

〈公募論文〉

「われわれ」の二重動向

——ハイデガーにおける本来の「共存在」の射程——

黒岡佳 柁

はじめに

一九二七年の『存在と時間』における、未だ明確な帰着点が定まらぬまま、多種多様な解釈が施されている問題の一つとして、現存在の「死」と他者との「共存在 *Miteinander*」(SZ, 121)の連関の是非が挙げられる。近年では、フランソワのジャン・リュック・ナンシーが、「死への存在 *l'être-à-la-mort*」は、根源的には、その共存在 *être-avec* —— 共存在 *Miteinander* —— に含まれたことがない」と指摘することでこの問題に応答し、ハイデガーの「共存在」の批判的読解を通じて、独自の「共同体」観を打ち出している。ハイデガー自身が「死」と「共存在」の問題を詳細に説明していないがゆえに、このナンシーの

作業は、ハイデガー研究の発展に大きく寄与しているといえるだろう。

しかし、ナンシーによるハイデガーの批判的受容の是非の検討や、両者の比較研究に先立って、そもそもハイデガー自身が「死」と「共存在」をいかに思考していたのか、という問題に取り組むことも、無益な試みではないだろう。確かに『存在と時間』は、「死」と「共存在」との連関、および本来の「共存在」について、明確かつ十分な説明を与えているとは言い難い。しかし、一九三四年の講義『言葉の本質への問いとしての論理学』(以下、『論理学講義』と略記)においてハイデガーは、「われわれ *Wir*」という現存在の複数的な存在の仕方を詳細に議論している (vgl. 38, 58)。この議論は、『存在と時間』では不明瞭であった本来の「共存在」の議論を補完するものとして注

目に値する。ハイデガーが述べる本来の「われわれ」は、個人と共同体との二者択一的な議論を超え、さらに私と他者との分離と結合を同時に含意している。本稿の目標は、こうした本来の「われわれ」の議論を、本来の「共存在」の議論と接続し、さらに「死」の議論の積極的な機能と意味をそこに組み込むことで、本来の「共存在」の射程を明らかにすることを試みる。

この作業のために、まず一において、一九二五年の講義「時間概念の歴史への序説」(以下、『序説』と略記)におけるハイデガーのデカルト解釈を提示し、これをナンシーのデカルト解釈と対峙させることで、ハイデガーの「死」と「共存在」との連関における問題点を指摘する。次いで二において、ハイデガーの本来の「われわれ」の議論を敷衍し、ハイデガーが主張する、現存在の根源的で、複数的な存在の仕方を明らかにする。

そし二の議論を念頭に置きつつ、最後に三において、ハイデガーの本来の「共存在」を——「死」の議論と連関させつつ——私に還元不可能な他者と共に存在する「われわれ」として提示し、さらにこの「われわれ」が、自他の分離と結合という二重動向にさらされていることを明らかにする。

### 一 ハイデガーとナンシーのデカルト解釈

ハイデガーは『序説』のなかで、デカルトの「コギト・スム cogito sum」の「確実性」には、「死」が含意されていないと

いう理由から、それを「確実性」の「仮象 Schein」に過ぎないと診断している (vgl. 20, 437)。ハイデガーによれば、「現存在自身の根本的、確実性、Grundgewissheit des Daseins selbst」は、「私は、私が死去する」と *Sterbenwerden* において、私自身である」という表明によって、つまり「死すべき者として存在する、*sum moribundus*」ということを、現存在の存在に取り込むことによってはじめて獲得される (vgl. 20, 437)。こうした「死」と「確実性」の議論を、ハイデガーがデカルト批判という文脈において展開するのは、この『序説』において顕著である。しかし「存在と時間」においても、現存在の存在に「確実性」を付与するのは、他者ではない当該の現存在の「最も固有可能性 *die eigentlichsste Möglichkeit*」としての「死」であり (vgl. SZ, 263)。この「死」こそが、現存在を「ひと、自己、*Man-selbst*」から「本来的な自己存在 *das eigentliche Selbst-sein*」へと立ち戻らせるのである (vgl. SZ, 42f./129f.)。そして、現存在が確実に存在しうるのは、他者に代理されず、現存在にとって最も固有可能性である「死」を、一人称の「私の [死] *der meine [Tod]*」(SZ, 240) として、現存在が引き受けらばあいのみである。こうした点を考慮すれば、『存在と時間』の「死」と「確実性」の議論は、デカルト解釈の内部で言及されていないとしても、『序説』の議論から大きく逸脱しているわけではない。したがって、「死去においてはじめて、私は確実に絶対的に「我在り *ich bin*」と述べることができぬ」(20,

