

# 現存在と「人間」

## Dasein and the “Man”

加 藤 恵 介

キーワード：ハイデガー、事実性、現存在、「人間」概念

ハイデガーは『存在と時間』において、実存論的分析論が「人間とは何か」という問いのためにも前提となる、としながらも、「人間」という用語を避けるべきとしている (SZ46)。「我々自身である存在者を表わすために」、「主観、心、意識、精神、人格」に加えて、「生」や「人間」という用語を使用するのにも避けるべきこととされる (46)。それは、「人間」をはじめとする既存の用語の使用においては、その存在への問いが欠けており、伝統的に存在が理解されてきた仕方、すなわち無差別的に「眼前にあること」(Vorhandensein) という意味で理解されてきたからである。ここから、いわゆる「人間学主義」への批判が帰結する。

ハイデガーは「人間」という用語に代えて、「我々自身が各々それであり、問うことを自己の可能性として備えている存在者」を呼ぶのに「現存在」(7) という用語を使用する。ただし「この存在者(人間)」(11) と括弧書きしている箇所や、先の「人間とは何か」という問いへの言及は、「人間」という用語の拒否に関して幾分かの不徹底を示している。

『存在と時間』の実存論的分析論に先立ち、これを準備することになった「事実性の解釈学」においては、より徹底して「人間」という用語が避けられている。逆に『存在と時間』以後の講義においては、ハイデガーはより「人間学的」な問題設定に踏み込んでいる。ハイデガーの思索の歩みの中に位置づけるとき、『存在と時間』の示すこの不徹底さは、実存論的分析論を大枠とする前期のハイデガーのうちにも見いだされる変化と、そのなかでの『存在と時間』の過渡的な性格を示している。

### 1. 意識と現存在

「現存在」とは、世界内の存在者でありながら一種の超越論的な世界構成の役割を果たしている特権的な存在者である。この現存在という概念をハイデガーが提出したのは、フッサールの現象学に対する、世界を構成する超越論的主観である意識の存在が問われないという批判を伴ってであった。

講義『時間概念の歴史への序説』において、ハイデガーは現象学の主題的領野であり、「志向性の根本領野」(GA20, 141)である「純粹意識」について、その存在がなおざりにされている、という。純粹意識には四つの存在規定が与えられている。すなわち、第一に内在的存在、第二に絶対的な所与性という意味での絶対的な存在、第三に、すべての超越的なものを構成するという意味で絶対的な存在、第四に、体験のイデア的存在としての純粹存在である(141-2, 148)。

しかし、第一の内在とは、反省する作用と反省されるものとの関係であり、「意識」という領域における「存在者の存在の関係」を規定するものであって、その「存在そのもの」を規定するものではない(142)。第二の「絶対的所与性」についても、それは「体験という領域の一つの存在者が他の存在者に対して対象である一定の仕方」を特徴づけるのみであり、この存在者それ自体の存在は問題にされていない(143)。第三の絶対性は、対象を構成する意識として「どんな客観にも先立つ主観性の優位」(145)を意味するが、「存在者をその存在において規定するのではなく、意識の領域を構成の順序の中で捉え、この順序の中でどんな客観的なものに対しても形式的により先にあるということ」にすぎず、この存在者の存在を規定するものではない。またこれによって観念論が現象学の中に入り込むのである(145)。第四の純粹存在とは、意識が具体的な個別相において問われず、「ここ、今」の「私」から切り離されることから来ている。具体的、個別的な体験の存在ではなく、意識一般の「イデア的本質存在」「類的存在」であり、「どんな実在や現実化も度外視されている」限りで「純粹」と呼ばれるのである(146)。

したがってこれらの四つの規定は意識すなわち「志向的なものの存在そのもの」を規定するものではなく、志向性の構造の規定にすぎず、「意識の存在の規定」(146)は欠けている。

