

ハイデガーの他者論

安部 浩

一 問いの提起

ハイデガーの他者論に対してはこれまで多くの批判がなされてきたが、中でも特筆すべきであると思われるのはレヴィナスによる批判である。理由は二つある。ひとつは、私見によれば、彼の批判がハイデガーのナチスへの加担に対する弾劾をその根本的なモティーフとするからである。ところでこのような弾劾としてまず想起されるのは、ハイデガーのナチス時代の言動を調査し彼のナチス加担の事実を立証して、彼をヤスパースの言う「形而上学的罪」はおろか、「道徳上の罪」、更には「政治上の罪」に当たるとして告発することであろう。また実際このような告発は古くはシュネーベルガー、近年ではフアリアスやオットらによつてなされている(そしてハイデガー自身も言うように今後も「論難は恐らく折あらば常に繰り返し燃え上がることであろう」(288))。しかしレヴィナスの批判は、こうしたハイデガーの人格への批判からもう一步踏み込んだ彼の哲学自体に対する批判、すなわちハイデガーのナチス加担の真因が彼の思想的傾向に内在していること、換言すれば彼の哲学が本質的にナチズムと軌を一にするものであることへの批判である。それ故、ハイデガーの他者論がレヴィナスに批判される時、それは国民共同体への個人の画

一化というナチスの全体主義的政策の理論的正当化として批判されていると考えられる。

だがこのようにハイデガールの他者論がナチスの全体主義的画一化を正当化することになるとレヴィナスが言うのは何故か。それはレヴィナスの批判が特筆に値することのもうひとつの理由、つまり彼の批判が彼独自の他者論に立脚していることと関係している。そこでまずレヴィナスの他者論がどのようなものであるかを見た後、この問いに答えることにしたい。

だがその前に判然とさせておく必要があるのは、ここでいう他者論が一体何を指しているのかということである(「*と*」いうのも一口に他者問題や他者論と言っても、そこで考えられている事柄は人により様々だからである)。そこで以下では、他者問題の意味を「自己」と他者の関わりはいかにして可能となり、また本来いかに考えられるべきであるか」ということに、また他者論の範囲をこの意味での他者問題を考察するものに、各々限定することにする。

さて他者論をこのように考えてみた場合、その代表例としてまず挙げられるのは、自他の根源的關係を「我—

汝」と規定するフーバーの他者論であろう。周知のように「我—汝」とは、対象化を通して事物と関わることである。「我—それ」と区別され、自己が彼に働きかけるのと同様に自己に対して働き返してくる他者との、つまり自己と対称的で同等な他者との直接的な相互關係を意味する。しかしレヴィナスはこのように自他の根源的關係を両者の相互的關係に見出すフーバーの他者論に反対し(eg. TL 40)、他者の他者性(つまり他者があくまでも自己ではなく、自己とは異なること)を強調する他者論を展開する。例えば彼の名著である『全体性と無限』によれば、それは大略次のようなものである。他者は自己との「対面(ce face-à-face)」において、自らの「顔(visage)」を通して顕現するが、それは自己における「同(ce même)」の同一化の働き(レヴィナスによれば、「存在論」の根幹にあるのはこの「他」を「同」に還元していく働きである)を凌駕し、これが及びうる範囲の外部に留まり続ける「絶対的な他」としての顕現である。そしてかかる自己の力の届かぬ高みの次元から、他者は自己に対して他者への責任を課し、當為の片務的な履行を迫ってくるのである(こうした當為の履

行こそ、「存在論」に対置される彼独自の「倫理学」の成立基盤である。以上から要するにレヴィナスの他者論とは、「自己」と他者との差異性ないしは異質性に注目して自我関係を考えていくものであると言える。

ではレヴィナスはかかる他者論に立脚して、何故ハイデガーの他者論をナチスの全体主義的な画一化に通ずると考えるのか。彼は前掲書において、ハイデガーの「共実存 (coexistence)」とは「存在一般との関係…に立脚して」成立するところの「自己と他者に先行する我々」、すなわち「自己」の差異なき「中立的な間主観性」であると述べ (Vgl. [139])、またそれに先立つ『時間と他者』においても、ハイデガーの言う「相互共存 (Miteinandersein)」は (レヴィナスが本来的な自我関係として考えるところの) 自我が正面から対峙する「対面」ではなく、自我が第三項を介して融合しあう「横並び (côte-à-côte)」の関係にすぎないと言っている (Vgl. TA, 19)。これらの言から明らかなのは、レヴィナスがハイデガーの他者論を、「存在」という共通項による自我の無差別的な共同化ないしは統合化を目指すものと見ており、したがってハイデガーの他者論で

は、レヴィナス自身の他者論においては重視されている自我の差異性が無視されていると考えていることである。そもそもハイデガーの他者論がこのように自我の差異性を考慮しないものであると考えられるなら、それがレヴィナスの言うようにナチスの画一化政策を正当化する理論であることになるのは当然の帰結であると言える。

