

「他者の不在」——ハイデッガー良心論の一考察

北河 智美

はじめに

第一章 本来的自己による本来的他者関係の可能性

第一節 現存在の個別化

第二節 共存存在の変容

第二章 「他者たちの『良心』」について

第一節 「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」と「他者たちの『良心』」

第二節 「他者たちの『良心』」は可能か

第三章 「手助け」の意義

第一節 「手助け」の可能性について

第二節 ソクラテスにおける「手助け」

第三節 「良心」からの考察

はじめに

『存在と時間』をめぐるのは他者論の観点から様々な批判がなされてきた。たとえば、レーヴィットによれば、

「他者の不在」——ハイデッガー良心論の一考察

本来の自己に関するハイデッガーの議論は、「一人称が自己自身へと徹底的に個別化されることにより、自己自身を一般的な公開性から引き離し、そうして自身を我として、『ひと』に対置すること」⁽¹⁾によって、『ひと』への喪失から自己を取り戻す⁽²⁾とする主張のみが際立っており、「相互存在の本来的に積極的な可能性が全く見過ごされている」⁽³⁾というわけである。

また、ハーバーマスは、『存在と時間』においては、現存在は「独我論的に設定」⁽⁴⁾されており、単独な現存在による「諸目的のモノローグ的な遂行、すなわち目的遂行」⁽⁵⁾が最も基本的な行為の形態であるとみなされているのであって、それゆえ、結局は「主観哲学の袋小路」⁽⁶⁾に陥ってしまっており、また、「死に直面して徹底的に個別化」⁽⁷⁾され、他者と隔絶された現存在しか本来の自己になりえない、と指摘する。

つまり、彼らの批判をまとめるとほぼ次のようになるだろう。すなわち、ハイデッガーは、本来の自己存在を単独な自己存在においてのみ可能であると考え、現存在を「ひと」への頽落から呼び戻すことを試み、現存在の徹底的な個別化を目指している。そして、その結果、『存在と時間』の内では、他者との関係が希薄な独我論的傾向が強く、積極的で本来の相互関係は成立しえないのである。

確かにハイデッガー自身、「実存論的『独我論』」(188)という言葉を用いている。しかし続けて、この「独我論」は、「切り離された主観を無世界的な出現という無害な空虚の中へ置き移すのではない」(188)と言っており、いわゆる一般に言われるような「独我論」ではないということを示唆している。また、覚悟性は、単独な自己のあり方から生じるとしながらも、同時に、「覚悟性は本来の自己存在として、現存在を世界から引き離すのでも、現存在を自由に活動している自我へと孤立させる」(298)のでもなく、むしろ、「覚悟性という本来の自己存在から、本来の共相互存在 (das eigentliche Miteinander) が、生じる」(298)とも述べている。したがって、重要なことは、不安、死への先駆、良心という、現存在を個別化する現象を通して現存在が本来の自己に至ることが、他者との相互

関係にどのように作用するのか、ということである。

それゆえ、本論文では、まず第一章において、本来的自己に至ることが他者との関係にどのように作用するかについて考察し、現存在の個別化はむしろ、積極的で本来的な相互関係の前提条件になりうるのではないか、ということ明らかにする。続いて第二章で、本来的自己存在に至った現存在による、本来的共相互関係という関係を目指した、他者への働きかけがどのようなものとして意図されているのかということをも、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」と「他者たちの『良心』を手がかりとして考察する。そして、第三章で、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」における「手助け」という働きに注目し、ソクラテスによる「手助け」の示唆を受けて、再度ハイデッガーの良心論からその意味を捉え直すことによつて、最終的に、『存在と時間』における積極的で本来的な他者関係の可能性を探り、ハイデッガーにおいても他者の存在が重要な意味をもっていることを明らかにしたい。

第一章 本来的自己による本来的他者関係の可能性

第一節 現存在の個別化

日常的には現存在は、自己も他者も「ひと」の支配を受け、「ひと」というあり方に埋没して存在している。そのような状態においては、現存在は誰でもあつて誰でもなく、誰もが他者の代わりをすることが出来る。このような関係は、まさに他者を事物的存在者と同様に見ていることになるだろう。しかし、「ひと」としての自己を生きている私は、このことに決して気づくことが出来ない。たとえば、道具を使用しているとき、その使用が順調であればある程、この道具が何らかの特徴を持つものとして意識してはいないのと同様に、「ひと」としての自己であること

に没頭している私は、他者の個別的な特徴を意識せず、「ひと」としての他者としか捉えていないのである。つまり、私が「ひと」である限り、他者も「ひと」でしかないということになる。それゆえ、「ひと」としてではない関係に気づくためには、まず、私が「ひと」ではない自己に目覚める必要がある。そして、私を私として開示する契機は、現存在には「各私性 (Jemeinigkeit)」が属しているという点であるとハイデッガーは考える。しかし、有意義連関の内で「ひと」として存在している私はどのようにして「各私性」を自覚するのだろうか。ハイデッガーによれば、それは「ひと」としての日常が破られ、現存在が単独な自己として自分自身を見出すことによってであり、その契機となるのが死に直面して生じる「不安 (Angst)」(182) である。

道具連関の無効化は、道具が使用不可能な状況に陥ることによる破綻によって起こる。今まで順調に用いてきた道具が故障などで使用できなくなることによって、手を止めてそれが持つ特徴へと目を向けることになる。このように、世界内部的存在者のレベルの場合の有意義連関の破綻は、道具の故障や使用不可能性によってなされるのであるが、現存在のレベルにおいて有意義連関の無効化をもたらす現象は、死に直面して生じる「不安 (Angst)」(182) である。

不安によって、有意義連関は解かれることになり、今まで、目的連関によって形成されてきた有意義性の世界が働かなくなる。いかなる「帰趨」もありえない状態になり、最終的に「究極的な何のため」(つまり現存在自身) という目的へつながって行くという帰趨がそこに属しているところの有意義性の意味は失われてしまう。そこにおいては、世界内部的に存在するものが「重要」(186) ではなくなり、手許的に存在するものと現前的に存在するものとの、世界内部的に発見される「帰趨全体性 (Bewandnisanztheit)」(85) が、そのような帰趨全体性として重要ではなくなる。「帰趨全体性は、それ自身の内で崩壊」(186) し、したがって、世界は、「全くの無意義性」(186) という性格を持つことになるのである。