そもそも現象学的還元とは「自然的態度において与えられる事実的実在的意識から純粹意識を獲得」(150)するものだが、「あらゆる実在的措定から退去」し、「事実的に実存する人間にある実在的意識から出発するにしても、最後にはそれを度外視」するのであり、「積極的に意識の存在を規定するには本質的に不適當」である。さらに「還元は実在性を度外視するだけでなく、体験のそのつどの個別相をも度外視する。還元によって、作用が私の作用ないしは他の個々の人間の作用であるということが度外視され、作用はその〈何〉に関してだけ考察される」(151)。「作用の〈何〉」「作用の構造」のみが問題にされ、「作用の存在そのもの」は問題にならない。つまり「イデア視(形相的還元)」においては「何であるか」のみが問題にされ、その事実存在が問題にならず、実在性とともて個々の実存の個別相が問題にされない。純粹意識の考察においては「何であるかの内実」のみが取り出され、「作用存在」「その存在の意味」への問いは「超越論的還元においては立てられないだけでなく、還元を通してまさしく失われてしまうのである」(151)。

このように、フッサールの超越論的現象学を構成する本質的な作業である超越論的還元と形相的還元の双方が、批判されることになる。

だとしたら、「志向的な存在者への根源的な存在の関係」(152)は、還元在先立つ自然的態度において与えられていないだろうか。意識すなわち「志向的なもの」の存在は、出発点たる自然的態度において経験されているのではないか。ハイデガーはそう問いを立てるが、これも否定する。フッサールのいう自然的態度においては、「人間が生物として、動物学的客観として」「世界に見いだされる自然客観として」与えられる(155)。これはまったく「自然的」ではなく「ごく特定の理論的構えを含む」経験である。これでは「自然の実在性」(157)「物の眼前存在」(156)が規定されているだけであり、「志向的なもの」のあり方、存在は問題にされていない。

結局「志向性を現象学の主題的領野として取り出すことにおいては、志向的なものの存在への問いは究明されないままになっている」(157)。そして、意識の存在の意味への問いがなおざりになっているだけではなく、フッサールは「意識としての存在」と意識において現れる「超越的な存在」の「根本的区別」を語りながら、このとき着眼される存在の意味についてまったく不問にしている。つまり現象学においては「存在の問いに関する二つの基本的なおざり」があり、一方は意識の存在の意味への問いのなおざりであるが、他方は存在そのものの意味への問いのなおざりである(159)。またフッサールが取り上げた「人格主義的態度」においても、そこで与えられる人格の規定は「志向性の自我」であり、先の批判がそのまま当てはまる(169)。ここでは実在的なものである人間について「基礎となる層には自然現実的なものがあり、その上に心的なものが構築され、この上に精神的なものが構築される」(172)という図式があり、「十全な具体的人間」ではなく「予め与えられた客観的なもの」「実在的客観の存在」「考察にとっての対象存在という意味での客観性としての存在」しか考察されない。ここでは人間を理性的動物とする伝統的定義が支配している(173)。

この批判は、フッサールに当てはまるだけではなく、いわゆる「人間学的」な思考にも向けられるであろう。

## 2. 現存在と超越論的主観

現存在という概念は、このような批判を経て提出された。それはまず、具体的、現実的な存在者、個別的な「私がいつもそれである存在者」(GA20, 205)であり、各私性によって規定される(206)。また「人間は理性的動物である」といった定義を離れ、「そのあり方だけが規定されるべき」(207)であり、「人間」や「人間性」といった理念に照らして考えてはならず、そのもっとも身近な日常性の事実に「それであること」の存在の「いかに」を問わねばならない(208)。

『存在と時間』によれば、現存在の分析論は「我々自身が各々、その存在者である」(SZ41)現存在の分析であるが、「この存在者の存在は、そのつど私の存在である。この存在者は、その存在において、自ら己の存在に関わりあっている」(41-2)。このことから、現存在の性格が、

二点挙げられる。まず、現存在の「本質」は、その「関わりあう存在」にあり、これが「実存」と呼ばれる(42)。現存在が「何であるか」はそのつどの可能性としてのみ捉えられ、この点においてその存在は「眼前性」から区別される。次に、この存在者が自らの存在において関わらされている存在とは、そのつど私の存在である。これが「各私性」と呼ばれる(42)。現存在は、存在者であるが、その「何であるか」を規定するものではなく、その「いかにあるか」だけを規定するものなのである。「存在者は、誰(実存)であるか、何(最広義の意味での眼前性)であるか、である」(45)。すると現存在は、「何」としての規定を拒む、特異な存在者であることになる。

