

存在理解の有限性

—— ロサレスのハイデガー解釈をめぐって ——

The Finitude of the Understanding of Being

加 藤 恵 介

ハイデガーは、『存在と時間』に代表されるいわゆる前期の思索、すなわち現存在の存在理解に立脚して「存在の意味」を問う思索から、そのような広義の超越論的哲学の構図を離れ、いわゆる後期の思索へと移行した。このことはしばしば『存在と時間』の「挫折」という形で語られ、ハイデガーの前期の思索の限界を示すものとして、多くの「ハイデガー研究」の主題となってきた。その中でもアルベルト・ロサレスは、ハイデガー全集の刊行に先立つ一九七〇年に発表された『超越と差異』において、現存在の存在理解の有限性をめぐって、注目すべき議論を展開している。

ここでは彼の議論から二つの論点を取り上げ、その検討を試みる。一つは、彼が、ハイデガーにおいて現存在の開示性を構成する二つの契機とされる、理解と情態性（*Befindlichkeit*）について、前者が存在者の何一存在（*Was-sein* 何であるか）を、後者が *Dass-sein*（存在するということ）を開示するものとし、両者を明確に分離していることである。二つ目は、このことと連関して、存在者を「存在の他者」と規定していることである。しかしこれらは、結局の所、ロサレスがハイデガーの議論を、彼の批判した伝統的な図式に当てはめて解釈したことの帰結であるように思われる。

1. 理解と情態性

『存在と時間』第二節においては、「存在の問い」の設定のために、「われわれ自身が各々それであり、問うという存在可能性を備えている存在者」である「現存在」を「その存在に関して先行的に適切に解明する」（SZ7）ことが要求される。現存在という「この存在者の存在において、この存在者は自ら彼の存在に関わり合っている」（41）。「この存在者の「本質」はその関わり合って一在ること〔*Zu-sein*〕にある」（42）。現存在は他の事物のように単に眼前に（*vorhanden*）存在するものとして捉えられてはならず、常に慣れ親しんだ世界の内に存在している世界内存在であり、常に既に「外部」に、「外部の存在者のもとで」存在している（63）。彼の存在の「閉ざされていない」性格、すなわち開示性を構成しているのが、情態性と理解で

ある。

情態性とは、一般にいう気分のことであり、「気分のうちでこそ現存在は現〔Da〕としての自らの存在に当面させられているのである」(34)。一方、開示性をこれと等根源的に構成しているのが理解であり、「理解は、常に、気分づけられた理解である」(142)。ここで実存疇として定義された理解とは、何らかの対象の認識といったことではなく、可能性への企投であり、対象の認識様式の一つという意味での「理解」は、ここから派生したものとみなされる。「実存疇としての理解においてなされうるものは、何らかの物事ではなく、実存することとしての存在なのである」(143)。「現存在は、理解として、自らの存在を諸可能性に向けて企投する」(148)。

現存在の実存は被投的企投であり、その開示性は等根源的にこれら二つの契機、情態性と理解によって構成されているが、ロサレスはこの二つの「内存在の様式」がそれぞれ開示する「存在性格」を明確に分離する。理解と情態性は内存在、世界、現存在とそれ以外の存在者を開示するが、「理解は可能性（何一存在 Was-sein といかに一存在 Wie-sein）としての存在を目指すのに対して、情態性は Dass-sein〔存在するということ〕に向かう」(TD97)。

「Dass と何という伝承された区別から、理解と情態性の地平性格が浮かび上がる」。「というのは、それらは規定されぬままにとどまっている存在の様態ではないからである」。「Dass と何は、どこでいかに生じ、なぜ発生し何がそこで分離するのか人が知らないような区別を成すのではない」。「それらは、『存在と時間』では、多かれ少なかれ表明的に概念把握された存在の、すなわち露わにすることと露呈性の、真理の区別である」。「真理とは、存在理解として二重である。（最も広い意味で）理解している存在と、理解された存在である」(97)。

