

《論 文》

ハイデガーは伝統的存在論を真に批判しえたか(3)

奥 谷 浩 一

要 旨

20世紀最大の哲学書と評されるハイデガーの『存在と時間』は1927年にその前半が公開されたものの、その後半はついに最終的に仕上げられることなく、未完のままに放置された。この後半部分では西洋哲学の伝統的な存在論の批判と「解体」の作業が展開されるはずであった。この後半部分にかんするハイデガーの直接の草稿は残っていないが、その後のいくつかの講義や著作のなかでこの後半部分の仕上げが試みられており、これらからそのおおよその内容を推察することができる。本論文では、ハイデガーの講義と著作からこの後半部分の内容を推察しながら、伝統的な存在論とハイデガーの存在論とを対比させ、ハイデガーが真に伝統的な存在論の「解体」という革新的な課題をはたすことができたかどうかを論じたい。伝統的な存在論はいわば主観を捨象した客体的な存在論であるのに対し、ハイデガーの存在論は「世界内存在」および「現実存在」としての人間存在の分析から存在の意味を主観的な時間に見出そうとして客体を捨象するいわば主体的な存在論である。そもそも主体的存在論によって客体的存在論を「解体」という作業自体、これらの存在論のレベルの差異を踏まえない、無謀な試みであったのではないか。私見によれば、ハイデガーによる伝統的存在論の「解体」の試みもまた、『存在と時間』が未完のままに終わったことと深く関わりまたこれと並行して、未完のままに終わらざるをえなかったように思われる。

キーワード：伝統的存在論の解体、志向性、根源的時間、レアリテート

目次

はじめに

第1章 伝統的な存在論に対するハイデガーの批判の視座

第2章 カントに対するハイデガーの論評と批判

(1) 「存在はレアルな述語ではない」というカントのテーゼ（以上、第112号掲載）

(2) カントの図式論に対するハイデガーの読解

(3) 本章の総括（以上、第113号掲載）

第3章 デカルトの「我思う、ゆえに我あり」の存在論的基礎の解明（以下、本号掲載）

第4章 アリストテレスの存在論と時間論との批判的対決

ハイデガーにとって、哲学とは「普遍的な存在論」、すなわち「すべての存在論の根本問題、つまり存在一般の意味への問い」⁽¹⁾を学的に探究することである。このことを彼は自負してこう述べている。「『存在と時間』という書物で、哲学史上初めて存在の意味に関する問いが問いとしてことさらに提起され、展開されている。」⁽²⁾しかし、ここにはすでにいくつかの重要な問題点が潜んでいる。

その第一は、彼はこれまでの哲学者が存在者または存在物のみを問題とし、これらと存在そのものを同一視していたとし、これらから存在そのものを切り離して「存在」の意味を問おうとする。だが、存在者または存在物と「存在」は不可離一体であって、存在者または存在物があるからこそ存在があるから、これを切り離して「存在」の意味だけを問おうとするのは誤っているのではないか。これらから切り離して「存在」そのものを問おうとするのは、ユダヤ的伝統に回帰して、「存在」概念を神秘化するか、多くの恣意的な思想をこれに入れ込んで、哲学を科学から切り離して夢想化することへと道を開くものであろう。

