

ハイデガー初期思想における
自己と他者の関係性への問い

—『存在と時間』における「死へかかわる現存在」と「民族」から考察する—

寺 井 紀 恵

寺井 紀恵

要旨

本論は、ハイデガーの著書『存在と時間』第二篇にて展開された、死にかかわる存在および死という可能性を主たる切り口として、現存在における共同性と、複数の現存在により構成される共同体の記述を改めて検討する。

ハイデガーにおける「共同」や「他者存在」は、先行研究において、多くの批判にさらされてきた。その最たる理由は『存在と時間』全体に及んでいる現存在の最優位の姿勢であろう。『存在と時間』では、現存在つまりはおのれを最重要視するため、相対的に他者の分析が不十分となる。

本論は、こうした批判に着目し、『存在と時間』内の「他者との共同性」の片鱗を探ることを最大の目的としている。

そのため、まず現存在とはいかなる特性をもつ存在者であるのかを理解し、その後、現存在と他者の双方が確実に保持している「死」という可能性を検討しつつ、他者との関係性を探る。現存在にとっての死とは、「もっとも固有な、没交渉的な、確実な、無規定的な、追い越しえない」可能性であるとハイデガーは定義する。この、いわば「私という個人だけの死」という可能性を有しているがゆえに、現存在は永遠不変のものではなく、時間、ひいては歴史という流動的な特性を備えもつ存在者だと推測できる。本論では他者と共有されるものである歴史性に特に注目し、考察を進めている。この歴史の分析を続ける中で、「運命」「全共同運命」というハイデガーにとっての「他者との共同性」が垣間見える二つの概念が現れる。運命とは個人が決意性の内で生起することである。逆に、おのれという個人を抜けだし、他者とかかわり、他者と共に存在する現存在の生起は「全共同運命」と命名されている。この「全共同運命」によって表明されるのが、共同体、ひいては民族という他者との関係性の生起である。

この民族という言葉には、発表された時期の社会的背景も相まって多くの批判が寄せられているが、本論では政治的・倫理的背景を問わず、思想そのものの分析を行う。

民族という語は『存在と時間』ではほとんど語られていない。しかし、その後の著作においては多く登場する語である。したがって、民族という語によってあらわされる、自己以外の現存在との共同性は『存在と時間』の構成・執筆時にも潜在的に存在していたと思われる。であるならば、ハイデガー初期思想の内にも、いわば萌芽状態にある他者を読み取ることができよう。民族という概念は政治的背景から忌避されがちであるが、その発端が一時的なものではなく、継続されたものであったのならば、より非政治的な解釈への可能性となろう。

はじめに

本稿の目的は、ハイデガーの著書『存在と時間』第二篇にて展開された死にかかわる存在および死という可能性を主な切り口として、現存在における共同性と、複数の現存在により構成される共同体の記述を改めて検討することである。そのため、本論の主題は何においてもまず現存在となる。この他の存在者とは異なり際立った在り方をする¹現存在がもつ「もっとも際立った可能性」すなわち「死」を考察することで、共同性と共同体の形成がいかなるものかという問いの答えに、わずかばかりにせよ近づけるのではないかと期待する。

まず、本論の主体となる現存在という概念の基本的特性と、それにかかわる死という可能性がもち合わせる特性について述べてゆく。これを踏まえ、現存在が、「死」という終わりをもつことを自覚する上で必要不可欠な契機である「歴史性」を切り口に、ハイデガーの述べている共存在とはどのようなものであったのか、「世人」と「民族」を中心に考察を進める。

1 現存在の基本的特性

ハイデガーは『存在と時間』の中で、世界内に存在するわれわれ人間存在のことを現存在（Dasein）と呼び、この現存在には以下のような特性があると述べた。まず、現存在とは、他の存在者と同じような単なる一存在者ではない。「他の存在者に対して際立っている」²、つまり「おのれの存在においてこの存在自身へとかかわりゆく」³という点において、他の存在者とは一線を画している。同時に、おのれの存在において、何らかの様式により自己を了解している。「おのれの存在において、おのれ

寺井 紀恵

自身を『選択』し、獲得することができる⁴存在であり、その本質が「現存在がそれへとこれこれしかじかの態度をとることができ、また常になんらかの仕方でもって態度をとっている存在自身」⁵であるような存在様式をもつのである。この本質は「実存 (Existenz)」と呼ばれる。以上のことから、現存在とは、自分自身の存在可能性をそのつど選び取り、自分の存在として受け入れ、自分の存在そのものにかかわりゆく存在者であり、その本質は実存によって求められると解釈できる。

ただし、この現存在には本来性・非本来性という二つの在り方がある。現存在は通常、日常的な営みの中では「非本来的」な在り方をする。否定的な響きをもつこの非本来性という単語ではあるが、本来性と比べて低次元な在り方をしているわけではない。非本来的現存在は、「現存在の最も充実した具体化にしたがって、現存在を、その多忙、活気、利害、享楽力において規定しうる」⁶のであり、非本来性とは、日常世界で存在してゆくためには必要なものなのだ。

では、現存在は具体的にどのような在り方をしているのか、また他の存在者とどのように関わっているのだろうか。

現存在とは、端的に述べれば世界内存在 (In-der-Welt-sein) すなわち世界の内に在ることである。世界の「内に」と述べられているが、世界という入れ物の中に現存在が物体として存在しているというわけではない。われわれが日常的に用いる「世界」という言葉と、ハイデガーの述べる「世界」は異なる意味合いをもっている。世界の中から現存在だけを取り出すことはできないし、また、現存在を別の世界の中に移し替えることもできない。世界と現存在は不可分のものであり、それぞれが独立して存在することはあり得ない。つまり「いかなる現存在も実存していないなら、いかなる世界も『現にそこに』存在していないのである」⁷。では、世界内存在としての現存在はどのような方法で存在しているのだろうか。世界内存在という在り方を、統括的に、全体的に可能にする統一的な現象が「気遣い (Sorge)」である。

「氣遣い」とは、現存在の存在そのものを根源的に規定するものである。現存在は、「おのれの存在においてこの存在自身へとかかわりゆくことが問題である存在者」⁸だとされた。現存在は、自分自身の存在可能へ向かって、自ら企て投げ込むようにして存在しているということへの了解、すなわち企投という存在構成において、おのれの存在そのものとかかわりゆく。ゆえに、現存在の「最も固有の存在しうること」は、「不安(Angst⁹)」¹⁰により単独化され、おのれ自身に目覚めた現存在のもつ自由、つまり自分で自分自身を選び取り、存在してゆく内に、開示されている。

