

ホルスト・ザイドル「M・ハイデッガーの存在論的差異」(翻訳①)

Horst Seidl, Zur "ontologischen Differenz" bei M.Heidegger, in:H.Seidl, Sein und Bewusstsein,Hildesheim,2001

熊谷正憲

Masanori KUMAGAI

『意識と存在』のまえがき

本書での私たちの研究テーマは「存在と意識」であり、このテーマに対するいくつかの観点を歴史的、体系的に解明したいと思っている。このテーマは、非常に単純化して考えると、実在と認識との関係に対する二つの、対立的と見える捉え方に関わるものである。ここで言う実在と認識とは、西洋哲学では二つの異なる方向で現れてきていたものである。つまり一つは、古代・中世において生じている「実在論的」方向であって、直接的で自然的な意識によって、実在的存在者が認識に優先することを、認識から独立して実在することを承認するものである。もう一つは近現代の認識論的方向であって、主観から独立している実在に疑問を投げかけて、自然な実在意識を乗り越えて、「先験的意識」の方向に進んでいくものである。その際、その意識に依存しているのは、実在として現れることができるものである。この方向は古典的形而上学を、それが存在そのものを無批判的に扱っているという理由で、「素朴的実在論」として徹底的に批判することによって発展してきたのである。

実在的存在者と、それを意識で捉える認識との関係に対するこれらの対立的な捉え方に対して、私たちが解明しようとしていることは、当該の文献を精査することによって存在そのものに関する古典的な一なかんづくアリストテレスやトマスの形而上学の根底に認識論的反省があること、つまり一切の認識の第一前提にまで進み、「先ず最初に知られたものとしての存在者」や、意識にまで到達していく認識論的反省があること—このことこそ、近代以降の批判が見落とししたことであるが—を示すことである。同時にこの反省によって、その「先ず最初に知られたものとしての存在者」に対応している直接的な実在意識が正当化されるのである。というのは確かに実在意識は自然で、「素朴で」、即ち非反省的だが、私たちが実在的存在者についてこの自然な意識をもっていると供述することは、反省していることの結果であり、その限りにおいて素朴ではなく、非反省的でもないからである。

上に述べたことに基づいて、近代の、特にデカルトやカント以降の〈反省〉ということがどういうことだったかを探求する必要がある。ここで言う〈反省〉は、主観における一切の認識の第一条件を問うものであり、一切の認識(表象、経験)に伴っている「先験的意識」へと至るもののことである。カントが的確に指摘したことは、一切の認識に伴っている認識条件が再び認識であるというこ

とはありえないということであり、それが意識の固有な概念でもって命名され、更に進んで先験的意識と呼ばれているということである。しかし、カントはこの意識をデカルトに続いて〈我思う〉という反省として理解しているから、それに対して様々な異論が生じ、それらを解明しなければならないのである。その際、私はカントから現代にまで展開してきている比較的新しい意識論も一緒に解明したいと思っている。即ち、志向性と抵抗経験、心的体験の形相、世界内存在、実存的根本気分等の問題を解明したいと考えている。そうは言っても、私の研究はアリストテレスとカントを批判的に対立・比較することに主として向けられていることに変わりはない。

私たちの解明から明らかになることは、私たちが求める一切の認識の条件が存在者・実存的なるものの一般の自然な、直接的な意識以外のものではありえないということである。その意識を近代以降においてなされたように、「経験的意識」や「感性的意識」として特徴付けることは十分ではないということも示されるであろう。というのも意識はいつも理性の働きであることが分かるからであり、それ故、「先験的」であり、したがってそれはもはや何か別の、例えばカントの〈私が思惟する〉という「先験的意識」のようなものによっては乗り越えられ得ないものだからである。

まさしく一切の哲学はそもそも、与えられている実在から出発しなければならないし、直接的・自然的実在意識に基づいていなければならない。そして実際にもそのようになされてきたのである。古典的な研究は事実、自然な実在意識を承認する方向で(つまり、認識より実在を優先させて)進んできたのであるが、近代以降になってそれを乗り越えようという試みが現れた。しかしながら、それはそのまま認めることができないものであることが分かっているのである。

最終節(第4部)では、なお比較的新しい二次文献に基づいて考察を進めたい。その際、次のような観点から、即ち反省に対する、上に述べた二つの流れ、つまり「古典的な」(古代中世から出ている)流れと、近代以降の現代的な流れとの間に対立を立てるということではなくて、その二つの流れがむしろ相互に補い合っているという観点から考察を進めたいのである。というのも古典的な反省の道は、一切の認識の客観的な前提の道、つまり与えられた実在的存在者の方に向かい、それに対して近現代的な反省の道は意識の方に向かっているからである。それとも、両者は存在者・実在者に関する自然な意識において如何なる仕方でも関連し合うようなものではないとでも言うのであろうか。両者がまさに関連し合っているというその自然な証拠こそ、存在者・実在者を認識の第一の条件としているものである。

たとえ私たちが一切の認識の第一条件に向かっていく近現代の反省の道に従うとしても、そしてその道がアリストテレス・トマス的伝統の中ではそんなに詳しくまたラディカルに設定されていないものであっても、後者の反省の道が私たちに提示しているものは、同じように深く考えられた認識論的反省の道である、即ち己を超えて、存在者一般の直接的で、もはや反省ではない意識の方向に向かう道である。私たち人間に、日常的に、哲学的に考える前に、反省なしに最もよく知られているものが何であるかということ、即ち一般に或るもの(実在的に存在するもの)がそこにあるということは、哲学的に反省して最後に初めて獲得され、反省に供されることである。というのも反省することは、ただ後からなされることだからである。以上の考察によって、(そのことだけを取り上げて解釈することのできない)問題、つまり絶対的な始まりとしての批判的反省から始まる一切

の探求の試みが向かっていく問題—「哲学の初め」、この始まりの「必然的なサイクル」等といった問題—を回避することができるのである。

ゲオルク・オルムス出版社が現在の難しい出版事情にも拘らず、この研究の出版を引き受けていただいたことに対して、この場を借りて厚く御礼申し上げたい。(ローマ、2000年9月)

[この著作『意識と存在』の目次は次の通りである。(Ⅲのみ詳細な内容を示す)]

まえがき

I 認識、反省、そして意識に対する認識論的導入

II アリストテレスに従った客観的認識前提、即ち実在的前提に対する古典的反省

III 一切の認識の第一条件に対する近代以降の反省

1) デカルトのコギト・エルゴ・スムに対して

2) カントの先験的意識と存在「定立」

3) カント以後の意識把握と存在把握に対して

a) ラインホルト

b) ヤコブ

c) フィヒテ

d) ヘーゲル

e) プレンターノ

f) フッサール

g) M・ハイデッガーの存在論的差異

4) 結び

IV 特記すべき諸研究に対する私の見解

1) 若干の研究に対して

2) 結び

[ゴチック部分がここで翻訳したもの]

III 一切の認識の第一条件に対する近代以降の反省

1) デカルトのコギト・エルゴ・スムに対して

2) カントの先験的意識と存在「定立」

3) カント以後の意識把握と存在把握に対して

存在への関係において見た場合、カントの意識概念がどういうものであるか、というこれまでの解明を完成させるために、私はなお、カントの後継者たちの中でこの関係を発展させていった若干の哲学者たちを取り上げてみたい。彼らは、カントで生じた諸問題、つまり認識、意識、主観と客観ならびに物自体に関する問題から出発しているからである。

a) CL ラインホルト

b)ヤコブ

c)フィヒテ

d)ヘーゲル

e)ブレンターノにおける志向的意識に対して

f)フッサール

g)M・ハイデッガーの存在論的差異に対して

M・ハイデッガー(1889-1976)はその実存哲学において存在者と存在という伝統的観念について全く新しい方法—これこそ私たちのテーマにとって検証されなければならないものだが—で考察した。私はここで、彼がその『形而上学入門』(1957版)〔以下、『入門』とのみ訳す〕で述べている、いわゆる「存在論的差異」にのみ絞って考えてみたい¹⁾。その場合、この哲学者の思索上の発展の中でこの『入門』を見なければならぬようなハイデッガー研究に対して何らかの貢献をしようとするものではない。ハイデッガー自身、その初版(1935)以降20年間その内容にはなお一貫して固執してきたし、1957年の第二版でも若干の補足をしただけにすぎなかったのである。

(1)

ハイデッガーの思索の道筋に対して予め私は次のことを注意しておきたい。ブレンターノとフッサールが開いた、現象学的記述の道程をハイデッガーは実存的体験や歴史的に意義のある出来事—世界観的な性質の出来事—に対して適用している。そういった体験や出来事は、人間の生や人類の運命等の、宗教的に、そして歴史的に意味のある「世界究極の謎」や「究極の意味」をめぐって生じるものであ²⁾。(ここではキルケゴール、ニーチェ、ディルタイ等が思索の刺激になっている)。ところでハイデッガーがなるほど、実存的体験を現象学的に分析し記述しているのは、理のあることである。しかし、ハイデッガーがこれらの分析に新しい「形而上学」もしくは「基礎的存在論」の衣を着せて示していること、実存的体験で存在概念を満たそうと努めていることは、支持できるものではないように私には思われる。というのは事物の存在には素朴な意識が対応していて、私が既に述べているように、如何なる体験作用も対応していないからであり、一切の事物の存在に対する哲学的反省は一切の存在者に対して関心を示す理論的態度を要請するものであって、人間の問題をめぐって展開する実践的・実存的態度を要請するものではないからである。人間以外の事物から現存在を奪い去ったり、単に人間にのみ、実存的に強調された意味の現存在を付与したりすることは適切なことではない。

ハイデッガーの実存分析がなそうとしていることは、人間の現存在をまさにその本質にまで高めそこで安定させようとすることであり、そのことによってその実存分析は気がつかないうちに再びまた、実存哲学が根源的に克服しようとしていた或る「本質主義」に陥っているのである。これに加えてある別の新しい試み、つまり、ハイデッガーが解釈学や創造的言語作用の理論から取

り出している試みが加わってくる。それによると(カントや観念論者の場合と異なり)存在或いは客観を定立する意識活動が今や創造的な思惟作用や言語作用に移され、そういう思惟作用や言語作用によって人間はその文化的並びに歴史的世界を有している認め、それを蘇えらせているのである。

西洋の精神的遺産に対する解釈学的解釈の手本となっているのは、残された文献が示しているように、誰もが自ら歴史的に制約されつつも展望をもって、自らの一度きりの仕方解釈を加えていく芸術作品である。それに対して私が異議を申し立てるなら、それは、残されている哲学の文献は何ら芸術作品ではないということである。なぜなら哲学は、詩やその他のどんな芸術作品であれ、それらの芸術作品とは異なっているものだからである。哲学と詩とを相互に行き来する者は、少なくとも両者の本質について問わなければならないであろう。そうすると、両者が相互に異なっていることが分かってきよう。

伝統的には精神活動を三つの形に区別してきたことには十分根拠のあることである。即ち、理論的、実践的、そして創作的活動である。これらの根拠にはそれぞれ異なる三つの精神的態度がある。こういった区別を軽蔑したことが、困難な結果を引き起こしている。例えば或る道徳的行為が芸術作品と解釈されると、道徳は失われるだろうし、倫理学は美学になるだろう。理論的認識が道徳的行為と混同されると、自然を観察する態度が失われるだろう。そうすると、こういう態度は独自の存在をもはや持たなくなり、実践的関心等々の材料になってしまうだろう。

(2)

ハイデッガーは『入門』でその新しい形而上学の始まりに、ライブニッツから取り出してきた「根本的な問い」、つまり「なぜあるもの[存在者]があつてむしろないもの[無]がないのか」という問いを立て、それを実存的な問いとして解釈しようとしている。その問いはどんな人間にも非日常的な生、つまり絶望、歓喜、退屈等々の生の状況の中で一度は立てられるような問いである。ハイデッガーはその問いを、際立った、刺激的な出来事として理解している。その問いは、その問いの中で人間が一切の存在者の根拠を、自分自身の固有な根拠として飛び出させる(er-springt)という意味において「根源的」なものでなければならないものである(S.5)。