ハイデガーは『存在と時間』で、判断と対象の「合致」としての伝統的な真理概念を「派生的」なものと規定し (SZ214)、より根源的な真理として、第一義的には、現存在が存在者を「発見している」こと、第二義的には存在者の被発見性を挙げる (220)。両者を可能にしているもの、すなわち現存在の開示性が、「真理の最も根源的な現象」(221)とされる。ロサレスは、このハイデガーの「真理」概念、すなわち現存在の「発見」と存在者の「被発見性」を、それぞれ「理解している存在」と、「理解された存在」と等置する。しかしこのとき、両者を独立したものとして対立させるならば、認識する主観と、認識される客観という、ハイデガーが批判した伝統的な図式に陥ることになるだろう。ロサレスはこれを免れているのだろうか。

ロサレスによれば、「後者〔理解された存在〕は〈何のために〉であり、そのうちで理解がそれ自身を乗り越える。Dass と何は、ただこの理解の様式において理解された存在地平としてのみある。そのような区別されたもの、ないしはこの区別があるのは、理解と情態性が事実的に現存在とともにあるときのみである」(TD97)。そして両者は、それぞれ次のように特徴づけられる。

「理解は可能性としての存在を開示する」。「つまり理解された存在は、知られたものとして、

理解自身から事実に生じたものとして露わである」。「理解しつつあるものとして、理解は、存在者の露わにされた存在に関して、存在者に対する根拠存在である」。「可能性は、理解（存在）を、存在者を可能にするもの、つまり存在者の根拠として先形成し、この可能にするものの先像は〈何のために〉自体として可能にするものである」。「この先像のうちに同時に存在者のアプリアリな体制が含まれており、つまりそれは、露呈性に入り込んでいる限り各々の存在者が示すもの、その何一存在である」（98）。つまり、〈何一存在〉とは、現存在によって企投された〈何のために〉によって規定されるのであり、この何一存在に対して、理解とはその根拠である。そして「存在は、存在理解といったものを自らの存在に備えている存在者の理解のうちにのみ「ある」（SZ183）

他方、「情態性は存在者を *Dass-sein* の光のもとで露わにする」。それは「存在者の、しかもこの露呈から独立した存在者の露呈ないし露呈性」である。「情態性には、存在者の根拠ではないような発見が指定されている」。存在者の存在に関して「非一根拠」なのである（TD98）。このように、情態性は、それに対しては「非一根拠」である、*Dass-sein* を開示する。

「情態性も理解も露呈性としての存在の相を予描する」。両者の違いは、「理解は存在者に対する根拠としての存在の相を形成する」のに対して、「情態性は存在者に対する非一根拠としての存在を開示する」ことであり、つまり、根拠存在と非一根拠存在の違いである。存在とは、「この二様の存在という意味での存在理解に他ならない」。存在理解は、「知りつつ、かつ知らず、存在者に関わる」がゆえに「有限的」である（98）。

有限的なのは「終わり」を持つものであり、「無一存在によって規定されている」存在者である（99）。現存在は、自分自身やそれ以外の存在者に露呈しつつかわる存在者だが、それらを作ったわけではない。『カント書』でハイデガーが言うように、人間は存在者と関わりながら、既に存在者を、自分がそれによって担われており、主人になれないものとして見いだしている。無力であり、有限的な存在者である現存在は、関わる存在者の *Dass-sein* を支配できない。出会うものが入り込む露呈性とは、存在の先行的企投と、存在者のこの存在への企投という意味での存在理解であるが、カント書のいうように、実存の有限性は存在理解の有限性であり、存在理解は現存在の有限性の本質である（99）。

存在者は存在理解には支配できないものとして露わになる。「内存在は、根拠としての存在（何一存在）の理解であるだけでなく、先行的に無力における存在（*Dass-sein*）を開示する情態性でもある」。「有限性として、超越は必然的に理解と情態性である。このような有限性に根をもったものとして、存在は必然的に何一存在と *Dass-sein* に分離する」（100）。