440) という『序説』の言及は、『存在と時間』の本来性の議論にも、そのまま当てはまることになるだろう。ハイデガーは、「私の〔死〕」を通じて「我在り」の確証という、デカルトの議論の換骨奪胎を通じて、現存在の本来性を見出ししている。

このハイデガーのデカルト批判は、クルティエヌの指摘通り、哲学史における主体批判という重要な役割を担っていることは否定できない。<sup>(2)</sup>しかし、この「私の〔死〕」から「我在り」の「確実性」に向かう議論展開では、現存在に本質的な規定性として組み込まれている他者との「共存在」が、真剣に考えられていないと思われる。ハイデガーにとって現存在と他者との共同性は、「共存在」という語が使用される以前から、現存在と同じ次元において問題になっていた。例えば、一九二四年の講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』では、人間は「〔共存互存在 *Miteinandersein*〕すなわち、コイノーニア〔「社会・共同的生」〕であり、「他者、ーと共に、ー存在すること、*dass Sein-miteinander*」と規定される (vgl. 18, 46)。また同年の論文「時間の概念」では、「共-相互存在 *Mit-einandersein*」は、「〔…〕世界-内-存在」と等根源的である現存在のひとりの存在性格」とみなされる (vgl. 64, 24)。こうした言及から、ハイデガーにとって現存在が存在することとは、そのまま他者と共に存在することである、と結論せざるをえない。しかし、先述したデカルト批判の要となっていた、「私の〔死〕」を通じた「我在り」の確証という文脈では、ハイデガーは「共存存在」の

「確実性」に、一切言及していないがゆえに、現存在の「死」と他者との「共存存在」との連関が極めて不明瞭となることで、現存在の個人的な存在の仕方だけが問題となり、他者との「共存存在」が等閑になっているように思われるのである。

他方ナンシーは、デカルトの「確実性」を、一人称複数の「確実性」へ向かって解釈することで、ハイデガーのデカルト批判とは異なる議論を展開している。ナンシーの解釈では、デカルトの「エゴ・スム、ego sum」の表明には、「自らを表明しつつ〔…〕他者 *un autre* へと自らを表明する」という意義が含まれているのであり、この意味でそれは、「エゴ・クム *ego cum*」〔「我、共に」〕へ拡張され、さらに「われわれ、*nous*」<sup>(3)</sup>によって明証的 *evident*」なものともみなされるのである。ここでナンシーは、デカルトの「確実性」を、単独の個人だけでなく、他者にとっての「確実性」をも確保する可能性を秘めたものとして理解しているようである。つまり「〔…〕エゴ・スムの確実性が、誰もによって、*par quiconque* 承認されること」のなかに、デカルトの「第一の真理の「明証 *evidence*」の真の意味がある」と、ナンシーは解釈するのである。こうしたナンシーの解釈では、「われわれすべてが、そして各々が、「エゴ・スム *Ego・Euxistis* ego sum, ego existo」〔「我在り、我実存す」〕ということになり、デカルトの「エゴ・スム」の表明は、「〔…〕デカルトを読む者の各々におけるその可能性へと差し向ける」ことになる。<sup>(5)</sup>ナンシーでは、デカルトの「エゴ・スム」

