされるべきこと、妥当であると認められたり認められなかったりすること」の内、「あらゆる出しゃばつてくる例外を監視」し、「公共性」において「差しあたつてすべての世界解釈と現存在解釈を規整しておりまったく正当であると**言い張る**」。そして、このような**様態**において「世人」は「存在免責 (Seinsentlastung)」(SZ: 126ff.) されているという。この「存在免責」とは、「世人がすべての判断と決断とを前渡しする」ことによつて「世人がそのつどの現存在から責任を取り除いてやる」(abd.) こととされる。このことは第58節において、「世人が、**「略」公共的規範 (öffentliche Norm) の充足 (Genügen) ・非充足 (Ungenügen) しかしらぬ**」(SZ: 288) と言ひ直される。「世人」は「公共的規範の充足・非充足」に没頭することにおいて「**各々の現存在から責任を免除する (entlastet)**」

(SZ: 127) ののである。⁽⁵⁾

さて、この第27節において、「公共的規範」に埋没し「責任」を逃れている「存在免責 (Seinsentlastung)」と、また、世人たちが現存在から「責任を免除する (entlastet)」と言われている。この「Ent-lastung」「entlasten」に注目したい。これは、第58節において、根拠を現存在に「重荷 (Last)」としてあらわにすると言われた際の「Last」に呼応する。すなわち、現存在は「根拠の重みの内に根ざしている」にもかかわらず、この「重み」が「重荷 (Last)」であるゆえに、さしあたり現存在は公共的規範の内に埋没することで「重荷を降ろす (Ent-lastung)」のである。そのようにして世人たちは「責任を免除 (ent-lasten)」しあっているのである。「おのれ固有の (eigene) 被投的な (geworfene) 根拠であること」こそ、気づかひにとつては、それへと関わりゆくことが問題であるような存在可能なのである (ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht)。(SZ: 284)。このような「おのれ固有の被投的な」「存在可能」が、現存在にとつて「重荷 (Last)」であるゆえに、日常的に現存在は「公共的規範」に埋もれつつ「重荷を降ろす (Ent-lastung)」すなわち「責任を免除 (entlasten)」しあっているのである。

それでは、この「重荷」を重荷として担い、「或る無なること」の根拠であること」という実存論的な性格をおのれに開き示すとはいかにして可能なのか。上記の用語上の対応から明らかである。それは被投された歴史の内で公共的 (öffentlich) な先行理解に埋没することなく、自分が真に尊敬する規範を自分で選択し、自分でその規範に従うことをおいて他にはない。この「尊敬」とはなにか。ハイデッガーは、「カントの尊敬の現象の解釈は、我々がカントから得る道徳性の現象の現象学的分析において最も素晴らしいものである」(GA24: 186)と述べる。そして「道徳法則への尊敬の感情」は、「気分 (Stimmung)」に重ねられる。まさに「この重みを気分 (Stimmung) は現存在に重荷 (Last) としてあらわにする」(SZ: 284)と言われていた。すなわち、尊敬という「気分」において、「重荷」として開示される規範を自ら選択し、それに従うことが要求されているのである。道徳的規範を自分で立てることに

よって行為の主体たりえ、その規範に自ら従うことよって帰責の主体たりえる。もちろんこの「主体」とは、「何(Was)」として普遍的本質において理解されるものではない。それは、「誰(Wer)」として問われる。「自由な自己」としての私自身に自らを服従させる」(GA24:192) 行為「主体」である。「本来性(Eigentlichkeit)」とは「自己を我がものとすること(sich zueigen)」(SZ:42) である。第58節を締めくくる以下の一文は、このような観点においてはじめて十全な理解へもたらされる。

「呼び声を理解しつつ現存在は、彼の選びとった存在可能から最も自己的な自己を、自己の内へ行為せしめる(in sich handeln laßt)。そのようにしてのみ現存在は責任あるものとして(verantwortlich)存在し得る」(SZ:288)