ハイデッガーが気付いていることは、キリスト教信者にこの問いが向けられているのではないということである。というのは聖書は答えをその信者に神の啓示をもって既に与えているからである。もちろん「そのような神への信仰は、神を信じることができないという無信仰の可能性に絶えずさらされているのではないとしたら、神を何ら信じることではなくて、むしろ[精神の]快適さになるのである」(S.5)。神の知恵に対する愚かさとしての世俗知についてのパウロの言葉②をハイデッガーは西洋全体の哲学だけでなく、キリスト教神学にも関係付けていているが、それは真なる知を自らの実存的な問いかけの中で見出すためである。

ニーチェに何度も帰っていくことで(10)、かの形而上学的な基礎的問いは、非日常的なものに対

して冒険心をもって挑戦していくためのものであって、自らを死と無信仰にさらしながらも、「氷や高山をいわず自由に生きること」になるものである。哲学的に思索することは、自らの運命を担い、引き受けていくことなのである。

ハイデッガーが伝統的形而上学の対象である存在者に対して実存的に挑戦した際に、誤解していたことは、この伝統的形而上学の始まりをなすパルメニデスやプラトンやアリストテレスが理論的態度をとった結果、受容的観察的に一切の存在者、客観や主観といったものの共通な或るもの、即ちそれらの存在一既に素朴な現存在である存在一に向かっていったということである。そのことによつて、それらの存在者は、「存在するもの」という現在分詞でもって総括的に呼ぶことができるのである。この理論的態度では人間の生の諸問題に対しては関心が示されていないことがわかるし、近代(近代以後)の実存哲学者[つまりハイデッガー]の態度とは全く異なっている。というのはこの哲学者は、死に直面して自らの個人的な生の運命に実践的に関与していくことにより、生の意味を問うという態度をとっているからである。ハイデッガーはなるほどそれを行っているかもしれないが、それは生に対する世界観的・宗教的で、実践的な問いであつて、理論的・哲学的な、また形而上学的なあの問いとは異なるものである。絶望、歓喜、退屈といった非日常的な生の状況の中にいる者は、一切の事物一般—それらが素朴に存在する限りにおいてのことだが—つまり「存在するものそのもの」とは異なる別のことを真剣に考えているのである。こういったことは、あの非日常的な状況の中にいる人にとっては全く関心のないことなのである。

ハイデッガーにとって、伝統的形而上学が提示しているような存在者は、関心のないものである。しかしその原因は、かの形而上学にあるのではなく、ハイデッガーがその形而上学に関わっていくその態度にある。実存的態度で人間の諸問題に関心を向ける姿勢で取り組む人にとっては、その形而上学はうつろで意義のないものとならう。しかし、理論的態度で取り組む人はその意義をあらゆる事物の存在論的基礎として認め、評価するだろう。

ハイデッガーは「存在」を、実存在的な姿勢をとる人にとって関心のある意義深いものにしようとしているし、その「存在」を実存在的な感情、真剣な体験でもって担おうとしている。しかし、そのことによつては存在は捉えることはできない。というのは一切の体験可能なものは、その体験ができるためには、既にまさに<ある・現にある>のでなければならないからである。事物の、そして主観そのものの存在には、思惟することや体験することとは異なる、素朴に意識することのみが対応しているのである。

一切の事物、客観、そして主観の方向に、それらが存在する限りにおいてまさに「存在者そのもの」の方向に向かっていく古典的な形而上学は、実践に関心のない、理論的な、即ち観照的な態度をとるものであり、そういう態度をとる人間は自由に委ねられ、その都度、自らの生の問題や生の緊急事を度外視して、一切の存在者の観照に自らを捧げることのできる態度をとるものである³⁾。こういった古典的形而上学は、ハイデッガーがそれに背負わさせている「支配知」にも対立するものである。むしろ彼自身の固有の思惟がそういうものであるのは、彼の思惟が事物を巡る歴史的な知であり、「現存在を支配す」べき知となっているからである。

人間学的に見ると、「もはや実践的な必要のためではなく」、それ自体のために行われる理論的活

動において人間の本質特徴—人間が人間自身のためにある、つまり人間が自己目的であるという人間の本質特徴—が現れてくる。この古典的観点がカント倫理学の中に入り込んでいるのである。

否定しがたいことには、世界観的思惟としての実存的思惟は、どんな世界観でも(無神論的世界観においても)それに固有な宗教的要素を含んでいるということである。一定の世界観を持っている人や宗教者に特有のことは、それに固有な実践的態度、つまり単に認識そのものに関わっていく限りでの理論的態度と(少なくとも部分的には)異なっている行為へと向かっていこうとする実践的態度があることである。人間の宗教性は魂の、神への関係(宗教 Religion の語源である religio とは「或る方向へ翻って結びつけること」(Rück-bindung)に関わっている。つまり神(或いは何よりも先ずミノーゼ的なもの、神的なもの)の前に自己が立っていることを知って信心深く聴くという態度で神の言葉、啓示を聴き取ることのできる関係に関わっている。宗教的態度は実際に存在するのであり、神の言葉を聴くことによって神の権威へと向けられているのである。それは哲学的態度、つまり人間が自分自身の理性の権威で事物や自己自身に向かっていき、それらを存在させたり、法則に沿って変化させたりするものの原因を問う哲学的態度とは別のものである。

世界観では宗教的なものが人間的な確信や哲学的思惟と混同される。このことは、ニーチェやハイデッガーのように場合によっては否定的な結果を生むことがある、即ち神への実際に宗教的な関係が問われるといった形で、自律的な思惟に基づいて否定的な結果を生むことがある。真正の宗教的信仰にとって、自己自身を絶えず不信仰の可能性にさらすことは決して特有なことではない。というのは不信仰が生じる場所では、人間的な思惟が働いて信仰を人間理性の批判的な権威の下に従属させ、信仰に内在している宗教的明証性をもはや承認しないからである。

神の前では人は愚かであるという人間の世界知に関するパウロの周知の言葉に関して、ハイデッガーはこの愚かさを西洋の形而上学全体(並びにカトリック神学)に関係付けている。その場合、真なる知を読者はハイデッガーの実存的思惟の中に見出すことができる。それでも私の考えで明白と思われるのは、パウロの言葉がいかなる哲学にも対立していくものではなくて、神への道を塞いでしまうような哲学、例えばストア的な汎神論やエピクロス的な唯物論的快樂論に対して反対していることである。こう見ると、読者に対して立てられている問いは、ハイデッガーの思惟もまた神への道を塞いでいるのはではないかということである。というのはハイデッガーの思惟はまさに超越的で、人格的な存在としての神を拒否しているからである。ちなみにフッサールが既に神の超越性を「排除」していたのである。

「なぜ一般にあるものがあって、ないものがないのか」という形而上学的問いそのものに関してハイデッガーはその問いを伝統的な形而上学から取り出しているが、彼はその際、その問いがどんな関連から生じたものなのかとか、どんな哲学的な反省によってアリストテレスにおいて初めて「存在者そのもの」が形而上学の客観[対象]になっていったかということをも自己自身に対しても読者に対しても明らかにしていないのである。

既に他のところ [?] で述べているので、ここではただ次のことだけに触れておきたい。それはつまり、アリストテレスの『形而上学VI 1』—ここで彼は形而上学の対象、つまり存在者そのものを導入しているのが—は、一切の獲得可能な認識に対する前提を問うている『分析論後書』

(Analytica Posteriori I、1)の反省に基づいているということである。その結果は、この認識が既にそれ以前の知、つまり事物の現存在と本質存在(Wassein)である事物の存在についての、認識以前の知を前提しているということである。形而上学は、個々の科学が携わっているあの事物に己を捧げているのだが、それらの事物をその存在の形相的観点の下で、つまり一切の科学が明証的なものとして前提しているその観点の下で要求している。即ち、形而上学は事物を、それが存在している限りでのみ、「存在するもの」として考察するのである。

更にハイデッガーの形而上学は存在を問うことから始まっているから、是非とも明確にされなくてはならないことは、もし最もよく知られたものとしての存在、事物や客観や主観といったものの素朴な現存在としての存在を問うことから始めないとすると、究極的な絶対的な意味での、つまり一切のものの中での知られざる根源という意味での存在については問うことができないということである。というのは存在は一義的なものではなく、多義的であり、類似の普遍性を有しているからである。「存在者そのもの」でもってアリストテレスは決して存在への問いを言い表そうとしているのではなくて、形而上学の出発点を最も周知のものとして、つまり事物の存在として主題化している。そこから出発してこの分野つまり形而上学は、事物を存在させている事物の存在の諸原因への問いを展開しているのである。

ハイデッガーが伝統的形而上学(ライプニッツ)から取り出したあの存在の問いは、その伝統的形而上学では神の存在証明、つまり、事物が明白に現にそこに存在していることから出発して、一切の存在者の全体そのものの原因を問う<神の存在証明>と関連している。問われている原因は、他のものと同じような存在者では決してない。というのはそれらの存在者は普通には一切の存在者の原因ではないからである。こうして、存在の原因は何もないということなのか、それとも存在そのものなのかという二者択一の問題が残ることになる。この二者択一の初めの方の問題は(実存在する事物という事実のために)排除されていて、ただ後の方の問題のみが残っている。「存在そのもの」については、この存在証明は、非物質的である純粋な理性、そして自らの本質を<自らがあることそのこと>としている純粋な理性、しかも自分の本質を、<自らがあること>とは区別している一切の存在者と対立している純粋な理性—そういう理性である第一原因について語っているのである(ライプニッツの『单子論』を参照。アリストテレスの『形而上学』(10巻の6章)で言う第一原因について述べられていることは、「その本質が存在作用である」ということである)。

伝統的形而上学のこの関連について言えば、ハイデッガーにはもはやこれ以上のものはない。即ち、伝統的形而上学が、一切の存在者の、最も明証的なものとしての周知の存在から出発して、その原因—存在のまだ知られていないより高い意味での原因—を問うのに対して、ハイデッガーはこの問いの方向を実存的に変えてしまっている。つまり、「むしろないもの」の意味を強調して、無というものがより多く知られていると称し、そこから出発している(存在に対して無を実存哲学的に優位性に置いて出発している)が、それに対抗して、私たちはなぜ一般に或るものがあるのかと、不思議に思いながら問うべきなのである。[ハイデッガーで]失われてしまっているのは、存在者の原因としての存在と超越的存在原因との区別、更にはまた存在類比なのである。

(3)

或る独自の章でハイデッガーは、根源と「そこからの」発現 (Aufgang)としての存在について語っているが、そこでは彼は存在の問いをもはや原因の方向にはなく、言葉の意味の方向に向けて立てている。つまり私たちが「存在」と言うとき、私たちはそれで何を意味しているのか、と。ところでドイツ語の「根源」(Ursprung)の意味はもはや客観的に事物における原因を意味するのではなくて、主観的な働き (Tun),つまり「飛び出す」(Erspringen)の意味に変えられている。存在への問いは根拠としてのこの存在を飛び出していく(erspringen)のであり、飛び出しながら作用するものとされている。即ち、問うことそれ自体は、求められている根拠 (Grund)を立てることとされている。原因としての唯一の源泉は今では、カントのように思惟する主観の自発性なのである。

ハイデッガーは、ギリシア人たちの間では哲学がどのようにphysisについて初めて存在の問いを実存的に遂行してきたかを示すために、physis という言葉の意味を次のように解釈した、即ち、それは、ギリシア人たちが存在者を physis と呼んだということから判明すると。

「さてphysisという言葉は何を言っているのか。それは、自ずから現れ出るもの (Aufgehendes)(例えばバラの花が開くこと(Aufgan))、現れ出る展開のこと、そのような展開において、現われ出てくことや、それ自身に留まり続けること、簡単に言えば、現れ出ながらそこに留まる支配 (Walten)のことを言っている。」

そしてここで存在の問いは、その問いが初めて明るみに出るということを経験している、即ち「physisは存在そのものであって、その存在のおかげで存在者は初めて観察されるものとなり、そこに留まっている。」