このようにして、世界の無意義性は現存在を個別化する。不安の内では、周囲世界の内に手許的に存在するものや、世界内部的に存在するものは「消え去って」(187)しまい、その結果、世界は、現存在に対し最早何ものをも提供し得ず、他者たちもまた同様に何ものをも提供し得なくなる。このようにして、不安は現存在が「世界」と公開的被解釈性から自身を理解するという可能性を奪い取るのである。つまり、死に面しての不安にさらされることによって有意義連関が解かれ、「ひと」というあり方から切り離されるのである。このように不安にさらされた私は自己自身に直面し、「各私性」に気づくことになる。日常的に「ひと」として存在していた私は自分自身の「各私性」を自覚することなく他者と接していたのであり、自分の「各私性」を自覚していない私は、他者の「各私性」を見出すといったことも決して無かったのである。

しかし、ハイデッガーは、現存在が「各私性」を持った存在であるということは、「私は存在する」とか「汝は存在する」というように、常に人称代名詞を伴って語られるということであり、不特定の誰かが存在しているというのではない、と言っている(42)。つまり、私も他者も各々の私や各々の他者として存在してはならないということである。

それゆえ、自己の「各私性」への気づきは、同時に他者の「各私性」の開示でもある。つまり、自分の「各私性」に気づいた私は、他者もまた周囲世界的に「ひと」として出会われながらも、「各私性」を持った現存在であるのだということに気づく。不安にさらされ、「ひと」から切り離され、自分自身の「各私性」に目覚めることは、他者の「各私性」に気づき、他者の固有性に注目することになる。その結果、他者とは単に有意義連関の内の「ひと」としての他者というより以上のあり方をしたもの、他者を見出している「現存在それ自身が存在するのと同様な仕方」(118) 各々の他者として存在している他者であるということに気づくことになる。

また、ハイデッガーが言うところの「不安」とは、死に直面しての「不安」であり、この「不安」は、単に有意

義連関を無効化するという契機であるだけではなく、その結果として、現存在が死へと先駆しつつこれまでとは異なった様態で存在することになるということを示唆している。

死へと先駆することによって現存在は、各々の私として存在していないような「ひと」からどこまでも引き離され、「自分自身へと個別化」(263)される。その結果、自分自身の存在が端的に重大問題となる。そして、自分が「ひと」として存在していることに気づいた現存在は、自分自身に目を向けるようになり、各私的な自己自身の存在に関わりつつ、他者と関わるようになる。その結果、現存在は、自己を喪失してしまっている「ひと」がするように自分を基準として他者と関わるような強引な態度に気づき、他者に対して理解的な態度をとる可能性に開かれているのである。

第二節 共存在の変容

さらに、現存在は「覚悟性」という様態において最も自己的な自己をつかみとることになる。

ハイデッガーによると、現存在の存在は「関心 (Sorge)」であり (182)、その存在は事実性 (Faktizität) (被投性) と実存 (Existenz) (企投性) と頽落 (Verfallen) とを含んでいる (284)。この関心の構造そのものが「徹頭徹尾無なること」(Nichtigkeit) によって貫徹されている」(285)。つまり、被投性においては、現存在は自分自身によって自身の現の内へもたらされたのでは無く、また、現存在それ自身として自分自身に与えたのでは無い (284)。また企投性において、現存在は、その都度一方の可能性の内にか、または他方の可能性の内立っており、同時に全ての可能性を選ぶことはできない (285)。そして、現存在はその都度常に事実に頽落の内存在しており、そういう頽落における非本来的現存在である、つまり本来的では無いのである。このように、現存在は「無なること」の(無的)根拠 (das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit)」(285)であり、現存在は常に既に無的に存在し

ている。ハイデッガーは、現存在のこのような存在を「負い目存在 (Schuldigsein)」と言い、現存在はそれ自身「負い目的」であるとしている。

現存在はこのように「負い目存在」ではあるが、日常的には自分が「負い目存在」であるということから目をそむけて存在しており、その結果「ひと」というあり方の内に没入し、自己を失ってしまっている。しかし、良心に呼びかけられた現存在は、その「良心の呼び声」に促され、この「負い目存在」を理解するようになる。このような「負い目存在」を引き受ける態度が「覚悟性」である。

覚悟性とは、最も自己的な自己をつかみとることであり、最も自己的な存在可能を引き受けることである。したがって、現存在の徹底的な個別化であるといえるだろう。それゆえ、このように自己をつかみとることは、他者との関係の断絶であって、自分自身にしか作用しないように思われるかもしれない。

しかし、覚悟性は「現存在を自身の世界から引き離す」(298)のではなく、「自由に活動している自我へと孤立させる」(298)のでもなく、むしろ覚悟性は、現存在を「顧慮しつつ他者たちと共に存在することの内へ押しやる」(298)とハイデッガーは述べている。つまり、覚悟した現存在が自己をつかみとることは、決して現存在が他者との共存在をやめるということではなく、むしろ他者との共存在を可能にすることである。

また、ハイデッガーによると、覚悟性は、その開示性に基礎づけられた「世界」の被発見性と、他者たちの共現存在の開示性とを、等根源的に変容するものである。つまり、自己自身の変容によって、私にとって他者たちが、日常における他者とは異なったあり方をした他者として出会われるようになる。しかしそうではあるけれども、手許に存在する「世界」が「内容上」別の世界になるのではなく、また、他者たちの範囲が取り替えられるのでもなく、他者たちとの共存在が「最も自己的な自己存在可能に基づいて」(298)新たに規定されることになる。つまり、私が最も自己的に存在し得ることによって、他者との共存在が日常性における共存在と異なったあり方として規定

されるようになるのである。

さらに、ハイデッガーは、現存在は「その都度既に、他者たちとの共存在において、その他者たちに負い目的になつてしまつてゐる」(288)とも述べてゐる。つまり、現存在は自身が「負い目存在」であるのに加えて、この「負い目存在」として他者たちと共存在しており、共存在している他者たちに対しても、「負い目」を負つてゐるということである。この他者への「負い目存在」とは、現存在は常に既に他者と出会わされておゐり、その都度何らかの態度をとつてゐるが、日常的にはそれは「ひと」という様態での関係であり、そこでは、他者とはどのような存在であるかということの理解が阻止されているという、現存在の無力さのことである、とすることが出来る。つまり、現存在の自己存在の有限性の自覚は、同時に、他者に対する私の無力さを認めることであり、他者関係の有限性の自覚でもある。したがつて、現存在はこのような「負い目存在」として他者と共存在しているのである。「覚悟性」という本来的自己存在において、自身の「負い目存在」を自覚した私は、他者への「負い目存在」を自覚することが出来る。覚悟性という徹底的な個別化による自己のつかみとりは、私の力が及ばないような存在である他者との隔たり、つまり、他者の異質性を自覚させ、それを承認させるものであり、他者をあくまでも他者として見出すことなのである。