さらに現存在が特異な存在者であるのは、彼が存在者でありながら、対象として能動的に世界を構成するのではなくとも、やはり超越論的主観性の役割を持っていることである。現存在自身とその他の存在者の存在の意味は現存在の存在理解にのみ与えられるのであり、能動的な対象認識ではないとしてもその他の存在者の存在様態は現存在の理解において決定されている。現存在が、その存在理解があるかぎりにおいてのみ「存在」がある(SZ212)。また「存在は絶対的超越」であるとされ、これについての「超越論的認識」(38)という用語が使われている。現存在が、一方では世界内の一存在者でありながら(ただし、その「あり方」においてしか規定され得ない特異な存在者である)、他方で超越論的主観の役割をも果たすこと、この点がフッサールとの対立になった点である。ハイデガーがフッサール宛書簡で認めているように、「そこで示されねばならなかったのは、人間的現存在のあり方が他の一部の存在者とは全く異なるということ、そしてこの人間的現存在のあり方が、そのまま、自らのうちに超越論的構成の可能性を蔵しているということでした」<sup>(注1)</sup>。現存在が、世界内の存在者でありながら、超越論的主観性の世界構成の役割をも果たすとしたら、そこには矛盾があるのだろうか。むしろ、現存在は必ずしもそれ以外の存在者と同じ資格で「存在者」と呼ばれるのではないことになり、この問題は存在の意味の分節という問題に送り返されることになるだろう。

アドルノは、『本来性という隠語』において、「現存在」の内に、事実的な存在者という契機と共に、世界を構成する超越論的主観という契機が残存しており、この二重性をハイデガーが無媒介的に統一している、という。現存在とは「主観なき主観」に他ならず、「主観性自体が、事実的な、事実として存在するもの」とされると同時に、「意識としてそもそも事実性を可能にするとされ、事実性との対置において純粹概念、本質、はてはフッサールのな、エイドス・エゴ[形相としての自我]とされる」。この二重性は、「分裂に陥る以前のそれ自身における絶対的な統一性をもつとされる」(JE98-99)。

この批判は、先に見た、現存在の「存在者」としての特異性を見ていないように思われる。現存在は「存在者」と呼ばれるが、他の存在者のような「何であるか」の規定を持たない。現存在はまた「世界内存在」として規定されるが、このことは、他の存在者のように世界の内部に物理的に存在することを意味するわけではなく、「世界」は「世界内存在」の存在を構成す

る構成要素なのである。アドルノは、現存在が「存在者」であるとしても、他の存在者とはきわめて異なったあり方をしており、他の存在者と同じ資格で「存在者」であるわけではないことを無視している。

アドルノはさらに、ハイデガーのいう各私性と、主観の同一性とは区別できない、と主張する。「各私性が実在的な人格に帰属し、その抽象的上位原理に帰属するのではない、ということで区別がなされるのならば、その存在論上の優位は成り立たないだろう」(JE98)。「ハイデガーがいかに否定しようとも、各私性と、従ってまた本来性は、結局のところ、単なる自己同一性に帰着する」(JE101)。

アドルノによる批判は、「各々私のものである」各私性が一般概念とみなされるならば、それは主観の自己同一性と区別されえない、さらに、「存在論的」な一般概念とされた「事実性」は、もはや「事実性」ではありえない、という趣旨のものである。アドルノによれば、「ハイデガーの存在論は、一切の事実性を除去しようとする。事実性は、同一性原理を否認し、概念の本質—全てを支配するために、それが概念であることを隠そうとする—をもたないであろうからである」(JE116)。

しかし、この批判もまたハイデガーの思考への無理解を示している。彼の「事実性の解釈学」においては、現存在の存在性格を規定する実存疇は、「概念の本質」たる一般性を持たず、それゆえ通常概念と同じ意味での「概念」であるともいえないからである。