第二に、「存在」を存在者から切り離したうえで「存在」そのものを問おうとするハイデガーは、この「存在」の性格について、『存在と時間』の冒頭で予備的にこう規定している。「存在とは、存在者を存在者として規定するものである。」⁽³⁾彼の場合、「存在」とはたんなる一般者や抽象的普遍ではなくて、存在者を「規定するもの」であり、存在者に一定の影響力を及ぼし、これを左右する威力をもつものである。「存在」はさらにこうも規定される。「哲学の根本問題としての存在は存在者の類 *Gattung* ではない。……その普遍性は類よりもさらに高いところに求めなくてはならない。存在と存在構造とは、いかなる存在者をも超え、存在者のあらゆる存在的規定性をも超えたところに位置する。存在は端的な超越 *das transcendens schlechthin* である。」⁽⁴⁾しかし、存在とは事物が我または我々の知覚と経験に対してあるということの表現であり、そのようにして知覚と経験の対象となるという、存在するすべての事物の最も抽象的で普遍的な性質を言表するものである。ハイデガーの「存在」概念の問題点は、こうした常識的であるとともに最も合理的な存在の理解に対して、これに内在的・論理的に反論するのではなくて、それは真理ではないと決めつけて、上記の理解をそのままにしたうえで、これとは全く異なる自らの特異な「存在」理解を主張することにある。例えば、彼は最も抽象的な普遍概念としての存在理解に対してこう述べている。「この考えがどんなに適切に見えてとしても、これは真理ではない。」⁽⁵⁾そのさきの論拠とされるのはアリストテレスの「また存在は類ではない」とされる『形而上学』第3巻第3章の言葉である。だがこれは、「権威に訴える論証」であるばかりか、正確な引用ではないし、正確なアリストテレス理解でもない⁽⁶⁾。普遍的存在をめぐるこうした学問的・論理的議論を拒否または回避するハイデガーの姿勢は、時間とともに「存在」の理解が彼の主著の最も重要な本題をなすかぎり、あってはならない態度であろう。

第三に、主著『存在と時間』の冒頭で述べているように、ハイデガーのこの「存在」問題への彼の接近方法はほかのどの哲学者とも異なっている。彼のその特異な接近の仕方とは、人間存在

でありそれゆえに何らかの形で存在を了解している「現存在」の分析を通じて、つまり「いくつかの本質現象（良心、死、負い目）にかんする存在論的解釈を通じて、現存在の根本構成を明らかにしようとする試み」⁽⁷⁾にはかならない。しかし、自然的・物体的存在にかんするこれまでの哲学者たちの探求は確かにこれらに対する客観的もしくは客観主義的アプローチであったが、この接近方法を人間存在の「主体的分析」によって「解体」したり、根底的に批判したりすることが可能かどうかは、今一度論証または証明という手段に訴えて真に検証されねばならないであろう。なぜかと言えば、ハイデガー自身が例えば『存在と時間』の中でこう述べているからである。「現存在の実存論的な根本性格をたずねる問いは、客体的な存在者の存在をたずねる問いとは本質的に異なっている。」⁽⁸⁾ そうすると、現存在分析によって存在の意味が解明されたとして、これが客体的存在者の存在にかんする学的探究を根底的に批判・解体しようということは、自ら自己矛盾を語ることになる。本質的に次元が異なったものどうしの一方を他方によって「解体する」ことは不可能だと考えるのが常識的だからである。

第四に、ハイデガーはさらに「存在」の意味の問題に接近する自らの特異な視座をこう規定している。「現存在の実存的構成を可能にする存在論的条件として現存在の分析論があらわにするものは時間性である。この時間性の中に同時に歴史性も根差している。時間性を解きほぐしていくと、通俗的な時間概念や伝統的な時間概念よりもいっそう根源的な時間概念に到達する。前者はじつは後者から必然的な発源した派生態にすぎない。現存在の存在が時間性に基づくとするれば、この存在者の本質的な構成契機である存在了解も「時間」を根拠にしなければ成立しえない。」⁽⁹⁾ つまり、「存在」の意味の解明にとって決定的に重要なのは「時間性」とこれに根差した「歴史性」であり、しかも通俗的または日常的・伝統的時間ではなくてこれらを派生態とするような「根源的時間」概念だと言うのである。「根源的時間」から時間性と歴史性とを思索することは、時間性からではなくて「テンポラリテート」から「存在」へと接近する唯一正当な仕方だとされる。しかし、先立つ論考で私が問いを提起したように、この「根源的時間」なるものの「存在」はどのようにして経験的・公共的に証明できるのかが示されなければならない。これが経験的な仕方では示されず、ハイデガー自身の思想や信仰のうちのみあるとすれば、これは空想か虚構か、または恣意的創造物の誹りを免れないであろう。これは学的であろうとする哲学が決して陥ってはならない陥穽だと言うべきであろう⁽¹⁰⁾。