こうした現存在の特性は、現存在特有のひとつの関係性を表す。すなわち、現存在はほかでもない自分自身にかかわるという関係性である。現存在は、決して他人のものにはできない自己固有の存在可能へ向かい、そのつどかかわりつつ存在している。ハイデガーはこれを「現存在がおのれの存在においてそのつどすでにおのれ自身に先んじているということ¹¹」であるとした。今ここにあることから、未だ実現していないあらゆる存在可能性へと常に先行してゆく現存在の運動を、ハイデガーは「おのれに先んじて存在すること (das Sich-vorweg-sein)」¹²と名付けた。この運動は、現存在の構成のすべてに及ぶものである。それゆえに「おのれに先んじて存在すること」とは、世界内存在としての現存在そのものを性格づける規定なのである。

だが、世界内存在としての現存在には、おのれの意志の有無にかかわらず、いつもすでに世界の中に投げ込まれているという被投的な性質が属している。こうした現存在が、おのれに先んじて存在する。したがって「おのれに先んじて存在すること」は、より詳しく表現すれば、「なんらかの世界の内ですすでに存在していることにおいておのれに先んじる (Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt)」¹³ことを意味する。この構造は、最終的に「(世界内部的に出会われる存在者の)もとでの存在として、おのれに先んじて(世界)の内ですすでに存在していること (Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt-) als-Sein-bei (innerweltlich begegnendem

寺井 紀恵

Seienden))」¹⁴として完結する。

この現存在の存在構造の全体を、ハイデガーは「気遣い」と名付けたのである。この気遣いは現存在の存在規定であるので、必然的に非本来的・本来的在り方にかかわる。

2 現存在にふさわしい死の特性

ハイデガーは『存在と時間』第二篇から、現存在とそれにかかわる時間性を主軸に自らの理論を展開し始める。第二篇では、第一篇で行われた現存在の基本的な分析を下敷きにして、より踏み込んだ分析が行われる。その際、切り口として使用されているのが本節で見る「死 (Tod)」という可能性である。

死について論究されてきたことは、次のような三つのテーゼとして定式化される。

1 現存在 (Dasein) には、現存在が存在しているかぎり、現存在がそれになるであろう或る未了 (Noch-nicht) ——つまり不断の未済が、属している。2 そのつどまだ終わりに達していない未了の存在者がおのれの終わりに到達すること (未済を存在上除去すること) は、もはや現存在しないという性格をもつ。3 終わりに到達することは、そのときどきの現存在にとって絶対的に代理不可能な或る存在様態を、それ自身の内に包含している。¹⁵

この定式の中で「死にかかわる現存在」という存在者を特色づけているのが「未了」と「未済」という特性である。第一に確認しておかなければならないのは、「未了」と「未済」は全く違う意味合いをもつことである。この二つの違いについては、道具的存在者という様式で比較検討

されている。未済という特性をもつ存在者は、道具的存在者という存在様式をもっている。だが、現存在は道具的存在者という様式にはあてはまらない¹⁶。現存在はそれ自体、道具的・事物的存在者とは一線を画する特殊な存在であって、道具的存在者は絶対的に異なる¹⁷。「未済」は道具的存在者という存在様式に基づいているが、「未了」は現存在の存在様式に基づく現象である。

未済の場合、未済になっているものはすでに事物的に存在している。未済とは、帰属しているべきものがまだ集まっていない状況を意味している¹⁸。このことから、未済とは、もうすでにどこかに存在しているものが、後々継ぎ足されたり、別の場から与えられたりするものであるとも言える。未済であるとされるものは、基本的に道具的・事物的存在者として世界内に現に確かに存在する。

しかし、未了の場合はそもそも未了であるもの自体がこの世界内のどこにも存在していない¹⁹。同時に、未了はまだ現実的には存在していないものの、現存在にあらかじめ帰属している。そのため、未済のように後から継ぎ足されたり、現存在以外の別の場や存在から与えられたりするものでもない。では未了であるものは何なのか。現存在は常に自身の在り方を選択し続けなくてはならない存在である。言い換えれば、現存在は未だ「それ」になってはいないが、いずれなるかもしれない可能性をもち続けている。未了とはこの無数の確定していない可能性のことだと解釈できる。それゆえ、未了は現存在に帰属するが、「可能性」であるために事物的には存在せず、「可能性」を保持し選択する現存在以外の場所から継ぎ足されることもない。

しかし、未了にはもうひとつ、未済とは異なる特性がある。未済をすべて回収したとき、事物的存在者はその後も存在者として存在することができる。しかし、未了の場合はそうではない。現存在の「未了が補充されたときにはじめて、いっしょになって存在するどころか、そのときにこそもはや存在してはいない」²⁰ものに変貌させてしまう未了が存在

寺井 紀恵

する。現存在は、現存在として存在する限りまだ未了を自分のものにしておらず、そのうえそれを手にした瞬間、現存在という在り方を喪失してしまう。こうした未了は『存在と時間』内で「最も極端な未了」²¹と呼ばれ、これこそが現存在の終わり、すなわち「死」であると定義されている。現存在にとって「未了」であるものは、いつか来る終わりの「死」であり、またその可能性であるが、それがいつ来るかはわからないし、まだ来ていない。「未済」が、厳格な期限があることを連想させる未回収金の意をもつ *Ausstand* で語られているのに対し、未了が「まだ—ない」という意味の *Noch-nicht* で語られているのは、ここに由来すると考えられる。

3 終焉と落命

現存在に属する「未了」、そしてそれと比較される「未済」についてはすでに整理したとおり、「最も極端な未了」が現存在の終わり、すなわち死であるということが判明した。この「死」が指し示すものは、現存在に死という可能性が訪れ、生命活動が終了し、もはや活動しえない遺体という事物的存在者へと変貌するといった、一般的な「死」ではない。それは、現存在が、自身の存在の終わりへとかかわるという存在様式をもっている状態である。人間は生まれ落ちた瞬間に死ぬことのできる存在である。重要なのは実際に死ぬことではなく、現存在が存在し続ける一瞬一瞬に宿る、回避しようのない死という可能性にかかわりつつ、おのれの死を自覚し存在することなのだ²²。未了としての「死」はあくまでも現存在それぞれの終わりであって、自覚とは無縁の動植物にはあてはまらない。

ハイデガーは動植物などの、人間を除く生命あるものが終わることを「終焉 (*Verenden*²³)」と称し、人間の生命が終わることを「落命

(Ableben²⁴)」と呼ぶ。これは、「終焉」という言葉が獣の死を表す Verenden というドイツ語であったことから推測できる。対する「落命」は Ableben であり、これは一般的な人間の死を意味する。