という「第一の真理の「明証」や「確実性」は、単数の「私」だけでなく、複数の「われわれ」に等しく配分されるものとみなされるのである。

こうしたナンシーのデカルト解釈を参照すれば、ハイデガーの問題点が際立ってくる。つまり、ハイデガーの「私の「死」」による「我在り」の議論では、他者との「共存在」が整合性をもって論じられておらず、それゆえ現存在の個的な存在の仕方が優先され、現存在の根本的な存在の仕方としての「共存在」が度外視されているという印象を与えてしまうことである。ナンシーがハイデガーを批判し、ハイデガーは「……」共存在の共・根源性を現存在の根源性を確立したその後には *being* しか、取り入れない」と述べ、ハイデガーの議論を、ハイデガーが批判したフッサールの他者構成の理論の系列に置くことも、こうした議論を考慮すれば、根拠がないわけではない。<sup>(6)</sup>

「存在の核心における共に *avec*」を第一の出発点とし、存在することが必然的に「単数か(複数 *singulier et pluriel*)」であると主張するナンシーの見解では、ハイデガーによる「私の「死」」と「我在り」の「確実性」の主張と、そこにおける「共存在」への言及の欠如は、私の存在を第一に確立し、次いで他者を構成する方法論と、他者を私にとって従属的な地位に引き下げているという意味で、同形なのである。<sup>(7)</sup> こうしたナンシーのハイデガー批判の検討には、別の議論を要する。しかしこれまでの議論から、ハイデガーによる「私の「死」」による「我

在り」の議論では、個人的な現存在の存在の仕方が際立つことで、「共存在」もしくは「われわれ」への方向性が欠如しているのではないか、という疑問が生じることは否めないと思われる。

## 二 ハイデガーと本来の「われわれ」

### —— 現存在の両義的な複数的存在 ——

一において、ハイデガーは「私の「死」」を通じた、現存在の一人称単数の「我在り」の確証を主張したが、「共存在」に関しては積極的に行及していないことが問題として明らかとなった。「私の「死」」の引き受けが、現存在の本来性を保証するのであれば、現存在の本来性とは、単数の現存在の本来性を第一に意味することにならう。しかし、ハイデガーの本来性は、決して「共存在」の本来性を抜きにして思考されていたわけではない。一九三四年の『論理学講義』において、ハイデガーは「われわれ」という現存在の複数的な存在の仕方に積極的に言及し、単数の「私」と複数の「われわれ」の同時的な存在の仕方を議論の組上に挙げており、これを「本来的な自己存在」の議論に接続している。つまり、「本来的な自己存在」とは、本来的な「共存在」や「われわれ」にそのまま繋がり、単数の現存在の存在の仕方を超えた意味を持つのである。こうした点を踏まえ、二では、後に「死」と「共存在」を議論するための補

助線として、ハイデガーによる本来的な「共存存在」としての「われわれ」の内実を検討する。

キースルが指摘するように、『論理学講義』において、ハイデガーが「われわれ」を問う際の重要なタームは、「自己」*Selbst*である。ハイデガーいわく、「自己」という性格は、あなたやわれわれ、あなたたちにも、同じように固有なものである(vgl. 38, 38)。したがって、ハイデガーの述べる「自己」とは、哲学史上の主観「主体」としての「私」に還元されるものではなく(vgl. 38, 37)、「あなた」や「われわれ」にも等しく妥当するものとなる。そして現存在はつねに「自己」として存在するがゆえに、「…」その都度つねにわれわれのものであり、私のものであり、あなたのものであるとも述べられる(vgl. 38, 163)。こうしたハイデガーの「自己」の規定から、「われわれ」という現存在の一人称複数の在り方の可能性が生まれてくると思われる。というのも、少なくともハイデガーのデカルト解釈では、「我在り」といえるのは、あくまで単数の現存在であったことは確認したが、「自己」が単数の「私」や複数の「われわれ」へと分岐する可能性を秘めている以上、この「自己」には現存在の複数性への萌芽が含まれていると考えられるからである。そして「自己」が、「私」や「われわれ」を超えた地位を与えられているならば(vgl. 38, 43)、「本来的な自己存在」は、「私」のみに還元されず、また「私」に対して優位を持つ「われわれ」にも還元されえないということになる。