だがハイデガーの他者論は果たして本当に全体主義的な画一化と軌を一にするものなのであろうか。拙稿ではレヴィナスによる批判の妥当性を吟味すべく、以下ハイデガーの他者論を再検討していきたい。

二 『存在と時間』における他者論

二・一 他者と私の同様性という問題

我々はまず『存在と時間』(就中その第一篇第四章)の議論を取り上げることにする。だがその検討に入る前にまず、この著作の刊行以前に流布していた他者論の一つの典型とこれに対するハイデガーの論駁を簡単に見ておきた

い。

その典型とは大まかに言えば、自我関係の成立は、自己の意識状態を相手の内面に投射する「感情移入 (Einfühlung)」の操作を通して、自我が互いに相手の精神生活を類推的に理解しあうことで初めて可能になるとする考え方のことである。一般に「類推説」、或いは「感情移入論」として知られるこの考え方が、例えば心理学ではリップスの他者理解の理論に、また現象学ではフッサールの相互主観性の理論に見出されることは周知の通りである。さてこうした類推説に対しハイデガーはまず、この説が、反省によって「意識主観」ないしは「自我 (das Ich)」として私と与えられることから出発している点を指摘する。というのも、反省によって他の存在者との具体的な関係性を捨象された孤立的な自我だけが、他者との関係において、感情移入という橋渡しを必要とすることになる為である (vgl. 2.166)。だが考えてみれば解るように、この感情移入を以てしても、反省により近づきうる私の意識と、私には決して窺い知ることの出来ない他者の意識との断絶は本来埋められるべくもない。類推説はこのことを見過ぐ

しており、「反省という仕方」で自己自身へと関わる現在存在は、「即ちまた」他者へと関わる存在である」(BdI)と考え誤っている。これが類推説へのハイデガーの論駁である。

以上からすれば類推説の誤謬は結局のところ、反省という自己所与の方法の自明視にあると言えるだろう。そこでハイデガーは次のような問いかけを行う。「自我の能与の上述の如き方法「反省」は、果たして現存在をその日常性において開示するのか」(vgl. 2.154)。そして類推説がその端緒に反省といういわば理論的な態度を置くのに対し、この問いかけが示すように彼は、現存在が差当り大抵取っている日常的なあり方において認められる事態の呈示から自らの他者論の議論を始めんとするのである。

では彼の他者論が出发点とする日常的な事態とはいかなるものか。それは「他者は、配慮しつつ目配りする現存在がその内に本質的に滞留している世界の方から出現すること」(2.159)、つまり現存在が周囲世界において、事物的存在者を「配慮 (Besorgen)」しつつ、同時に事物ならぬ他者を「顧慮 (Fürsorge)」しているという事態である。だが

我々は、ハイデガーが他者論の論述の最初に呈示するこの「他者の周囲世界的な(*umweltlich*)出現という現象的事態」(Ebd.)において既に、他者と事物の区別、或いは顧慮と配慮の区別が前提されていることに気付かざるをえないであろう。たしかに他者が事物と異なり私と同様の存在者であることは、日常生活において説明を要しない自明事であるといつてよい(だからこそ、他者経験はまず私と似た身体物体を知覚し、ついでそれに「自我」の意味を移入することにより初めて成立すると説く類推説の議論は我々にグロテスクに響く)。しかし哲学においてはそのように経験的には自明極まりない「他者が私と同様にあること」のその「同様性」とはどういうことであるかが当然問題になる筈である。

ハイデガーは無論この問題について考えており、これに対する答えを持っていた。彼は言う。「この存在者」(「他者」は眼前にある(*vorhanden*))のでも手元にある(*zuhanden*)のでもなく、「この存在者を」解放する現存在(*das freigebende Dasein*)自身と同様に存在している——この存在者もまた共に現に存在している」(2.156)。更

にこの言に注して、「共に」とは現存在に適った「意味で言われる」ものであり、「また」とは目配りして配慮しつつ存在する世界内存在(*umstichig-besorgendes In-der-Welt-sein*)としての存在の同様性を謂う」(Ebd.)。この言からハイデガーは他者の私との同様性を、他者が世界内部的的存在者を配慮し「解放」する——すなわちその存在者をそれがあるところのものとして存在させるべく露にする——世界内存在である点に見ていることが明らかである(因にこれに対して事物は専ら解放されるものである。他者と事物の相違はここに存する)。

だがハイデガーは他者の同様性がかく考えられることの証明を『存在と時間』において明示的には示していない。しかし既に見たようにこのことの証明がなければハイデガーの他者論の論述は始まりえないし、また後述するようになりに彼による自他の本来的関係の呈示はこの証明と大きな関わりを持つている。自他の同様性の証明はハイデガーの他者論においていわば通奏低音のような役割を果たしているのである。そこでハイデガーの言を手がかりに、この同様性の経験による証示を我々なりに試みるのが次節での

課題である。

二・二 不安における他者と私の同様の性の証示

ところで他者の同様の性の証示といっても、この同様の性は私との同様の性ということであるのだから、それは他者のみならず何よりも私自身が、存在者を解放する世界内存在であることを示すのでなければなるまい。したがって我々はまず、私がかかる世界内存在であることの証示から始める必要がある。