このようにロサレスは、理解と情態性を、それぞれ何一存在と *Dass-sein* を開示するものとして規定する。存在理解は前者にとっては根拠であるが、後者にとっては「非一根拠」であり、この「知りつつ、かつ知らず、存在者に関わる」点で有限的である、という。しかし、開示性を構成する二つの契機、すなわち、理解と情態性に、各々何一存在と *Dass-sein* が対応すると

いう彼の解釈は、それ自体、エッセンティアとエクシステンティア、すなわち本質存在と現実存在という伝統的な二分法によるものであり、ハイデガーはこの二分法を批判していたのではないだろうか。

この著書より遅く刊行の始まったハイデガー全集で最初に刊行されたのは、第二四巻の『現象学の根本諸問題』であるが、そこでハイデガーは、「何であるか」と「存在すること」すなわちエッセンティアとエクシステンティアの区別の起源が「制作しつかかわること」(GA24, 155)に由来するとし、「あらゆる存在者にエッセンティアとエクシステンティアが属する」といえるためには「すべての存在者が現実的なものであること」すなわち眼前存在者であることが前提となる、という(157)。これはもちろん彼の分析の趣旨に反している。

まず、「何一存在と Dass-sein」という伝統的な区別は現存在には当てはまらない。

存在理解を持ち、存在の問いを問う者である「この存在者（人間）」は術語的に「現存在」と呼ばれ(SZ11)、自分自身と関わる彼の存在は「実存 Existenz」と呼ばれるが(12)、この用語は、伝統的に存在が理解されてきた眼前存在を意味するエクシステンティアからは区別されねばならない。たしかに、現存在について、その Dass-sein は情態性において開示されており、情態性とは、現存在が、その存在に関して気分において開示されていることを言う。現存在はその現のうちへと投げ入れられており、この被投性は「引き渡しの事実性」を示唆している。しかし「情態性の中で開示された Dasein は、世界内存在という様態で存在する存在者の実存論的性格として捉えられねばならない。この事実性は、眼前的なものの factum brutum の「事実性」ではない。」(135)。現存在の Dasein が情態性において開示されるとしても、その Dasein は眼前存在者について言われるようなエクシステンティアとは区別されねばならない。

そして「存在者は、誰（実存）であるか、あるいは何（最も広い意味での眼前性）であるかである」(45)。つまり、「何」は現存在以外の、広義の眼前存在者について規定する概念であり、現存在は「何」(Was)とは呼ばれえず、「誰」(Wer)と呼ばれるのである。

つまり、現存在については、「何」は言われえず、彼の「本質」は、「何であるか」という伝統的なエッセンティアではなく、その「関わり合う存在」すなわち「実存」にある(42)。また Dasein は、伝統的な「何一存在」と対置されたエクシステンティアという意味ではなく、現存在に特有の存在性格としての被投的な事実性をいう。これは彼の実存の規定であって、結局、この両者は区別できないことになる。このように、現存在は、「何一存在と Dasein」という伝統的な区別に収まらないものとして規定されている。

では、現存在以外の存在者、すなわち広義の眼前存在者については、ロサレスのいう区分、つまり、理解が「何一存在といかに一存在」を、情態性が Dasein を開示するという区分は妥当するのだろうか。

『現象学の根本諸問題』によれば、「道具は「・・・するため」にある。この命題は、単に存在的ではない、存在論的な意味を持っている」。「それがこのような存在者としてそれであり

そのようにあるところのもの、つまりその存在者の何であるかといかにあるかは、このような〈するため〉そのものによって、すなわち帰趨によって構成されるのである。「われわれは、この存在者を前もってすでに帰趨連関へと企投している場合にのみ、道具をそれとの交渉において使用することができる」(GA24, 415)。