このような解釈によってハイデッガーはギリシア哲学における存在の問いの始まりを述べて、それを physis 概念の中に見出したいと思っているのだが、彼は「現われ出て留まる支配」としての physis の解釈をギリシア哲学からではなくて、physis という言葉への彼自身の実存的意味づけから取り出している。それは、physis の中に運命的支配と、存在について「詩作し思惟する根本経験」とを、つまり一切を考え出し、己の前に現れ出さしめ思惟する主観の根本経験を入れたものである。もちろんギリシア人では physis は、詩人たちが詠ったことをも意味している、つまり天、地、神々、そして運命がそれである。しかし、ギリシア哲学の貢献は、(あらゆる詩の場合と異なり)哲学が自然の事物の中に、それらが規則的に生じ変化していく内在的原因を探求し、周知の四原因、つまり質料因、形相因、運動因、目的因にたどり着いたということであった。これらは、思惟する主観が初めて行動として(aktivisch)「飛び出していき」、そして(実存的に体験しながら)基礎付けていかななくてはならない基礎・土台とは何らの共通性も有しないし、ハイデッガーではこれらのアリストテレスの四原因は「根拠」として解釈され、「根源的な」意義という意味において解釈されているのである (S.14)。

それ以外になお、physis を「現れ出ること」とか「現象すること」と記述する現象学には原因という次元が欠落している。バラの開花という例では、自然哲学的に原因への問いが立てられている、つまりその原因への問いとは、開花そのものにも、また(近代以降の或る種の物理学的な観察が明らか

にする)単に物理的な仕組みにも存せず、(物質とは異なる)生物学的生の原因に存する問いのことである。しかしながら、そういう自然哲学に対してはハイデッガーは明らかに関心を持っていない。彼の関心は、詩作や散文に表現されているような世界観的なものである。

更に「現れ出ながら留まる」という表現は、事物が現れ出るとか生じるとかいうことはその存在が持続することとは異なっているけれども、自然的事物の二つの異なる側面を考えなしに一つに集めたものである。アリストテレスによると、生じてくる事物が存在しているのは、その原因(質料因、形相因、運動因、目的因)によるのであるが、他方、それらが生じるのは、それらの原因が一緒に働くからである。

[ハイデッガーの『入門』の] 次の章では「存在忘却」が取り扱われている。つまり、存在者そのものについてのアリストテレスの形而上学はハイデッガーにとって既にギリシア哲学の終わりを意味し(S.12)、それによってまた既に西洋形而上学の終わりの始まりを意味している。というのも西洋形而上学は存在への問いをもつば「存在者そのものへの問い」として立てているからである(14)。これに対立させて、ハイデッガーは『存在と時間』で解釈したように、自らの実存的思惟を立てている。これによって存在への問いが「存在そのものへの問い」となっているのである。

それでもやはり[ここには]私の考えでは誤解がある。というのは存在者そのものという表現で伝統的形而上学は、考察の出発点をなす対象を[明白に]特徴付けているからである、即ち、事物の周知の明証的な存在・現存在から考察を始め、それらの事物を存在者と見ているからである。だから存在者そのものは、まったく問われていないのである。形而上学が存在者から出発して、むしろ次に、事物をそういう事物たらしめている原因への問いを立てている。これは結局は超越的で第一の存在原因にいたり、それが存在そのものであることを明らかにしている。そのように存在を絶対的な意味で最高の原因として意義付けることは、伝統的形而上学でも先ず初めに問われていることである。しかし、この存在への問いは伝統的形而上学では、形而上学が事物の原因以前の(最もよく知られているものとしての)存在・現存在から出発して、その原因そのものの探求を始めるということによって立てることができたものである。

自ずと分かることだが、ハイデッガーは、彼が実存哲学的に思い違いをしてしまった「存在」を西洋の形而上学の中には見出していないのである。しかしながら、この形而上学には「存在忘却」があるとすると彼の証明を困難にしている(そのときなお運命に制約された状態になっている)のは、その形而上学の中には、彼が実存的な暗号と考えている「存在」を見出していないからである。ハイデッガーの関心は世界観的な問い—その答えが人間の運命として人間にその世界解釈を与えるのだが—へ向けられているから、この問いは、「存在の問い」よりなおよい問いと呼ばれるべきではないし、また運命暗号Xも「存在」と呼ばれるべきではないし、彼の実存的思惟も新しい「形而上学」と呼ばれるべきものではないだろう。

深層心理学が無意識内の一つの力として解釈する「存在」というこの未知なる運命的なXをハイデッガーは次のように特徴付けている。即ち、それは隠れたものであって、如何なる秩序にも対応せず、ただ、非日常的なものへの問いにおいてのみ予め示されるものでありながら、一切のものに

対する尺度付与的なものであり、無に直面し、それにつじいて考えると、存在者に関する論理規則が役に立たなくなるので、決意を要求してくるものである、というようにその存在を特徴付けているのである (S.15-22)。

既に述べたように、存在とは一切のものに対する根拠・原因を意味するという絶対的な意味において存在について問うことができるのはただ、その存在が最も知られたものであって、即ち（思惟から独立した）事物の現存在もしくは実存在であるという第一の意味から出発しているからこそである。他の言葉で言えば、形而上学は、世界の諸事物そのものにおける超越的な存在・特徴から始めなければ、超越的原因としての存在そのものに達することができないだろう。ハイデッガーの思惟はもはや超越的実在[神]に達するのではなくして、むしろ彼の場合、人間そのものの存在に対する広範な問いを立てられて、超越性が枯渇してしまっているのである。（事物に）内在している二つの原因と区別されて、[事物に]超越している第一の存在原因に対する存在論的意味は無視されている。その際、原因のその超越性に対する存在論的意味は、主観が自己を越えて問いを立てていくという認識上の意味へと平板化されているのである。

存在を現存在・実存在として意義付けることの内には、伝統的には次のことが含意されている、即ち、「実存在」(Existenz)という概念もまた「外へ出て行く」ということを意味しているように、実存在ということは、[何かによって]引き起こされたもの、つまり或る原因から生じたものだということである。存在をこのように、引き起こされたものと解する第一の意味なしには、あらゆるものの原因である、最高の意味での存在への問いは立てることができない。その際、注意されなくてはならないことは、伝統的形而上学は、存在者が多数であることを承認していて、その多数の存在者は存在類比によって最高の存在原理での統一を有しているものだということである。

数多く引用されている周知の問いがプラトンとアリストテレスにある。即ち、プラトンの対話編『ソフィステース』(244a9)では、存在者とは何であるかと存在者について問うているし、アリストテレスの『形而上学』(VII 2の1028 b 4)では同じく、「存在者とは何であるか、つまり存在性(Seiendheit)とは何であるか」という問いを立てている。これらの問いは存在者つまり原因としてのより高い意味での実体を目標にしている。

ハイデッガーは『存在と時間』のリードにおいて、本文で引用している上記の『ソフィステース』の箇所を参照しているが、正しいものではない。

「というのは君たちが、『存在している』という表現を用いるとき、そのことで本来、君たちが言おうとしている何ものかに君たちは既にずっと前から明らかに慣れ親しみ、我々もそれを確かに理解していると信じていたけれども、しかし、今では我々は困惑の中に陥ってしまっているからだ」。(Platon, Sophistes, 244a)

この引用は、諸事物のアルケー(arche)諸原理についての、既にソクラテス以前の哲学者たちに遡る激しい対立に該当する関連から取り出されたものである。それは唯物論者と理念愛好者(Idee-Freunde)との間の対立である。引用では後者が前者に問う形になっている。「君たちが、存在していると表現するとき、そのことで、本来君たちは何を言おうとしているのか」と。即ち彼らは、前提として想定している、例えば寒暖のことを言おうとしている。彼らはこの二つのことが存在している

と表現しているが、しかし、それは、「存在しているもの」とは、様々に異なるものの中にある共通なものを意味しているのであって、より高い、統一的な、知性的な原理を指しているのである。観念愛好者の主張に関する限りではそうである。プラトンはその場合その対話編で存在者のアイデア(観念)を立てているのである。

それ故、『ソフィステース』では、ハイデッガーが解釈しているような「存在している」(seiend)という言葉の意味への問いが問題ではなくて、解明されることになる事物やその原因に関して本当の意味は何であるかが問題なのである。そしてこれらの原因は対話編の二人の当事者、つまり唯物論者と理念愛好者にとっては事前に与えられている。その解明は、尺度を哲学的に認識によって与える実在的なもの自身から生じるのであるが、それは、思惟がそれ自身において一切のものの尺度付与的な根拠を体験するとされているハイデッガーとは対立している。ついでに言えば、理念愛好者が「途方にくれること」がイローニッシュに考えられている。というのはその愛好者が事前に(もっとよく言えば「かつて」)知っていたこと、即ち存在者には知性的な(理性によって洞察できる)原理があるということを今もなお知っているからである。寒暖が一切のものの原理であるという原始的唯物論者の見解は理念愛好論者を真剣な「困惑に陥れ」たりしないのである。

(4)

『入門』の次章では、私たちにとって啓発的なものが多くあると私には思われる「存在者と存在との差異」の解釈がなされている。この「存在論的な差異」(S.23ff)でもってハイデッガーは一方では伝統的な「形而上学」と結びつこうとしているが、他方ではそれによって結果的にその形而上学を克服しようとしている。彼がその区別に関わっているのは、存在者を客観、つまり感覚事物に関係付け、それに対して主観には存在を関係付けるためである。存在者が私たちの周りの周知の事物、例えば実業高校、黒板、チョーク等であるのに対して、大きい問題、即ち、[それらのものの]存在はどこにあるのかと。というのは存在は[その場合]もはやどんな意味でも経験できないからである。ハイデッガーは、「存在」とはくもや>や誤謬でもあり得ると言うニーチェを引用している(S.27)。即ち「実際、無はこれまで、存在に関する誤謬よりもっと素朴な説得力を有していた」(『偶像のたそがれ』8巻、80)。ニーチェを通していくことを、ハイデッガーが必然的なものとみなしているのは、存在が私たちの間いつある思惟以外にはどこにも見出されないことを、そして私たちが、自分自身は「存在から抜け落ちて」いるのに、その存在を誤って何らかの存在者の中で肯定しようとしていることを発見するためである。ハイデッガーによると、私たちが存在を獲得するのは、言語性や歴史性に思いを巡らすことによるのみ(S.28-30)、即ち「創造的な出来事」としての私たちが語ることをじっくり考え、その命名力(Nennkraft)を再発見して、存在の問いという歴史的出来事としての働き(Vollzug)を体験することによるのである。

以下に私は、私にとって重要と思われる若干の観点から、重大な結果を含んでいるものに対する私の態度を示しておきたいと思う。

a)ヘーゲルでは最も普遍的で最も抽象的なものとして「最も空虚なもの」とされた存在概念、そしてニーチェが単に<もや>として疑いを向け非難した存在概念がそのように空虚に見えるのは、存在概念が一義的包括的(univok)に最も普遍的な概念、最高の類として誤解されているときだけである。というのは一義的包括的な類は実際、普遍的であればあるほど、形相規定においてはそれだけ空虚だからである。それでも既にアリストテレスが確認していたことは、存在者は決して類ではなく、即ち一義的包括的に普遍的なものでも、両義的(acquivok)に普遍的なものでもなく、類比的に普遍的なものであるということである(『形而上学』Ⅲ 3,988b22)。そういった普遍性の下に入ってくる場(Instanz)は、いつも第一の類比物としての、第一原因としての場(Instanz)に関係付けられているものである 4)。類比的に普遍的な存在者の固有性というものは、それ故、次のようになっている。即ち、それが、それ自身の中に含まれる個々の事物を無規定のままに脇においているのではないということである。例えば「人間」という類概念が個々の人間に対して規定しないまま関わっているというのではなくして、十分規定されてそれを内に含んでいるようにである。類比的に普遍的な存在概念、つまり客観と主観とを(十分規定して)含んでいる存在概念を放棄すると、その次にはハイデッガーにとっては重大な結果が生じてくることになる。というのは彼は、存在を人間の現存在に還元し、それによって人間が他の全ての存在者、自然や神との類比的な関連から解き放たれ、孤立化してしまうことになっているからである。

b)ハイデッガーが理解しているように、次の形式で表現されている「存在論的差異」でもって、彼はなるほど、伝統的形而上学に関わっていくように(次にはそれを克服するように)努めてはいるが、しかしこれは既に初めのところで失敗している。