### 3. 現存在と人間

『存在と時間』は、存在の意味への問いを問うに際して、既に何らかの存在理解を持ち、自分自身の存在と関わり合っている存在者、すなわち我々自身がそれである現存在の存在を、他の存在者の存在に対して際立たせることから出発する。存在の問いについて、「問いかけられるもの」とは同時に「問う者として我々一人ひとりが自らそれであるところの存在者」であり(SZ7)、「この存在者(人間)」が、術語的に「現存在」と呼ばれる(11)。するとこの箇所では、「現存在」は、存在者たる「人間」と等置されていることになるが、「現存在」という規定が、「いかにあるか」のみの規定であるのに対して、「人間」という規定が、存在者が「何であるか」の規定であるとすれば、両者は、同じレベルでの規定ではなく、単純に重なりあうことはない。またここで「人間」という用語の定義は与えられていないが、それが一般的な意味で、たとえば生物の一つの種として理解されるならば、「現存在」と「人間」を等置することはできない。

ハイデガーは先にも触れたように、実存論的分析論が「人間とは何か」という問いのためにも前提となる、としながら、「人間」という用語を避けるべきであるといっている(46)。「我々自身である存在者を表すために」、「主観、心、意識、精神、人格」に加えて、「生」や「人間」という用語を使用するのは避けるべきこととされる(46)。それは、「人間」をはじめとす

る既存の用語については、その存在への問いが欠けており、伝統的に存在が理解されてきた仕方、無差別的に「眼前にあること」という意味で理解されてきたからである。デカルトは ego の cogitare を究明したが、ego の sum を究明しなかった。「われわれの分析論は、この sum の存在へ存在論的な問いを向ける」(46)。そしてデカルトは、この存在を伝統に従って眼前存在としてしか理解し得なかった(97)。「さしあたって与えられた自我や主観を発端におけば、現存在の現象学的な事態を根底から逸してしまう」。「主観」ということをどのように考えるにしても、この発想をまず存在論的な根本規定によって純化しておかないと、存在的にはどれほど熱心に「心的実体」や「意識の物象化」を排撃しても、「主観」の理念は、存在論的には、知らず知らず subjectum (基体) という見積もりを立ててしまうのである(46)。物象化批判が、存在的に人間の「何であるか」に関しての固定化、実体化を批判するのに対して、ハイデガーは、そのような批判自体に、現存在が「いかにあるか」への存在論的な問いが欠けていることを指摘している。ここでは、現存在の存在への問いが欠けていることが批判されているのであり、カントに対しても同様の批判が向けられている(204)。さらに「生の哲学」においては「生」そのものが一つの存在様態として存在論的に問題とされていない(46)し、フッサールやシェーラーのいう「人格」は「人格として存在すること」そのものを問題にしていない(47)。これらは、人間の定義において「古代的＝キリスト教の人間学」(48)を暗黙の基準にしている。人間がギリシア的伝統に従って「理性的動物」「ゾーオン・ロゴン・エコノ」として規定されるとき、眼前存在とみなされているし、キリスト教神学は古代存在論に従っている(48-9)。

「伝統的人間学にとって重要な意義を持つこれらの源泉——すなわちギリシア的な定義とキリスト教的な手引き——は、人々が従来、「人間」という存在者の本質を規定するのに急で、この存在者の存在への問いは忘却されたままになっており、むしろこの存在は、「自明なもの」として、その他の創造された諸事物の眼前存在という意味において把握されてきたことを告げている」(49)。

「人間」という概念の含む問題の一つは、ハイデガーがここで示しているように、伝統的な、ギリシア・キリスト教的な「人間」の規定が、眼前存在としての存在理解を前提とする規定であることである。もしハイデガーのいうように、実存論的分析論が「人間とは何か」という問いのためにも前提となるのだとしたら、存在を眼前存在と同一視する伝統的な定義を離れ、実存論的分析に基づく新たな人間の定義が想定されることになるだろう。

しかし、もしそのような「人間」の新たな定義が可能であるとしても、「人間」という概念の使用自体が不可避的に眼前存在の存在論に陥るのではないだろうか。また、「人間」という用語が使用される限り、それは「人間一般」を意味することになるのではないだろうか。「人間一般」について語るとき、分析は事実性と有限性から逸脱することになる。するとハイデガーのいう「一般化しえない」「各々私の」現存在という規定は、そもそも「人間」という用語、