ゲートマンも指摘するように「存在と時間」はすべれて「行為論」なのである。あくまで「理論的能力に対する実践的能力がとる一つの特異的態度であるかのような「略」誤解が生じやすい」(SZ:300) ために、「行為(Handeln)」という術語を意図的に避けている」(ebd.) にすぎない。さて、このSchuldが、「負目」と「責任」との両義性において解されるべきとするなら、本章の冒頭で引用した一文はどのような変更を受けるであろうか。もう一度引用し全文を訳してみよう。

「Der Gewissensruf hat den Charakter des Anrufs des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des Aufrufs zum eigensten Schuldigsein.」(SZ:269)

「良心の呼び声は、現存在をその最も固有な自己存在可能へ向けて呼びかけ、しかも最も固有な負い目ある（責任ある）存在へ呼び起こすという仕方では呼びかけるといふ性格を持つてゐる」（SZ: 269）

実存論的な範疇である *Schuld* はこのような両義性を持つ。 「存在一般の意味への問い」を遂行することの内に、実存と事物的存在性との区別を遂行することが含まれている。事物的存在性である範疇と区別される実存の実存論的範疇を開示することの内に、帰責の主体として実存することが同時に含まれているのである。

さて、すでに予想されたことであるが、ここにはカント倫理学の実存論的な再解釈が見られる。すなわち定言命法が実存論的範疇に根拠を持つものとして基礎づけられようとしているのである。ハイデッガーは「決意性とは、決意することの内、そのつどはじめて規定を受けるといふ実存的無規定性を持つ。しかしこの実存的無規定性はやはり実存論的規定性を持つ」（SZ: 298）と述べている。この「実存的無規定性」とは「 \sim をせよ」ということに関しては「無規定」であり、「実存論的規定性」とは「 \sim のようにせよ」ということに関しては「規定」的であることを意味する。すなわち、行為の実質的な価値・内容としては「無規定」のまま、行為の形式のみを命じるものである。その形式とはすでに述べたように、へ自分で規範を立て自分でそれに従う、ということである。しばしばハイデッガーの哲学に対し、「いかなる行為が善であり、いかなる行為が悪であるか、その尺度についてはハイデッガーは何も語っていない」という批判が見られる。しかし、そもそもハイデッガーは、行為の実質的な価値・内容の尺度を思惟に對し先置するような倫理学との根本的な対決を試みているのである。さて、本来の実存がこのような観点において考えられるとき、他者はどのような相貌をみせるだろうか。

第二章 実存の「根源的相互関係」——他者との応答——

周知のように、現存在の存在は「気遣い (Sorge)」という構造を持つ。この「気遣い」とは、「おのれの存在においてこの存在自身へとかかわることが問題である (es in seinem Sein um dieses selbst geht)」(SZ: 12, 191) ような存在者の存在である。G・プラウスも指摘するように、この「おのれの存在においてこの存在自身へとかかわることが問題である」とは、「ハイデッガーがカントの目的自体としての人間の概念に改めて光を当てたもの」⁽¹⁾にほかならない。『存在と時間』執筆と並行して行われた1925/26年冬学期講義『論理学』においてハイデッガーは以下のように述べている。

「気遣い (Sorge) という名で特徴づけられた現象は現存在の卓越した構造である。「略」人間は目的自体として存在する」と言うとき、この事態をカントは明らかに目に入れている。「略」この事態は「略」、定言命法が存在しうることを可能にする基盤であり、かつ本来的に形而上学的な、すなわち存在論的な条件である。」(GA21: 220f.)