第五に、ハイデガーの言うように、仮に現存在分析によって時間が「存在了解の地平」であることが証明されたとしても、このことで「存在一般の意味の解明」に成功したとは言えないはずである。例え時間が「存在了解の地平」であることを証明しえたとしても、それはあくまでも「存在了解」の条件を提起しただけであって、だからと言って「存在」の秘密が時間であるわけではないし、「存在」の根源または実体または発生基盤が「根源的時間」であると主張するわけでもなく、また「存在」とは何かという根本問題に対する最終的な答えが与えられたわけではないからである。さらに、時間が「存在了解の地平」であると主張するだけでは、時間が何に由来し、その根

源をどこに持つのかという問題もまた解明されぬままに放置されるからである。

本論文でのこれまでの論考は、ハイデガーの根本思想に対する以上のような根底的な疑問を前提しながら進められた。私見によれば、以上に掲げた四つの基本論点に明確な解答を示さず、これらの論点どうしの整合性をはからぬままに論述を進めた結果、時間論から存在論を展開しようとする『存在と時間』の後半を書かねばならぬ段になって、彼は極めて重大な困難に直面することになり、その執筆を断念したと考えられる。

本論文の先立つ第1章では、伝統的存在論に対するハイデガーの批判と解体の視座の問題点を概括的に論評し、第2章ではハイデガーによるカントのテーゼと図式論読解の問題点を別括した。ハイデガーの『存在と時間』の以上の問題点を念頭に置きつつ、本稿では第3章としてハイデガーのデカルトとその存在論の批判、第4章ではハイデガーのアリストテレス時間論の批判を検討しながら、彼がはたして伝統的な存在論と時間論を真に内在的に批判・「解体」しえたのかにかんする結論を提示することにしたい。

第3章 デカルトの「我思う、ゆえに我あり」の存在論的基礎の解明

ハイデガーは、彼が未刊のままに放置した、『存在と時間』の後半の「第二部 テンポラリテートの問題組織を手引きとする存在論の歴史を現象学的に解体することの概要」の第二編で、「デカルトの cogito ergo sum の存在論的基礎と res cogitans の問題圏への中世的存在論への継承」を取り上げるはずであった。本章ではこの論題を論評しよう。この論題は幸いなことに、公刊された『存在と時間』の前半の第6節に「存在論の歴史の解体という課題」の標題のもとにデカルト批判がややまとまって展開されており、第19節以下でも「世界の世界性」との関わりでデカルトの世界解釈批判が述べられているので、第二編のそのほかの論題よりは比較的取り上げやすいように思われる。

(1) 「存在論の歴史の解体」の対象としてのデカルト

ハイデガーは、『存在と時間』の上述の第6節で、人間存在としての「現存在」がその根底において時間性と歴史性によって規定されていることを述べながら、「現存在」分析によって探求されるはずの「存在」にかんする問いが歴史性によって性格付けられていることを根拠とし、「現存在」が「存在」を問うことを歴史的に奪われてきた「存在論の歴史」に見通しをつけることの必要性を強調する。彼はこの課題を「存在論の歴史の解体 Destruktion」と名付けて、こう述べている。「われわれはこの課題を、存在問題を手引きとして古代的存在論の伝承形態を解体し、かつて存在の最初の一そしてそれ以来主導的となった一諸規定がそこで得られた根源的経験へと引き戻す解体という意味で理解する。」⁽¹¹⁾ ハイデガーによれば、解体作業の対象となる固定した存在論に主として責任のある代表的な哲学者は二人いて、それが古代世界における存在論の定礎

者であり後世の存在論と時間論に大きな影響を与えたアリストテレスと、近代哲学の父と呼ばれるデカルトにほかならない。ハイデガーは『存在と時間』の未完の第二部第一篇でカントの図式論と時間論を取り上げた後、引き続き第二篇でデカルトの存在論的基礎を、「テンポラリテートの問題組織を手引きとして存在論の歴史を現象学的に解体する」作業の対象に据えるという計画であった。ではその中身を少しく検討することにしよう。