存在者としての主観、この主観の中で存在は主観の現存在として思惟作用を遂行する

感性的に経験できる存在者としての客観

というのは古い形而上学は経験事物を「存在者として」見ることから始まっているが、それはもはや、それらの事物が感性的に経験できる限りにおいてはそうであるということではなくて、それらが素朴にあるという限りにおいてのみそうだからである。その場合、それらの事物の存在は既に現存在として何ら感性的なものではなくして、その存在は理性のみが、しかも素朴な意識の働きにおいて捉えることのできる、事物の知性的な特徴なのである。こういったことをハイデッガーは、彼の言う例、つまり実業高校の例が示しているように、見逃している。即ち「実業高校の建物の存在を人は臭いでかぎつけることができるし、しばしば何十年の後にもなおその建物の臭いを鼻に残している」(S.25-26)と。事物の存在者・存在はまさに決して臭いでもってかぎつけられるようなものではなく、理性でもってのみ捉えることのできるものなのである。

存在は既に現存在として主観にも感性的事物にも、それら全てに類比的に共通な特徴として属しているものであり、それに従ってそれらの事物は存在者と呼ばれているのであって、思惟が措定したのではなくて、理性によって素朴な意識の働きにおいて受容的・直観的に捉えられるものである。それ故、上に示した図は次のように改められなければならない。

存在者としての主観、
その現存在において知性的である（＝理性に意識される）

存在者としての客観、
その現存在において知性的である（＝理性に意識される）

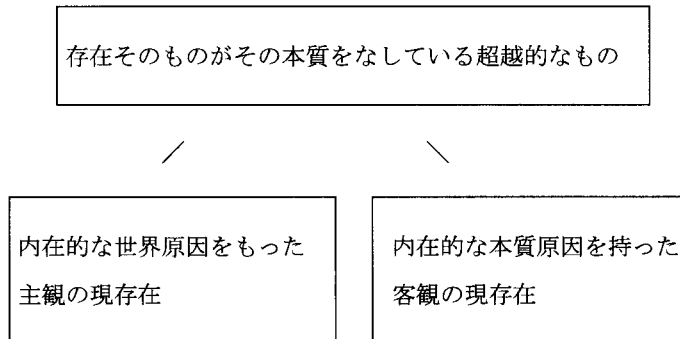
私たちは存在者について全く語るができないし、事物を現在分詞「存在しているもの」(Seindes)でもって総括することもできないだろう、もし存在者の素朴な存在・現存在、一つであること、或るものであること、真であること、善であることなどが最も知られたものであるということから始めるのでないならば。しかしながら、客観、主観、人間といったもののこの素朴な現存在そのもののことは、ハイデッガーからは全く抜け落ちている。彼にとっては事物・客観の現存在は人間の現存在と比較されるようなものではなくして、既にフッサールが括弧に入れていたところの、単なる用具性(Zuhandenheit)、もしくは空時における感性的に経験可能な事実性でしかない。なぜならそれら哲学にとって何ごとも明らかにしないからである。ここにはカントにおける経験論の前提、或いはフッサールにおける実証主義の前提—カントもフッサールもちなみにこの経験論と実証主義と戦っているのであるが—が入り込んできているように私には思われる。

c)以上によって[ハイデッガーでは]存在は、何らかの意味を有した[諸事物の]本質性(Washeiten)(体験内容等)に基づいて解釈されるのだが、このことは納得できるものではない。伝統的形而上学もなお現存在と<本質性>との関連を見ていたし、私たちが事物の現存在から出発しなければ、事物の<本質性>或いは本質には進んでいけないということを教えていた 5)。両者つまり事物の本質と現存在とは事物の同じ存在の二つの異なる側面であって、一方は他方から切り離せないし、一方を他方から導き出すこともできないのである。

近代の合理主義は、神の精神の中にある理念に基づいて哲学的に思索し(philosophieren)、経験的事物の認識の際には現存在・実存在 (Existenz)より本質 (Wesen,Essenz)に優位を与えて、存在が補足・補完的に付け加わってくる (Baumgarten、「存在は本質の補完である」ということを教えているが、これは誤っている。この誤りをカントが正しくも修正した。カントが次のように言っているからである、「存在は事物の述語ではない」と。しかし彼がその際、存在を、思惟する主観による客観の「措定」(Position)或いは「定立」としているのは、再び誤りを犯したものである。

d)伝統的形而上学は、いくつかの存在論的区別を[意識的に]行っている。私たちがそれらの区別から目を転じて、カテゴリーや超越的な事物 (Transzendentalien)に眼を向けると、少なくとも次の

ような3つの区別が存在している。即ち、存在・現存在と存在者との、現存在と本質存在 (Wassein) との、そして第三に、結果としての、世界事物の存在・現存在と、超越的第一原因・存在そのものという、原因としての存在との区別がそれである。



ハイデッガーの「存在論的差異」はこれらの3つのどれとも結びつけることができない。というのは[彼の場合には]実存哲学的な意義が強調されて、自らの本質そのものをなすとされる人間の現存在へと存在が制限されているからである。更に彼は、人間の中に根を下ろしている存在をもはや、結果として生じたものと解していない。というのは存在はもはやそれ自身一切のものの原因として示されるべきものではないからである。しかも彼は存在をもはや実体的に存在する原因として伝統的な意味では、つまり人間の思考に尺度を与える意味では理解していない。というのはハイデッガーでは思惟そのものが唯一の「根源的な」、尺度付与的な源泉 (Quelle) になっているからである。

最後に私にとって支持できないことは、ハイデッガーが人間の存在を言語性や歴史性、即ち行為に還元していることである。というのは行為は存在を前提としているからである。確かに逆もまた当てはまる。即ち行為が、行為する主体に影響を及ぼし、その態度、つまり徳や悪徳、性格、精神性を形成する限りでは、存在は行為に従うからである。しかしながらすぐに分かることは、上の二つのこと[存在が行為に従うこと]と行為が存在に従うこととは、存在がそれぞれにおいて異なる意味をもたされているから、相互に矛盾するものではないということである。行為に従う存在は人間そのものの実体的なものであり、それに対して行為に従う存在は質的なものであって、実体的なものに付け加わり、それを既に前提しているものである。ところで人が行為によって徳ある人もしくは不徳な人になるとしても、そういう人がどんな場合でも、たとえ悪徳の人になる場合でも、その人がなお人であることに変わりはない(そしてそういう人もまた人として尊重されるべきである)。私たちがハイデッガーのように、私たちの歴史や言語において余りにも考えることが少ないと主張するからといって、そのことが、人が「存在から抜け落ち墮落している」ということを意味するとする必要はないのである。

(5)

ハイデッガーによってこのように「存在」と名付けられているものに対応しているのは、もはや意識ではなく、そこにおいて「隠れながら己を顕にする」人間精神の創造的思惟である。この思惟は、次章で述べるように、本質的には存在への問いの歴史性と言語性において遂行されるものだから、ここでは最後に解明することにした。

「なぜ一般にあるものがあって、むしろないものがないのか」という問いに対してハイデッガーは、それに先行する問いを立てている。即ち「存在のことはどうなっているのか」(S.25,28)、「存在の意味はどのようなものなのか」(S.32)と。その際、彼は問いと存在の歴史性を強調している。

彼が問いを立てるのは、「伝統的な形の存在論を打ち立てたり、或いはそれらの初期の試みの誤りを批判的に数え上げたりするためには「ない」。大切なことは全く別にある。それは即ち、人間の歴史的現存在やそれといつも同時に私たち自身の将来の現存在を、私たちにとって特定の歴史の全体の中で、根源的に開かれねばならない存在の力の中へ連れ戻すことである」(S.32)。

だから、ハイデッガーの新しい存在論は哲学的伝統の存在論と対立していて、新しい、即ち歴史的な前提(存在が人間の現存在—これこそが今、問われているのだが—を意味するとされる前提)に基づいて現れてくる。というのは「形而上学の根本の問いを問う」ことも、「徹底して歴史的な問い」(S.33)だからである。彼はその形而上学の根本の問いを「ヨーロッパの運命との関連」で「歴史上決定的な問い」(S.32)として理解し、歴史の概念を次のように説明している。

「歴史とはその場合私たちにとっては、過去のものでしかないようなものを意味するのではない。というのは過去のもの、もはや生じないもの、ことのできないからである。しかし、歴史はそれだけにますます単なる今日的なものでも、また決して生じないものでもなくて、単に『発生し』、登場し過ぎ去っていくものでしかない。出来事としての歴史は、未来から規定され・かつてのものを受け入れながら、現在を通して行為し受容していくことである」(S. 33-34)。

私には、初めに人間の素朴な現存在と本質存在 (Wasein)としての存在から出発することなしには、哲学が存在の意味を問い、存在を人間の現存在の歴史性に基づいて理解することは不可能と思われる。このことはまさに人間の歴史性にとって前提である。存在論的で人間学的な前提は、しかし既に哲学的伝統が打ち立てているものである。哲学的伝統は見過ごすことのできないものである。

人間にとって最初に知られるものは、事物や人間自身の存在・現存在であり、それは自然な意識によって知られるものであるが、それに対して歴史はそうではない。歴史について私たちは何ら自然な意識を持たずに、後になって初めてそれについて若干の経験を獲得するものである。既に素朴な現存在である存在はもはや他の諸概念から定義され得るものではなく、歴史性に還元され得るものでもない。なぜならむしろ逆に歴史性は、存在するものから規定することができるが、それはちなみに、或る「<ある>という言表」(ist-Aussage)、即ち、「生じることとしての歴史は・・・である」という「言表」において結果として生じてくるハイデッガー自身の説明が示しているものである。その際、この「ある」という意味での存在は同じようにまた歴史的な「生じること」[出来事]ではあり得

ない。

歴史に対するどんな定義も、ハイデッガーのもそうであるが、歴史を超える観点からのみ行うことができる。それは、明白には別の歴史的出来事によって追い越される歴史的出来事といったものではあり得ない。哲学こそがまさに歴史そのものの或る種の超歴史的前提に注意を向けなくてはならないだろう 6)。

更に確かに正しいことは、出来事においては現代は消えていくということだが、このことはしかし、現代が存在論にとって意味あるものであり続けられないということの意味するのではない。伝統的存在論は、「今、現にここにある現代」においてこそ展開されていく。この現代は、過去や未来の、(出来事に先立って消えていく)単なる切断点以上のものであり、水平線的な時の流れからいわば抜け出て、垂直軸に現れてくる。ただこの今ということにおいてのみ理性は事物の存在に触れ存在論を展開するのである。

諸民族が現に存在しているにも拘らず、それに基づいて歴史を衰退していくものとして把握することが、諸民族が歴史に対してとれる責任も弱まっていくということの意味するなら、そのことは私の考えでは、哲学が歴史性を人間の存在そのものの中に取り入れ、決意して歴史を生きることを人間に要求することによって阻止されることなくして、むしろ伝統的形而上学によってこそ阻止されることである。というのは伝統的形而上学は人間の存在と本質とを人間の歴史性的前提として承認し、それ故、人間は歴史のプロセスにおいて一定の地位を獲得しているからである。ハイデッガーとは別の考え方からすると、人間が歴史的行為に没頭するなら、自らの存在を見失うことになるだろう。しかし、存在論的立場は歴史について考察を巡らすには必要である。宗教的には人間は神の摂理という要求の下にある。即ちキリスト教における啓示が最良の導きを示してくれる。伝統的な形而上学の意味では次のように言えよう。即ち、人間がもっと形而上学的に生きているなら、それは自らの幸せや平安のためになるであろう、と。肝心なことは、形而上学的前提に基づいて生きながら歴史を乗り越えていくことなのである 7)。

「存在」を、人間の現存在への歴史的で言語創造的な支配へとその意味を解釈しなおすことによってハイデッガーではその哲学もまた哲学の伝統的な形式とはもはや比較され得ないような、これまで知られていない新たな形式を採るにいたる。ハイデッガーは独自の理解に従って哲学を次のように書き直している。

「哲学はその固有な本質に従えば何であり得るのか、何でなければならないのかと言うと、それは、尺度を設定し・序列を設ける知に道を開き、展望を示すという、思索家の行う開示のことである。その知において、その知に基づいて或る民族が自己の現存在を歴史的・精神的な世界において捉えて実行していく。その知は、人々をしてことごとく問い、評価するように励まし、脅迫し、そうせざるを得ないようにするものである」(S.8)。

問題は、ハイデッガーが「或る民族の運命やその活動の行く末を偉大なことと評価しているその偉大さのことなのである。「しかし運命はただ、事物についての真なる知が現存在を支配するところにのみある。だがそのような知が道を開き、知を展望することこそ、哲学が開示するものである」(S.9)。