他者をあくまでも他者として見出し、自分とは異なつた存在として受け入れ、理解することは、日常的な「ひと」というあり方での他者関係とはまったく異なつたものである。それぞれの個性性が考えられず、有意義連関の延長上で出会われているような「誰でもあつて誰でもない」他者との関係は、表面的で無関心であると言ひ得るような関係であるだろう。しかし、個別化され本来的自己へと至つた現存在は、他者を「ひと」以上の存在として捉え、その他者を見出している私と同様の仕方で各私的に存在している、そういう他者と共に存在しているということとを理解するようになるのである。それゆゑ、現存在が本来的自己へと至るといふことは、確かにただそれだけで

は直接的で積極的であるとはいえないにしても、本来的相互関係の可能性の最も基本的な前提条件である、ということを示唆しているだろう。

しかし、ハイデッガーは、『存在と時間』の中の覚悟性について論じている箇所で、さらに次のように述べている。「自己自身への覚悟性が現存在を初めて次のような可能性の内へもたらす。つまりその可能性とは、共存している他者たちを彼らの最も自己的な存在可能において『存在』させ、この存在可能を率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮 (die vorspringend-befreiende Fürsorge) の内で共に開示するという可能性である。覚悟した現存在は他者たちの『良心』になることができる。覚悟性という本来的自己存在から本来的共相互存在という関係が初めて生じるのである」(298)。ここで言われていることからすれば、現存在が覚悟性へもたらされるということは、他者をあくまでも他者として見出すということに留まらない意味を持っている。つまり、『存在と時間』における現存在と他者との関わりを考える上で、より一層積極的な意味を持っているのである。そこで次章では、ここで言われている「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」と「他者たちの『良心』」ということとに注目し、一層積極的な意味での本来的相互関係の可能性を探ることにしたい。

第二章 「他者たちの『良心』」について

第一節 「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」と「他者たちの『良心』」

覚悟性は、現存在を初めて「共存する他者たちを彼らの最も自己的な存在可能において『存在』させ、彼らの存在可能を、率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮の中で共に開示するという可能性」(298)の内にもたらす、とハイデッガーは言う。私が覚悟性にもたらされた結果、「他者たちを彼らの最も自己的な存在可能において『存在』

させるような、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」とはどのようなものだろうか。

ハイデッガーは他者に対する「顧慮 (Fürsorge)」として、「代理をつとめつつ・支配する顧慮 (die einspringend-beherrschende Fürsorge) (122)」と「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮 (die vorspringend-befreiende Fürsorge) (122)」という、二つの形態を考えている。同じ対比は一九二五／二六年冬学期講義『論理学』にも見られ、⁽⁸⁾そこでの議論をも参照しつつ考えれば、次のように言えよう。

まず、「代理をつとめつつ・支配する顧慮」は、現存在が、「特定の他者たち」(126)ではなく、「いかなる他者も、この他者を代理しうる」(126)他者との関わりにおいて日常的に行っている顧慮であり、ハイデッガーはこれを『論理学』では「非本来的顧慮」⁽⁹⁾であると呼んでいる。この顧慮は、他者に対してなされているにもかかわらず、道具など手許的に存在するものに対する配慮と同じことを意味している(122)。この顧慮は、「他者から『関心』を取り去る」(122)ことである。つまり、他者の代理として身代わりになることにより、その他者は「引き下がり」(122)、「重荷をおろす」(122)ことになる。つまり、他者の肩代わりをすることにより、他者から「関心」を取り去るということで、他者を支配したものととして扱うということになるのである。「他者は、依存的で支配された者になりうる。たとえこの支配が暗黙の支配であり、支配されるものには隠されたままであっても、そういう支配された者になり得る」(122)のである。さらに、このことは「大抵は手許的に存在するものの配慮」(122)と同じことであり、他者から「関心」を取り去り、他者を支配したものととして扱うということは、他者を配慮されたものと同様に扱っているということなのである。

このような「代理を務めつつ・支配する顧慮」とは反対に、『論理学』で「本来的顧慮」⁽¹⁰⁾として考えられている「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」は、他者から「関心」を取り去ったり、他者の代理をしたりするという顧慮ではなく、「関心」を関心として他者に返す顧慮である。つまり、先に自己自身の存在を自覚した私は、注意深

く、他者が自分自身の存在を自覚するようにその他者に対して模範を示すことにより、関心、すなわち他者自身、他者の最も自己的な現存在を取り去るのではなく、むしろ他者に「返す」⁽¹¹⁾のであり、そのようにして他者がその他者自身へと目を向けるように促す。現存在は他者が配慮する「何か」に関するのではなく、その「何か」と関わっている「関心」としての他者の実存それ自身に関わるのであるが、それは、私が他者をあくまでも他者としてみなし、そのような他者として関わっているということである。このようにして、私は他者を支配するのではなく、むしろ、日常的に「ひと」というあり方に没頭し、平均性の中で自己を見失っている他者に対して、「ひと」のあり方から脱け出し、覚悟した現存在が最も自己的な自己をつかみとることによって、自分自身を自身の世界へ向かつて自由にするのと同じように、他者もまた自分自身に直面し自分自身に向かって自由になるように「手助け(verhelfen)」⁽¹²⁾する。つまり、他者自身が、自分の力で自己をつかみとるようにさせるのであり、それゆえに、この顧慮は「支配的ではなく、解放する顧慮」⁽¹²⁾である。このようにして、「共存する他者たちをその他者たちの最も自己的な存在可能において『存在』させ」⁽²⁹⁸⁾ことになる。この顧慮を通して、他者は「自己自身を取り戻すことができる」、自己的な現存在となり、そして、自己自身から最も自己的で本来的な現存在となる」⁽¹³⁾、つまり、覚悟性へともたらされることになる。そして、このような、「先立って模範を示しつつ・自由にする顧慮」において、覚悟した私は「他者たちの『良心』」^(Gewissen 《der Anderen》) ⁽²⁹⁸⁾ になることができるのである。