さてこの証示は、私の世界内存在が私自身に対して開示される経験においてなされると考えられる(ハイデガーの言うように世界が世界内存在を構成している本質的な構成契機の一つであるとするなら、この経験はまた世界が私自身に対して開示される経験、簡単に言えば世界経験であると言ってもいいだろう)。ではそのような世界内存在の開示はいかにして可能となるのか。ハイデガーは「気分はその都度既に世界内存在を全体として開示している」(2.182)と言う。だがこの言に対しては次のような論難が

想定される。すなわち仮にこの言が正しいとすると、私が日常的なあり方において私自身が不断に何らかの気分の内にあることを見出しつつ生きている(彼の術語では「情態性(Befindlichkeit)」、以上、私の世界内存在は常に私自身に対して開示され、したがって証示されていることになる筈である。しかるに私が日常的には自らの世界内存在を自覚していないのは何故なのか。この論難に対するハイデガーの反論はおそらく次のようなものである。「情態性はそれ自身次のような実存論的な存在様式である。すなわちそれは、現存在がその内で不断に『世界』に世界内部にある事物的存在者の総体(Vgl. 283)に引き渡され、この『世界』に襲撃されることで、或る仕方で自己自身を回避しているような実存論的な存在様式なのである」(2.185)。彼の言わんとすることはつまりこういうことである。情態性は世界内存在を(ということとは世界を)開示し、現存在はこの開示された世界を世界内部的存在者の現出の地平(この世界の地平性格は「有意義性(Bedeutsamkeit)」と呼ばれる)として、そこで存在者と出会い、交わることになる。しかし現存在は差当り大抵この存在者との交わりに没

頭⁽³⁾(このことは「類落(Verfallen)」と言われる)、それによりこの交わりがなされる場である世界にも余りに馴れ親しんでしまっているが故に、現存在は却ってこの世界(および世界内存在)に対して盲目なのである(というのも類落において現存在は、世界を見渡すにはいわばそれに余りにも近づきすぎていて十分な間合いが持てないからである)。またその限り、現存在には世界内存在がそれとして改まって開示される可能性もまた閉ざされたままなのである。

すると私の世界内存在の証示においては、ただ私の世界内存在が開示されるのみならず、加えて世界内部的存在者と交わることが阻害されて私が単独立化されることも必要であることになる。だがこうした私の世界内存在の単独立的開示とでも言うべきことをなしうる情態性とは何か。ハイデガーは、それは不安であると言う。「不安には際立った開示の可能性がある、というのもそれは単独立化するからである」(2.253)。では不安は私の世界内存在をどのよう⁽⁴⁾に開示するのか。

私は不安の内⁽⁵⁾で、今までそれぞれの存在目的において

活き活きと自らを示していた存在者が突如として一斉に死物と化し、ただそれらが存在するという簡素な事実を以て静かに私に押し迫ってくることを経験する。この経験は、世界内部的存在者同士が各々の存在目的を介して目的論的に連なりあい、互いに指示しあいながら形成している連関がもはや働かなくなっていることを意味している。それは別言すれば、私の配慮的な交わりが行われる個々の「事情(Bewandnis)」が依拠する有意義性の連関——すなわち、「究極目的(das Worumwillen)」としての私自身の存在から「意義づけ(bedeutend)」られることにより纏められている事情相互の目的論的連関として、世界内部的存在者の現出の地平をなすもの——が無効になっていくことである。このように不安は有意義性連関が無効にするが、重要なのはこの無効化がどのようなものであるのかということである。有意義性連関の無効化は、例えばそれが、世界内部的存在者の損傷や紛失等により事情が相互に連関しあえなくなることから破綻を生じることによっても惹き起こされる。だがハイデガーは、不安における有意義性連関の無効化はこの連関が「それ自身の内にくずおれ」(2.247)「無

意義性へと陥没した」(2.454)ことから起ると言う。ではこの不安による無効化は、破綻による無効化といかなる点で異なるのか。それは後者が、世界内部的存在者の現出の地平としてこれまで非表明的に機能していた有意義的な世界をかかる地平——但し破綻したそれ——として表明的に開示するのに対し、前者はこのような地平性格そのものを世界から剥奪し、これを無意義的な世界として開示する点である。この無意義的な世界とは、地平性格を失っているが故に、世界内部的存在者との関わりを間に通すことなく直截に開示された世界、つまり「世界そのもの」(2.288)に他ならない。そして不安はこの世界そのものの開示を以て、私の世界内存在を端的に——つまり事物への配慮や他者への顧慮の遂行を介さずに——私自身に自覚させるのである。

以上、私の世界内存在は不安の経験において証示されることが明らかになった。では不安の経験は私と他者との同質性をも証示するのであるか。先に両者の同質性は、世界内部的存在者を配慮し解放する世界内存在である点にあると言われた。こうした配慮および解放は世界の有意義