こういった定義によってハイデッガーは、世界観としての思惟の形を持っている彼自身の新たな哲学を推し進めていく。体系や用語を明白なものにしなが、科学的に進められていく哲学的解明の地平と、自然な、前科学的な、或いは前哲学的な前提の地平、そして共通なもの、一般的な意見、世界観的な確信といったものとの間には伝統的には区別が設けられている。後者は自然な実在意識であり、社会的・政治的、文化的等々の関心や、神についての宗教的経験といったものを基盤とするものであるが、それはまた問いを立てたり、評価したりすることをことごとく真に推し進めるものである。伝統的に見れば、哲学前的なものであるこの地平の中へ今やハイデッガーは、彼の新しい実存哲学的に「哲学すること」を移し入れているが、その「哲学すること」がもはや用語的に明白で学術的である形をとろうとしていないし、またははや何ら普遍的必然的な知に到達しようとしていないものである。そこにはまた簡潔で実在論的な存在意識に対する抛り所もはやないのである。

人々が日常的に持っている諸々の考えや確信の自然な前提となっていることは、それらの考えや確信が確かに部分的には既に多くの明証的な知—事物、理性そして神といったものの現存在についての知のように—や、そういう現存在についての或る種の洞察を含んではいるが、しかしそれらの知ははるかに直接的に直観的であって、(伝統的な把握に従うと)哲学や学問によって初めてなされる、明白な反省なしにも生じるということである。しかるに、ハイデッガーではあの哲学前的な存在の知がその明証性を喪失していて、それは、神についてのあの哲学前的で自然な宗教的知がその宗教的性格や宗教的確実性を喪失しているのと同じである。その代わりに、今や非学問的な「哲学すること」が実存的な思惟として登場してくる。実存的な思惟は、それ自身で存在している、予め与えられた存在者についての知ではなくして、存在が問うに値するものであるという実存的な気分[存在によってその存在について問うようにされている気分]なのである。

このようにハイデッガーが思索を進めることができるのは、彼が存在について思惟し、生への関わりを構築しているとしているのに対して、伝統的哲学にはこの生への関わりが欠如し、その結果、伝統的哲学は単に死せるものにも関わっているにすぎないと述べられてしまうことになるからである。しかし、ここには誤解がある。即ち、生に対する哲学の関わり、そして一般には人間の認識が保証されるのは、哲学や認識そのものが生の遂行のために説明されるということによるのではなくして、むしろ生の働きは一般に生命体の存在作用(Seinsakt)であり(それはスコラ哲学が正しく教えていることである、つまり「生きることは、生きものの[高度な]あり方である」(vivere est esse viventibus)、それは人間においても同じことなのである。人間の生の働きは一切の行為や思惟や認識に関わっていて、それは、生きるという最初の根本的な働きが、その働きに加わり、更に、それに一定の仕方と能力を与えるような、行為等の第二の働きに関与していくのと同じことである。哲学的伝統では哲学の中には高い徳としての知恵があるとされ、それは、至福と結びついた、「観照的な生き方」(theoretische Lebensweise)として特徴付けられていた。それは、人間の存在がその活動性や思惟の働きや行為において尽きるものとする現代の行動論とは異なるものなのである。

(人間の第一の働きとしての)生と(第二の働きとしての)認識との存在論的区別がなければ、人間はその本質に従うと、何であるかということに関する哲学的(人間学的)な理解は不可能だろう。というはその区別付けがあつて認識と実在との、主観と客観との違いも要求されてくるからである、

即ち、自己認識においてまさに人間が自己自身にとって或る仕方では客観になるからである。その際、主観は事物の客観的實在に即して、また主観それ自身において自らを合わせていかなければならず、その結果、實在から、自らのなす認識の尺度と真理を受け取ることになるのである。それに対して実存哲学では人間は何ら予め与えられた存在や本質を持たず、むしろ自らのために本質を存在へ、その存在において誰もがその都度の己のものである本質となる歴史的出来事としての、思惟の出来事へと存在を還元しているのである。

ハイデッガーの哲学の定義、つまり哲学は、「尺度や序列を設定する知の道を開き、それに展望を与えるものである」という思惟の開示である」という哲学の定義は、彼自身の哲学(唯一可能で必要とされる哲学)のことを考えたものであろう。その哲学は尺度や序列を付与しながら、この知の道を開き・それに展望を与えるということを開示していくものなのである。私たち読者はこのことを知り、それを共に遂行しなければならない。そうすると、現代という時代の生に参加できることになる。「知」はここではもはや(哲学的伝統と違って)認識の成果ではない。つまりその知は、尺度付与的なものとして予め与えられている人間の實在に即して獲得された認識の成果ではなくして、むしろ特定されない自己評価へと還元されるものである。その自己評価でもって—実存哲学的思想家の尺度に従って—「或る民族が自らの現存在を歴史的・精神的な世界の中で把握するのである」。

このことがドイツ民族に関して意味していることは、次のようなことである。即ち、ドイツ民族は己をヨーロッパの中央にある「形而上学的民族」として把握すべきであり、「歴史的民族として己自身を、そしてそれと共に西洋の歴史をその将来の出来事の只中から取り出し、存在の諸力の根源的な領域の中へ入れていく」(S.29)ものである、と。国家主義的な気分を持った彼の態度がやはり看過していることは、哲学は国家を超えたものであり、世界の多くの地域や国々には哲学上開かれた時期があったということである。「大学」やその学問上の認識課題の理念もまた国家というものを超えて進んでいくものであり、諸国家を結びつけるものである。哲学的伝統は、宗教的に言えば、神と同一である唯一の超越的な(現世の彼方にある)存在原因を見ていた。そういう原因に世界、自然、そして人間は依存し、そこから自らの尺度を受け取っている。それに対して実存哲学によると、存在の諸力は人間の中であって、人間の実存哲学的な諸力が歴史的な諸々の企ての中で諸民族の運命を尺度付与的に決定していくとされているのである。

ハイデッガーの欠点の一つは、彼がその哲学の新しい形式を導入するに際して、伝統的な形式と対決していないことである。知に対する彼の要求、まさに「事物をめぐる真なる知」への要求には確かにこの哲学的伝統を呼び起こさせるものがあるが、しかし、その要求は、事物の本質に即して知が立てられるとき、認識や知を真とするその伝統的なものが持つ意義を失っているのである。そのことは特に、様々に異なる分野の哲学にも当てはまることなのである。それに対してハイデッガーでは(ディルタイの影響を受けて)哲学的な認識から解釈学的な歴史解釈が生じ、それが創造的な言語的性起(Sprachgeschehen)となっている、即ち「言葉において、言語において事物が初めて生じ存在している」(S.11)と。事物は歴史世界や芸術世界の現象に還元される。真理は思惟の能動的な性起となり、その思惟がこれらの現象としての事物を初めて現象させるのである。人間の現存在の解釈

学的な歴史的解釈は私の考えではなるほど正当化されてはいるが、しかし、伝統的な形而上学の代わりにはなっていないのである。

そうするとそこから結果として出てくることは、ハイデッガーでは諸学に対して低い評価(「学は思惟しない」)がなされているということである。それはただ学が、思惟に先んじて与えられている存在者を取り扱うという事実に基づいてのことではない。その場合、例えば自然科学の学者たちの理論的思索に敬意が払われるのは当然と言うわけにはいかなくなる。そういう科学者たちが認識のために認識を求める「哲学的な」努力を展開し、驚きに値する人格性を作り上げてきたのではあるが。

歴史や政治に関心のある同時代人[ハイデッガー]が、一切のものが否定的な方向に向かって進んでいることを憂えて、一切のものの意味を問うていることは確かである—ハイデッガーはロシアとアメリカをひっくるめて、「そこでは、抑制のない技術や、普通の人々の基盤なき組織の暴走」が起り、「精神的墮落」が生じていると述べている(S.28-29)。しかし、そのような見方はやはり何ら「形而上学的な」ものではない(28)。人間に対する誤った行為と態度に関するものである。これらのロシアやアメリカの人々も、形而上学的に見ると、(肯定的に評価されるべき)実存的に生きた人間とは異なった(否定的に評価されるべき)「普通の人間」ということではなくして、他の一切の人々と同じく、その尊厳を伝統的な本質本性(Wesensnatur)にもっている人々なのである。したがって、明らかにそれぞれの民族が自分たちの歴史的課題をいっそうよく克服するのは、それぞれの民族が歴史的行為の真に形而上学的で人間学的な諸前提を承認し、尊重し、そして自分たちの予め与えられた精神本性によって一神を指示している道徳法則でもって一行為するときであり、それは、自分たちの行為の尺度付与的な法則を実存哲学的な天分に恵まれた人の創造的思惟から取り出す代わりになるものである。

同様なことは、私たちの時代における言葉への関わりに対するハイデッガーの否定的評価についても言えよう。明らかにハイデッガーが訴えるように、言葉の誤用や言語の本来の意義の空虚化といったことがある。しかし、言葉を救い出し、言語の命名力を取り返すことは、言葉が人間の存在遂行をなし、独自の力で事物を生ぜしめ、そしてそれらに意義を与えるという実存哲学的仮定によって達成されることではなくて、次のような洞察によって達成されることなのである。その洞察とは、事物や自然、そして人間についての言葉は、それらのものの固有な本質に対するものであるという洞察のことである。というのはそこからのみ言語はその命名力を受け取るからである。しかもそれは、実在的なものが私たちの思惟や語らいに先んじて与えられた、尺度付与的な優位性を持っているという前提に基づくものである。

ここで、ハイデッガーが既に上で存在論的差異に関して注意したこと、つまり存在の探求は単に「客体的存在者(Vorhandenes)に対して客体的にも存在する説明根拠を側に立てる(Beistellung)」ことだけではないということ参照してほしい。ハイデッガーによるとむしろ、問われている根拠、即ち存在こそ「存在者に対する決意の根拠として今問われる」(S.22)べきことである。あたかも私たちにあって存在するものが何であり得るかが、私たちの決意に依存しているかのごとくである。その際、

問われるべき存在、つまり「決意の根拠」は、「存在者が動揺することの根拠」として理解されるべきであり、そういう「存在者の動揺が私たちを担い、解消するものであって、私たちが何ら事物に全く属し得ないということがどこから来るにせよ、半ば存在するものであり、半ば存在しないものであり、しかも私たち自身にとっては存在しないものである。にも拘らず現存在はその都度私のものである」(ebd.)。— 即ちこれによって著者[ハイデッガー]は、哲学的伝統が生成作用、つまり無から存在への移行としての生成作用にこそ与えてきた訂正を行っている。生成するものにあっては生成のそれぞれの側面は半分存在しながら、半分存在しないのである。

ハイデッガーでは存在は生成に基づいて、人間の現存在において、その決意において生じる歴史的過程として解釈される。哲学的伝統が教えていたことは、理性は自己自身に与えられていて、それぞれの人間はこの自己同一性の中に存在し、生きているということである。ただより深い宗教的意識の中でのみ哲学的伝統が語っていたことは、私たちが結局は神の所有物であるから、私たち自身のものでは必ずしもないということについてであった。ハイデッガーでは、私たちが私たち自身のものではなく、神との宗教的信頼から引き離されて、実存的なものの中へと向けられている。即ち、ハイデッガーでは私たちは存在することと存在しないこととの間で揺れ動いていて、次のように言うことすらできないのである、私たちは十全な意味で存在しながらもなお私たち自身のものであって、歴史的変化の中で自己同一性を保っていると言うことすらできないである。

ハイデッガーが提示していることはまた、精神の新たな理解であって(S.34-37)、彼はそれによって無力から精神を救い、悪魔的な誤解から私たちを守ろうとしている。こういった誤解では精神は、生産過程(マルクス主義や実証主義)や技術に現前している事物を操作する知性でしかないのである。更に精神の活動は芸術、国家運営、そして宗教において誤った計画を生み出し、それらの支配を図るものである。認識や哲学は学問経営となる。文化の振興(共産主義のように)はプロパガンダの手段となる。それに対してここでハイデッガーは精神の本質を次のように定義している。

「精神は空虚な鋭敏さでも、拘束されない機知遊びでも、寄る辺のない合理的な分節化でも、いわんや世界理性でもなくて、存在の本質に向かつての、根源的に気分付けられた、知る働きという決意性である」(37-38 学長就任演説からの引用)。