「良心」とは、現存在に自分が「負い目存在」であることを理解させ、最も自己的な自己をつかみとらせ、覚悟性へともたらす働きをするものである。それゆえ、私が「他者たちの『良心』」になるということは、その他者が「負い目存在」であることを理解させ、覚悟性へと導くということである。さらに、その他者自身が「負い目存在」であるのに加えて、その他者が共存している自分以外の人達に対しても「負い目」を負っているということを同時に理解させる。そのことによって、他者もまた、他者の異質性と、自分が他者に対しては力の及ばない無力な存在

であるということを経験し、他者関係の有限性を理解するようになる。そして、他者をあくまでも他者として見出すようになったその他者もまた、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」において、共存している他者たちと関わるようになり、その結果、「本来的共相互存在 (das eigentliche Miteinander)」が可能になるのである。

本論文の第一章で、わたしは現存在が個別化され各々の現存在が本来的に存在するようになった結果、他者に対するまなざしや態度を変えることになるということを述べた。覚悟した私が、他者を私とは異質な存在として理解し、他者を他者として受け入れることにより、私は、「ひと」というあり方での、表面的で互いに無関心であるとも言えるような関係から抜け出すことになるのである。

しかし、本節で述べた、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」が持つ「手助け」するという働き、そして、覚悟した現存在が「他者たちの『良心』」になるというハイデッガーの言葉には、第一章で述べたような個別化された現存在が各々本来的になり、各自が他者に対して一方的に理解的態度を示すということには留まらない、より積極的な他者との関係、本来的共相互存在という関係を目指した他者への働きかけが明確に意図されているように思われる。

第二節 「他者たちの『良心』」は可能か

しかし、覚悟した現存在が「他者たちの『良心』」になることができるというハイデッガーの考えを、厳しく批判する見解もある。それは、『存在と時間』の内での良心概念からは、ハイデッガーが考えるような本来的他者関係は成立しえない、との考え方からの批判である。その批判を以下に確認することにするが、ここでは伊藤徹氏の見解を紹介する。⁽¹⁴⁾

ハイデッガーによれば、覚悟した現存在は「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」において他者と関わる

ようになり、先に自己自身の存在を自覚した私が、他者が自分自身の存在を自覚する様にその他者に対して模範を示すことによって、「ひと」として存在している他者たちを「彼らの最も自己的な存在可能において『存在』」させるようになる。そして、その結果、他者との本来的相互関係が可能になると考えられている。それゆえ、「他者に対してそれ自身の存在を掴み取るようにさせる」ということが、「本来的な他者との関わりの本質的なメルクマール」⁽¹⁵⁾となるのであるが、「そうしたことの可能性の根拠は、ハイデッガーの本来性の議論の中では保持しえない」ものであると、伊藤氏は述べている。氏によれば、現存在が本来的に自己自身に関わることは、現存在が「良心の呼び声」を理解し、覚悟性へともたらされることによるのであるが、この「良心」の構造が、他者との本来的相互関係を不可能にしているのである。

ハイデッガーによると、良心とは「呼び(Ruf)」であるが、それは、現存在自身への、その最も自己的な自己存在可能に向かつての呼びかけである。日常的に現存在は、「ひと」が持つ公開性やおしゃべりの中へと自身を喪失して「ひとへというあり方をした自己」へと耳を傾けることによって、「自己自身を聞き落としている」(271)が、この「良心の呼び」は『ひとへ』の傾聴を破る」(271)ものである。良心はこのようにして「ひとへというあり方をした自己」へと呼びかけ、「ひと」をその本来的自己の聞き落としから呼びさします(aufrufen)。したがって、「良心」とは、「ひと」として存在している現存在を、「最も自己的で本来的な存在可能」へと呼びさすものである。しかも、「良心の呼び」は「他者から来るのではない」(275)。「良心の呼び」は「私から出てき、私を越えていく」(275)ものであり、自己の内から自己へ向かつて呼びかけるもの、現存在自身から現存在自身へ向けての呼びである。つまり、他者の声のような外部からの声ではなく、「良心の呼び声」は、「関心(Sorge)」そのものの呼び声である。このような「良心の呼び」を理解し、自己の「負い目存在」を引き受けることによって、現存在は最も自己的な存在可能を引き受けることになるのである。

伊藤氏によると、このように最も自己的な存在可能を引き受け、覚悟性にもたらされた私は「ひと」というあり方から脱け出し、他者を「道具的世界の指示連関から逸脱する他者」⁽¹⁶⁾としてみなすことになり、そのような他者を私は「いかなる努力も達しえない」⁽¹⁷⁾という「遠さ」⁽¹⁸⁾を持った異質な存在として理解するようになる。それゆえ、私が覚悟性へと至り、他者に対して「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」において関わったからといって、絶対的に他者もまた覚悟性に至り、私に対して「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」を示すとは限らず、さらに、「本来的共相互存在」が可能になるとは限らない。つまり、「他者の存在において覚悟性が可能となり、他者が己れ自身の自己を取り戻すのは、当の他者自身の存在の根底からくる声によってであって、彼にとつての他者である、この私の出会い方、私の現存在の存在の仕方によるのではない」⁽¹⁹⁾のであり、したがって、『存在と時間』における良心概念からすれば、「他者に対してそれ自身の存在を掴み取るようにさせる」というようなことは、「不可能」なのである。ハイデッガーは、「覚悟した現存在が他者たちの『良心』になることができる」(298)と言うが、そのようなことは、良心という言葉に括弧がついていることが示すように、覚悟した現存在が他者に対して、その他者が覚悟性に至るように促すことにより、間接的に良心のような働きをするという「比喩的な意味での場合を除けば」⁽²¹⁾、ハイデッガーの良心論からすれば主張できない、と伊藤氏は結論づけている。

確かに、ハイデッガーの良心論からすれば、伊藤氏のこの見解は肯定しうるものであるように思われる。しかし、次章でわたしは伊藤氏の見解を重く受け止めながらも、この「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」における「手助け」という働きに注目し、その意義を探ることにより、伊藤氏のように完全に否定するのではない別の観点から、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」と「他者たちの『良心』」ということの意味を探りたい。