性の構造に基づくが、今言われたことによれば不安が開示するのはこの有意義性を示さぬ無意義的な世界であった。すると不安においては世界の有意義性連関は示されえず、したがってそれに基づいて世界内部的存在者を配慮し解放する世界内存在としての、私と他者の同質性も証示されないのではないか。

そこで有意義性連関はそもそもいかにして呈示されるのかを考えてみよう。まず思いあたるのは、上に述べたこの連関の破綻ということである。例えば或る仕事を行う際に使用すべき道具が見当らぬ際、確かにハイデガーが言うように、これまで気に留められてはいなかった「その欠けているものが何の為に、また何と共に手元にあったか」ということが顕在化すると共に、非主題的であった「周囲世界が自らを告げる」ようになる(Vgl. 2.100f.)。しかしこのような仕方では告示される周囲世界の有意義性連関は途中で跡絶えてしまっており、全体としての連関ではない(破綻しているのだからこのことは当然である)。またその告示も、それをハイデガーが「閃く(aufleuchten)」と形容する如く(Vgl. 2.101)、ただ一時的なものにすぎない。何

故なら有意義性連関の破綻は、現存在からこの連関に対する馴れ親しみを些かも奪うことにはならず、したがって現存在はこの連関の中で世界内部的存在者と交わることを直ちに再開出来るからである。

だが有意義性連関はただこのように非全体的かつ一時的にしか開示されえないのであろうか。もう一度先の不安における世界の開示の仕方を見直してみよう。そこでは、不安は無意義的な世界を開示するが、このことは有意義性連関が無意義性へと陥没することによると言われていた。ではこの無意義性への陥没とはどういうことか。ハイデガーはそれを、有意義性連関が「それそのものとして全然重要でなくなる」(224)ことであると説明する。すると世界の有意義性連関は不安の内で崩壊し去るのではなく、ただ働かなくなるだけであるのだから、それは不安においてなおもそれ自身の構造全体をそのままに保っているのである。また不安の内では「現存在が世界の内にいるという」内存在(In-sein)は不気味さ(das Un-zuhause)という実存論的様態へと至る」(225)ことで、世界の有意義性連関との「日常的な馴れ親しみはそれ自体崩壊する」

(226)ことになるが故に、現存在は有意義性連関に対して先述のように盲目であることもなく、またこの連関の呈示は一時的なもので終わることもないのである。以上からすれば、有意義性連関は実は不安においてこそ十全な仕方である。——但し機能していないものとして——開示されるのである。

だが世界の有意義性連関が以上のようにして開示されるにしても、それに基づき世界内部的存在者を配慮しつつ解放する他者が存在することが更に示されねばなるまい。ところで不安とはそもそも——「現存在にとつて死の内への被投性が一層根源的に、一層強烈に露呈するのは、不安という情態性においてである」(234)と言われるように——日常的には忘却されている「死への存在(Sein zum Tode)」という現存在の実存論的あり方を露にする「死を前にしての不安」(234)である。そして死とは実存の可能性の可能性として、現存在の実存可能性の最極端にある「追い越しえない可能性」であり、また現存在をその他のあらゆる実存可能性——当然そこには配慮や顧慮の遂行可能性も入る——から引き摺り、彼の最も固有な可能性へ

と向わせる「没交渉的な可能性」である。さて不安の内にかかる死の可能性に対して身を置くことで私は単独化され、事物的存在者を配慮し解放することが不可能になるが、しかしそれによりこの存在者が解放の可能性を全く失うことになるかといえば決してそうは言えない。私は不安の内、私が配慮不可能な事物的存在者が依然として別の誰かによつて配慮的に解放されるさまを目にするであろうことは十分考えられるからである。しかも——有意義性連関は今や私に対して開示されているのであるからして——その際に私は、この解放が有意義性連関に基づいてなされているという当の遂行者自身には自覚されていないことまで見て取りもするであろう。故に我々は、私が死への先駆における不安の内、私以外に有意義性連関に基づいて事物を配慮的に解放する者の存在、およびその解放の遂行を初めとした彼の実存諸可能性を理解するに至ると考えることが出来る。次のハイデガーの言はこの我々の考えを裏付けるものとして解することが出来るだろう。「没交渉的な可能性として死が「現存在を」単独化するの、ただ「死が」追い越しえない可能性として、共存在(Mitsein)とし

ての現存在に他者の存在可能を理解させんが為なのである」(2,350f.)。

以上により、世界内部的存在者を配慮しつつ解放する者としての私と他者の同様性は不安においてひとまず証示されたと言えよう。

二・三 他者の世界内存在の自証と率先垂範的・自由化的顧慮

ところでいま前節の最後で、私と他者の同様性が「ひとまず」証示されたと述べたが、これには理由がある。というのは、私と他者の同様性は世界内部的存在者を配慮しつつ解放する世界内存在である点にあると先に言われていたのに、前節での証示は他者が世界内部的存在者を配慮しつつ解放する者であることを示しただけで、他者が世界内存在であることをまだ示してはいないからである。そこで次に、他者の世界内存在の証示はいかにしてなされるのかということが問題になる。だが我々は既に、私が私自身の世界内存在を不安の経験において自証することを見た。