概念の使用自体を禁じるのではないだろうか。「現存在」は、事実的な「私」あるいはせいぜい「我々」を意味しうるのみであって、一般概念としての「人間」と同一視することはできない。現存在の「本質」が「実存」であり、自らの存在との関わりである、というのは、「何であるか」という意味での「本質」は規定しえない、ということの意味している。すると、現存在の分析論は、「人間とは何か」という問い自体を否定するものではないだろうか。

事実、『存在と時間』に先立つ時期の「事実性の解釈学」においては、ハイデガーはこの点において徹底しており、「人間」という用語自体の使用が禁じられる。『存在と時間』と同様、ギリシア的、キリスト教的伝統に由来する既存の人間の理念が問題とされているだけではない。事実性の解釈学が事実性に留まるとしたら、そもそも「人間一般」「すべての人間」を問うことはできず、特定の事実的な「私」や「我々」についてしか問うことはできない。

講義『オントロジー』においてハイデガーは、「事実性の解釈学」の意味する所を説明している。「研究の主題は事実性、つまりその存在性格を問われているものとしての自分自身の現存在である」(GA63, 29)。事実性とは、「『我々の』『固有の』現存在の存在の性格を示す名称」であり、それが意味しているのは、「現存在が存在に即してその存在性格において「現に」あるかぎりでの、そのつどのこの現存在である」こと、つまり対象としてではなく、「それに最も固有な存在の様相においてそれ自身にとって現にある」ということである(7)。解釈学とは事実性の、つまり各々の私の事実的生における実存の自己解釈であり「それぞれに固有の現存在をその存在性格においてこの現存在自身に近づけ、告知すること、現存在が陥っている自己疎外を追求すること」(15)である。その概念的な解明規定は「実存疇」(16)と呼ばれるが、「『概念』は図式ではなく、存在の、瞬間の可能性であり、あるいは瞬間構成的である」(16)。つまり実存疇は「概念」であるとしても、通常いわれる「概念」のような一般性を持たない。「解釈学的理解においては形式的なものを越えた「一般的なもの」は存在しない。そして、仮にそのようなものが存在するとしても、自己自身とその課題を理解しているほどの解釈学は全て、そのような一般的なものから距離を取ることによって、また、それぞれの事実的な現存在へ注意を向けつつ立ち返ることによって保持されるだろう。「形式的なもの」は決して独自のではなく、単に世間的な荷下ろしと救いにしかすぎない」。哲学は「一般的な人間性や文化のために気遣うといった課題」(18)をもっていない。「存在性格はあらかじめ算出されることができず、一般的な人間性にとっては何ものでもなく、公衆にとっても何ものでもない。それは、それぞれの具体的な事実性の一定の決定的な可能性なのである」(19)。解釈の関わる「事実的な理解可能性の範囲」は、各々の私の状況によって制約されており、「存在者一般」や「存在者の全体」ではない。

ここで自らの存在を解釈する者としての「現存在」は、概念としての「人間」によって定義される必要はなく、そこには「すべての人間」も「人間一般」も関与しない。「解釈学においてはじめて、人間という理念の伝統的な導きの糸なしに徹底的に問うという立場が形成される」

(17)。ここでも『存在と時間』と同じく、「人間」の概念規定が古代ギリシアとその影響を受けたキリスト教神学に由来することが説明されるが、さらに、「事実性＝そのつどの我々自身の現存在、という解釈学の主題を指示する規定においては、「人間的」現存在あるいは「人間の存在」という表現は原則として回避されてきた」(21)。というのは「それぞれの伝統的、範疇的な刻印を受けた人間概念は、事実性として眼差しの内にもたらされるべきものを原理的に立て塞いでいる。人間とは何かという問いは、その問いが本来目指しているものに対する眼差しを、その問いにとって疎遠な対象によって塞いでしまう」(25-6)。したがって「人間であることの一定の理念へのはっきり表明された定位からは、あるいは隠された表明的でない定位からはなおさら、距離を取らなければならない」(29)。ここでは単に伝統的な人間概念が批判されているだけではない。そもそも「人間」という概念自体が、「人間一般」を含意するのであり、この概念は「人間とは何か」といった「人間一般」に関わる「人間学的」問題を導入することによって、各々の私の事実性を隠蔽するのである。現存在は、事実的なそのつどの「われわれ」や「私」を意味するのみであって、「人間」という概念によって定義される必要はない。彼はここでは、「人間とは何か」という問い自体を拒否しているのである。