では、こうした「私」と「われわれ」への可能性を同時に孕んだ「自己」から、本来の「われわれ」は、いかにして思考されるのだろうか。

『論理学講義』の七年前の『存在と時間』における、現存在の「本来的な自己存在」に必須の契機は、根本的に一人称的な規定を受けた現存在の「死」であり、さらにその「死」が「現存在を単独化された者 *einzelne* として要求する *beanspruchten*」(SZ, 263)がゆえに、そこでは他者との没交渉性が強調されている。しかし現存在がつねに「共存存在」として存在するならば、現存在の本来性とは、他者との本来の「共存存在」でもあるはずである。『論理学講義』でも、現存在の本来性を確保するのは、「存在と時間」と同じく「覚悟性 *Entschlossenheit*」である(vgl. 38, 75ff)。しかし『存在と時間』では、「覚悟性」における現存在の本来性は——それが「共同体 *Gemeinschaft*」や「民族 *Volk*」という現存在の集合的な在り方へと展開されていたにもかかわらず(vgl. SZ, 384)——あくまで「単独化された者」という単数形によってのみ表現されており、「共存存在」としての「われわれ」という複数性への言及は登場しない。他方、『論理学講義』では、現存在の「覚悟性」が、そのまま本来の「われわれ」に接続されている。そしてハイデガーは、「われわれが本来的にわれわれであるのは、決断においてのみ」であり、そうした「われわれ」においては、「各々は単独化されている」と述べる(vgl. 38, 58)。ここで理

解されるのは、「覚悟性」は、確かに他者との断絶を含むのだが、それは他者を度外視するわけではなく、逆にその「単独化」こそが、そのまま他者との本来の「共存在」としての「われわれ」を成立させるといふことである。『論理学講義』では、「共存在」という語は、もはや使用されていないが、ハイデガーが、「われわれ」という語を積極的に用いるかぎり、そこには「共存在」への思考が潜在的に働いていると判断できる。つまりハイデガーは、『論理学講義』における本来の「われわれ」によって、現存在の「単独化」と他者との「共存在」を、同次元において、かつまた同時に語っているのである。この意味で、現存在の本来性、「本来的な自己存在」とは、「私」として「単独化」されつつも、同時に本来の「共存在」としての「われわれ」として存在することである、ということになるだろう。では、この本来の「われわれ」とは、いかなる内実をもっているのだろうか。『存在と時間』では一人称単数であった現存在の「単独化」を、ハイデガーは『論理学講義』において、「単独化された者たち *die einzelnen*」(38, 58) という複数形によって表現している。このハイデガーによる複数形の表現の導入は、本稿の議論にとって極めて重要である。というのも、この「単独化された者たち」という表現は、現存在の本来性が、個人の自閉的な「単独化」を意味するだけでなく、現存在がつねに他者との「共存在」として、複数的にしか存在せざるをえないことを、端的に表明していると判断できるからである。