(2) *res cogitans* の問題圏への中世的存在論への継承

すでに言及したように、『存在と時間』の未完の第二篇にはふたつの標題が掲げられているが、そのうちまず最初に第二の標題「思考するもの *res cogitans* の問題圏への中世的存在論への継承」について考察しよう。この標題が意味するのはこうである。普通近代哲学の祖とされるデカルトは、彼の哲学的考察の原理となる無限実体＝神と、これを構成するふたつの有限実体「延長するもの *res extans*」と「思考するもの *res cogitans*」のうち、「思考するもの」という原理が「中世的存在論」の固定的な諸概念と発想とを予断にもとづいて継承しており、「思考するもの」を存在論的には「存在者 *ens*」としてとらえ、そのために「現存在の存在論」を哲学的考察の視野の収めることができず、これはカントにまで尾を引いている、と。

ここでハイデガーは、デカルトと中世哲学にかんする彼の哲学史研究の含蓄を披露する。彼は『存在と時間』の中では反宗教改革時代のスペインの哲学者であるスアレスについてごく簡単にこう述べている。「ギリシャ的存在論は、スコラの刻印を押されて、主としてスアレスの『形而上学的討論集』を経て、近世の「形而上学」と超越哲学の中へと移植され、ヘーゲルの『論理学』の基礎と目標をもなお規定し続けている。」⁽¹²⁾ フランシスコ・スアレス (1548-1617) は後期スコラ哲学者であり、スペイン生まれでイエズス会に所属し、主としてスペインとポルトガルで活動した。反宗教改革の時代にイエズス会を代表する思想家としての役割を果たし、西欧のカトリック系とプロテスタント系の神学・哲学に大きな影響を与えた⁽¹³⁾。

ハイデガーがスアレスに言及したのは上記の一箇所のみであるが、1927年フライブルク大学夏学期講義『現象学の根本諸問題』では、スアレスとデカルト哲学との関りについてやや踏み込んで言及して、こう述べている。「スアレスは近世哲学に最も強い影響を与えた思想家である。デカルトは直接にスアレスに依拠していて、ほとんど全面的にスアレスの用語を用いている。中世の哲学、なかでも存在論を初めて体系化したのは、スアレスである。」⁽¹⁴⁾ スアレスは、神が第一の存在者であるとしながら、存在者の第一の区別として、「無限な存在者」と「有限な存在者」をあげ、前者が自らにより自らの本質によって必然的に存在するものであるのに対し、後者は前者によってありかつ前者を分有することによってあるものとした。これは創造するものと創造されたものとの区別であり、純粋に現実態としてあるものとあらぬという可能性を常に帯びたものとの区別でもある。たしかに、ハイデガーが指摘するように、スアレスのこうした形而上学的・存在論的思索はデカルトの哲学にも流れ込んでおり、デカルトを近代哲学の生みの親として評価

するあまり、デカルトとスコラ哲学との関りを消し去ることはできないであろう。この点でのハイデガーの指摘は正当であろう。

(3) デカルトにおける「存在」と時間との関係考察の欠如

それでは、ハイデガーは何ゆえにスアレスからデカルトにいたるこうした存在論または形而上学を「解体」の対象としなければならないのか。そしてそのような存在論または形而上学の根本的な欠陥はどこにあったと考えているのか。

ハイデガーにとってまず第一に問題になるのは、デカルトによる「存在」の探求が時間現象との関連でなされていないということである。これとの関連で第二に、ハイデガーが主張するところの「テンポラリテート」がデカルトによっては全く原理的に取りあげられていない。時間論をテンポラリテートの問題次元へといくらか推し進めたのはカントであったが、デカルトはこれをまったく意識することがなかった⁽¹⁵⁾。ハイデガーによれば、西洋哲学の歴史において「根源的時間」と「テンポラリテート」の考え方に進んで行った「最初にして唯一の人」はカントであったが、それにもかかわらずカントがこの方向を最後まで進んでいけなかった理由は、カントの時間分析が伝統的で通俗的な時間理解を超え出ることができなかったこと、そして時間と「我思う Ich denke」の決定的な連関を解明できなかったことにある。これらは、カントが「デカルトの存在論的視点を踏襲した」ために生じた難点であると言う。デカルトの哲学にあたかも諸悪の根源があると言わんばかりである。