明らかに上のような誤解があるが、しかし、それは精神それ自身の誤解であって、その精神では、経験が示しているように魔力のような力が増加しているが、それは精神が創造神から目をそむける時なのである。いつでもそうだが、精神は善悪の事柄に対して自らの知性を善く使うことも間違っ

て使うこともできるし、それによって、自分自身の誤解や破壊にまで進んでいくことがある。

生きることとその道徳的な完成に対する理論的な認識活動の関連をどんな人間も自分自身の中に築いていかななくてはならない。というのはその認識活動が正しい仕方(真理、創造そして創造神への愛から)遂行されるときは、人生に非常に積極的で倫理的な精神を与えることができるからでありそのことによって、哲学的な倫理学という分野を学問的にも基礎付けることができるからである 8)。

もちろん全く世界的なものにのみ関わり、方向性や知恵なしに存在する「世界理性」がある。しかし二者の内どちらかは、多くの他の努力と同じく、古典的な形而上学が達成したのと同じような、

超世界的で超越的な実在に至る理性でなければならないだろう。しかしながら、このことはハイデッガーでは拒否されている。その代わりに彼にあっては、思惟の水平的超越へ向かう、垂直的超世界的な超越が縮小されてしまっている。水平的超越へ向かうその思惟は自己を超え出て、人間の世界-内-存在—その人間自らが作り上げる世界—内—存在—へと向かっていくものである 9)。

現象学的な理解によると精神は、認識し努力する能力として、実在的に存在するものへと関わっている理性・悟性と意志とを包含している。ハイデッガーでは精神はもはや実在的で実体的な本性を持たずに、今や実在の源泉をなしているとされる自らの活動性—歴史的行為へと向かう実践的決意性—にのみ関わるものである。

決意性は伝統的教説によると、倫理的行為の原理であり、倫理的善に対する実践的認識を前提としているが、今やそれが一切のものの存在に関して精神そのものの中心的な特徴になっている。それに伴って、精神の理論的態度と倫理的・実践的態度との実際の区別もなくなっている。固有な精神本性の実在を含めて、実在的なものについての与えられた存在に関する理論的意識がもはやなくなっている。更に人間の精神本性の中にある、倫理的に善なる行為に対する所与の規範である実在的な善性についての実践的意識、良心、つまり私たちの中の、あの自然な(たとえ不完全なものであるにせよ)善性をますます多く完成させていこうとする実践的意識がなくなっているのである。ハイデッガーでは精神は、歴史的行為そのものへの決意性として行為の存在や倫理性についての尺度付与的源泉となっている。しかし、このことは、私たちの素朴な実在意識という明白な証拠に矛盾し、善や悪に関する私たちの自然な良心に矛盾することである。

私の考えではハイデッガーの抱いている現実的な無力感を精神は自らの思惟—彼が存在や当為の源泉たらしめているその思惟—によって克服できるものではなく、むしろその無力感は、精神自身に予め与えられている精神本性—自然な意識や良心において精神に意識されている本性—を承認することによってのみ克服できるものである。精神では、哲学的思惟は、それが実在的であろうとするときに始まらなければならないものである。しかし、一切の哲学に先立って既に精神は神に関して宗教的良心を有しているし、その神は、精神が信仰をもつとき神の啓示に耳を傾けるようにさせるし、その啓示に基づいて—特にキリスト教の啓示に基づいて—精神を導き、精神に救済、平安、喜びそして力を受け取るようにさせる力を有している。

「結び」

a)

私たちの研究は以上の論点以外の 19 世紀や 20 世紀の哲学理論にまで進んでいく余裕はない。というのは私たちの研究はアリストテレスとカントとの対立に向けられているからである。非常に注目すべき取組みを提供しているのが、ヘンリッヒ(D.Henrich)の意識論 10) であって、これは 20 世紀の初期の意識理解に対しても一定の態度を示しているものである。つまりジェームズやラッセル

の「中立的な一元論」の理論は、意識を関係としてではなく、与えられたものの把握として理解しようと試みている。しかし、それにも拘らず自我意識としての形式に固執して、そのことが矛盾となっていていっているのである（Henrich、同上書、S.261-263）。

主観の意識に関するヒュームの批判に対して一なぜなら私たちはその意識を観察できないから一ヘンリッヒが反論を加えているのは正しい、即ち彼によると、意識は一切の観察の前提であって、それが再び内省の客観になることはあり得ない（同上書、S.261-263）。それは、魂を実体とすることに対する批判に支えられている、意識実在論へのヒュームの批判を含むものである。

更に意識を、行動主義（Behaviorismus）のように内的状態に関係しない事態として理解する試みがある。行動主義は一切を人格の態度に還元し、意識をも、私たちの中のことであるのに、外的態度のあり方に従って記述するものである。

他の試みは、『探求』におけるウィトゲンシュタインに見られる。彼によると、〈命辞〉（Terme）は、意識が属している〈類似語群〉（Familie）から、「次のように記述することができる、即ち、擬似の内的状態への関係が想定されてはならない、と。それらの命辞は了解の仕方として相互主観的行為連関において捉えられるべきものである」（同上書、S.272）。これに対してヘンリッヒが注意していることは、ウィトゲンシュタインの後継者たちが、この立場を放棄してしまっていることである。というのも意識は、相互主観的な位置にある命辞においてのみ理解され得るものではないからである。

意識を心的な出来事間の関係として理解し、それらの出来事を空時の中にある外的出来事間の関係のように類似の数学で計算するというヘルバルトの試みもまた、実行できないものであることが明らかになっている。実際、関係に伴う意識を再び関係として捉えることはできないのである。

ヘンリッヒが理論づくりをする場合、意識を関係として、その関係から結果する同一化によって説明している。だがそれでは、その説明が循環に陥ってしまう。というのは主観は、反省において自己に帰り、自己自身と同一化する（同上書、S.274ff）前に、自己自身を既に知っていることになるからである。二者択一として、「自我なき」意識の形式把握が生じている。その意識は、主観のなす一切の「目標へと方向付けられた働き」に対して先行しているものであるが、それは、反省でなされる働きの場合と同じである（それ故、その意識は志向性とも異なっている）。ということはつまり、近代から現代までの哲学的思索がなしていることと違って、意識が自我意識には制限されないということである。その場合、自我意識はいつも、結局は客観と主観との関係へと帰っていく所与の事態間の関係として理解されているのである。

重要なのは、ヘンリッヒの「反省理論」(S.266f)に対する諸注である。それによると、自我は自己自身に帰って、自己を表象するものとなし、そして自己に問う、「私とは本来、何であるか」と。たとえこの問いが「完全な確信」でもって決して答えられないとしても一というのは一定の内容上の自己経験或いは自己認識が問題であるから一、それでもやはりこの反省は、「私が気付いているこの私は本当に私のものであるのか」という問いが既に答えられていることを前提している。[或いは]むしろ次の通りである。この問いに対する私の答えは「ハイ」というものではなくて、端的に無意味であるということである。これによって問いを立てる反省が既に（たとえ内容的なものではなくて

も、少なくとも形式的で) 直接的で同一的な知、つまり実在的なものとしての自己についての主観の知を前提としている。自我なき意識においてもそうなのである。だから、二つの地平を想定しなければならない、つまり一次的事態間の関係としての自我意識の地平と自我なき意識のそれとである。自我なき意識と言うのは、ヘンリッヒによると、自我意識についてなお知っているもので、おそらくは、フッサールの述べている体験流のことである。

「自己に対する自我のどんな再帰的關係も、自我との親和性を前提にしている、それは自我のその親和性を自己へと関係付けることができるといった類のものである」(Henrich,S.267)

私にはヘンリッヒの諸考察は価値あるものと思われる。なぜなら意識の或る根源的な形式へと帰っていくものだからである。それは私の考えでは、上に見たように哲学的伝統において、存在者・実在者—主客の区別、そしてそれに応じた主観意識と客観意識との区別に先行して存在しているもの—についての意識であることが明らかにされたものだからである。私はそれを体験流という意識と結びつけることはできない。というのは意識はそれぞれの形では体験とは違っていると思われるからである。意識はいつも、内容のある経験、体験等の存在に伴っている形式的な知だからである。

b)

概括してみると、カントの先験的意識概念、つまり「われ思惟す」という反省の空虚な形式としての意識概念は一切の表象に伴うものであって、カントに従った諸哲学の中に入り込んでいる。しかしそのことは、そういった哲学ではカントと同じようないわゆる或る客観もしくは主観一般の空虚な表象 X をいっそう多く想定することになり、その結果それはまた、内容上規定された一切の表象の中の純粋な表象として、或いは純粋な直観として特徴付けられることになる。その純粋な直観は、内容を持った表象において働き、表象された一定のものの存在を定立し、或いは生み出し、その際、この存在はいわば現象の客観そのものとなっていて、それは事物そのものの代わりに登場してきたものである。意識は一時的に自我意識であり、その活動において自我は、表象するものと表象されるものが一つになったものであり、他方、客観の存在を生み出す際に表象されたものがそれに対立して出てくるのである。

それでも私は、存在者・実在者一般についての伝統的な自然な意識の固有性を重ねて示しておきたいのである。なるほどあらゆる表象に伴う形式的な機能がある。しかし、それは空虚な表象形式ではなくして、表象された客観の存在に伴う形式的な知(formales Mitwissen)であって、理性が意識の中に再活性化させるものである。意識が形式的であるのは、存在が、客観・事物自体に即して内容的な側面であると共にある形式的な側面だからである。意識はなるほど表象に理性内においてその表象の存在を与えるものであるが、それはただ、意識の外に存在するものとして与えられている事物そのものの再現実化(言葉の意味からすると表象 Repraesentation)としてのものでしかない。

したがって意識ももはや「或るものについての意識」ではない。というのはむしろ表象或いは認識

はいつも「或るものについて」のもの、つまり内容をもった(表象できる、認識可能な)所与についてのものである。それに対して意識は、もはや内容をもった所与ではなく、その所与の現存在(或る一つの存在、真実存在、或るものの存在等)であるところの、事物の形式的存在に対応するものなのである。意識は、事物の存在に従う知として定義する以上によく規定することはできない。その場合、私たちはこの存在自体について知っているのであるが、それは、私たちの意識から独立しているということである。このことを否定しようとする(事物の存在が私たちの意識の中にあるときにのみ、事物の存在について知ることができるという論証によって否定しようとする)如何なる試みも、その否定を理解させるために、既にこの自然な実在意識を前提しなければならないのであって、それはこのことによって証明されているのである。

c)

伝統的な認識論や形而上学と比較してみると、意識についての伝統的な理解に特有のものである現代の意識哲学には、いつも実在論に反対するこの論証が共通のものになっている。その伝統的理解は次の三つのステップで体系化できることである。

1 事物の存在—私たちの意識から独立して存在しているもの—については私たちの悟性では何も知ることができない。というのはそれはもっぱら感性的で、空時的な事実であり、それには、単に感性的でしかない自然な意識が対応しているからであり、そのことに、事物自体が存立し・私たちの意識から独立しているという実在論的な単なる思い込みが結びついているからである。

2 今やしかし、私たちは悟性によって、私たちが判断の際に表明している事物の存在を認識し、思惟している。

3 それ故、事物のこの存在は、私たちの認識の客観としての事物の存在もまたそうなのだが、私たちの思惟或いは意識の中のみあって、それ以外には見出すことのできないものである。そういう存在は、私たちの悟性による定立であり、それは意識の活動性そのものと符合するものである。

しかしながら、アリストテレスとトマスの伝統の、上述したテキストから第一前提の経験論的な前提が容易に確認できる。それによると、自然な意識が直接的に捉える事物存在は単に感性的な事実でしかない。このことは支持できない。というのは一切の感覚与件は、その存在とは全く異なっている経験事物の物質的な特性に相当するものだからである。

事物の存在はしばしば試みてこられたように、物質のエネルギー状態としても解釈することができる。このエネルギー状態もまたその物質のひとつの特性である。

第二前提は、なるほど事物の存在の知性的なものを正しく強調しているが、しかしそれが「実在的な」存在と共にある意識の中の観念的な存在として理解され、単に感性的なものではない空時的な