第三章 「手助け」の意義

第一節 「手助け」の可能性について

現存在は差し当たって大抵は「ひと」というあり方をした「自己」(Man-Selbst)」として存在しており、そのような自己から最も自己的な本来的自己へと転換させるきっかけとして持ち出されるのが、「良心」であった。平均的日常的に自分自身を理解し、他者たちと配慮しつつ共に存在している「ひと」というあり方をした「現存在それ自身」が「良心の呼び」によって呼びかけられ、「ひと」というあり方から「最も自己的な存在可能」へと呼び起こされる。また、良心は現存在に自分が「負い目存在」であることを理解させる働きを持つものである。良心に呼びかけられた現存在は、その「良心の呼び声」に促され、自分が「負い目存在」であることを理解するようになり、このようにして「負い目存在」を引き受ける態度が「覚悟性」であった。したがって、私が「他者たちの『良心』」になるということは、覚悟性へと至っていない他者を、「ひと」というあり方から引き離し、最も自己的な自己をつかみとり、覚悟性へと導くことである。ハイデッガーによれば、他者に、その「手助け」をする顧慮が、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」であった。覚悟した現存在は「他者たちの『良心』」になることができるが、それは、覚悟した現存在が「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」において他者と関わることによって可能になる。それゆえ、覚悟性に至った「現存在が他者たちの『良心』」になることができる」ということが意味するのは、他者自身が自分の力で自己をつかみとるように「手助け」をすることができるということである。

前章の第二節で、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」と「他者たちの『良心』」についての、伊藤氏による批判を紹介した。伊藤氏の見解は、良心は自分自身に対する作用なので、覚悟した私が「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」において他者と関わったからといって、他者もまた本来的自己存在として存在するように

なり、覚悟性へともたらされるとは限らず、それゆえ、覚悟した私が「他者たちの『良心』」になることはできないというものであった。

しかし、私が他者に対して行うのはあくまでも「手助け」である。確かに、自己自身をつかみとるのは、他者自身であり、伊藤氏が言うように、「他者が己れ自身の自己を取り戻すのは、当の他者自身の存在の根底からくる声によつて」である。しかし、「他者が己れ自身の自己を取り戻す」のは「彼にとつての他者であるこの私の出会い方、私の現存在の存在の仕方によるの」ではなく、「他者に対してそれ自身の存在を掴み取るようにさせる」というようなことは「不可能」である、とは簡単には言い切れないように思われる。確かに、私が「覚悟性」にあるからといって必ずしも私が「他者たちの『良心』」になることができるとは限らない。というのも、私が他者を覚悟した現存在として存在するようにさせるとしても、それは「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」によつてなされるのであり、私にできるのは、私自身が模範を示すことによつて、他者に他者自身が自分の力で覚悟性へと至る「手助け」をするということ以上ではないからである。けれども、他者が自己自身をつかみ取るために私が「手助け」として努力することはできるのであり、その努力の意義と可能性は否定できないだろう。

確かに自分自身を「つかみとる」のはあくまでも現存在自身であるが、しかし、他者がそのための何らかの努力をなすことが可能であるということの意義を認め、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」を評価する声は、研究者たちの間でも決して低くはない。⁽²²⁾しかし、彼らは、なぜそれが可能かについての根拠を含め、さらに踏み込んだ考察を行ってはいないように思われる。例えば、吉本浩和氏は、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」における「手助け」の例示として、ハイデガーと読者の関係を示し、「へハイデガーという哲学者が、読者という他者に向けて、『存在と時間』という書物を書いた」という出来事」をこの顧慮の「この上ないモデル」として考え、『存在と時間』においてハイデガーは人間存在を率先的に問い、人間存在を『慮り』として捉え、こういう分析を

書物という形で我々に示すことによって、頹落に陥っている我々読者が、自らの存在（＝慮り）に覚醒し、それに対して自由になることを手助けした²³と述べている。しかし、それ以上の説明を行っていない。

そこで、わたしは次節で、より正統的な事例として意味を持つと思われる、ソクラテスにおける「手助け」の場合を挙げ、その意義を考察し、続いて第三節で、それとの対比において、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」と「良心の声」のあり方に立ち入って考えてみることで、他者関係における「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」の意味を検討したい。

第二節 ソクラテスにおける「手助け」

『ソクラテスの弁明』においてソクラテスは、自分に向けられた中傷に対する反論と弁明を、彼が持っている「知」の性格を説明することから始める。

ソクラテスより「知恵のある者は誰もいない」というデルポイの神託を聞いたソクラテスは、自分は「知恵のある者なんかではないのだということを自覚している」が、しかし、神は嘘をつくはずがないので、「そのわたしをいちばん知恵があると宣言することによって、いったい何を神は言おうとしているのだろうか」と考えた。そして、「知恵があると思われる者」を尋ね、「この者のほうが、わたしよりも知恵があるのです」と、神託を「反駁」しようとして、多くの「知恵があると思われる者」を尋ねる。しかし、色々な「知恵があると思われる者」を尋ねたが、実際にはその人たちは「他の多くの人たちに、知恵のある人物だと思われるらしく、また特に自分自身でも、そう思いこんでいるらしいけれども、じつはそうではない」とソクラテスは思うようになる。そして、「この男もわたしも、おそらく善美のことからは、何も知らないらしいけれども、この男は、知らないのに、何か知っているように思っているが、わたしは、知らないから、そのとおりに、また知らないと思っている。だから、つま

りこのちよつとしたことで、わたしのほうが知恵のあることになるらしい。つまりわたしは、知らないことは、知らないと思う、ただそれだけのことで、まさっているらしい」ということに気づいた (21A-21D)。そして、さらにソクラテスは次のように言っている。

しかし実際にはおそらく、諸君よ、神だけが本当の知者なのかもしれない。そして人間の知恵というようなものは、何かもうまるで価値のないものなのだとすることを、この神託のなかで、神は言おうとしているのかもしれませんが。そしてそれは、ここにいるこのソクラテスのことを言っているように見えるのですが、わたしの名前は、つけたしに用いているだけのようです。つまりわたしを一例にとって、人間たちよ、おまえたちのうちで、いちばん知恵のある者というのは、誰でもソクラテスのように、自分は知恵に対しては、実際は何の値うちもないものなのだとすることを知った者が、それなのだと、言おうとしているようなものです。だから、これがつまり、いままなおわたしが、そこらを歩きまわって、この町の者でも、よその者でも、誰か知恵のある者だと思えば、神の指図に従って、これを探して、しらべているわけなのです。そして知恵があるとは思えない場合には、神の手助けをして (*τῷ θεῷ βοηθῶν*)、知者ではないぞということを、明らかにしているのです。そしてこの仕事は忙しいために、公私いずれのことも、これぞと言うほどのことを行う暇がなくて、ひどい貧乏をしているのですが、これも神に仕えるためだったのです。 (23A-C)