日常的な世界内存在のあり方は、世界内部の存在者との「配慮的交渉」であり、そこで第一次的に出会われているのは「道具」(SZ68)である。道具の存在様態は「手許性」(69)であり、自然もまた(人工物と区別なく)、第一次的には手許存在者(Zuhandenes)として出会われる(70)。狭義の眼前存在者(Vorhandenes)は、既に出会われた手許存在者が脱世界化された派生態にすぎない。道具は単独では「存在」せず、道具連関の全体においてはじめて可能になるものであり、道具の「～するため」の有用性の内には「何かの、何かに向けての指示」(68)がある。指示関係という構造を備えた手許存在者の「何かに差し向けられている」存在性格は帰趨(Bewandtnis)と呼ばれる(84)。手許存在者の有用性の連関の「何のために Wozu」を遡っていくと、もはやそれに関していかなる帰趨も存しない第一次的な「何のために」、すなわち、現存在の可能性に帰着する。この指示連関の性格とは「意義すること」であり、その連関の全体が「有意義性」(87)と呼ばれる。世界の世界性とは有意義性である。

現存在に第一次的に出会われる存在者とは手許存在者であり、手許性は「それ「自体において」あるがままの存在者の存在論的＝カテゴリー的規定」(72)である。手許存在者については、その「存在」自体が「手許性」(83)あるいは「帰趨」(85)なのであり、したがって単独では存在しないこの存在者の「存在」は世界性の連関によって構成されており、この連関から独立に存在者の「存在」が「ある」わけではない。『現象学の根本諸問題』によれば、道具については「その存在者の〈何であるか〉と〈いかにあるか〉は、この〈～するため〉そのものによって、すなわち帰趨によって構成される」(GA24, 415)。

たしかに、ロサレスのいうように、企投としての理解において、「何のために」に基づいて、道具の「何であるか」と「いかにあるか」が理解されている。しかし、「いかにあるか」と区別された Dass-sein がある訳ではない。存在者については、現存在、眼前存在、手許存在とは、「それがあるということ」と「いかにあるか」を共に含んだ用語である。というのは、「いかにあるか」と分離された「それがあるということ」を言うこと、つまり「いかにあるか」から分離された無差別的な「あるということ」を言うこと自体に次のような問題が含まれるからである。「存在理解において、現存在の存在が、共現存在の存在が、他者の存在が、そしてそのつどある開示された世界において出会われる、眼前の、また手許の存在者の存在が、等根源的に理解されるのである。しかしながら、このようなたぐいの存在理解は、さしあたり無差別であり、分節されていない。そのような存在理解は、たいていは、現存在それ自身のうちにある諸々の理由から、現存在がさしあたりたいていはそのうちへと自己を喪失している存在者へ、つま

り眼前存在者へと方向付けられている」(GA24, 417)。

つまり伝統的な、「何であるか」と「存在するということ」すなわちエッセンティアとエクシステンティアの区別は、それ自体、存在を無差別的に眼前存在と見なす伝統からきており、現存在とその他の存在者について、一様にこの区別を設定することはできない。にもかかわらず、ロサレスは、理解と情態性の区別を、この伝統的な区別に重ね合わせたことになる。

2. 存在理解の他者

ハイデガーによれば、「存在は存在者の存在」(SZ6)である。「存在者は、それによって存在者が開示、発見、規定されるような経験、知見、把握から独立に存在する。しかし、存在は、存在理解といったものがその存在に属している存在者の理解の内にのみ「ある」(183)。言い換えれば、「存在者ではなく存在が存在理解に依存している」のであり、「現存在が——すなわち、存在理解の存在的可能性が——存在している限りでのみ、存在が「ある」(212)。