だが、こうしたいわば「ないものねだり」はハイデガーによる自らの思索へのかなり強引な引き付けとこれにもとづく批判であることは明らかである。ここには哲学をめぐる大きくて深い溝があるが、その根源はデカルトの時間論が、彼の「ある属性は事物のうちにあり、他の属性は思考のうちにあり」⁽¹⁶⁾ という規定に見られるように、事物そのもののうちにある時間および持続という属性と、これに「運動の数」として付け加わる思考の「様態」との関係において考察されているのに対して、ハイデガーの時間は客観とは別に「現存在分析」によって主観のうちに探求されるいわば主観的・主体的時間である。だから、時間にかんする両者の哲学的探究の基盤がそもそも異なった次元にあるのであって、ハイデガーのような立脚点に立たないからといってデカルトの時間論が誤っているわけでも、不十分だともいえないであろう。存在および「ある」ことの意味に、そして図式論および時間にかんするカントの考察の批判をハイデガーはデカルト批判に先立つ第二部第一編で展開する予定であったが、その批判の概要とその問題点については本論の(1)と(2)で考察した通りである。

(4) デカルトにおける「思考するもの res cogitans」と「我あり sum」との存在意味の欠如

ハイデガーによれば、デカルトが存在論的「解体」の対象となるべきもう一つの理由は、こうである。「我思う、我あり cogito sum」によってデカルトが果たそうとしたことは、哲学のために

新しい確実な基盤をすえることであった。ところが、彼がこの『根底的な』開始にあたって無規定のままに放置したのが *res cogitans* (思考するもの) の存在様式であり、いっそう正確に言えば、*sum* 我ありの存在意味であった。⁽¹⁷⁾ このハイデガーのデカルト批判にはさらにいくつかの意味が込められている。そのひとつは、「我」、つまり自我が「思考するもの」としてとらえられていることであり、もうひとつは私が存在するというものの存在意味が不問に付されているということである。これらの論点のそれぞれについて考察してみよう。

ハイデガーはデカルトが「思考するもの」と「我あり」の存在意味を見逃したと批判するが、そこにはさらにこういう叙述が続いている。存在論の歴史の解体作業の第二段階として「*cogito sum* [我思う、我あり] というテーゼを支えている表立たない存在論的基礎」⁽¹⁸⁾ を取り出すことが必要だ、と。これは、言い換えれば、私がある、または自我が存在するという事実を「存在論的基礎」が支えているというハイデガー自身の思想が表明されていることを示している。この思想は人間存在を「存在」が支えているのだという彼の発想につながるものである。この「存在」を解明することが『存在と時間』の探求課題であるが、彼は「存在」を了解する地平が時間であるとただで、「存在」の実態を提示できず、したがってついにこの課題を完成させることができなかった。

もうひとつの問題は、デカルトが「我あり」の存在意味を見逃した理由として、ハイデガーがあげるのがデカルトが「我思う」を哲学の確実な基盤としたことである。周知のように、デカルトは我思う *cogito* を絶対確実な知識とし、ここから後続の原理の確実性を導出した。ハイデガーはデカルトが *cogito* を絶対確実な知識としたがために「*sum* 我あり」の存在意味を看過したと批判するのである。しかしながら、我思うを確実な知識と見なすことと、我ありの存在意味を不問に付したことを直接・無媒介に結びつけるのは誤りであろう。もし仮に、ハイデガーが言うような意味でデカルトが我ありの存在意味を看過したことが正当な批判であるとしても、絶対確実な知識を追求することと、「我あり」または人間存在の存在意味を問うこととは異なった次元にある問題である。同じ哲学者がこれら両者の問題を同時に追究することは十分に可能な事柄だからである。デカルトはハイデガーと同じ流儀で人間存在の意味の問題を追求しなかっただけのことである。それにもかかわらずハイデガーは、こうした原理的に異次元の問題を強引に結び付け、デカルトが思考する自我の原理を提起したせいで自我の存在意味を追求できなかったと結論するが、それは、ハイデガーが思考する自我という原理または理性的な思考そのものに限界を設けたいからであろう。このことは近代合理主義と理性主義に対するハイデガーの批判と反逆とに通底している。

(5) 「被造物」としてのデカルトの「思考するもの」

ハイデガーによれば、デカルトは「思考するもの」を *ens* 存在者として規定しただけではなく、この存在者の意味を *ens creatum* 被造物として理解していた⁽¹⁹⁾。この点でデカルトは中世