そうすると他者の世界内存在の証示も不安の経験における他者自身の自証によるより他なく、それに私が容喙する余地はないのではないか。だがこれに対する答えは然りにして否である。「然り」というのは、私は他者の世界内存在の証示を直接的に行いえないという意味においてであり、「否」というのは、にもかかわらず私はこの他者の自証を間接的に援助しようという意味においてである。このような私の間接的援助として考えられうるもの、それはハイデガーの言う「率先垂範的・自由化的顧慮(vorspringend befreiende Fürsorge)」である。これは彼が『存在と時間』等において「代行救済的・支配化的顧慮(die einspringend-beherrschende Fürsorge)」とともに、他者への積極的な仕方での顧慮の両極端な二様態として挙げているものである(この両者は各々本来的、非本来的という性格づけがなされてもいるので(Vgl. 21,224)以下それぞれを簡便に「本来的顧慮」、「非本来的顧慮」と呼ぶことにする)。そこで以下、非本来的顧慮との対比において本来的顧慮が何であるかを明らかにしたい。

まず非本来的顧慮とは、他者が行いかねている事物へ

の配慮を私が代わりに行うことで、「他者から『心配』を払い除けてやる(dem Anderen die Sorge abnehmen)」(2,163)ことである。このことが「代行救済的」であることは明白であるが、しかしこれが何故「支配化」に繋がるのか。それは、本来自分がなすべき配慮を私に肩代わりしてもらい「自己を放棄して身を退く」(21,223)ことで、他者が私によって「今直面している状況や課題等といった」彼の境涯から放り出され(2,163)、私にイニシアティヴを取られることになるからである。ではこれが「非本来的」な顧慮であるのは何故か。その理由はこうである。上述から既に明らかのように、この顧慮は他者の代理という名目の下で、実質的には事物への配慮を行っている。だがそれは結局、他者への顧慮を事物への配慮に還元していることを、別言すれば、「他者から『現存在の存在である』「関心」を奪い去り(dem Anderen die Sorge abnehmen)」、彼を「固有な現存在としてではなく非本来的なそれとして、すなわち何か世界的な眼前存在するもの」「事物」として(21,224)扱うことを意味するからなのである。

これに対して本来的顧慮は、私が「注意深く率先して他

者に範を垂れることで、彼に関心、すなわち彼自身、彼の最も固有な現存在を…与え返す」(21.223)ことである。まずこの願慮が「率先垂範的」である所以は、他者が彼自身の存在を自覚する際の手本となるべく、その前にまず私が自己自身の存在を自覚すること(すなわち先述した自己の世界内存在の証示)にある。しかしここで留意すべきなのは、私がこのように模範を示してみせたからといって、他者が私を見習って彼自身の存在の自覚に至るとは必ずしも限らないことである。私はただ他者に彼の自覚を期待することが出来るだけであって、非本来的願慮の場合のように主導権を握って彼を「支配」し、自覚を強いることは決して出来ないのである。ではこうした本来的願慮は他者を何に向けて「自由化」するのか。ハイデガーは言う。「その

本質上、本来的な関心すなわち他者の実存に関わり、他者が配慮するもの(*ein Was*)に関わるのではないこの願慮は、他者を助けて彼が彼自らの関心の内で透視可能となり、彼自らの関心に向けて自由になるようにさせるのである」(2.163)。つまり本来的願慮とは他者が「彼自らの関心」、すなわち彼自身の世界内存在に向って自由になり、

これを自覚するようになるべく援助することなのであり、このような願慮を通して私は他者の世界内存在の自証に間接的に関与しうるのである。

以上から他者の世界内存在の証示は、私が「他者の『良心』」(2.395)として、私の世界内存在の自証を以て他者に彼の世界内存在の自証を呼びかけ、他者がこの「友の声を聞くこと」(2.211)により可能となると考えられる。したがって私の本来的願慮に他者が応答する場合、その場合にのみ初めて私と他者の同様性は真に証示されうると言うことが出来るだろう。

三 「帰郷」論における詩人と近親者との関係

だがこの自他の同様性が証示されるような自他関係とは具体的にはどのようなものとして考えられるのか。それに関する記述は『存在と時間』には見出されない。そこで我々はヘルダーリンの詩「帰郷—近親者に寄す」のハイデガーによる解釈(「帰郷」論と略記)を取り上げることにした。

だがそもそも帰郷とは何であり、またそれは先述した世界内存在の自証と関係するのか。帰郷とは故郷に住まうべく帰ることであるが、この故郷に住まうこととはどういうことか。ハイデガーは「ヒューマニズム」書簡の中で、「帰郷」論で言われる「故郷」とは「存在」の「近さ」、或いは「現存在の『現』」のことであると言う(Vgl. 9.337f.)。この「存在」の「近さ」とは、「存在の明け開き(Dichtung)」により人間存在に授けられている存在への近さのことを謂うと解せられる(Vgl. 9.337)。ところで彼は「ヒューマニズム」書簡の別の箇所で、存在の明け開きとは世界のことであり、この存在の開けの中に出で立つ脱存(Existenz)の本質が世界内存在であると言う(Vgl. 9.350)。こうした言からすれば、故郷に住まうこととは存在への脱存、つまり世界内存在のことに他ならない。だがこういう反論が考えられる。故郷に住まうことが世界内存在なのであるとしたら、我々現存在は世界内存在として初めから「故郷の人々」なのであって、帰るべき故郷を探し求めて帰郷する必要などないのではないか。故にヘルターリンも「汝の探し求めるもの、それは間近にあり、既に汝にまみえてい