存在者が存在していること自体は、存在理解によって左右される訳ではない。しかし、存在は、存在者ではないので、存在理解を持つ存在者、すなわち現存在の存在理解のうちにのみ「ある」。このことは、一方に存在者の「存在すること」としての「存在」があり、他方に現存在に理解されたものとしての「存在」がある、ということになるのだろうか。しかし、そう考えると、「存在者の存在」と、「現存在に理解された存在」は、客観と主観という二項をなすことになり、彼が眼前存在の存在論の帰結として批判する、認識における「主観と客観の関係」(60)という問題設定を免れられないことになる。そうではなく、「存在は存在者の存在」(6)であると同時に「存在は、存在理解といったものがその存在に属している存在者の理解の内にのみ「ある」(183)」のでなければならない。これらの規定は両立不可能であるように見えるが、『存在と時間』の提出する、世界内存在としての現存在という統一的な構造は、これらを両立可能にするはずのものであった。

現存在は、客観に対置される主観のように閉じた「内面」(60)に「内在」しているのではなく、常に既に他の存在者の許にある。これを可能にしているのが、現存在の備えている「世界内存在」という構造である。これは、「世界」という存在者の内部に現存在が存在している、という意味ではなく、「世界内存在は、現存在の実存論的規定」であり、存在論的には「世界」は、「現存在そのものの一つの性格」である(64)。「世界は実存する」(GA24, 422)のであり、世界は世界内存在としての現存在の存在を構成している構成成分であり、現存在から独立に世界の「存在」があるわけではない。(これをハイデガーは「世界の存在と現存在の存在の特有の絡み合い」と呼んでいる。)(GA20, 276)

他方で、現存在に第一次的に出会われる存在者、すなわち「それ「自体において」あるがままの存在者」である手許存在者の「存在」とは、先に見たようにその「手許性」あるいは「帰趨」であり、世界の世界性によって構成されている。つまり、手許存在者の存在と世界の存在

もまた、分離不可能な「絡み合い」を構成している。すると、現存在と世界と手許存在者の「存在」はそれぞれ無関係に独立しているわけではなく、互いに分節されてはいても相互の「存在」を構成する連関が互いを構成しあうような、分離不可能な統一された構造を成している。だとすれば、手許存在者の「いかにあるか」すなわち世界の世界性によって構成された手許性と独立したものとして「それがあること」それ自体を想定することはできず、両者は分離不可能と考えねばならない。つまり、ロサレスのいうように手許存在者の存在について、「いかに存在」と「Dass-sein」を分離することはできない。

世界内存在は、一方的な主観による構成ではなく、「世界の世界性」の連関に基づいて、事実にある現存在の存在と、彼に出会われる存在者の存在を、「常に既に」相互の関係において構成している統一的な構造である。この構造が主観による構成ではない限りにおいて、「存在者は、それによって存在者が開示、発見、規定されるような経験、知見、把握から独立に存在する」と同時に、「存在は、その存在に存在理解の属している存在者（現存在）の理解においてのみ「ある」」（183）という規定が成立しうることになる。「存在者ではなく存在が存在理解に依存している」のであり、存在者は現存在による発見から独立に「存在する」が、その「存在」は現存在の存在理解のうちにしかない。「現存在が——すなわち、存在理解の存在的可能性が——存在している限りでのみ、存在が「ある」」（212）

これによって、彼は、「主観」と「客観」をそれぞれ独立した眼前存在として設定する古典的認識論の図式をも、すべてを主観による構成とする観念論の図式をも逃れ、また現存在を、存在者でありながら超越論的な役割をはたす特異な存在者として位置付けている。

さてロサレスは「存在者は、存在の他者として」露呈されるのではないかと問う（TD100）。

存在者は、「存在地平から、つまりそれ自身によってではなく、存在理解を根拠としてそのうちで露呈されたものである」。それゆえ存在者はまず「独立したもの」であって事後的に存在理解と関係するのではなく、すでに現のうちにあり、「存在者が存在理解のうちにあり、根拠としての存在理解に依存しているが故に、それがそのような根拠からの独立性において経験されるとき、存在者として、つまり存在理解の他者として露呈されう」。独立性とは根拠づけられていないことを意味する。存在が有限性自体なので、存在と存在者の区別は、不可避免的に「根拠」と「根拠づけられたもの」のパースペクティブのなかを動く」（100）。