同時に「死亡すること」と「終焉」、「落命」についても分類がなされており、「死亡すること」とは、現存在が単純に生命を終えることを指すのではなく、「現存在がおのれの死へとかかわりつつ存在しているときの存在の仕方を示す名称」²⁵と定義されている。

こうした動植物における死である「終焉」と、人間の生命一般の終わりである「落命」だが、このいずれも現存在それぞれの死そのものには当てはまらない。「現存在は、現実的な落命を体験する際に、またそれを体験することにおいて、はじめて死亡するのではなく、ましてや本来的に死亡するのではない」²⁶。ここで言われている「落命」は本来的な出来事ではない。私以外の誰かの死を事件としてとらえ、観測し、一般的な概念に落とし込んだ単なる知識やデータに過ぎず、他ならないこの私固有の死ではないのである。

4 死へかかわる非本来的な現存在の特性

現存在の終わりとしての死とは、結論を先取りして述べると「現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定的な、追い越しえない可能性」²⁷である。本節では、非本来性、本来性ともにかかわる「死」という可能性がもつ本質的な特徴を検討し、「死」という可能性がもつ本質的な特徴を以下に列挙する。

第一に、「死」は「最も固有な可能性」である。死はそれぞれの現存在が、現存在として存在するかぎりそのつど引き受けなくてはならない可能性だ。同時に、現存在から切り離すことができず、また誰かのものとして譲渡することもできない、代理不可能性をも備えている。死は現存在が

寺井 紀恵

生まれた瞬間に背負わされる可能性でもある。ゆえに最も固有な可能性と呼ばれる。第二に、死は「没交渉的な可能性」である。死は誰とも分ち得ない、自分自身だけのものであるから、死について他の現存在、あるいは世人と交渉することはできない。そして、他の現存在と交渉できないために、本来的には一般化や平均的な解釈がされえないものでもある。第三に、死は「追い越しえない可能性」である。現存在は、死が訪れた瞬間に、すでに現存在ではなくなる。現存在は死に到達し、死を追い越してなお現存在でいることができない。第四に、死は「確実性」をもつ可能性である。現存在は生まれた瞬間に必ず死ぬと決まっており、その可能性からは逃れられない。この確実性は、不安という情状性をきっかけに実感を伴ったものとして現存在に差し迫る。第五に、死は「無規定的」である。死はいつか必ずやってくるという「確実性」を有してはいるが、その時期までは定められない。言いかえれば、死はどの瞬間にも実現可能な可能性なのである。以上の五つが死の本質的な特徴とされる。

非本来的な存在が死にかかわるとき、この本質的な特徴が隠蔽されたり歪曲されて解釈される。こうした死についての本質的な特徴を直視しようとしないう非本来的な存在が、頹落した現存在という在り方、すなわち日常的現存在であった。この日常的現存在は、「人は死亡するものだが、差しあたっては自分には関係ない」という言い訳をつかい、死の本質的な特徴をねじ曲げる。

非本来的な現存在が日常的な現存在であるのは、他の現存在とともに作り上げている日常世界の中を生き抜くためだと推測される。よって非本来的な現存在は頹落しつつ存在している。この頹落という在り方によって、非本来的な現存在は、「死」という可能性を正しく了解できない。非本来的な現存在は「死」を世間一般でよくある、自分には今のところ関係のない出来事であると思ひ込む。これによって非本来的な現存在は、「もっとも固有な、没交渉的な、確実な、無規定的な、追い越しえない」可能性という、死の本来的な特徴を隠蔽し、排除する。

では、死にかかわる本来的な在り方はどうだろうか。死へかかわる本来的な現存在は、非本来的な現存在とは逆に、死に直面したとき、回避や隠蔽をしたり、別の意味へと解釈を変えたりしない現存在だ²⁸。そのため、本来的な現存在は死の本来的特徴のすべてを正しくあるがままに受け入れるのである。こうした、死へとかかわる本来的な現存在の在り方は、死という可能性へと「先駆 (Vorlaufen²⁹)」することで実現する。先駆とは、「最も固有な最も極端な存在しうることを了解しうる可能性、言い換えれば、本来的な実存の可能性である」³⁰。この先駆とは、一体どのようなものであるのだろうか。

現存在が死へと先駆するとは、死が可能性として存在しているありのままのかたちで了解することだ。ハイデガーは先駆とは死という可能性の「純粋な了解」³¹であると述べている。彼は死について語る際、現実化された死を徹底的に排除する。「或る可能的なものをめがけて配慮的に気遣いつつ狙っていることは、その可能的なもののもつ可能性を、それを意のままになるものにしてしまうことによって、絶滅するという傾向をもっている」³²と語り、「現実化されたものは、たとえ現実化されてはいても、現実的なものとして何かのための可能的なものにとどまり、なんらかの手段性によって性格づけられているのである」³³と断定していることから明らかであろう。死を可能性としてとらえるのは、配慮的に気遣われ、道具的・事物的存在者として現実化されたものよりも、他者による一切の手を加えられないまま、歪みや偽りのない状態を保っている可能性に重きを置く姿勢の表れであると推測できる。そのため、死へとかかわる本来的な存在である先駆は、「配慮的に気遣いつつある顧慮的な気遣いに第一次的には頼ることなく、おのれ自身でありうる可能性に当面させ」³⁴、現存在を死へと直面させるのである。可能性はあくまでも可能性としてとらえられなければならない、現実化された事実は先駆にはふさわしくない。死へとかかわる本来的な現存在の在り方とは「先駆」であり、またその先駆によって、非本来的な現存在のときにはねじ曲げ

寺井 紀恵

られていた死の本質的な性格が、正しく現存在の前に現れてくる。

しかし、この死へとかかわる本来的な存在は、先駆するものであると同時に、「不安」がらむものでもある。こうした死の内への先駆は、何者にも頼ることなく、自分自身で死に向き合い、おのれという存在を開いており、そして同時に不安という情状性をもつがゆえに、先駆は「死への自由 (Freiheit zum Tode³⁵)」とも呼ばれる。

現存在の本来性と非本来性は切り離せないものである。現存在は差しあたっては非本来的な在り方をしているとされている。この現存在が、どこか全く別の場所から本来性を得るということはあり得ない。非本来性の変様し、本来性へと変わるのである。非本来的な死へとかかわる存在を前提として、本来的な死へとかかわる存在についての分析が始まるといったことから、非本来性から本来性が発生することが看取できよう。