る」(Heim, 56)と歌うのではないのか。だがこれに対してハイデガーは次のように言うであろう。「しかし「間近にあるとはいえ、」探し求められているものはまだ見出されてはいない。もし「見出す(finden)」ということが見出されたものを己がものとなし、「それを」己固有の領域(Eigenum)としてその内に住むことを意味するならば」(4.114)。つまり彼は、故郷の人々が自らが故郷に住んでいるという忘却されていた事実を殊更に自覚すること、別言すれば世界内存在としての我々が己の世界内存在を自証することの必要性を説くのである。そしてこの故郷に住まうことの自覚化ないしは世界内存在の自証こそ故郷に他ならないのである。「帰郷とは、故郷の人々がまだ隠されている故郷の本質に初めて馴染む(heimisch)ようになることなのである」(End)。

だが先に「存在と時間」では、他者に世界内存在の自証を呼びかける本来の顧慮は、私が世界内存在の自証の handbook を示すことではかなされえないことが言われていた。このことは帰郷の必要性を説くことにも当て嵌まる筈である。すると他者に帰郷を促すべく帰郷の範を示す者とは誰か。

それは詩人である。では詩人はいかにして帰郷を果たすのか。既に見たように、「存在と時間」では世界内存在が気分において開示されることが言われ、特に不安という気分が世界内存在を証示するものとされた。だがこの「帰郷」論では、故郷に住まうことはやはり気分において開示されるものの、その気分とは不安ではなく「喜ばしや(das Freudige)」（または「晴朗や(das Heitere)）」であると言われる(Vgl. 4.15)。そしてこの喜ばしやは「本質空間」と呼ばれる世界を開示するとされる。「∴晴朗さはいかなるものにも本質空間を授ける。ものはみなそのあり方に応じてこの本質空間に属し、そこにおいて、換言すれば晴朗さの輝きの中で、静かな光の如く自己自身の本質に満足しつつ立っているのである」(4.16)と言われるように、本質空間とは存在者がその本質に適って存在することを適える世界を意味するが、この言において「晴朗さの輝き」とも表現されているように、それはまた、存在者がそれそのものとして現出することを可能にするような明るみとして捉えられている。この明るみは「光を放つ明け開き」である故に、「晴天(die Heitere)」と呼ばれ、また本質空間として

存在者をそれがある通りにあらしめ「健やかにさせている(heilen)」ことから、「聖なるもの(das Heilige)」とも呼ばれる(Vgl. ebd.:18)。以上から、帰郷、すなわち世界内存在の自証は、この聖なるもの(ハイデガーはこれを「根源」とも言う)の開示によってこそ果たされると考えられる。

それ故詩人は詩作において、根源を直接的に「名指す(nennen)」ことでその全的な開示を試みる。しかしヘルダーリンはこの開示について次のように歌う。「私は高みにある者をその際名指すのか？ 身の程を弁えぬことを神なるものは好まれない／神なるものを捉えるには我々の喜びは余りに小さすぎるといえる／我々はしばしば沈黙せざるをえない、聖なる名が欠けているのだ」(Helm. 99-101)。つまりここでは根源を名指すことの不可能性が歌われているのである。何故か。それはハイデガーによれば、根源が次のようなものだからである。すなわち、「差し当たり根源はそれが発源すること(Entspringen)においてそれ自身を「示す。だが発源することにおいて最も身近なものであるのは、「根源から」発源したものの(Entspringenes)なのであ

る。根源はこれをそれ自身から飛び出させたのであるが、その際根源はこの発源したもののそのもの内でそれ自身を示すのではなく、このものの現れの背後にそれ自身を隠し、退かせるのである」(492)。つまり根源は存在者を現出せしめることにより、かかる存在者の現出を可能にしている明るみとして自らを示すが、同時にそれ自身としては常にこの現出する存在者の背後に隠れているのである。そしてこうした根源の自己隠蔽こそが、通常故郷に住まうことの自覚がなされないことの理由なのである。

「それでは詩人には根源の開示は拒まれており、帰郷を果たすことは不可能であるのか。そうではない。というのも詩人にとって根源の全的な開示は不可能にとどまるとしても、それが自己隠蔽的であるからといって根源を忘却してしまうのではなく、それを、まさにそのように自己を隠蔽する仕方でのみ自己を示しているものとして開示することは可能であるからである。このように自己隠蔽的な根源を自己隠蔽的なものとして殊更に開示し、これまで忘却され遠退いていた根源への近さを回復することこそ、「根源への近さの内への還帰」(423)としての帰郷であり、また