この引用で最も重要であると思われることは、「つまりわたしを一例にとって、人間たちよ、おまえたちのうちで、いちばん知恵のある者というのは、誰でもソクラテスのように、自分は知恵に対しては、実際は何の値うちもないものなのだとすることを知った者が、それなのだと、言おうとしているようなものです」 (23B) という箇所である。この箇所が示すことは、神の声はソクラテスにだけ特別に語りかけているのではなく、全ての人間にすでに語りか

けられているということである。そして、全ての人間に対して神の声が語っていることは、「無知の知（非知の知）」であり、人間における「非性」の気づきへの促しである。つまり、神は、ソクラテスだけに非性を気づかせるために語りかけたのではなく、全ての人間に備わっている非性に気づくように、全ての人間に語りかけているのである。

ソクラテスにおける他者関係は、非性に気づいたソクラテス自身と、世の多くの人々によって知者と思われる人たち（非性に気づかない人）との関係ということである。ソクラテス以上に知者はいないという神託は、ソクラテスに、彼自身と他者との関係を否定なく見つめさせることになる。そして、非性に気づいたソクラテスは、自ら非性へと目を開くことのない人々を非性へと直面するように促そうと努力する。しかし、他者を非性へと直面させる「手助け」ができるのは、すでに人間に非性が配られ済みであること、さらに、人間における非性への声が全ての人間に呼びかけられ済みであるということが、その基盤としてあると言えるだろう。ソクラテス自身はまさに「手助け」以外には何事もしえないのである。このようにして、非性を他者自身に気づかせるための手伝いをソクラテスは、問答によってなそうとしているのである。しかもそれは、神からの命令として否定なく実践しなければならぬ。自己自身の非性に気づいた者―覚悟性に至った者―にとって、他者に対する「手助け」は他に選択の余地のない行為なのである。

以上のことから、ソクラテスが「手助け」を可能だと見ている理由として、次の三点を考えることができるだろう。つまり、

- ① 非性に気づくように、神の声は、全ての人間に向かってすでに語りかけられているということ
 - ② 非性が全ての人間にすでに備わっているということ
 - ③ 非性に気づいた者が、他者が非性に気づくように「手助け」するように神が命じているということ
- である。この三つの理由によって、ソクラテスは「非性」に気づいた者として、神の助手として他者へ働きかける

のである。

第三節 「良心」からの考察

『存在と時間』の中での「良心」についての記述から、ソクラテスが「手助け」を可能だと見ている三つの理由との共通点を見出すことができる。

まず、理由①とハイデッガーにおける「良心」のつながりを考えたい。『ソクラテスの弁明』の中では、神の声は、ソクラテスだけに特別に語られるのではなく、人間全体に語りかけられているのであった。つまり、全ての人間がその声を聞く可能性を持っているということである。これは、ハイデッガーが「良心」を「関心 (*Sorge*) の呼び」(277)であると考えていることと結びつくのではないか。ハイデッガーによれば、「良心それ自身は、その存在論的な可能性を、現存在が自分自身の存在の根底において関心であるということの内に持っている」(278)であり、また、ハイデッガーが良心と同義語として「友人の声 (*die Stimme des Freundes*)」という言葉を用いている箇所でも、「いかなる現存在も自分自身のもとに担っている (*tragen*) 友人の声」(163)と表現している。⁽²⁶⁾つまり、気づかないかは別として、各々の現存在がすでに、その根底において「良心の呼び声」に呼ばれているのである。次に理由②とのつながりについて見るなら、例えば、ハイデッガーが「負い目という理念は、恣意的に考え出され、現存在に押し付けられることはできない。しかし、総じて負い目の本質についての理解が可能であるならば、その場合この可能性は、現存在の内に予め輪郭付けられていなければならない」(281)と述べていることが最も示唆するところが大きいだろう。また、現存在の「関心それ自身がその本質において、徹頭徹尾、無なることによつて貫徹されている。したがって、関心——つまり現存在の存在——」(285)とは、「ある無なることの(無的)根拠であることを意味して」(285)おり、そして「現存在は現存在として負目的に存在する」(285)のであり、「現存在は既

に無的に存在する」(285)とも述べていることが重視されてよい。⁽²⁶⁾つまり、「負い目」すなわち現存在の非性は、後から付与されたり、人によって持っていたり持っていなかったりするようなものではなく、人間として存在する限り全ての人間に予めすでに備わっているものなのであり、現存在は、その根底において非性なのである。

そして、理由③との関連を次のように考えることができる。ソクラテスは「手助け」を神命であると解している。⁽²⁷⁾神命とは有無を言わず、命じるものである。この点をふまえ、関連箇所を上げると、例えば、「(良心の)その呼びはまさに、私たち自身によっては決して、計画されるのでも、準備されるのでもなく、意識的に遂行されるのではない。『それ』が呼ぶのであり、期待に反して、更に意志に反してさえも、呼ぶのである。他方、その呼びは疑いもなく、ある他人つまり世界の内に私と共に存在している他人から来るのではない。その呼びは私から出てき、しかも私を越えていく」(275)、「良心は聞き取ることができるといふ点で、何も失わないというだけでなく、呼びかけられて呼び起こされる現存在を、否応なしに自分自身の沈黙性の内へもたらす」(273)と言った箇所である。これらの箇所が示していることは、「良心の声」は「否応無く……させる(zwingen)」という性質を持つということである。「良心の呼び声」は、呼びかけられる現存在にとつては意のままにならないものとして襲うものであり、その結果、現存在は否応無くこの非性を自己に引き受けることになる。「良心の声」は自己の内部からの声であっても、意のままにできるものではない。ここから、「良心の声」はソクラテスの「神の声」ではないが「否応なく」襲いかかるといふ性質を持つという点では共通する働きを持つということが見て取れる。「神の声」は自己の外部からの声であり、「良心の声」は自己自身から生じている声であるという違いはあるが、「神の声」とはいつでも既に与えられている非性に気づかせるために、すでに全ての人間に語られており、誰もが聞く可能性があるという点では、「良心の声」に通じるところがあるだろう。