事実の外にあるものとして理解されている。いまや哲学的伝統もまた二様の存在の間の区別を設けているが、しかし、それは知性の中に前提されているものを理解しているのであって、その存在は実際上、知性そのものの活動のお陰なのである。それは、知性の外にある事物そのものの存在の再現前化(再現化) 或いは再活性化としてでしかなく、そしてこの実在的存在は、既に述べたように、感性的なものではない。(感性的なものなら、それがどうして知性の中で再活性化され得るのであるうか)。更に知性の中で再活性化されたもの(認識内容、表象、概念)は単に媒体であって、それによって事物そのものが唯一の認識客観として認識されるのであって、それは、外部にある客観そのものでは決してない。

したがって、結論は二つの前提からは明白になってこない。結論によって分かることは、私たちがそれによって事物の存在についての実在論的な思い込みを(それ自体で独立に存立するものとして)強制的に克服できるのではないかという思いを抱かせるが、他方、真実には経験事物の自体存在—私たちの外に存在する実在的なもの—は単なる思い込みに対応するものではなくして、上に示したように、明証的な実在意識そのものに対応するものなのである。

カントの存在概念は単に判断から出てくるものであり、存在を意識の中の悟性による定立として理解するものであって、それに対して外からは単に規則なき物質が感性を触発するだけである。しかしながら、私たちの自然な実在意識と矛盾しているのは、私たちの客観認識の諸規定は事物そのものではなく、私たちの中の主観的な認識制約、つまり直観形式、悟性範疇、先験的意識に由来する(カントのコペルニクス的転回)とされているものである。次にそこから生じることは、判断を総合的な判断、直観に関係付けられた判断、分析的な判断の三つに分けたことである。それに対して伝統的には、経験的事物についての実在的諸規定を表現する一切の判断には、総合的直観と直観的に与えられたものの分析、つまり所与の中にある諸規定に向かっていく分析とが先行している。したがって、或る事物の諸規定についての判断は、そこから予め取り出していたものをその所与に返却することになるのである。

伝統的な教説に従うと、事物やその関係についての判断ではその判断の中の存在に先んじて、これらの事物の実在的存在をただ把握することが先行するとされる。その実在的な存在とは空時における感性的な事実ではない。(それはまさに単に量的なものでしかないだろう)。判断におけるあの存在論的前提は、カントでは空間時間という感性的な直観形式に関する感性論にとって代られるのである。

上に述べたことから不可欠だと分るのは、事物の素朴な存在・現存在を、意識の外部にあって、知性的なもの、即ち意識における知性によって捉えられるものとして承認することである。明らかになっていることはまた、この意識が知性の働きであるから、何ら「感性的な」ものではないということであり、更に、その意識が先験的意識として特徴付けられねばならないだろうということである。というのはその意識は感性を超えていくものだが、カントの言うこととは違って、直観を補って客観・存在について思惟していくといった、考える私の作用ではないからである。むしろそれは理性の受容的な働きであり、それによって理性は、私たちの客観認識に対する客観的前提である事物の存在を自らの外部に捉えるのである。そしてこの前提に対してなお主観的な認識条件が加わっ

てくるのである。

d)

事物の實在的現存在についての自然な意識に帰っていくことになったこれまでの私の研究結果は、非常に貧弱で不満足なものに見えるかもしれないが、しかしそう見えるのは、意識の中に、一切の認識もしくは表象の根本形式を見たり表象したり、或いは表象しようとする意図で一切の考えられる可能なものを認識したりする人々にとってのみのことである。意識はそれに従うと、本来、豊かな一切の経験可能なものや認識可能なものにとって存立しなければならなくなろう。しかしながら、それに対して私のこの研究が示したことは、意識は真実には一切の認識の根本形式ではなくして、むしろ、一切の認識可能なものの所与存在に関わるところの、形式的な認識制約なのである。

この結果は重要性がないというものではない。というのはどんな条件下で一切の認識が生じ、認識が合理的、先験的、観念論的な条件の下で生じるのか、或いは實在論的な条件下で生じるのか、或いは更に他の条件の下で生じるのかといったことは、認識論的かつ存在論的に(現実論的に)大切なことだからである。自然な實在認識は、認識の進歩や豊かさを妨げるものではない。そのことはむしろ次のことを保証している、即ち、認識の進歩や豊かさが事物の本質から汲みだされるということ、そして例えば主観の直観、想像、表象といったものの源泉から汲み出されるものではないということを保証しているのである。後者、つまり主観の直観、想像等の場合には作り上げられる理論というのは、人間の主観が別の絶対的な原理(或る神的な理性)と結びついた認識源泉であるかどうか、その原理の理念によって導かれているかどうか、その代わりを務めているかどうか、或いはまたそれと同一のものであるかどうか、更にその代わりになっているものかどうか—こういった複雑な理論になっているのである。

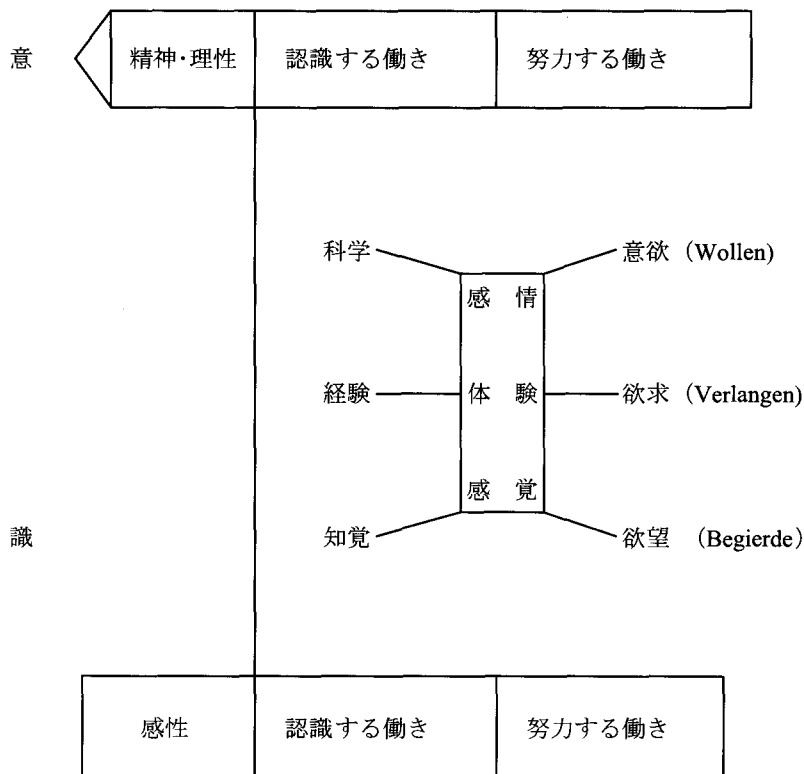
それでもなおカントが正しかったのは彼が先験的意識を、内容ある一切の経験或いは認識の形式的条件として、即ちその経験や認識とは異なったものとして理解したことであり、また認識可能なものの内容と、認識可能なものとして与えられる存在との間に区別を設けたことである。しかしカントが間違っていたのは、その場合、意識をデカルト風に、〈私が思惟する〉という形式的反省—それでもそれはまた自己認識の形式になっているのだが—として理解したことであり、所与存在に対して意識を受容的な理性作用としてではなく、むしろ、上に明らかにしたように、思惟による定立作用として対応させたことである。

e)

最後にもう一度述べたいことは、既に見たように、現象学で行われた、経験から体験への移行は認識論的、存在論的領域から心理学的領域への移行であるということである。したがって承認でき

ないのは、意識や存在の諸概念を無造作に第二の領域へ飛び越させ、それらを体験や体験されたものの意義で満たしていることである。というのはそうすると、それらが発生した元の意義が失われていくからである。少なくとも、どこに問題があるかは読者一般に明白にされ、説明されなくてはならないだろう。

私はここでただ次のことだけを示唆しておきたい。つまり、意識に対する区別ということからすると、体験は非常に複雑な現象であるということ。経験もまた複雑ではあり、それは、経験が認識の側面では感覚知覚と理性認識との中間段階、つまりそれら二つのものが混成し合っている中間段階を成している限りにおいて複雑なのである。なぜなら経験はそれら二つの合成物だからである。それと平行して欲求もまた、努力の側面からすると、感性的努力と精神的努力との、つまり衝動と意志との混成した現象なのである。体験はそれよりもっと複雑である。なぜならそれは、感覚や感情と一緒に単に感性と精神との間で中間的位置を占めるだけでなく、その上、認識する側面と努力する側面との間でも中間的位置を占めているからである。図示すると次のようになる。



経験と体験との複雑な現象に対して意識は、認識の側面に立った理性の単純な働きなのである。

[「IV 特筆すべき諸研究に対する私の見解」を省略]

「結び」

上に述べた専門の諸研究の内容は、一方ではアリストテレスやカントの、存在や意識に関する見解についての私たちの研究成果と多くの点で一致しているが、しかし、多くの異なった点もある。意識の理解が決定的に変わっているのは、実在が古典的な哲学と違っては第一義的に事物の中に見られないことである。事物に即して理性は認識しなければならないし、理性は事物の存在を意識において捉えているのである。現代の意識哲学においてはむしろ実在は理性活動そのものの能動性の中に第一義的に見られており、その能動性によって客観の存在が定立され、その客観は意識によって捉えられた現象として理解されているのである。

前者の理解はアリストテレス・トマスのものであり、後者はカントのものである。しかし、上に述べた対立があるにも拘らず、明らかにされていることは両者の比較と調停が可能であるということである。両者が相互に補い合うことができると思われるのは、伝統的な考え方の方向が客観的な認識前提としての事物・存在者の、意識によって捉えられられる存在の方に向かっているのに対して、近代以降のカントの考え方の方向が第一の主観的な認識制約としての意識そのものの方に向いているというまさにそのことによってである。その際、両者の仲介ができるのは、意識に対する反省が反省の下に留まるのではなくして、自己自身を越えて出て行き、それ自身の独自の制約、即ち、存在者への依存性をも承認する場合であろう。古典的な哲学者たちでは反省は自然な実在意識の方に帰っていき、その実在意識は根源的な形では主観・客観の区別のないおこちら側に存在していて、ただそこに存在するものを現に目前にあるものとして捉えている。その目前にあるものが客観であろうと主観そのものでであろうと構わないのである。認識が客観の方に向かうか或いは主観の方に向かうかという、意識に伴う認識の方向性によって、意識の目前にあるものが客観か主観かが異なるのである。実在意識は伝統的な形而上学の根底にあったし、伝統的な形而上学に伴っている認識論が既に反省していたものである。

近代以降の誤った見解を防ごうとして私たちがしばしば強調してきたことは、意識によって捉えられた、感覚事物の存在は感性的なものではなくて、知性的なものであり、ハイデッガーの「存在論的差異」でなされたようには、知性的なものだからと言って、存在を事物から引き離すことは許されないということである。ハイデッガーは存在を人間に、精神的活動性に移し変えているのである。

誤解の元は、ギリシアにおける形而上学の始まりにまで遡ることができる。ヘラクレイトスが否定したことは、存在者があるということである。なぜなら彼はそのことを、ただ変化の流れの中にある自然事物の感性的特徴の持続一人を欺くように、持続するもの、「存在するもの」として現れてくるものだが一のこととだけと理解したからである。(その際、ヘラクレイトスが看過したことは、始原アルケーが火であるということが、絶えざる変化の中にあるとしてもやはり存在する或るものであるということであった。それに対して、パルメニデスが発見したことは、自然事物の存在が単に知性によってのみ捉えられ、しかもそれは、欺かれようのない明証性をもって捉えられるということであった。もちろん彼もまた困難に陥っている。というのは彼は自然事物の存在を単に知性的特徴として捉えていただけでなく、自然事物が存在するものであるということを唯一の実体的に

存在するものとして理解していたので、彼は自然事物の数多性や運動を否定しなければならなかったし、それを、何らの性質を持たない唯一の対象として、幾何学の物体のように「きれいに丸くされた球」として捉えなければならなかったのである。パルメニデス以後になると、一切の哲学は「存在するもの」や「存在しないもの」という概念を活用したが、しかし、存在するものを単に感性的で物質的なものとしてのみ理解した。例えばデモクリトスは原子を、プロタゴラスは感覚事物(人間は一切の事物の尺度であるという命題において感覚事物)を、ゴルギアスは自然事物を、空間の中で広がりを持つ物体として理解し、それらの物体が存在しないものでもあるということを証明した。彼らの内の誰も、自然事物が存在するものであって、そのこと自然事物の知性的な特徴であるというパルメニデスの発見には注目をしなかったのである。