のキリスト教的存在論を転用したにすぎない。中世の存在論は人間を神によって創造されたもの、つまり被造物と見なしていたからだという訳である。確かにデカルトは、おのれによってのみ必然的に存在する神を厳密な意味での実体とし、神の力によってのみ存在する精神（思考実体）と物体（延長実体）をも実体として認め、精神の属性を思考、物体の属性を延長ととらえて、これらが世界を構成していると考えた。例えばデカルトはこう述べている。「私が神と名付けるのは、ある無限、独立、全知、全能で、そして私自身と、もしも私のほかになお存在するものがあるとすればそれら一切のものとを創造したところの実体である。」⁽²⁰⁾「われわれが生まれながらにもっている神の観念を振り返ることによって、われわれは神が永遠であり、あらゆることを知り、あらゆることができ、すべての善と真理との源であり、あらゆるものの創造者であることを知る。」⁽²¹⁾「実体という言葉は、精神と物体とに一義的に当てはまる。」⁽²²⁾「ところで、物的な実体と、精神すなわち思考する実体とは、いずれも創造された実体として、この実体という共通の概念のもとに理解される。」⁽²³⁾

われわれは、デカルトのこうした形而上学的思想が近代的な側面をもちながらも確かに中世のスコラ哲学によって規定されたものであることを否定することはできない。キリスト教的思考にとって、自然と人間、物体＝延長と精神＝思考とは神の創造物以外のものではなかった。宗教的束縛から解放された現代の思考にとってこれらを否定したり、批判したりすること、デカルト哲学の限界を指摘することは容易であろう。しかし、だからといって、これを批判するハイデガーさえもこうした思考様式から完全に解放されたとするわけにはいかないであろう。なぜかと言えば、ハイデガーの究極の探求目標である「存在」の内容が明示されず、その限り「存在」と自然および人間存在との関係も決して明確ではなく、曖昧なままにとどまり、神と自然とのいずれでもなく、あるいはそのいずれでもありうるようなかたちで放置され、暗示されるままにとどまるからである⁽²⁴⁾。世界観の提示として表面的に見るならば、デカルトの方がハイデガーよりもはるかに明快な説明をしていることになる。

(6) デカルトにおける「心情」の存在論的分析の欠如

以上に概観されるデカルト批判からハイデガーはさらに歩を進め、デカルト哲学の中には「心情 Gemüt」の存在論的分析が欠如していることを批判し、これをさらに古代哲学との批判的対決の回避という問題と結びつけている。例えば彼はこう述べている。近代哲学の幕開けを告げるかのようなデカルト哲学も見かけだけであって、「実は暗い宿命を背負った予断の移植であった」のであり、「そしてこの先入見にもとづいて、続く時代は、存在問題を導きの糸にする心情の主體的で存在論的な分析を等閑視し、そして同時に、伝承された古代存在論との批判的対決としての分析論を等閑視した」⁽²⁵⁾と。だがハイデガーは何をもって「心情」と規定するのであろうか。

ハイデガーがデカルトの著作『情念論』(Les Passions de l'Âme)を知らなかったはずはないが、『存在と時間』および1927年のマールブルク大学夏学期講義「現象学の根本諸問題」で彼が引用

または言及するのはデカルトの『哲学の原理』と『省察』であり、『情念論』を参照した形跡は見られない。だが、デカルトは彼なりの哲学的基盤と方法論によって「心情」を考察しようとしていたことを考慮しないわけにはいかない。

デカルトの『情念論』は彼の最晩年の著作である。すでに触れたように、デカルトの哲学的世界観は、無限の実体で、もっぱら自己のみを原因とし、全知全能である神と、神によって創造された精神と物体とのふたつの実体とそれらの属性および様態から構成されるが、この思考を本質とする精神と延長を本質とする物体がそれぞれ独立の実体とされることによって生じた難問のうち、とりわけ人間における精神と身体(物体)との関係が問題であった。当初デカルトは心身二元論または心身並行論の立場に立っていたが、精神が身体に与える影響とともに身体が精神に及ぶ影響はわれわれの日常生活において感じられ、観察される事実である。デカルトは精神と機械的な身体との接点を「松果腺」に置き、ここを動物精気のコントロールの中核と考えたが、なおかつこの問題で矛盾を抱えていた。この点を衝いたのがファルツ選帝侯エリーザベト王女であった。デカルトは彼女から寄せられたこうした心身問題や道德問題にかんする質問に答える必要からも、心身問題と『方法序説』のなかで言及した「暫定的道德」とを深化させなければならなかった。こうして執筆されたのが『情念論』である。