このように「気遣い」とは、「定言命法が存在しうること」の「存在論的な条件である」とされる。それはいかにしてか。「気遣い」は実存の遂行において「適所全体性 (Bewandnisganzheit)」を開示する。そして「世界性を構成するものとしての有意義性の指示全体が、一つの目的であるもの (ein Worumwillen) において固着させられている」(SZ: 192)。この「目的であるもの (das Worumwillen)」とは「適所全体性」をおのれの存在において締めくくるといふ意味においては「究極目的」と、また、個々の「適所性」と「のために (wozu)」とに先行的に方向性を

与えるという意味においては「主旨」⁽¹²⁾とも訳されうる。⁽¹³⁾ プラウスが指摘する「氣遣い」と「目的自体」との関連とは、まさにこの「目的であるもの」に関わる。この「目的であるもの」は、もはや他のいかなる目的のための手段にならないという意味でカントにおける「目的自体」に存在論的な基礎を与えるものである。カントにおける「定言命法第二方式」、いわゆる「目的自体の方式」と、「存在と時間」第26節における「共現存在」の定式とを比較してみよう。

カント：「汝の人格の内にも、他のすべての人の人格の内にも同様にある人間性を、決して単なる手段として扱
うのではなく、常に同時に目的として扱うように行為せよ」⁽¹⁴⁾

ハイデッガー：「この存在者は、事物的に存在するのでも道具的に存在するのでもなく、解き放ち (Freigeben)
の遂行者と同様に存在する。この存在者もまた現存在しているのであり、共に現存在している」
(SZ: 118)

ハイデッガーの定式における「解き放ちの遂行者自身と同様に (so, wie) 存在する」における強調された「同様に (so, wie)」とは、定言命法における「すべての人の人格の内にも同様に (sowohl...als) ある人間性」（下線は多田による）の「同様に (sowohl...als)」を意識している。他者もまた私と同様に (so, wie) 「おのれの存在において」の存在自身へと関わることが問題であることを理解することとは、すなわち、汝の人格を同様に (sowohl...als) 「目的の自体」として尊重することの必要条件として構想されている。カント倫理学における「人格 (Person)」と物件 (Sache) との区別 (Scheidung) (GA24: 197) とは、交換不可能な「共現存在 (Mitdasein)」と交換可能な事物的・道具的なものとの区別に根拠を持つものとして捉えかえされる。「定言命法が存在しうること」の「存在論的な条件」

であるとは、さしあたりこのような事態を指示する。しかし、このことからただちに「解き放ちの遂行者自身である」他者を尊重せよという観点は出てこない。この意味で「必要条件」なのである。

いま述べたように、『存在と時間』の日常性の分析においては、複数形で語られた「他者」は、「交換可能性 (Ver-treubarkeit)」（SZ: 239）という性格付けがされていた。「交換可能」とは、「役立つ (verfügbar)」ものである道具や事物が持つ本質的な性格である。実存の非本来性とは、「実存」と「事物」との差異の忘却である。すなわち、実存を、普遍の本質を持つ「何」として、それは同時に「事物的存在者」として理解してきた歴史を意味する。このような他者は、日常性において道具を介し、間接的に出会われる限りの他者にすぎない。この我々の日常性をハイデッガーは「共同現存在への「略」第一次的存在関係から切り離されている」（SZ: 170）と言う。この「第一次的存在関係」とは「根源的な相互関係」（SZ: 174）とも言われる。しかし、この「第一次的存在関係」、「根源的相互関係」についてハイデッガーは明示的にはなにも述べていない。『存在と時間』は未完の書である。しかも公刊直後からハイデッガーは、『存在と時間』がそもそも解体しようとした主観性の残滓をこの書物の内に再び見出し、それ以後、本来的実存の他者との関係を何も語ろうとしない。私は、この他者との「根源的相互関係」を第一章との関連で以下のように考える。

実存論的分析論の遂行は、他者もまた目的設定の主体として実存していることの原理的自覚を促す。第一章で見たように本来的実存は、責任ある主体として自ら規範を立てる。その規範の実質的内容は、他者との行為の応答においてそのつど自ら選択するものである。私と同様に目的設定の主体である他者は、私の行為に対して私が予想しなかつたりアクションを起こすこともあるだろう。その他者は、私にとって決して肯定できない憎むべき他者かもしれない。反対に、私にとって都合のよい思い通りになる「世人」である場合もあるだろう。つまり、他者とは先行的な理解 (Verstehen) には回収されきれないものとして実存の有限性の自覚を促すことすらある。本来的実存の他者との「根