「存在者は存在から独立なものとして、つまり他者として自らを示すときに、はじめて存在者として発見される」（100）。「同時に」存在者が理解においてその可能性を根拠として露わになるときにのみ、情態性はこの独立性を経験しうる。この存在に対する存在者との対比においてはじめて、存在が存在として自らを示す」（100—101）。「存在者の存在者としての最初の発見が、同時に存在と存在者の他性の発現である。存在者が存在理解の有限性において存在者として、つまり、存在がそれとしてその有限性において、露わになるべきとき、この区別は不

可欠である。存在理解は有限的であるがゆえにそれ自体、存在と存在者を「区別すること」でしかない。この区別が有限性自体の本質である」(101)。

つまり、理解は存在者をその可能性において露呈し、情態性は存在者を存在者として発見する。存在者が情態性において存在理解からの独立性において発見されるとき初めて、存在者は存在から区別された存在者として発見され、同時に、存在が存在者から区別された存在として示される。存在者が存在理解によって支配されえないことは、存在理解が有限的であることを意味し、存在とは存在理解のうちにのみ「ある」のであるから、「存在」は「有限的」である。

存在者は当初から存在理解を根拠としてしか出会われえないが、ハイデガーのいうように、「存在者は、それによって存在者が開示、発見、規定されるような経験、知見、把握から独立に存在する」(SZ183)。このことは、存在者が、存在理解の「他者」であることを意味するのだろうか。ロサレスはそう考えている。だとすれば「存在は、存在理解といったものがその存在に属している存在者の理解の内にのみ「ある」」(183) のだから、存在者は「存在の他者」であることになる。しかしこの解釈に問題はないだろうか。

先にも見たように、ハイデガーによれば、「存在は存在者の存在」(SZ6)である。つまり、この時期のハイデガーにおいて、存在者を離れた所に「存在そのもの」といったものが想定されているわけではなく、「存在」とは存在者の「存在すること」以外のことを意味しない。ただしそれが「存在者の方から見られた存在」であるとしたら、これに対しては、その後明示的な批判が向けられるだろう。しかしいずれにせよ、「存在」は「存在者」から離在するわけではない。すると、ロサレスのいうように、「存在理解から独立なもの」すなわち「存在の他者」として存在者が位置づけられるとしたら、この存在者の「存在すること」すなわち「存在」は、どのように位置づけられるのだろうか。「存在の他者」である「存在」という矛盾した「存在」があることになるのだろうか。

あるいは、現存在によって理解されている存在と、存在者が「存在すること」としての存在は、主観と客観という二元論のうちに、再びおかれることになるのだろうか。あるいは「存在の他者」たる「存在者」が情態性によって経験されるとすれば、情態性は、存在理解とは全く独立した機能とされているのではないだろうか。

先に見た箇所に戻れば、ロサレスによれば、理解においては、理解によって根拠づけられるものとして、存在者の「何一存在」と「いかに一存在」が把握されるのみであり、これに対してその存在者の根拠づけされえない「Dass-sein」は、理解によって支配できないものとして情態性において露わにされる。他方ここでは、理解が存在を、情態性が「存在の他者」たる存在者を開示する、とされている。すると、ここでいう「存在」とは先の箇所という「何一存在」と「いかに一存在」のみを指し、「Dass-sein」を含まないのだろうか。しかし、もちろんこれは矛盾である。このように、いくつもの疑問が残される。

続いてロサレスは次のような問いを立てている。「いかなる権利をもってわれわれはまず存

在者を存在の他者として前提したのち、この他性が経験される仕方を問うのか？存在と存在者は、区別自体の発現からしてはじめて他者なのではないか？」(101) たしかに、先に見たことに従えば、区別の発現に先立って存在者を存在の他者として前提することはできないように見える。しかし「諾かつ否」と彼は言う。「否」、というのは、「われわれがこの他性をあてがったのではなく、存在理解の外に他者も、つまり存在者もある、というのは事実だからである。理解と情態性の統一性において、存在と存在者の事実的他性のみが現れる」。他方で「諾」というのは、「しかしながら、この差異は、存在があった以前にあったわけではない。むしろそれは、露わになってから、はじめて「ある」のだ」。それは、既に存在する区別の露呈において作られるのではなく「それは、その発現とともに はじめて現れる、現における存在と存在者の「対決」なのだ」(101)。