ソクラテスにおける「手助け」の根拠と考えられる三つの点とハイデッガーの「良心」との共通点を見てきたが、

次に、ソクラテスの「手助け」との違いについて見ておこう。ソクラテスの「手助け」との大きな違いは、ソクラテスは問答により、その人が自分の無知に気づくようにするが、それに対して、ハイデッガーにおける「良心の声」は何も語らない。「何を良心は、呼びかけられる者に、呼びかけるのか。厳密に言えば何も無い。その呼びは、何も言わ無いし、世界の出来事に関して何の知らせも与え無いし、物語るべき何事も持た無い。その呼びが、呼び掛けられた自己の内、ある『自己との対話』を始めようとすることは、最もあり得ないことである。呼び掛けられた自己には『何も』呼び掛けられるのでは『無く』、その自己は自分自身へ、すなわち、現存在の最も自己的な存在可能へ、呼び起されるのである」(273)、つまり、良心は何も語らず、ソクラテスの問答のように対話をするということもありえない。また、「現存在の根源的な語りとしての〈良心の〉呼びに応じるのは、返答、例えば、良心の言うことについて話し合いつつ論議するというような意味での返答」(296)ではなく、「良心は唯一、そして立て続けに、黙るという状態において話す」(273)のである。⁽²⁸⁾

しかしそうではあるけれども、ハイデッガーは、現存在は対話を介さなくても、「呼びの実質を覆い隠すことなく、我がものにする(zueignen)」(296)ことができると言っている。つまり、「黙るという状態」(273)で呼びかけてはいるが、「〈良心の〉呼びは〈ひとを〉立て続けに負目的に存在することに直面」(296)させる。また、「〈良心の〉呼びかけを正しく聞くことは、現存在の最も自己的な存在可能において自己を理解すること、つまり最も自己的で本来的な〈仕方で〉負い目的になりうることに向かって自己を企投することと同じことである」(287)、「〈良心の〉呼びは何事も通知しはしないが、それでもその呼びは、単に批判的であるだけでなく、積極的である。その呼びは、現存在の最も根源的な存在可能を、負い目的に存在することとして開示する」(288)という箇所が示すように、良心は何も語らない仕方、現存在自身に自分の非性を気づかせている。⁽²⁹⁾つまり、気づかせ方がソクラテスとハイデッガーでは異なっている。ソクラテスによる、非性を気づかせるための「手助け」は問答によるが、ハイデッガーに

おける「良心」は、吟味や問答とは異なる、もつと直接的なあり方で気づかせるのである。

以上のことをふまえ、最後に「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」における「手助け」について考える。まず、「良心の声」は全ての現存在に既に語りかけられているが、しかし、全ての現存在がそれに気づくわけではない。そして、ハイデッガーによれば、「良心の声」を聞き、自分の非性を受け入れ覚悟性に至った現存在が、未だ「良心の声」に気づいていない他者を「良心の声」に気づくように促すのが、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」であった。全ての人間に既に「良心の声」は語られており、すでに非性を備えているのであるから、私が「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」において「手助け」しようとする他者にも「良心の声」は語りかけられており、他者はすでに非性を備えた存在でもある。この二つの事態がすでに先立って備えられていることが、「手助け」を可能とし、一定の意義があるものとしている前提条件であると言えるだろう。さらに加えるなら、「手助け」そのものの持つ次のような性質である。

ソクラテスは神託を聞き、それに気づいた時点で、非性に気づいていない人に、その人が非性に気づくように「手助け」することを神に命じられていると解釈した³⁰。現存在が他者に対してこのような「手助け」をすることは、「良心の声」が否応ないものであったように、この場合も、否応なき務めとしての性質を持つとみるのが正しいであろう。覚悟性に至った現存在は、「良心の声」の否応なきをそのままこの「手助け」の働きにおいて認めるのである。ソクラテスが、問答によって他者に非性を気づかせるように努力するとは言え、全ての人間を非性に気づかせることができないのと同様に、確かに、他者に「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」によって関わり「手助け」をしたからといって、全ての人を覚悟性に至らせることはできない。しかし、以上の考察から、覚悟性へと至り本来的自己を獲得した現存在は、「他者たちの『良心』」となるべく、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」において他者を「手助け」することを否応なく実践すると言えるのである。

こうして、ハイデッガーにおける他者関係のあり方は、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」と「他者たちの『良心』」とに関する考察を通して見るとき、決して消極的なものとは言えない、ある積極的な意味を持つのである。

(註)

本文中で括弧中の横転したアラビア数字は、すべて『存在と時間』(Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.) の頁数である。

また、*Sein und Zeit* の訳については、以下の邦訳(とりわけ、辻村公一他訳)を参考にしつつ、筆者の責任において訳した。

辻村公一他訳『有と時』ハイデッガー全集第二巻、創文社、一九九七年。

細谷貞雄訳『存在と時間』ちくま学芸文庫、一九九九年。

桑木務訳『存在と時間(上)(中)(下)』岩波文庫、一九九九年。

また、引用中の斜体字はテキスト中の斜体字箇所、訳中の() はテキスト中の丸括弧、へ はテキスト中にはない補足説明を表す。但し、ドイツ語引用中のへ は、テキスト中の() を表す。

本文中の「私」は「現存在」の言いかえとして用いており、『ソクラテスの弁明』からの引用部分以外の「わたし」は筆者自身のことを指す。

プラトンのテキストと邦訳は次を用いた。

Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, edited with notes by John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1924.