源的相互関係」とは、責任あるものとしてこのような他者と互いに応答しあいながら道徳的規範の実質的内容を作り上げていくような関係を示唆するものではないだろうか。

おわりに

本発表の「はじめに」において、私は以下のような事態を指摘しておいた。それは、本来的自己は他者と「没交渉」にのみ可能であり、かつ本来的自己は本来的共存へ自己を「突き動かす」とも述べられていることである。また、このような記述が解釈上の混乱を生んできたことを述べた。この相反する事態はいまや以下のように両立する。すなわち、他者と「没交渉に」可能と言われる際の「没交渉」とは、自分もそこに含まれるような世・人・と・の・没・交・渉・を・意味する。世人を根底から規定する類落的「被解釈性」に埋没せず、自・分・で・規・範・を・立・て・る・と・い・う・こ・と・に・関・し・て・他・者・と・「没・交・渉」と言える。そしてそのように突き動かされる他者との本来的相互共存とは、責任あるものとして応答しあう実存の「根源的相互関係」であるだろう。ハイデッガーは自らの立場を、括弧つきで「実存論的『独我論』」と述べる。この言葉遣いを典拠として、ハイデッガーの哲学を「独我論」とするトイニツセンの解釈は、はじめから維持されないのではないか。ハイデッガーが括弧つきで述べる「実存論的『独我論』」、あるいは本来的実存の「単独化 (Vereinzeling)」とは、以上のように、他者とのコミュニケーション的關係を許容する積極的な論理といえるだろう。

『存在と時間』は倫理ではなくあくまで存在論である、という声は多く聞かれる。¹⁷⁾しかしこのあくまで存在論であるという主張が我々にいかなるテクストの読み方を強いるものであるのか、自明ではない。現代哲学は、語用論や言語行為論に見られるように世界記述の論理や言語そのものにも行為的性格を見出す。あくまで存在論であるという言明をもって問いを不問に付す態度は、誠実ではないように思える。また、本来的実存というコンセプトには『存在と

時間』が解体しようとした主観性の論理があまりに色濃いことも事実である。以後ハイデッガー自身が「企投」、「意味」に潜む主観的契機を徹底して再解体する方向へ向かっていることが事態の重さを示している。主観性の最悪の強化とさえ評される。しかし、私は『存在と時間』におけるこの〈主体主義〉を積極的に評価したい。和辻哲郎は「倫理学」を「人と人との間のことわりの学」と言う。ハイデッガーの哲学にそのような意味での「倫理学」が見出されるのは『存在と時間』公刊までの短い期間のみであったように思われるからだ。

O・ペゲラーは前期ハイデッガーの哲学を「方法的無神論」と評している。¹⁸これはサルトルが言うような「無神論的実存主義」でも、唯物論的な無神論でもない。ハイデッガーは宗教的ドグマを現象学的に解体し、「事実的な生」という出発点から新たに神を思惟する可能性を模索しているのである。それゆえ「現象学的解体によつてはじめて神学のための新たな道が開かれる」(GA60:97)と述べるのである。このことは倫理に関しても同じである。すなわち、ハイデッガーは事実的な生という出発点から新たに倫理学を根源的に思惟する可能性を模索していたのである。¹⁹『存在と時間』の時期には、倫理に対するハイデッガーの周到な禁欲的姿勢が見られる。この態度は、ペゲラーに倣つて言うなら、実存論的分析論を経ずしては「善」や「規範」について語るべからず、というハイデッガーの強い決意の表れと言えよう。『存在と時間』における倫理や行為をめぐるハイデッガーの洞察はまだまだ汲み尽されてはいないのではないだろうか。

略記法

ハイデッガーの著作・講義からの引用は以下の略号にて表記した。『存在と時間』からの引用は略号に続けて項数のみを、全集からの引用は巻数と項数とを順に表記した。

SZ: M.Heidegger, *Sein und Zeit*, 17 Aufl., Max Niemeyer, 1993

- ・引用文中におけるイタリックは付点にて表記した。
- ・引用文中における筆者による補足は「」にて表記した。
- ・引用文中における原語の挿入は（ ）にて表記した。
- ・本文中における筆者による単語の強調は \sim にて、文の強調は付点にて表記した。