もちろん、「覚悟性」とは、現存在を他者から引き離し、「単独化」させるものであり、この「単独化」は現存在の本来性から絶対的に排除できない。『論理学講義』におけるハイデガーの言及を借りれば、「覚悟性」は「単独化」を引き起こすがゆえに、「隔絶 *Entfernung*」しか可能ではないという程に、決断している者たちを隔絶することになる (vgl. 38, 58)。しかしこうした「隔絶」は、他者との「共存在」を、必然的に除外することにはならないだろう。この「隔絶」が、そのまま他者との完全な離反を意味するのであれば、「われわれ」とは、「覚悟性」における特権的な「私」の加算的で数的な集合体ということになるだろう。先述したように、ハイデガーの本来の「われわれ」とは、「私」か「われわれ」か、という二者択一的な思考を超えるものである。したがって、ハイデガーは、「覚悟性」における他者との「隔絶」を認めつつも、「[...] 単独化された者たちの決断に伴う分断 *Trennung*」にもかかわらず、ここにはある隠された調和、*ein verborgener Einklang* が生じている」と主張するのである (vgl. 38, 58f.)。以上から、本来の「われわれ」とは、「単独化」によって他者との「隔絶」を伴う「分断」にさらされつつも、同時に他者との「調和」を維持する現存在の存在の仕方であると判断できる。ハイデガーの本来の「われわれ」とは、こうした自他の「分断」と「調和」という両義的な二重動向において思考されているのであり、個人の加算的な集合体としての「われわれ」ではなく、また自他の融合

としての「われわれ」でもないのである。そしてそうした本来の「われわれ」は、「単独化された者たち」という、根源的に複数的な、現存在の存在の仕方の意味しているのである。<sup>(1)</sup>

### 三 本来の「共存在」の射程

では、ハイデガーの述べる本来の「われわれ」および「共存在」の議論と、「私の「死」」の議論は、いかなる仕方でも連動するのだろうか。三では、第一にこの「死」の引き受けが、「私」という単数の現存在の存在の仕方に終始するものではなく、本来の「共存在」や「われわれ」という複数的な在り方へと現存在を開く契機であることを明らかにする。そして第二に、その「私の「死」」が、本来の「共存在」にとって積極的な意味をもつということをも、二において明らかとなった本来の「われわれ」の二重動向を念頭に置きながら検討し、ハイデガーが考える本来の「共存在」の射程を明らかにしたい。

『存在と時間』における「私の「死」」の引き受けは、「…」他者とのあらゆる共存在が役に立たない」事態を引き起こしていた (vgl. SZ, 263)。そして『序説』におけるデカルト解釈を考慮すれば、ハイデガーは、現存在の存在に「共存在」を本質的かつ根源的に組み込んでいたにもかかわらず、それを「私の「死」」の導入によって、抹消したかのようにみえる。しかし、こうした「私の「死」」による「共存在」の破壊というべき事

態が言及されつつも、『存在と時間』では、この事態によって「道具との配慮 Besorgen や他者との顧慮 Fürsorge」が本来的な自己存在から切り離されることを決して意味しない」といわれている (vgl. SZ, 263)。つまり、「私の「死」」の引き受けが、他者にとって否定的に働くことは確かだが、それは「共存在」が現存在から切り離されることにはならないのである。また、「覚悟性は「…」他者との顧慮的な共存在へと自己を押し込む」とハイデガーが述べるのは、まさに「私の「死」」による現存在の本来化が、「共存在」を排除することなく、むしろそれを巻き込む形でしか遂行されえないことを示唆している (vgl. SZ, 298)。そしてハイデガーは、こうした現存在の本来化によってこそ、「本来的な相互共存 Miteinander」(SZ, 298) が生まれるとも述べる。したがって、『存在と時間』における「私の「死」」の議論は、単数の現存在の本来性だけでなく、本来の「共存在」という、複数的な現存在の存在へ方向付けられていることになるのである。

こうした『存在と時間』の議論は、「死への関わり Verhältnis zum Tode」が「その都度固有な現存在へ、最も高次でありかつ最も先鋭的な仕方でも、自己存在の単独化」を引き起こすとされつつも、それが「私の存在 meines Sein が、相互共存と相互性 Miteinander und Füreinander に譲渡されていく über-eigenen こと」をも意味するという、『論理学講義』の議論とも大きく重なると思われる (vgl. 38, 163f)。つまり、ハイデガー