5 歴史性

ハイデガーは現存在を「死へかかわる存在」として分析することにより、現存在の全体性を導き出そうとした。しかし、この「死」のみでは不十分であるとも述べている。死は現存在の終わりである。しかし、現存在の終わりは死のみではない。死の反対側にある「生誕」もまた、現存在のすべてを一挙に、分割することなく取り囲む終わりである³⁶。「生誕」と「死」双方を考察してはじめて現存在の全体性が明らかになる。したがって問題にすべきは、現存在にとっての「死」、あるいは「生誕」のみという独立した現象ではなく、「生誕」と「死」の「間 (zwischen³⁷)」であろう。「生誕と死との「間」の存在者がはじめて、求められた全体を提示する」³⁸のである。現存在はこの「生誕」と「死」との「間」の内では伸び広がる。

われわれは通常、生とはその時どきの出来事が積み重なり成り立って

いるものだと考えている。この場合、現実的なのは常に「今この瞬間」であり、過ぎ去った過去の瞬間やいずれ来る未来の瞬間ではない。現存在の生とは、一瞬一瞬の刹那的な出来事を通してことで得られるのではなく、あくまでも「生誕」と「死」の「間」で伸び広がるものである。この「誕生」を出発点として、「死」までの何らかの出来事を次々通過しながら一方向へと突き進んでゆくものではない³⁹。現存在は自ら望んだわけでもないのに生誕し、この事実を受け止めつつ、おのれがもつ死という可能性にかかわりながら存在する存在者である。現存在は、「生誕を含みつつ死へとかかわる存在という意味において、いちはやく死亡してゆきつつある」⁴⁰のだ。

こうした現存在はどのようにして歴史性を獲得するにいたるのか。歴史性の本来的性質を求めるとき、ハイデガーはまず、歴史の通俗的意味を明らかにすることから考察を始めている。それゆえ本節では、『存在と時間』内に記された歴史の一般的意味および通俗的意味を読み解いていく。

ハイデガーは歴史という言葉は非常に曖昧なものであると指摘する。歴史という言葉が「歴史的現実性」と「学問としての歴史・歴史学」双方の意味を含むからである。本節では、この「歴史」という語の解明から始めるたい。

第一に、「歴史」という言葉は、「過去になった」ものを指し示して用いられる。差しあたって「歴史」という言葉の主要な使用方法として広く認識されている語義は、この存在者を過去になったものとして了解するものである。ここで言われている「過去になったもの」とは二つの意味をもつ。すなわち、すでにここ（あるいは現在）に事物的に存在しなくなったもの、または事物的に存在してはいるが、最早現在に対して何の影響力ももてなくなったものである。前者は単純な時間経過の結果としての過去であり、後者は「あの人はもう過去の人だ」という言葉を用いて表現することのできる、現在の状況への影響力を著しく損なったという意味で過ぎ去ったもの・過去であると思われる。しかし、この「過去になっ

寺井 紀恵

たもの」としての歴史的なものは、ひとが歴史の内に存在する限り、全く反対の意味をもつことがあるとされる。この場合、歴史は、過去になってはいるが、同時に現在に対して有効な影響力をもち続ける。また、過去になったものは、それら自身、かつてそれらが存在していた時代に属する。それは、対象が現在にいたるまで事物的に存在し続けていたとしても、同じである。いずれにせよ、「過去になったもの」として歴史的なものは、「今」あるいは「今日」ここにある・現実的なものという意味での「現在」との関係性の内に了解される⁴¹。

第二に、「歴史」は過去からの由来を意味する。「歴史をもつ」ものは、何らかの生成と連関する。例えば、興隆という発展を生成することによって、国家の繁栄という歴史を作ることもあれば、衰退という方向への発展を生成することで、また別の歴史を作ることもある。このように、「歴史をもつ」ものは歴史を作ることができる。こうしたものは現在に基点をおきながら、未来を規定する。こうした歴史のことを、ハイデガーは『過去』、『現在』、および『未来』を貫通する事件連関ないしは『作用連関』⁴²と呼んでいる⁴³。

第三に、歴史は、人間、人間的諸集団、およびそれらの変転や運命を意味するものであり、自然的なものとは区別される⁴⁴。これに関しては、『言葉の本質への問いとしての論理学』の中でも論究されている。人間にはもちろん歴史がある。だが、その一方で、動植物や大地そのものにもまた長い歴史がある。ところが、人間における「歴史」と自然における「歴史」とは同じであるのか、という問いに対して、ハイデガーは明確に否と唱えている⁴⁵。「歴史とは人間の卓抜な有り方」⁴⁶であるからだ。歴史は、人間の行動や人間によって生起する事柄がかかわっている場合のみ認められる。それゆえハイデガーは、人間にとっての歴史と自然的なものの歴史は区別されると考える。

第四に、歴史的とみなされるのは、伝承されてきたものである。伝承されてきたものが歴史学的に認知されているか否かといった事実とは

まったく関係なく歴史的なのである⁴⁷。

以上、四つの「歴史」という言葉の意味は、さまざまな事件の主体である人間にかかわることで、互いに連関しあう⁴⁸。

では、この過去になったものとは具体的にはどういったものなのだろうか。

われわれが通常、歴史を語る時、語っているものこそが「過去になったもの」である。日常世界の中で、今この瞬間に生起するさまざまな事柄は必然的に歴史に属しているのだが、それらは「本来の意味で歴史ではなく、非歴史」⁴⁹である。このように今日、今この瞬間に起こった出来事をすぐさま歴史的であると決め付けることは非常に危険な行為であって、忌避すべきことだとハイデガーは主張する。そのため、通常、ハイデガーの語る歴史の対象となるのは過去になったものに限られる。ゆえに、歴史においては現在よりも過去のほうが優位性をもっている。こうした過去の優位に着目し、ハイデガーは歴史の考察を進める⁵⁰。

ハイデガーは博物館に収蔵されているさまざまなものを例にあげる。たとえば古代において用いられていた家具は、今なお事物的に存在しているが、同時にこの現在という時代には属していない。ではどのようにして、この家具が歴史的なものと認定されるにいたったのだろうか。ハイデガーは、歴史的だとされる対象そのものが「それ自身に即してなんらかの仕方でも歴史的に存在している」⁵¹から、歴史的なものになると主張する。では何が対象を歴史的に存在させるための「過去」をもつのか。過去をもち、過去となっているのは対象そのものではなく、対象が属していた世界である。この世界の中で、対象は他の道具的存在者と織りなす一連の道具連関の中に属し、現存在によって「道具」として使用されていた。この対象が帰属すべき地盤たる世界が過去のものとなり、もはや存在しなくなることで、対象は事物的に存在していながらも、過去のものとしての属性を得て歴史的なものになる⁵²。