この「否」と「諾」の答えは矛盾しているように見える。後者の答えは、存在者と存在の区別が発現するとともに はじめて、存在者が存在の他者として現れる、ということであり、存在者と存在の区別の発現以前に存在者を存在の他者として前提するという、前者の答えとは矛盾している。前者の答えの根拠として、彼は「存在理解の外に他者も、つまり存在者もある、というのは事実だからである」というのだが、ハイデガーのいうように、存在者が「それによって存在者が開示、発見、規定されるような経験、知見、把握から独立に存在する」ことは、必ずしも存在者が存在理解の外部にあることを意味しないだろう。存在理解を、現存在による主観的な認識作用のようなものとして捉えることはできず、これを事実的な個々の「経験、知見、把握」と同一視することはできない。さらに、現存在は自らの存在理解の外に出ることはできないのであり、ロサレスはここで、実存論的分析論の超越論的方法を離れて、「客観的」実在の次元について語っている。

ロサレスは、存在者の存在理解からの、したがって存在からの独立性を、現存在に関して、およびそれ以外の存在者に関して、各々三点を挙げて語っているのだが、ここでも、やはり彼は、『存在と時間』の方法を無視して、現存在の存在理解の外部に立って、すなわち「客観的実在」の次元で語っているように見える。

「実存者の、存在理解からの独立性」は、次の三つの点についてあげられる。1 実存者はその非存在から存在への跳躍について存在理解に依存しない。2 実存者は、存在理解を根拠にして自らに露呈されているが、このことを存在理解が決定するわけではない、というのは、この露呈は事実的だからである。3 理解する存在者は事象的に存在理解とは異なっている。彼が理解を行うことは、理解に依存しない (101-102)。

この解釈には賛成できない。彼は現存在が存在者として存在理解から独立である、すなわち存在理解の他者である、というのだが、これは現存在の定義自体と矛盾することになるだろう。第一の点に関して彼は、現存在がその「非存在から存在への跳躍」すなわち「誕生」に関して存在理解に依存しないことをもって、現存在が存在理解から独立であるとするのだが、このと

き彼は「独立」であることを、「根拠づけ」られていないこと、として捉え、この「根拠づけ」を、製作、つまり作り出すこと、あるいは支配することとして捉えている。存在理解は主観による主体的な認識行為、さらには製作行為として捉えられ、「存在者」としての現存在と、彼の存在理解は、並立する眼前存在者のように、客観的な因果連関のもとで見られている。これは彼が、現存在の存在理解に内在する『存在と時間』の実存論的分析論の、ある意味で超越論的な方法を離れ、また現存在の存在理解を伝統的な主観による認識行為のように捉えていることによって可能になる見方である。このことは第二点、第三点についても同様であり、また、次に彼が、現存在以外の存在者について、その存在理解からの独立性を言うときにも同様である。

以上のいくつかの点について見たように、ロサレスの解釈は、ハイデガーの実存論的分析論の方法的限界を言うとしても、内在的批判ではなく、しばしばその方法論を無視してハイデガーの批判した伝統的な図式に立ち戻ることによって、成り立っているように思われる。

- ・引用著作を次の略号で示した。クロスターマン版ハイデガー全集については GA と略記し、巻数と頁数を記した。引用箇所の訳文は、ロサレスを除いて既訳を使用又は参照し、必要に応じて変更を加えている。

TD: Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz*, Den Haag, 1970.

SZ: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 14. Aufl., Niemeyer, 1976.