詩人の世界内存在の自証なのである。

かくして詩人はその詩作において今述べたような根源の開示の遂行という、詩人としての「気掛り(Sorge)」の内にあらねばならず、またこのような気掛りこそが詩人をして詩人たらしめ、彼のあり方を形作るものとなる。と同時にこのような根源の開示がなされる詩作は、故郷に住まうことへの自覚を促す、他者に向けた呼び掛けなのである。しかしこの詩作が帰郷の一つの手段でしかない限り、上述のようにそれは他者に気に留められないままであることもある。つまり他者は依然として根源の開示といった気掛りから無縁であり続けることもある。それ故、次に引く「帰郷」の最後の二行も通常このことを歌っていると解される。「このような気掛りを、好むと否とにかかわらず心の内に／歌びとはしばしば抱かねばならぬのだ、しかし他の人々はそうではない」(Heim, 107-108)。

だがこれも上述したように、詩人が帰郷の模範として示す詩作に応答して、他者が帰郷し、彼の世界内存在の自証に至る可能性もある。つまり先述した、私と他者の同様が真に証示されうる本来的な自他関係が成立する可能性

もある。ハイデガーは今引いた「帰郷」の詩句をこの可能性について歌うものと理解する。彼によれば、それは他者が根源の開示という気掛りを免れていることではなくて、他者が詩人の詩作に促されて帰郷を果たすことで、詩人の言を聴きつつ根源の開示を気掛りにする「気遣う者」(die Sorgsamten)となることを歌っているのである。そしてこの根源の開示という「同一の事柄(das Selbe)へと」「詩人と」軌を一にして引き渡されることに基づいて、気遣いつつ聞く者は、言う者「|| 詩人」の気掛りに近い(Verwandt)のであり、すなわち「他の人々」とは詩人の「近親者(die Verwandten)」なのである。(429)。

かくしてハイデガーの言う本来的な自我関係は、この詩人と近親者との関係として考えられる。この両者の関係が呈示された今、我々は冒頭の問いを次のように問うことが出来る。すなわち、詩人と近親者との関係は、両者の差異性を隠蔽する無差別的な共同化であるのか。

そこで両者の関係を簡単に考察してみよう。まず第一に、他者は詩人の詩作に応答して帰郷を果たし、詩人の近親者としてその言を聞く者となるが、彼自身詩人になるわ

けではない。つまり他者は近親者としてあくまでも詩人の「他」者なのであり、両者の関係は画一的で無差別的な者同士の関係ではない。第二に、「語ることが出来ること」と、聞くことが出来ることは同様に根源的である(430)と言われるように、近親者は詩人の言を聞くものの、その言を盲信せずに熟考して吟味し、時にはそれに詩人の自己理解を凌駕する解釈を与えることで、根源の一層適切な開示に資する場合も考えられる(そのような近親者とは例えば「思索する者」である(vgl. 430))。つまり両者の関係は一方的な上意下達の関係ではなく、そこには両者の差異性が際立つ異議申し立ての可能性も存するのである。第三に詩人と近親者が共に関わる同一の事柄である根源の開示とは元来、各自の世界内存在の自証として自己自身の固有なあり方において存在することである。つまり両者の関係は共同化というよりはむしろ自己自身への単独化によって成立するものなのである。

以上の考察から明らかのように、冒頭で見たレヴィナスの批判は当たらないと言える。しかしながらハイデガーのナチス加担の真因が彼の思想的傾向に内在しているとす

る彼の批判の基本姿勢は肯定されるべきまでであるように思われる。故にこのハイデガーのナチス問題を考えるには彼の思想のより詳しい検討が必要となるが、それは他日に期したい。

註

M.Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt a.M., 1975ff. からの引用等は、その箇所を文中の括弧内で巻数、頁数の順に示した。ヘルダーリン「帰郷」からの引用は、F.Hölderlin, sämtliche Werke und Briefe in 3 Bdn., Frankfurt a.M., 1992-94 に拠り、その箇所を文中の括弧内に Heim. の略記号に続いて行数で示した。その他からの引用等は、その箇所を文中の括弧内で略記号(以下に示す)、頁数の順に示した。なお引用文中の省略や「」内の補足は安部によるが、強調はハイデガーによるものである。

- A. (Hg.) G.Neske, E.Ketternig, Antwort — Martin Heidegger im Gespräch, Pfullingen, 1988
TI: E.Levinas, Totalité et infini — essai sur l'extériorité, La Haye, 1971
TA: E.Levinas, Le temps et l'autre, Paris, 1979
SS: K.Löwith, Sämtliche Schriften I — Mensch und Menschenwelt, Stuttgart, 1981

(一) この「共実存」という語はハイデガー自身が使う術語ではない。合田正人氏はこれを「共現存在(Mitdasein)」の訳語であるとす

るが、「全体性と無限」、合田正人訳、国文社、一九八九、四八三頁)、それでは文意が通らない。文意から判断して今は「共存在(Mitsein)」の訳語として推定しておく。