したがって、歴史的なものの歴史性は道具的・事物的存在者ではなく、

寺井 紀恵

それにかかわる現存在に由来する⁵³。「根本において人間的存在（現存在）が歴史の第一次的な『主体』」⁵⁴となる。何においてもまず現存在が歴史的なのである。

6 運命、全共同運命、民族

現存在は「歴史性によって構成されている」⁵⁵。この歴史的な現存在について考える際、現存在の被投性と先駆的決意性が重要な要素となる。現存在は先駆的決意性において、死の可能性へと先駆し、おのれ自身の存在を被投性において全体的に引き受け、おのれと真に向きあう決意をする。現存在はすでにこの世界内に投げ込まれて存在しているし、またそのように存在しなければならないのだが、同時におのれの現事実的な諸可能性に向かっておのれ自身を企投する性格ももち合わせている。

ハイデガーによれば、この諸可能性は、伝承された「遺産 (Erbe)」⁵⁶の中からつかみ取るものである。可能性は、この時点ではまだ無数に存在し、本質や重要度も大きく異なる。しかし、先駆的決意性が強く決意すればするほど、無数にある諸可能性の内から偶然的なものや暫定的なものが消え、選択すべき可能性がひとつに絞られていく。死を強く見つめ、それがおのれにとって他人事ではなく、不可避であるということを真に自覚したとき、現存在はおのれの選ぶべき本当の可能性を真剣に選別するようになる⁵⁷。このようにして、現存在はおのれの本来的可能性を選び取る。「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突き入れる」⁵⁸のである。

さて、かくして現存在は「運命 (Schicksal⁵⁹)」の単純さの中へと連れ込まれる。通常の意味における運命とは、神や世界摂理などのおのれの外部に存在するものから与えられるものであり、おのれの力の及ばないものだが、ハイデガーにおいてはこの通りではない。現存在がおのれの

死に向き合い、なおかつ伝承したおのれの内から真に本当の可能性——本来的可能性を決意し選び取ることによって、不運にも幸運にも出会う。すべては現存在の決意とそれに付随するさまざまな行動の生起によるのだ。ゆえに彼は、この決意性の内での現存在の生起を「運命」と名づけるのである⁶⁰。

しかし、現存在は単独ではいられない。現実世界で生活している以上、われわれは他の誰かとかかわらざるをえない。世界内存在として現存在は、他者とともに在る共存在なのである。そのため、現存在の生起もまた、実は単独の生起ではなく、他者とともに在る共存在としての共生起となる⁶¹。現存在の生起が「運命」であったのに対し、こうした共生起は「全共同運命（Geschick⁶²）」と呼ばれる。これによって表されるのが、共同体、ひいては民族の生起だとハイデガーは主張する。こうした運命的な全共同運命が、現存在の完全な本来的生起を構成する⁶³。

さて、運命は時間性すなわち本来的歴史性を要求する。このことを、ハイデガーは以下のように述べている。

本質上おのれの存在において到來的であり、したがって、おのれの死に向かって自由でありつつ、死に突き当たって打ち砕けておのれの現事實的な現へと投げ返されうる存在者のみが、言いかえれば、到來的なものとして等根源的に既在しつづ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て、「おのれの時代」に向かって瞬視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、すなわち本来的な歴史性を可能にするのである⁶⁴。

運命すなわち本来的な歴史性は、時間性にその基礎をもつことになる。言いかえれば、本来的な歴史性は、時間性の発展様態ともとれる。

寺井 紀恵

本来の歴史性についてはこれまで論及したとおりである。では、本来の歴史性とは異なる非本来的な歴史性、つまり日常的な現存在が有する歴史性はどのようなものだろうか。

この考察は本来の歴史性を前提としなくてはならない。歴史的なものが現存在に基づいて歴史的という性質を得ることはすでに述べた。こうした現存在の歴史性という主題は、世界内存在として実存する存在者が歴史的に存在することを意味し、つまるところ、「歴史の生起は世界内存在（としての現存在も含んだ存在）の生起である」⁶⁵ことを指し示す。ハイデガーは現存在の歴史性が本質上世界の歴史性であると明言しているのである。現存在が、世界内存在する存在者にかかわり、道具的・事物的存在者を配慮的に気遣い、時に使用することによって、道具的・事物的存在者は世界の歴史の中へと組み込まれるにいたる⁶⁶。こうして歴史的なものとなった存在者は「世界・歴史（Welt-Geschichte⁶⁷）」的なものと命名される。

この「世界・歴史」という概念は非本来の歴史性に基づく。日常的現存在は頹落しつつ存在しているため、日々起きるさまざまな事の中に自身の気を散らし、忙しく動いている。そのため現存在は、おのれの歴史を自分自身や伝承されたものからではなく、おのれの業務にかんするカレンダーやスケジュール表など、自身の外部に存在する配慮的に気遣われたもの（道具的存在者）から了解する。日常的現存在は、おのれの歴史を世界・歴史的に了解するのである⁶⁸。

7 死と共同体

共同体、こと民族にかかわる『存在と時間』での記述は『存在と時間』においては非常に少ないが、1933年から1934年にかけて、民族やそれに付随する労働などについての記述が多くなる。特に1933年のフライブ

ルク大学学長就任演説や『言葉の本質への問いとしての論理学』（1934年夏学期講義）、『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』（1934-1935年冬学期講義）に民族や労働についての詳細な論述が見られる。

この時期のハイデガーの論究については政治的・思想的問題点が多々指摘されているが、本論ではその政治的・倫理的背景に立ち入ることなく、提唱された思想そのものの分析を目的としていることをあらかじめ断っておく。

死と共同体、特に民族についての考察に入る前に、ハイデガーの述べている「共」がどのようなものであるのかを論述する。ハイデガーの「他者との共同的在り方」という概念はそもそも現存在の大前提であろう。人間は真に単独かつ孤独ではありえない。いつの時代、いつの社会においても人間は共同体を形成し、おのれと異なる存在者と共に生活し、またそうせざるを得ない。現存在が他者との「共存在」であることは一般に受容されてきた前提と言っているだろう。しかし、ハイデガーは日常的な現存在と他者との関係性を再考し、改めて厳密に規定しようとした。

現存在は日常的な世界内存在において、道具的なものや事物的なものとのみ関わっているわけではない。おのれ以外の人間もまた、現存在として世界の内でともに存在しているため、現存在は、おのれ以外の現存在とも関わりをもつ。たとえば、公共機関・施設など、あらゆる人々に供されている道具的存在者を利用するとき、他者ももちろんその道具を利用するが、おのれ自身も他者と同じく利用する。道具的存在者を利用する内で出会われる他者の内には、おのれ自身も同類として含まれる。このような、他の現存在と関わりつつ共にある存在のことを、ハイデガーは「共存在」と呼んでいる⁶⁹。