プラトンは、存在するものが知性的なものであると真剣に受けとめ、それを自然事物や人間の中の同一なもの、変化しない同じもの、本質的なものと理解した。それらは、知性的なもの(*noeton*)としてただ知性(*nous*)によってのみ普遍的なものを通して認識され、定義される。しかし、プラトンは事物の知性的なものを誤って、確定された普遍的なものと同一視したし、[それ故、彼の場合]普遍的なものと同別的なものとの間に対立があったので、彼は、よく知られているように、無理に本質性を理念として個々の自然事物から「引き離して」見ることになってしまった。アリストテレスが初めて、経験事物の存在を、それらの中にある知性的な特徴として捉えることができた。なぜなら彼は、同一の事物を、それらが「存在する限りにおいて」、「それらが生きている限りにおいて」、「それらが数えられ測られる限り等々において」、異なる「観点」の下で理解したのである。—そういう異なる「観点」をとるということは、それらの事物に即してその都度異なる特徴を浮き彫りにさせ、それらをそれぞれに固有の学問、例えば形而上学、自然哲学、動物学、数学等の学問の対象にすることなのである。

このようにしてアリストテレスは、数学的对象—プラトンが感覚事物とそのイデア・本質性との間の中間領域に置いていた対象—の問題もまた解決している。現代ではフッサールがそれらの数学的对象に—それらの対象の存在論的な地位或いは状態を明白にしないままに—それらに固有な理念的領域を帰属させている。というのは彼の現象学は既に初めから事物の実在的な存在を括弧に入れて、意識現象の異なる領域を誤って「領域的存在論」として特徴付けているからである。

アリストテレスはその問題を次のように明らかにしている。即ちなるほど数学的对象は私たちが抽象的に考えるほど実在的に存在するものではないが、しかしそれにも拘らずそれらの対象は事物の中に基礎を持つものであって、そのことは現代のいろいろな技術が、事物に応用した数学を通して十分証明しているところである。このようにして例えば物理学の数学的諸公式には事物の質料の本質性の何かが対応している。したがって、アリストテレスが彼の認識論(『分析論後書』)で幾何学の作図を質料原因の例として挙げているのである。

事物の存在はそれ故、第一哲学の中で理性によって経験事物に対する一定の形式的視点から考えられている、即ち「それらが存在する限りにおいて」考えられている。理性は事物の存在についての

哲学的な自然意識に立脚しているし、しかもそれらの本質性に従った様相存在(Sosein)と区別してその素朴な現存在、一者存在、或るものの存在等において自然意識に立脚している。だから理性は事物との出会いにおいて、それらの事物が存在本質性において何であるかを知らないとしても、理性は既に初めからそれらの事物の存在に触れているのである。私たちが感覚事物と出会うことは、初めは決して単に私たちの感官がそれらの物質に触れることではない。だからそれは、事物の現存在が単に感性的な事実でしかないと考える古代や近代以降の経験論が想定しているとは違っているのである。

事物の存在が既に事物の現存在としてそれらの事物の感性的な特徴ではないということは、なるほどそれを、よく知られたものからはもはや基礎付けることができないことであるが、それは、存在が事物との出会いの中で最も知られたもの、最も明証的なものだからである。しかし、確認可能な観点と後になって呼ぶことができるものがある。即ち、

第一に、明証性そのものがそのことを認めている。つまり実在的なものに即してある一切の感性的に確認できるものは、疑うことができるとしても、そこにある実在的なものに私たちが出会うという、その明証性そのものが上のことを認めているのである。

第二に、どんな感性的な特徴にとっても特質的なことは、それがただ実在的なものの一定の領域にのみ帰属させられて、すべてのものには帰属させられないということである。そのようにして例えば色は質量的物体の表面にのみ帰属するものであるが、原子に帰属するものではない。それ故、色は第二次的な感性的性質として第一次のそれへ還元できる。しかし、一次的な性質も、原子の量的関係としてのみ見出せるが、それに対して原子からは構成されていない魂のようなものは見出すことができない。これらの例は、一切の感性的に知覚可能な性質に関して言えば、任意にいくらでも言うことができる。それに対して現存在は、どんなものにも帰属する特徴である。それ故、それはただ理性によってのみ捉えることができるのである。

第三に、こういった事態はまた感性的事物に関する立言においても(上に述べられたように)表現できる。即ち、感性的所与を含んでいる主語述語の間の<～である・コプラ>において表現できる、両者の間にある<～である>は、決して感性的な内容をもはや有していないが、しかしだからと言って、そのような内容の空虚な形式ではない。むしろ、それは感性的事物並びにそれらの事物の諸性質の形式的存在を表現していて、それらの諸性質でもって諸事物は理性にとって現前し、理性の前にあり、理性にとって何ものかである。

第四に、或る種の理解困難さが、存在を本質存在(Wassein)に還元することからも生じてくる、その結果、現存在は感性的な事実になっていく。正しいことは、なるほど両者が実在的には分けられはするが、しかし両者を一方が感性的で他方が知性的というように引き離すことは許されないということである。哲学的伝統は現存在と本質存在(Wassein)・様相存在一本質性に従ってのことだが一とを実在的に区別してきたが、それは両者の関連から見てのことであつた。即ち事物の同一の存在のこの二つの異なるアスペクトとして見ていたのである。というのは私たちはそれらの事物の本質存在(Wassein)をただそれらの現存在から出発することによってのみ初めて知ることができるからである。このようにここにも現存在が既に知性的であるという証しがある。

伝統的形而上学を本質形而上学或いは本質論として批判し、人間の実存在に自らの思索を集中させているハイデッガーの実存哲学は人間の、そしてまさに人間がそれによって己を与えられているところの知性の、素朴な現存在を看過している。その代わりに彼は実存在を人間の本質にまで高め、定式化している。それによってこの実存哲学それ自身再び、目立たない形だが本質論になってしまっている、とすることができよう。しかし、実存哲学はまたもはや人間の真の本質性（本質 *Essenz*）にいたることもないのである。

第五に、感性能力と悟性能力そのものとの区別は、経験事物が明らかに複雑であり、私たちに可能な実に様々な種類の特徴を示しているという事実から導き出される。即ちそれらの特徴は部分的なものであり、感性に語りかけるものであり、共通のものとして感性的所与から浮き出してくるものであって、かつ他の、それら呼び集め一覧する能力、即ち、ロゴス・ラティオ・悟性、或いはヌース・知性・理性によってのみ捉えることのできるものである。前者の特徴が感性的であり、後者のそれが知性的である。しかし、一切の事物に即して知性が捉える最も明証的で共通な特徴は、それらの事物を知性によって現前化させる、その事物の現存在である。

意識は、知性が事物の存在へと、つまり主観(言葉の上では「意識する存在」を有している主観)の存在と客観の存在へと関わるることによつて的確に規定することができるのである。意識は知性の働きであつて、その知性の働きによつて事物は意識にとって現に目前にあるものになるのである。

次にこれ以上の認識論的な反省から明らかになることは、知性が事物を知性の中に現前〔表象〕(*Repraesentation*) (認識論的な内容、諸概念) させることによつて認識するということであり、知性の意識作用が同時に、表象の活性化と再現前化—これらによつて知性は事物を内的に自分のものにするのであるが—であるということである。

しかし、認識の客観はいつも事物そのものであつて、事物を知性の中に現前させることではない。そのように現前化するとは、知性が事物そのものを認識するための媒体でしかないということである。近代以降の認識論(カントから現代までの認識論)では認識内容は事物そのものから引き離されて、それ自体が本来の対象にまで引き上げられているので、その場合、まさに知性においてこそ認識内容に知性的(精神的)存在を与える意識は客観構成の機能を有しているのである。

しかしながらそれによつて、意識は精神の志向的で創造的な思惟活動性であるというようにその意味を変えてしまつている。そのことは、意識そのものの証することと矛盾しているのである。伝統的な把握によると、意識は「伴う知」(*Mit-wissen*)、つまり一切の創造的思惟作用もまたそうであるように、客観の方に方向付けられ、認識に伴っている「伴う知」である。それはいつも客観もしくは事物そのものの存在へと関係させられていて、その一切の内容に合わせて単に一緒に捉えられるもの、即ち意識されるものなのである。

訳注

①この翻訳の原典は、ホルスト・ザイドル著『意識と存在—アリストテレスとカントとを対立させ、認識論と形而上学を論究する—』（Horst Seidl, *Sein und Bewusstsein — Erörterungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant* (Georg Olms Verlag, 2001)の一部である。この翻訳部分は、Prof.Seidlとの相談の上で、「Ⅲ 一切の認識の第一条件に対する近代以降の反省」の「3)カント以後の意識把握と存在把握に対して』の中の「f)M・ハイデッガーの存在論的差異」に決まったものである。ザイドル教授が本書全体に込めた意図が分るように、本書の「まえがき」、「目次」、そして最後の「結び」(Schlussbemerkung)二つもこの翻訳文の中に入れておいた。ザイドル教授は、古代中世、特にアリストテレス、トマス・アクィナスの哲学に沿って、「実在論的立場」に立ち、近代のデカルト以降、特にカントの意識論、認識論に対して厳しい批判を展開している。しかし同時に、両者の相互補完的な姿勢も示している。そういった教授自身の「哲学」からハイデッガー批判を試みたのが、この翻訳である。

Prof.Dr.Horst Seidl については拙論「『純粹経験』について」(徳島大学総合科学部、人間社会化、第10巻、2003,1-36)の注1)を参照されたい。最近、ザイドル教授は『哲学と宗教との関係について』(Ueber das Verhaeltnis von Philosophie und Religion, Hildesheim, 2003)を刊行し、その中では西田哲学(特に『善の研究』)や西谷の空の哲学も扱っている。

以下、ザイドル教授による注(原注)は1)、2)、3)・・・で示し、訳注は①、②、③・・・で表す。

なお、文中においてアンダーラインを付したものは、ザイドル教授がゲシュベルトで表現しているものであり、< >は、訳者が原著の文章を際立たせるために付けたものである。[]は、原著の意味をより鮮明にするために加えたものである。

②「そはこの世の智慧は神の前に愚かなればなり。…また『主は智慧の念(わび)の虚しさを知りたまふ』とあるが如し」(コリント前書3/19-20)。

原注

1)以下の引用は、M・ハイデッガー『形而上学入門』(チュービンゲン、1957)より行う。

2)「哲学の理念と世界観の問題」と題する講義でハイデッガーは自らの思索を世界観の哲学として描いている。『入門』では、第1章「哲学と世界観」で扱われている。以下を参照せよ、ハイデッガー全集(Ⅱ、講義録)、Bd.56/57:「哲学の規定」、Frankfurt/M,1919.

3)アリストテレスは第一哲学(その後に付けられた名前では『形而上学』)を「自由な学」(形而上学、I 2,982b27)と呼んでいる。この観点は職人集団(Aristenfakultät)の「自由学芸」というスコラの術語の中に取り入れられていった。

4)アリストテレスの『トピカ』の定義と比較せよ。即ち「存在は定義できない、なぜならそれはどんな差異の中にも入り込んでいくからである」。

5)こうして既にアリストテレスが『分析論後書』(Ⅱ 8)の中で確認していることは、私たちは例えば人間について人間が何であるかということを知ることができないということである、もし人間が存在しているということを知ることすらなければである。トマス・アクィナスの「存在者と本質について」(De ente et essentia)を参照のこと。

6)このテーマに対しては私の次の著書が役立つだろう。『哲学の歴史と持続する真理』、1995

7)幸いにもこういう観点は非専門の哲学者たちには直ちに明白になることだろう。そのために私は一つの光栄な例を示すことができる。私の観点を私は当時のドイツ首相ヘルムート・シュミットに書いたことがある。その返事で彼は私に対して全くの同意

を示しているのである。

8)同様にして、この問題と類似している問題、つまりフッサールの『ヨーロッパ学問の危機』で述べられている問題に答えることができよう。

9)ここではフッサールの現象学、つまり、意識の内在性の故に意識超越の問題を立て、そこで単に超越のみを意識の内在論の中に容認している彼の現象学を参照してほしい。それによって[フッサールの場合]形而上学的超越概念は知識論的・現象学的な概念へと平板化されてしまっているのである。

10)Dieter Henrich,「自己意識。或る理論に対する批判的導入」、『解釈学と弁証法』に所収、1970、257-284