田中美知太郎訳『プラトン全集1』、岩波書店、一九七五年。

- (1) Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, S.96.
- (2) *Loc. cit.*
- (3) *Loc. cit.*
- (4) Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.179.
- (5) *Ibid.*, S.180.
- (6) *Ibid.*, S.179.
- (7) *Ibid.*, S.178.
- (8) 『論理学』では、「代理をし、立場を代行しつつ取り去り、支配する顧慮(die einspringende, stellvertretend – abnehmende und beherrschende Fürsorge)」と「注意深く他者に先立って跳ぶ (aufmerksam vorausspringen)」という仕方で「他者の関心」を「返す」、「解放する顧慮 (freigebende Fürsorge)」とが対比されており、それぞれ「非本来的顧慮」と「本来的顧慮」であるとされている。また、『論理学』では後者の顧慮について、「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」とはつきりとは言われていないが、vorausspringenという言葉が用いられており、また『存在と時間』で「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」について言及している箇所でも、vorausspringenという言葉が用いられている。
- (9) Heidegger, *Logik: Frage nach der Wahrheit*, S.224.
- (10) *Loc. cit.*
- (11) *Ibid.*, S.223
- (12) *Loc. cit.*
- (13) *Loc. cit.*
- (14) 「他者の不在－ハイデッガーの場合」、『思想』、第七九八号、一九九〇年一二月号。

- (15) 同、五七頁。
- (16) 同、六四頁。
- (17) 同、六七頁。
- (18) 同、六七頁。
- (19) 同、五八頁。
- (20) 同、五七頁。
- (21) 同、五八頁。
- (22) 安部浩氏は、『「現」／そのロゴスとエートス—ハイデガーへの応答—』の中で、「他者の世界内存在の証示はいかにしてなされうるのか」について問題にしている箇所で、「私は他者の世界内存在の証示を直接的に行いえない」にもかかわらず「私にこの他者の自証を間接的に援助しうる」のであり、この「私の間接的援助として考えられうるもの」が「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」であると述べている。安部氏は「間接的援助」としながらも、この顧慮が持つ「手助け」をある程度評価していると思われる（二一三頁）。森秀樹氏は、「ハイデガーは、自己が率先して本来的なあり方をして、他人をこの可能性に直面させる場合に「他者の『良心』」(SZ298)という表現を用いている。確かに、現存在を無性へと直面させ、それを引き受けるように促すことが良心であったから、本来的な現存在もまた良心となりうる」と述べている（『共存』の存在論「二〇〇頁」）。吉本浩和氏は「私にできるのは、私自身が範を示すことによって、他者をして自らが自らの力で決意的にあることを『手助け』するということ以上ではない」と述べているが、「手助け」についてはかなりの程度高く評価しているといえる（『ハイデガーと現代の思惟の根本問題』九六頁〜九七頁／第二章第六節以降で「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」についてかなり詳しく論じられている）。
- (23) 吉本浩和『ハイデガーと現代の思惟の根本問題』（九一頁〜一〇四頁）。

(24) 吉本氏は「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」のモデルとして「ソクラテスの産婆術が想起されるかもしれない」(九〇頁)と述べており、また、エリクソンも「率先して模範を示しつつ・自由にする顧慮」について言及している箇所です。「汝自身を知れ」という言葉を用いているが (Heidegger's Phenomenology of Social Existence, p.68)「それぞれ、それ以上は言っていない」。

(25) 「自分の不気味さの根本において自分を見出している現存在が、良心の呼びを呼ぶ者であるならば。何もこのことを否定しない」(276)、「良心は、それ自身を関心(Sorge)の呼びとしてあらわにする。すなわち、呼ぶ者は現存在であり、つまり被投性(・・・の内に―すでに―存在すること)の内で自身の存在可能に関して不安になっている現存在である。呼びかけられる者もまさしくこの現存在であり、つまり自身の最も自己的な存在可能へ(自分自身に―先立って・・・)呼び起こされている現存在である。そしてその呼びかけを通して現存在は、ひと(配慮された世界のもとに―既に―存在すること)の内への頹落から、呼び起こされている」(277)、「その呼びは、関心の呼びである」(286)等。

(26) 『『負い目的』ということが『私は存在する』ということの述語として浮かび上がる』(281)、「現存在は現存在として負い目的に存在する」(285)、「この無なることは「・・・」時折現存在に生じ、「・・・」付着したり、「・・・」取り除きうるというようなものではない」(285)、「負い目的に存在することは、私たちが関心と名付けている存在を構成している」(286)、「現存在は、そういう『負い目的』として存在する」(287)等。

(27) 「いま神の命によって―とわたしは信じ、解しているわけですが―わたしは自身でも、他の人でも誰でもよく調べて」(28E)、「つまりわたしが、こういうことをしているのは、それが神の命令だからなのです」(30A)等。

(28) 「その呼びはどんな発言も持たない」(273)、「その呼びは、決して言葉で表せない」(273)、「黙るという不気味な状態で話す」(277)、「良心はただ黙って呼ぶ、すなわち、その呼びは、不気味さが持つ静けさの内から出てきて、呼び起こされた現存在を静まるべき現存在として、現存在自身の静けさの内へと呼び返す」(296)、「この黙った語りは、ひとが持つ分別の

ある雑談から、語を奪う」(296)等。

(29) 「現存在は、自分自身に、呼びかけにおいて、自身の最も自己的な存在可能をはのめかす」(296)等。

(30) 米澤茂『ソクラテス研究序説』、一五六頁。

参考文献 (アルファベット順)

安倍 浩『「現」／そのロギスとヘーデスー・ハイデッガーへの応答』、晃洋書房、二〇〇二年。

Biemel, Walter., Heidegger's Concept of Dasein, in: F.A. Elliston (ed), *Heidegger's Existential Analytic*, Mouton Publishers, The Hague / Paris / New York, 1978.

Elliston, Frederick A., Heidegger's Phenomenology of Social Existence, in: F.A. Elliston (ed), *Heidegger's Existential Analytic*, Mouton Publishers, The Hague / Paris / New York, 1978.

Habermas, Jürgen., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. (三島憲一他訳『近代の哲学的ディスクルス』、岩波書店、一九九〇年)。

Heidegger, Martin., *Logik: die Frage nach Wahrheit*, hrsg. von Walter Biemel, Gesamtausgabe Bd. 21., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. (佐々木亮他訳『論理学 真性の問い』、ハイデッガー全集第二二巻、創文社、一九八八年)。

伊藤 徹「他者の不在－ハイデッガーの場合」、『思想』第七九八号、一九九〇年、一二月号。

Löwith, Karl., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Sämtliche Schriften 1. Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von Klaus Stichweh und Marc B. de Launay, Stuttgart, 1981.

壽 卓三『存在と時間』に於ける共同現存在分析の位相－フッサール間主観性理論との対決』、日本倫理学会、『倫理学年報』、

第三一号、一九八二年。

森 秀樹 『共存』の存在論、日本哲学会、『哲学』、第四三号、一九九三年。

米澤 茂 『ソクラテス研究序説』、東海大学出版会、二〇〇〇年。

吉本浩和 『ハイデガーと現代の思惟の根本問題』、晃洋書房、二〇〇一年。