また、ハイデガーによれば、「現存在が存在する世界」とは、おのれが中心にすえられ、その周りに道具的・事物的存在者が配置されているような単独のものではなく、おのれ以外のあらゆる人間存在である「他者

寺井 紀恵

たち」と共に所有する共同的なものである。つまり現存在は、他の現存在と共に同一の世界内に存在し、世界を分かち合っている。世界もまた「共に」という性質をもつ「共世界」なのである。現存在は道具的存在を通じて他者たちに出会うのだ。道具的存在者の背後には、常に他者がいる。こうして道具的存在者を介して出会われる他者たちは、何かに付け足されるように存在しているのではない。むしろ、単純に存在しているものや事柄が「他者たち」にとっては道具的であるという、その世界の中で出会うものなのだ。そして、同時に、その世界は常に最初から自分自身の世界でもある。おのれと他者は本来的に分かちがたいものだということが、こうした論述から見て取れる。

さらに補足すると、この「他者たち」とは、自分自身以外の人びと、また、自分と比較して現れる他の人、といった一般的な意味での「他者」ではない。「他者たち」とは、たいていの場合において「ひと自身がそれからおのれをたいていは区別しないでおり、ひともまたそのなかに存在しているところの人びと」⁷⁰であって、言い換えれば、おのれ自身もそこに含まれるような存在なのである。

こうして他の現存在と共に日常生活を営む時、現存在の「世人(das Man⁷¹)」としての在り方があらわになる。現存在は暗黙の了解の内に、共世界を共に生きる他者たちに対して気を配りながら自身の生を生きる。たとえば、周りの人々の意見⁷²に迎合する、「みんながやっていることが正しい」と無批判に信じる、あるいは誰かの意に沿うように役割を演じながら生きるなどである。現存在がこのような他者たちとの共存在に没入しているとき、現存在は本来的なおのれ自身として存在できない。「現存在自身が存在しているのではなく、他者たちが現存在から存在を奪取してしまっている」⁷³のだ。この「他者たち」こそが「世人」と呼ばれる。「あらゆる他者たちがそうした他者たち(世人としての他者たち)を代表しうる」⁷⁴。現存在は日常的に「世人」と互いに混ざりあって存在している。誰もが他者であり、誰ひとりとしておのれ自身ではない⁷⁵。日常的

現存在は、本来の自己存在を喪失しているが、自己そのものを喪失しているわけではない。日常的現存在の自己は世人としての自己、すなわち「世人自己（das Man-selbst⁷⁶）」であり、本質的に他者と融合した状態で存在しているのである。

したがって、日常的現存在のち合わせる「共」の概念は次のようになる。現存在と他の現存在が共に存在する共同の世界は「共世界」と称される。同時に、現存在は他者たちと共に存在する「共存在」であり、そのため現存在は本質上「共同存在」である⁷⁷。このようにして存在するとき、日常的現存在は本来の自己をもつことがなくなくなり、他者に隷属する。結果「世人」の内に埋没し、「世人自己」という自己をもつにいたる。

「世人」の内に入り込み、他者と共に存在する在り方が「頹落」である。この「頹落」は現存在にとっては非本来の在り方であるが、決して否定的なものではない。むしろ人間存在が社会や共同体の中で生活するために必要なものだ。しかし、このまま世人の内に埋没したままでは、現存在は永遠に本来の在り方をすることはできない。それゆえに、「共同」から完全に抜け出すのでもなく、完全に埋没するのでもない、「死」の可能性を自覚した上で本来的に取り戻され、またふとしたきっかけで失いうる自己を求めたのではないだろうか。

しかし『存在と時間』前半で、不特定多数の他者と自己が織り成す「世人」へ埋没したとしても、先駆的決意性によって死を自覚し本来の自己を取り戻しうるといふ議論を展開する一方で、後半部分では「民族（Volk⁷⁸）」という他者との共同体を再び提示する。通常の共同や他者とのかわりから自己を取り戻したあと、なおも本来のものとして存在する共同体および他者との関連性が「民族（および国家）」なのではないだろうか。

「民族」という共同体が『存在と時間』内にて詳細に議論されている箇所は前述の通り第二篇第五章のごく一部に限られている。ここから「民族」

寺井 紀恵

と呼ばれる共同体概念が歴史性と強くかかわること、そして全共同運命という共同体あるいは民族にかかわる生起が、現存在の真に本来的な生起を可能にすることが推測できるのではないか。こうした生起や歴史性が可能になるきっかけは、やはり「死」の可能性を目の当たりにすることであろう。

こうした自己と共同体、そして死について、ハイデガーを批判しつつ新たな見解を提示したのがジャン＝リュック・ナンシーである。彼は「死」を集団の中でどうとらえるのかという意味で、ハイデガーと似通った考察を行っている。両者の違いは、ハイデガーにおける死はあくまで「この私、この現存在」固有のものだが、ナンシーは異なる主張をしている点である。ナンシーにおいて「死は共同体と切り離しえない。というのも、死をとおして初めて共同体は開示されるし、その逆もまた然り」⁷⁹なのである。

共同体は他人の死の内に開示される。共同体はそうしてつねに他人へと開示されている。共同体とは、つねに他人によって他人のために生起するものである。それは諸々の「自我」——つまりところ不死の主体であり実体であるが——の空間ではなく、つねに他人である（あるいは何ものでもない）諸々の私の空間である。共同体が他人の死のなかで開示されるとしたら、それは死がそれ自体、諸々の自我ではない私の真の共同体だからである⁸⁰。

このようにして構成され、開示されるナンシーの共同体は、ハイデガーの共同体と比較したとき、共同体自体がそもそも「何を目的にしているのか」ということにおいて明確な差異をもつと思われる。ナンシーの唱える共同体の目的は、有限性の開示である。

共同体とはその「成員」に、彼らが死すべき者だという真実を呈示

するものにほかならない。(中略) それは有限性と、有限な存在を形造っている寄る辺ない過剰との、言い換えれば死とそして誕生との呈示そのものなのである。ただ共同体だけが私の誕生を私に呈示し、そして私がそれを越えて遡ることも、また死を飛び越えることもできないというその不可能性を私に呈示する⁸¹。

ナンシーの言う共同体は、何か一つの実現すべき目的を抱いて形成されるものではない。「民族」における使命や「国家」の目的などはそもそも共同体の目的たりえず、ただ有限性、すなわち死の開示のみが真の目的として設定される。(他人の)死と共同体は結びつけられてしかるべきなのだ。ゆえに、他人の死を意味のないもの、本来的ではないものとし、現存在の「死」のみが本来的であるとみなすハイデガーの定義が批判される。