このような事実的実存を固守する姿勢は、後退したとはいえ、幾分かは『存在と時間』にも残っている。「どのような存在者を分析することが課題になっているのかといえば、それは我々自身がそれぞれ、その存在者なのである。この存在者の存在はそのつど私の存在である」(SZ 41)。このことが「各私性」(42)と呼ばれる。「現存在の「本質」はその「実存」にある」(42)という言い方で、人間一般の「本質」定義は避けられる。しかし他方で、伝統的な「人間」の定義が眼前存在の存在論に従うものであるのに対して、実存論的分析論を経た「人間とは何か」の新たな定義の可能性についても語られており、ここでは先の講義のような徹底性は見られない。

ハイデガーは、「事実性の解釈学」における徹底した「人間学主義」の拒否から、より「人間学的」な問題設定に向かっており、この点において『存在と時間』は、過渡的な性格を示している。

『存在と時間』以降の講義『哲学入門』では、より「人間」という語が多用され、「人間主義的」な問題設定が現れている。「私たちが人間として実存している限り、絶え間なく必然的に哲学している。」「人間であるということは、すでに哲学しているという意味である」(GA27, 3)。「人間一般の理念」という用語も使われている(123)。

さらなる変化は『カントと形而上学の問題』や講義『形而上学の根本諸概念』で現れる。つまり、「人間の内の現存在」という言い方がされ、「現存在」が存在者としての人間自体ではなく、そこにおける存在の開けであることが明確化される。「人間は人間における現存在を根拠としてのみ人間である」(KP223)。「人間は人間として世界形成的である、とは、街路で歩きまわっているままの人間が、ではなく、人間のうちなる現存在が世界形成的である、という意

味である」(GA29/30, 414)。

しかしこのように、存在者としての人間と、存在の開けとしての「現存在」が明確に区別される時、「人間」を定義するという問題が再び生じることになる。「人間一般」について、その定義や、「本質」「動物と人間の差異」を規定する必要性が生じる。ここではもはや「理性をもった動物」や「人格存在」といった伝統的な定義は使用できず、またそれは一般的常識的な意味での「人間」、すなわち生物種の一つでもありえない。それは生物学的な規定であり、眼前存在としての対象化による生物学的な知識を前提としていることになるが、「現存在の実存論的分析論は、如何なる心理学、人間学、まして生物学より先にある」(SZ45)。するとここでは、眼前存在的ならざる仕方で、「人間」の概念、「人間の本質」、「人間と動物の差異」を規定し、「人間学的」問題を引き受けざるを得なくなるが、それは成功しているとはいえない<sup>(注2)</sup>。

このように、ハイデガーは「事実性の解釈学」の当初の、徹底して「人間学的」な一般化を拒否し、「各々私の」事実性を厳守する立場から、『存在と時間』の執筆と重なる時期を境に、当初批判した「人間学的」な立場へと踏み入っている。いわゆる「前期」ハイデガーのうちにも、このような重要な変化を見いだすことができる。

## 註

- 1 フッサール『ブリタニカ草稿』谷徹訳、ちくま学芸文庫、一六五頁
- 2 この議論の含む問題点については、拙稿「世界を持つものと持たないもの」(『倫理学年報』第三八集、日本倫理学会、一九八九年)参照。

## 引用文献

・引用著作の訳文は、既訳の各々を使用または参照しながら、適宜変更を加えている。クロスターマン版全集については、GAと略記し、巻数と頁数を示した。

SZ: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 14. Aufl. Niemeyer, 1977.

KP: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., Klostermann, 1973.

JE: Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, 1964.