注

(1) 『存在と時間』執筆と同時になされた1926年夏学期講義『古代哲学の根本諸概念』において、プラトン・アリストテレスによって術語化されたカテゴリーはじめ根本諸概念は、「すべての後の哲学を規定し、決定的に規定したのみならず、西洋の学一般を可能にし、今日でもなお支えている学的根本諸概念」(GA22:1)である旨が述べられている。これら諸概念によって「決定的に規定」されたあり方は、『存在と時間』の日常性の分析に示されている。そうであるなら、「ギリシャの問題設定に対するより根源的な問題設定」(GA22:13)は、「本来性」に関わる議論において示されていると考えられる。この二重の意味において『存在と時間』は、哲学的根本諸概念の起源を語っている。

(2) Praus, G., *Knowing and Doing in Heidegger's "Being and Time"*, 1977, (tr.) G. Steiner & J. S. Turner, New York, 1999, pp.1-2.

(3) ハイデッガーが「存在一般」というとき、カントの「対象一般」ないし「物一般」が意識されていることは明白である。そして、カントのその言葉遣いは、ヴォルフらによって「一般形而上学」の事象である「存在者としての存在者 (ens ut ens)」の訳語として用いられたものである。ハイデッガーは、『存在と時間』序論第7節において、「存在は端的に超範疇 (das transcendens) である」(SZ:38)というスコトウスの命題に触れている。この言明の射程は、思想的には、スコラを越えて存在を超範疇の根源と見なす、アリストテレスの形而上学つまり第一哲学まで遡る。ハイデッガーによれば、西洋哲学は、ギリシャ以来、非現存在的存在者の存在である「範疇」によって「実存」を規定してきた。よって、実存の存在論的な「実存論的範疇 (Existenzialien)」を「範疇」と区別

し、両者の根本統一を新たに問うことが「存在一般」の意味の究明の課題である。そうであるなら、この課題が遂行・達成されるまでは、「倫理学」と銘打った学問についての言及はできないゆえに、基礎存在論の時期、ハイデッガーは既成の倫理学と実存論的分析論との関係を常に否定しているのであろう。本文中の、第一哲学という意味での「存在論」と「倫理学」との関係の問い直し、とは敷衍するならこのような背景の内にある。なお、ハイデッガーのいわゆる後期における「根源的倫理学」とは、この問題意識の発展的展開と見なしうる。すなわち、ギリシヤ以来の諸学の区分以前、その根柢を扱う学、それは以下のように言われる。「エートスという語の根本の意味に従って、倫理学という名称が、倫理学は人間の居所を熟思するということを言うべきであるなら、その場合は、存在の真性を、脱存する者としての人間の原初的在り処として思索する思索は、それ自身において根源的倫理学である」(GA9: 356f)。ここでは「存在史」的な観点へ移行しているゆえに、本論文であつかうような、公共的規範に埋没せず自分で規範を立てる、というような「本来的」の理解は大幅に退いている。後期における「根源的倫理学」への展開については、別の機会に改めて論じたい。

(4) 突然「規範」について触れたが、詳しくは第一章で検討する。先に見通しをつけるなら、この「規範を自分で立てる」とは、以下のような文脈に関連する。ハイデッガーは第58節において、「公共的規範の充足・非充足」(SZ: 288) しかしらない「世人」について言及している。現存在は歴史性を担わざるをえない。つまり理解は被投的ではない。よって、自分で規範を立てようとも、その規範は公共的な規範から選ばざるをえない。しかし、「本来性」とは、「尊敬」という「気分」において開示される「規範」を、自分で立て、自分でそれに従うことによつて、公共的規範に埋没せず、「己を我が物とする」と (sich zueigen) (SZ: 42) という意味を含む。ゆえに、ハイデッガーは、あくまで「世人」の様態として「規範」に言及してはいるが、その議論は、「本来性」にも大きく関わるのである。現存在の企投は「被投的企投」であるゆえ、頹落からまったく自由な土地などないのである。

(5) ここには、「大衆は最大のソフィストである」というプラトン哲学の取り返しを見ることもできる。別の機会に改めて取り上げたい。『プラトン全集』第11巻、岩波書店、1976年、438項参照。

(6) 1924年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』において、EinschloBenheitがプロアイレシス(選択)の訳語であると記されていることが注目される。Vgl. GA18: 143f.