このように、ハイデガーにおける死と他者、あるいは共同体の関係性は、『存在と時間』を貫く現存在を最優位に置く特性から、批判にさらされやすいのは事実である。確かにハイデガーは現存在を共存在と規定したにもかかわらず、「死」の可能性分析と共存在という性格を密接に結び付けてはいない。ここで注目すべきは、ハイデガーにおける「死」とは「事象」ではなく「可能性」であるということ、それも、単純な可能性ではないという点である。「死」とはいつ来るのかはわからないにもかかわらず、必ず実現することだけは確実な「先に必ずあるもの」なのだ。ダモクレスの剣の故事のように、「死」という可能性は「私」という現存在にとって回避しようのないものである。「死」は常に「私」の頭上にあり、予想もしていなかったふとした瞬間に「私」に向かって落下してくる。「私」がいる場所はこの「私」だけのものであり、他の誰かに座ってもらうことも、頭上に吊るされた剣を他人の頭上に移動させることもできない。「死」は私だけのものである。それゆえ現存在は、他者との共存在ではなく、自身のもつ可能性を選び取り実現しようとする「歴史性」と優先的に

寺井 紀恵

かわる。『存在と時間』において重要視されているものは「現存在」である。だからこそ他者との共存在ではなく、現存在そのものの分析を押し進めるため、あえて現存在優位の論述を展開したのではないだろうか。

ハイデガーの述べる他者との関係性としては、民族よりも先に世人が詳細に言及されている。だが、この世人と民族は、どちらも他者との関係性をもちながらも、まったく異なる本質を有していると考えられる。世人とは、現存在が非本来的・日常的に存在しているとき、その内に埋没している、いわゆる世間一般の人々のことであった。しかし、民族はこの世人からの脱却が唱えられたあとに現れる概念である。ここから、民族とはハイデガーにとっての真の共同体、および共同性の発露ではないかと推測できる。こうした「民族」の思想は、『存在と時間』以降に、ヘルダーリンの詩作についての考察などで前景化される。特に顕著なのが『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』における記述である。ハイデガーはヘルダーリンの詩の解釈の形式をとりつつも、随所で民族についての独自の思想を展開している。

ハイデガー存在論の中に「絶対的な他者」が存在しないという指摘は、レヴィナスを初め多くの哲学者によってなされてきた。しかし、だからといって、ハイデガーの思想内に「他者」がそもそも存在しないとは言いきれないのではなからうか。彼にとっての他者は「共存在」という言葉から見て取れるように、「私と常に共に存在する」ものであったのではないか。世界内存在としての現存在が、決して世界と分離され得ないように。

『存在と時間』において重要視されているものはやはり「現存在」そのものである。しかし「民族」と呼ばれる、「世人」とはまた異なる共同性の提示が、素描的に『存在と時間』内で行われている。後年の著作にも繰り返し登場するこの「民族」という思想は、この時点で既に潜在的に存在していたのではないか。そしてそれを導く「歴史」という思想こそ、現存在を他者とより明示的に、より発展的にかかわらせる思索の地平で

あったのではないかと推測できよう。

注

- ¹ ハイデガー『存在と時間』Ⅰ、原佑・渡邊二郎訳、中央公論新社、2003年、32-33頁。以下SZJ1と表記。
Heidegger, Martin.(2006). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer. S. 12-13. 以下SZDと表記。本論は修士論文を加筆し、再構成したものである。
- ² SZJ1、32-33頁。SZD, S. 12.
- ³ SZJ1、33頁。SZD, S. 12.
- ⁴ SZJ1、107頁。SZD, S. 42.
- ⁵ SZJ1、34頁。SZD, S. 12.
- ⁶ SZJ1、108頁。SZD, S. 43.
- ⁷ ハイデガー『存在と時間』Ⅲ、原佑・渡邊二郎訳、中央公論新社、2003年、150頁。
以下SZJ3と表記。SZD, S. 365.
- ⁸ ハイデガー『存在と時間』Ⅱ、原佑・渡邊二郎訳、中央公論新社、2003年、150頁。
以下SZJ2と表記。
- ⁹ SZD, S. 182.
- ¹⁰ 「不安」および「おのれ自身に目覚めた現存在」は死という可能性にかかわるため、ここでは簡潔に述べるにとどめる。
- ¹¹ SZJ2、150頁。SZD, S. 192.
- ¹² SZJ2、150頁。SZD, S. 192.
- ¹³ SZJ2、151頁。SZD, S. 192.
- ¹⁴ SZJ2、152頁。SZD, S. 192.
- ¹⁵ SZJ2、269頁。()内は筆者による補足。
- ¹⁶ SZJ2、270頁参照。Vgl. SZD, S. 242-243.
- ¹⁷ カント『人倫の形而上学の基礎づけ』および『実践理性批判』内で述べられている「人間は目的それ自体であり、だれによっても(たとえ神であっても)たんなる手段として用いることはできない」という思想に通じると推測されよう。カント『カント全集』7巻、坂部恵・平田俊博・伊古田理訳、岩波書店、2000年、63-64頁参照。
- ¹⁸ SZJ2、270頁参照。Vgl. SZD, S. 242-243.
- ¹⁹ SZJ2、272頁参照。Vgl. SZD, S. 243.
- ²⁰ SZJ2、271頁。SZD, S. 243.
- ²¹ SZJ2、287頁。SZD, S. 250.

寺井 紀恵

- ²² SZJ2、276 頁参照。Vgl. SZD, S. 245.
- ²³ SZJ2、280 頁。SZD, S. 247.
- ²⁴ SZJ2、280 頁。SZD, S. 247.
- ²⁵ SZJ2、280 頁。SZD, S. 247.
- ²⁶ SZJ2、281 頁。SZD, S. 247.
- ²⁷ SZJ2、307 頁。SZD, S. 258-259.
- ²⁸ SZJ2、312 頁参照。Vgl. SZD, S. 260.
- ²⁹ SZD, S. 262.
- ³⁰ SZJ2、318 頁。SZD, S. 263.
- ³¹ SZJ2、318 頁。SZD, S. 263.
- ³² SZJ2、313 頁。SZD, S. 261.
- ³³ SZJ2、313 頁。SZD, S. 261.
- ³⁴ SZJ3、325 頁。SZD, S. 266.
- ³⁵ SZD, S. 266.
- ³⁶ SZJ3、165-166 頁参照。Vgl. SZD, S. 372-373.
- ³⁷ 「～の間」という意味をもつドイツ語。「二つのもので区切られた間」「二つの地点の間」などを指す。
- ³⁸ SZJ3、166 頁。SZD, S. 373.
- ³⁹ SZJ3、169-170 頁参照。Vgl. SZD, S. 374.
- ⁴⁰ SZJ3、170 頁。SZD, S. 374.
- ⁴¹ SZJ3、177-178 頁参照。Vgl. SZD, S. 378.
- ⁴² SZJ3、178 頁。SZD, S. 379.
- ⁴³ SZJ3、178 頁。SZD, S. 378-379.
- ⁴⁴ SZJ3、179 頁参照。Vgl. SZD, S. 379.
- ⁴⁵ 『言葉の本質への問いとしての論理学』全集 38 巻、小林信之訳、創文社、2003 年、92-100 頁参照。以下 GA38 と表記。
- ⁴⁶ GA38、102 頁。
- ⁴⁷ SZJ3、179 頁参照。Vgl. SZD, S. 379.
- ⁴⁸ SZJ3、179 頁。SZD, S. 379.
- ⁴⁹ GA38、109 頁。「非」歴史と銘打たれてはいるが、ハイデガー自身はこの単語を否定的・非道徳的なものと評価しているわけではない。彼にとっての歴史とは善悪や人倫といったもので評価・把握できるものではないためである。そのため、人倫上善いとされたものがきわめて非歴史的であることもありうるし、同時に、非道徳的なものがきわめて歴史的になることもある。GA38、109 頁参照。
- ⁵⁰ SZJ3、179-180 頁参照。Vgl. SZD, S. 379.