の述べる「死への関わり」は、一方で私の「固有な現存在」を確保する役割を持ちつつも、他方で「私性 *Ichheit* すべての最も根源的な剝奪 *Enteignung*」(38, 164)であり、私ではない他者へ向かつて、現存在を開く役割をも果たしているのである。

ここでハイデガーが、*Überlegen* や *Enteignung* という表現を使用するのは、「私の〔死〕」が、現存在の個人的な存在の確保に終始するだけでなく、現存在の固有性をはみ出す他者との共同性へ、現存在が根源的に差し向けられていることをいむわんとしてのことだと考えられる。

では、こうした共同性へと差し向けられる「私の〔死〕」は、「共存在」や「われわれ」に対して、いかなる積極的な意味を持つのだろうか。『存在と時間』では、「私の〔死〕」は、他者と代理不可能な可能性であり、現存在にとって「最も固有な可能性」であるがゆえに、「単独化」によって、他者に還元されない私自身の固有性を確保させるものである。こうした「私の〔死〕」の引き受けによる「単独化」は、『論理学講義』において「隔絶」と呼ばれていた事態に相当するだろう。この「私の〔死〕」による「単独化」および「隔絶」という事態は、私が他者の存在に決して還元されえないことを表現している。この意味で、「私の〔死〕」は、私の存在の確保とそれによる他者の存在との決定的な断絶を、現存在に課すものといえる。そして「私の〔死〕」の引き受けが「共存在」という規定性を排除せずしてなお保持するならば、現存在と他者との「隔絶」という意

味は、本来の「共に *Mit*」のなかに、根本的に含まれていることになろう。さらにそうであれば、ここでの他者とは、現存在が「私の〔死〕」によって固有化されることで暴露される、私に内在化されえない他者ということになろう。『存在と時間』における非本来的な「共存在」では、私の現存在と他者の現存在は、「もの *Was*」という観点から均質化されており、この点で他者は私との差異を抹消された他者であった (vgl. SZ, 239f)。それに対して、「私の〔死〕」の引き受けによって露わとなる他者は、私の現存在に決して内在化されない他者、つまり私に絶対的に還元できない、差異を孕んだ他者なのである。この意味で、「私の〔死〕」による「単独化」および「隔絶」には、私の現存在に絶対的に回収不可能な他者の他者性を開示するという大きな役割があるのである。

しかし、「私の〔死〕」によって、私に還元できない他者の他者性が露わになるとしても、他者は本来の「共存在」という射程の完全な外部ではない。なぜなら、先述したように、本来の「われわれ」には、他者との「分断」や「隔絶」と同時に、他者との「調和」という動向が含まれていたからである。したがって、私に還元不可能な他者との共同性は、「分断」として把握されると同時に、「調和」においても理解されねばならないことになろう。つまり、「私の〔死〕」は、私に内在化されえない他者の他者性を「単独化」や「隔絶」を通じて私に開示するのだが、それにもかかわらず、そうした他者は、私の現存在の



端的な外部にとどまるのではなく、「調和」のもとに包摂されていることになるだろう。ハイデガーが本来の「われわれ」に、他者との「分断」と「調和」という二重動向を看取していたことを考慮すれば、こうした現存在の内部でもなければ外部でもない他者との共同性という、私と他者との独特の距離感が、本来の「われわれ」および「共存在」の射程に含まれていることは明らかであると思われる。