(二) ①「世界は存在論的には世界内存在としての現存在の存在に本質的に属している。それ故不安の対象が無、すなわち世界そのものとして明らかにされるなら、それが意味することは、不安が不安に思う対象は世界内存在それ自身であるということなのである」(2249)。

(三) 付言しておくなら、この存在者との交わりへの類落的な没頭は、「現存在自身の存在様式を特徴づけるア・プリアオリ完了」(2117)である。「存在者を」事情に向けて解放しつつその都度既に事情があるように赴かせてしまっていること(Deshon-haben-bewenden-lassen) (Ebd) という現存在の「実存論的なあり方」に基づいている。

(四) ハイデガーが「境涯(der Stelle)」を「状況と課題」と補足的に説明している箇所がある (vgl. 21, 223)。

(五) 「透視可能な(Durchsichtig)」の語は「自己」の実存の理解を意味する「透視性(Durchsichtigkeit)」(vgl. 21, 215)と関連すると思われる。

(六) レーヴィットは「同胞の役割における個人」において、彼の「間柄(Verhalten)」の概念に基づいてハイデガーの「率先垂範的・自由化的顧慮」を他者から自由を奪うものとして批判している (vgl. SS, 36f.)。その詳しい検討は(1)では差し控えるが、私見によれば、本来的実存の「単独化」および「率先垂範的・自由化的顧慮」の「自由化」についての彼の理解に問題があることから、この批判は的を射ていない。

Das Problem des Anderen bei Heidegger

Hiroshi ABE

Levinas hat oft das Heideggersche Denken über den Anderen kritisiert. Nach Levinas versucht es, das Ich und den Anderen durch das ihnen beiden Gemeinsame, d.h. das Sein, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit zwischen ihnen zu integrieren, so daß es den national-sozialistischen Totalitarismus theoretisch bejahen kann. In diesem Aufsatz geht es mir darum, diese Levinassche Kritik auf ihre Richtigkeit zu prüfen.

Gegenüber der Einfühlungstheorie, die die Reflexion für die primäre Gegebenheit des Ichs hält und sie auf das Verstehen des Anderen anwendet, geht es Heidegger in seiner Analyse des Mitseins in *Sein und Zeit* darum, den phänomenalen Tatbestand, der sich in unserer alltäglichen Lebenserfahrung findet, nämlich daß die Anderen „aus der Welt her, in der das besorgend-umsichtige Dasein sich wesenhaft aufhält“ begegnen, aufzuzeigen. In dieser phänomenologischen Anzeige jedoch ist die Unterscheidung zwischen zeughaft Seienden und den Anderen, die zwar umweltlich begegnen, aber doch nicht zeughaft sind, implizit bereits vorausgesetzt. Man mag wohl im Alltagsleben davon ausgehen, daß der Andere so ist wie das Ich selbst. Allein, worin liegt eigentlich die Gleichheit zwischen dem Ich und dem Anderen? Nach Heidegger liegt sie darin, „als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein“, d.h. als das die zeughaft Seienden „Freigebende“(nämlich sie als solche sein lassende), Dasein zu sein. In diesem Aufsatz soll daher der Versuch unternommen werden, die Gleichheit in unserer täglichen Erfahrung phänomenologisch auszuweisen, einen Ausweis, den Heidegger selbst nicht ausdrücklich vollzogen hat.

Zunächst zeigt sich im Zustand der Angst, in dem die Welt als solche mir erschlossen wird, daß mein Sein als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein ist, und daß der Andere aufgrund eines Verweisungszusammenhangs die zeughaft Seienden freigebend besorgt. Solange der Andere sein In-der-Welt-sein von sich selbst aus nicht ausgewiesen hat, ist dadurch jedoch noch nicht erwiesen, daß das Sein des Anderen auch In-der-Welt-sein ist. Ich kann ihm nur helfen, diesen Ausweis zu vollziehen, indem ich zuerst vorbildlich mein eigenes In-der-Welt-sein aufschließe. Diese Hilfe nennt Heidegger „vorspringend-befreiende Fürsorge“. Wenn der Andere durch meine Hilfe sich sein eigenes Sein erschließt, dann zeigt sich die Gleichheit zwischen dem Ich und dem Anderen und kommt das eigentliche Verhältnis zwischen den beiden zustande. Als ein Beispiel des eigentlichen Verhältnisses kann man das zwischen dem Dichter und den Anderen aufzeigen, das Heidegger in seiner Abhandlung über Hölderlins Elegie „Heimkunft“ behandelt. Es zeigt sich dort erstens, daß in diesem Verhältnis die Verschiedenheit zwischen dem Dichter als Sagendem und den Anderen als Hörenden, die doch als solche die dem Dichter „Verwandten“ sind, besteht, und zweitens, daß dieses Verhältnis keine Integration, die die einzelnen zu einem Ganzen verschmelze, sondern vielmehr eine Vereinzelung, die das Ich (den Dichter) und den Anderen zu seinem je eigenen Sein sein läßt, bedeutet. Damit ist die oben erwähnte Levinassche Kritik also nicht zutreffend.