- ⁵¹ SZJ3, 181頁。SZD, S. 380.
- ⁵² ただし、ここで述べられている世界とは、いわゆる一般的な「この世界、この次元、この地球」のことではない。あくまでもある道具が世界内存在している現存在によって使用されていた世界のこと、すなわち、現存在とある道具的存在者が出会われる世界を指すと思われる。
- ⁵³ SZJ3, 181-183頁参照。Vgl. SZD, S. 380-381.
- ⁵⁴ SZJ3, 186頁。()は筆者による補足。SZD, S. 382.
- ⁵⁵ SZJ3, 187頁。SZD, S. 382.
- ⁵⁶ 財産相続が可能な金銭や物品といった物的な遺産ではない。現存在にとって「伝承」されたものとは、おのれ自身の形成や理解に直接かかわりのある過去の出来事のことだと考えられる。この伝承された遺産という過去の中から、現存在が実現することのできる可能性が生まれる。
- ⁵⁷ SZJ3, 189-190頁参照。Vgl. SZD, S. 383-384.
- ⁵⁸ SZJ3, 190頁。SZD, S. 384.
- ⁵⁹ SZD, S. 384。元来は「運命」「宿命」「天命」などを意味する。
- ⁶⁰ SZJ3, 190-191頁参照。Vgl. SZD, S. 384.
- ⁶¹ SZJ3, 191-195頁参照。Vgl. SZD, S. 384-387.
- ⁶² SZD, S. 384.
- ⁶³ ただし、共同体や民族という人間存在の集合体の生起とはいえ、幾人かの主体の生起や運命を単純に足し合わせたものではないことに留意せねばならない。おそらくハイデガーにおいては、共同体や民族というものは、個に分かたれた主体の寄せ集めではなく、それ一つで分かちがたい一個の存在なのではないか。
- ⁶⁴ SZJ3, 192頁。SZD, S. 385。原文はすべて強調。太字にて特に強調されていた部分を傍点に変換。ハイデガーの時間性とは、日常的に用いられている時間とは異なり、現存在に常にかかわる有限的なものである。
- ⁶⁵ SZJ3, 199頁。SZD, S. 388。()は筆者による補足。
- ⁶⁶ ここでいわれる世界の歴史とは、現存在と道具的存在者が会おう世界においての歴史であって、この地球上の歴史を一本化し年表化した世界史的歴史ではない。
- ⁶⁷ SZD, S. 381.
- ⁶⁸ SZJ3, 200-203頁参照。Vgl. SZD, S. 387-390.
- ⁶⁹ SZJ1, 304-308頁参照。
- ⁷⁰ SZJ1, 307頁。
- ⁷¹ SZD, S. 128.
- ⁷² ここで示される「周りの人々の意見」とは、この人」と明確に言い切ること

寺井 紀恵

ができない不特定多数の意見。いわゆる「他のみんな」の意見である。

⁷³ SZJ1、327頁。

⁷⁴ SZJ1、327頁。

⁷⁵ SZJ1、330-331頁参照。世人自己とは、世人全体のもちうる集合的自己のことを指しているのではない。世人の中に包含されつつ存在する個々の現存在の自己を指す。

⁷⁶ SZD, S. 129.

⁷⁷ SZJ1、307頁参照。

⁷⁸ SZD, S. 384.

⁷⁹ ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体』西谷修訳、以文社、2001年、26頁。
以下CDと表記。

⁸⁰ CD、28頁。

⁸¹ CD、29頁。

参考文献

ハイデガー『存在と時間』、I・II・III、原佑・渡邊二郎訳、中公クラシックス、2003年。

『時間概念の歴史への序説』全集20巻、常俊宗三郎訳、創文社、1988年。

『現象学の根本諸問題』全集24巻、溝口兢一訳、創文社、2001年。

『言葉の本質への問いとしての論理学』全集38巻、小林信之訳、創文社、2003年。

『ヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』全集39巻、木下康光訳、創文社、1986年。

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2006.

Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd.38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann, 1998.

Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd.39, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, Vittorio Klostermann, 1999.

カント『カント全集』7巻、坂部恵・平田俊博、伊古田理訳、岩波書店、2000年。
マイケル・ゲルヴェン『ハイデッガー「存在と時間」註解』長谷川西涯訳、筑摩書房、2000年。

ジャン・リュック＝ナンシー『無為の共同体』西谷修訳、以文社、2001年。

安部浩「ハイデガーの他者論」『近世哲学研究』京大・西洋近世哲学史懇話会、1999年、47-63頁。

荒畑靖宏『世界内存在の解釈学—ハイデガー「心の哲学」と「言語哲学」』春風社、

2009年。

魚谷雅広「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」『哲学・思想論叢』20号、筑波大学哲学・思想学会、2002年、13-23頁。

岡田紀子『ハイデガー研究—人間論の地平から』理想社、2006年。

菊地恵善「時間の始まりについて：死と他者」『哲学論文集』45巻、九州大学哲学学会、2011年、1-20頁。

木田元『ハイデガー 存在と時間の構築』岩波書店、2001年。

笹田博通「ハイデガーにおける自己と他者」『東北大学大学院教育学研究科研究年報』35巻、東北大学教育学部、1987年、1-16頁。

轟孝夫『存在と共同』法政大学出版局、2007年。

ハイデッガー研究会編『ハイデッガーと思索の将来』理想社、2006年。