こうした本来の「共存在」における私と他者との独特の在り方は、一九二四年の論文「時間の概念」においても言及されている。そこでハイデガーは、「私の〔死〕」を分析しつつ、「その都度の他者の現存在は、現存在の存在を決して代理できない」と断り、私と他者の現存在との決定的な深淵を提示しつつも、「私は他者と共に存在しうるにもかかわらず、私は他者の現存在を決して存在しない。Das Dasein der anderen bin ich nie, obzwar ich mit ihnen sein kann」と続けてくる (vgl. 64, 47)。また同年の同名の講演「時間の概念」でも、ハイデガーは「私の〔死〕」において、「私は決して他者を存在しない。den Anderen bin ich nie」と述べ、ドイツ語の通常の文法を破ってまで、私と他者との差異を強く主張する (vgl. 64, 115)。「私は他者の現存在を決して存在しない」「私は決して他者を存在しない」といえるのは、まさに「私の〔死〕」によってであり、こうした言及は、私と他者との埋め難い差異や、私に内在化されない他者を表現したものとみなすことができよう。そして

それはまさに、ハイデガーが『論理学講義』において「隔絶」や「分断」と呼んだ事態に等しいと思われる。

しかし、こうしたハイデガーの言及には、他者との「隔絶」「分断」以上のものもまた、含まれているとみなすことができよう。というのも、ハイデガーは他者との決定的な断絶を、「私の〔死〕」の引き受けにおいて大きく強調しつつ、「私は他者と共に存在しうる」と言及し、「共に」をイタリックで強調しているのであるから、ここでハイデガーは他者との「隔絶」が、完全な「隔絶」にとどまらず、その「隔絶」においてもなお存する現存在と他者との「共に」という共同性を主張していることになる。この「私の〔死〕」は、「単独化」や他者との「隔絶」を引き起こすがゆえに、他者は私の現存在に決して内在化されないものとして開示されるのだが、そうした他者との「共に」を、ハイデガーがここで強調しつつ堅持していることを考慮すれば、われわれはこの「共に」のなかに、二で明らかにした本来の「われわれ」に属する「調和」という性格を看取することができると思われる。つまり、ハイデガーの本来の「共存在」は、「私の〔死〕」を介することで私に還元不可能な他者を開示する「隔絶」や「単独化」という動向を含むと同時に、そうした事態においてもなお働いている他者との「調和」としての「共に」という動向をもまた含意しているのであって、それはレーマンが指摘するように「……」<sup>(12)</sup> 覚悟する個々人の諸限界を、特定の共同体に止揚する *aufheben* という静的な共同性

ではないといえるのである。

### おわりに

本稿は、一において、ハイデガーの「死」と「共存在」に関する問題点を提示しつつ、二と三において、本来の「共存在」の射程を、「死」の議論の積極的な意義を考慮しつつ、本来の「われわれ」の議論を通じて明らかにした。ハイデガーの本来性とは、自閉的な個人のそれではなく、「共存在」としての「われわれ」の本来性である。この本来の「共存在」の射程は、個人が共同体かの二者択一的な観点を超えており、かつまた自他の融合という観点をも含んでいない。それは、「私の「死」」によって、私と他者が徹底的に差異化されつつも、「共に」存在せざるをえないという「隔絶」と「調和」の二重動向にさらされた、複数の「単独化された者たち」を意味しているのである。これが本稿の問いとして掲げた「共存在」の射程の帰着点である。こうした議論展開において、一で触れたハイデガーのデカルト解釈における現存在の「確実性」と「共存在」の問題が残るのは確かだが、これについては今後の課題としたい。

### 注

(1) Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1999, p. 41 [「無為の共同体」西谷修・安原伸一朗

訳、以文社、二〇〇一年(引用頁数は原文)]。

(2) クルティースは、「一体いかなる揺るぎない確信と対比したときに、デカルト的な「基礎 *fondement*」は不確実で不完全なものとして明らかになるのだろうか」と問い、「当然のごとく、死 *mort* と対比したときである」とし、ハイデガーのデカルト解釈は、主体の形而上学の批判であると診断しつつも (cf. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 307)。