(7) なぜ「不安 (Angst)」のみが、「気分」の中で「根本的」とされるのかしばしば議論がされる。この問題はいまだ解決していない

い。しかし、この箇所に関しては、「尊敬」もおのれの世界を開示する「根本気分」とされるに十分な権利を持つ。別の機会に採り上げたい。

(∞) Gehmann, C.F., : Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, O. Pöggeler (Hrsg.), Frankfurt am Main, 1988.

本発表は、ゲートマンの当論文その他著書から多くの着想を得ている。

(9) 理論と実践との根底を最広義の「行為」にもとめる私の解釈は、カント解釈において「われ思う」の根底に「われ行為する」という「実践的統覚」を置こうとするカウルマンの行為理論に接近する。Vgl. Kaulbach, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin, 1978, S.51, 126f.

(10) 上妻精「ハイデッガーと倫理学」、『ハイデッガーと現代』、創文社、1989年、208項。

(11) Praus, G., Heidegger und die praktische Philosophie, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, O. Pöggeler (Hrsg.), Frankfurt am Main, 1988, S118f.

(12) 細谷貞雄訳『存在と時間』上、ちくま学芸文庫、2003年、193項。

(13) この「Worumwillein」とは、『存在と時間』公刊翌年以降も、アリストテレス的な道具の使用に即して、プラトニックなイデアの超越性に即して、様々に用いられ一義的解釈は難しい。通例では、第一にアリストテレスの「ト・フィー・ヘネカ」を解釈したものとされている。Vgl. GA19 : 50f.; GA22 : 172.

(14) Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd.4, S.429.

(15) スバーザークのように、『存在と時間』における他者を道具や事物とまったく同様に「世界内存在の一構成要素」にすぎないとする解釈は妥当とは言えない。Vgl. Peperzack, A., Einzige These zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Lévinas, *Heidegger und die praktische Philosophie*, O. Pöggeler (Hrsg.), Frankfurt am Main, 1988, S.379.

(16) Theunissen, M., *Der Andere*, Berlin, 1965, S.171, 181 (ann. 35).

(17) Gelven, M., *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Harper & row, 1970, p.109ff.

(18) Pöggeler, O., *Heidegger in seiner Zeit*, München, 1999, S.159.

(19) 『存在と時間』の序論では、個別的諸学問が当時、その基礎領域において危機に瀕しており、事象領域の再解釈が急務であった旨が、実存論的分析論の遂行の必要とともに語られている。この個別諸学問の例として、第3節において生物学・神学などが触れられ (SZ: 9f.)、第5節において人間学・倫理学・政治学・歴史学などが挙げられている (SZ: 16)。ここに挙げられている諸学は、基礎存在論の完遂において新たに基礎づけなおされるべきとハイデッガーは考え重要視しているものであり、かつその課題の遂行は、あからさまにはないにせよ、実存論的分析論の内に見取ることのできるものでもあるだろう。ブルトマンなどのやりとりから、当時のハイデッガーは、「神学」への関心のみが大きいように見る向きもあるが、既存の哲学的人間学、生物学、倫理学、政治学との対決姿勢に言及する研究は数多いし、なにより、『存在と時間』第一部第二編第五章は、歴史学の実存論的基礎づけを現に含んでいる。これら諸学問の事象領域の再解釈と、1928年夏学期講義に述べられる、いわゆる「メタ存在論」が等置されうるかどうか、論争は絶えないが、この問題を本論文では扱うことはできない。改めて考察したい。