(3) Cf. Jean-Luc Nancy, *Cum* (in *La pensée dérobée*), Galilée, 2001, p. 117. ここでデカルトの再解釈。ハイデガーおよびナンシーのデカルト解釈の是非を検討する作業は、紙幅の都合上不可能である。ここではヴァルデンフェルスの見解を参照し、ナンシーのデカルト解釈を補強しておくに定める。ヴァルデンフェルスは「デカルトが自らの私に対して要求している事実的な必然性は、ひとつのわれわれにまで広がる *übergreifen*」とみなしてあり、ナンシーのデカルト解釈と軌道と同じくしている (vgl. Bernhard Waldenfels, *Der Spielraum des Verhältnens*, Suhrkamp, 1980, S. 189f. [「行動の空間」新田義弘他訳、白水社、一九八七年(引用頁数は、原文)] )。

(4) Cf. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p. 88 [「複数にして単数の存在」加藤恵介訳、松籟社、二〇〇五年(引用頁数は原文)]。

(5) *Ibid.*, p. 88/51.

- (6) Ibid., p. 50. なおハイデガーは『序説』において「フッサールの他者構成の方法論ひきもる「感情移入(Einführung)」を「外界の実在性への問いと同様に非常識ひきもる」と批判してゐる(vgl., 20, 335f.)」。
- (7) Ibid., pp. 48-50.
- (8) Vgl., Theodore Kisiel, *Der sozio-logische Komplex der Geschichtlichkeit des Daseins: Volk, Gemeinschaft, Generation (in Die Jemengigkeit des Mitseins: Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft)*, hrsg. von Johannes Weiß, UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2001, S. 98. キニールが強調するハイデガーの「巨匠」と本稿における本来の「共存在」の議論との連関は、今後の課題とした。
- (9) 『存在と時間』の議論を「われわれ」や現存在の集合的な在り方を主軸として読解する方向性には、先行研究において賛否が分かれている。フュッガーは「存在と時間」における現存在と他者との連関を指摘しつつも、「非本来性と本来性の運動は、やはり世間話という影のような共同性から解放され、他者たちを、自らの「最も固有な存在可能」において解放することに存して」おり、「現存在」は個人「*individuum*」の存在の仕方を示してゐたと診断してゐる(vgl., Günter Figal, *Heidegger zur Einführung*, Junius, 1992, 1. Aufl., S. 116 [『ハイデガー入門』伊藤徹訳、世界思想社、二〇〇三年(引用頁数は、原文〇〇)]。他方で、フォーゲルは『存在と時間』を「本来的なわれわれ authentic

We]としよう一人称複数形に向けて解釈してゐる(cf., Lawrence Vogel, *The Fragile "We" Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time"*, Northwestern University Press, 1994, p. 79)。

- (10) 『存在と時間』における「覚悟性」だが、「不安(Angst)」「良心(Gewissen)」「死」という三つの契機が含まれるが(vgl., SZ, 296f.)。本稿では議論の展開上、そのなかでも特に「死」に焦点を当てて論じてゐる。

- (11) 本稿では議論ひきなかつたが、『論理学講義』における「われわれ」は、最終的に「民族」に接続されてゐる。この「民族」概念の内実に関しては、拙論「民族と共同存在——ハイデガー『存在と時間』と『言葉の本質』への問いとしての論理学』を巡って」(『立命館哲学第二十一集』、立命館大学哲学会、二〇一〇年、六三頁)を参照のこと。

- (12) George Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtkritik zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Argument-Verlag, 1993, S. 127f.

凡例

原文からの引用、および原文中の「」は、すべて「」にて表記する。

原文のイタリックは、傍点にて表記する。  
論者の補足は「」にて、途中省略は「[...]」にて表記する。

ハイデガーの文献は、Vittorio Klostermann からの刊行中の

Gesamtausgabe を使用し、引用の際には、巻号と頁数とで表記した。なお、『存在と時間』は、*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2001, 18. Aufl. を使用し、引用の際には略号 SZ と頁数とで表記した。その他の文献については、適宜註にて示した。

(くろおか よしまさ・立命館大学)