周知のようにデカルトは、イギリスのウィリアム・ハーヴェイの血液循環理論に深い感銘を受けて動物機械論を唱え、血液の循環機能を動物と人間の身体の神経機能に結びつけてそこにいわば媒質として作用する「動物精気」を想定した。彼が探求する情念の作用もこうした医学・生理学・解剖学的な諸知識を前提として考察されている。「動物精気」の存在も今ではとうに否定されており、動物機械論もそのままのかたちでは維持されがたい、時代によって制約された考え方ではあるが、それにもかかわらず、スコラ哲学を越えて、「悲しみ」、「怒り」、「恐れ」、「愛と憎しみ」などの強い人間感情のメカニズムを考察している。「情念」とは、人間の知性と意志という能動的な意識の働きの根底にあって、身体と密着した意識の受動的作用であって、感覚器官から入り込む外的感覚、身体の状態にかんする内的感覚、心自体が自らの意識状態にかんしてもつ意識、という三つの柱からなると考えられている。デカルトは、こうした三つの観点を軸として対象と関わり合う意識状況から様々な人間の情念を分類し、その特性を描き出そうとした。その考察は最終的には知性と意志によって情念を統御する「強い心」と「高邁な心」にまで到達する⁽²⁶⁾。

デカルトの情念論の以上のおおざっぱなアウトラインからも、これがハイデガーの「心情」の考察とは大いに異なっていることがわかる。ハイデガーは、「現存在」の実存論的分析のなかで「心境 Befindlichkeit」と「了解 Verstehen」を論じている。「心境」とは日常的にごくありふれた様相では「気分 Stimmung」であり、「気分付けられた状態 Gestimmtsein」である⁽²⁷⁾。「気分」とは「屈託なさ」や「不機嫌」や「ふさぎ」であったり、「高揚」や「恐れ」や「怖いもの知らず」などであったりする。ハイデガーによれば、「現存在」はたえずこうした「気分付けられた状態」にあるが、「心境が気分付けられている性質は、実存論的に見れば、現存在の世界開放性を構成

する」⁽²⁸⁾として位置付けられ、この位置づけはさらに「現存在はこれらの気分の根源的な開示作用の中で現としてのおのれの存在に直面させられるが、この開示可能性に比べれば認識にそなわる開示可能性の射程ははるかに及ばない」⁽²⁹⁾という考え方に結びついており、さらに「気分が現存在の根源的な存在様式であることを存在論的に拒否することがあってはならない」⁽³⁰⁾とされて、心境や気分が認識や思考よりも存在論的に根源的なものとされている⁽³¹⁾。確かにそれは心境の現象学的分析ではあるが、こうした日常的な気分のあり方はやがて日常性への「頹落」とされ、この「頹落」からの目覚めまたは「本来性」の回復によって「存在」開示への道程が切り開かれるという仕掛けになっているからである。

問題は、ハイデガーにあっては、「心境」が認識・思考よりも根源的だとされ、「心境」が認識・思考と対立させられている点にある。デカルトのこうした情念論の価値についてまったく顧慮することがないというハイデガーの態度そのものがこうした差異を明確に物語っている。

デカルトは、『方法序説』の第一部で神学を「啓示神学」と「自然神学」とに大別して、「啓示神学」は学問として理性的に論ずることは出来ず、信仰に委ねるべきだとし、これとは独立に客観的・自然科学的な学問的形態で信仰上の真理を追究する「自然神学」を自分は論ずると述べていることに注意しなければならない。デカルトの『情念論』は、心身二元論を再考しようとして、主として生理学的心理学の方法と成果とに依拠して著されたのであり、キリスト教的基盤にもとづく信仰との関りで「不安」や「絶望」などの「心情」を論ずるキルケゴールやハイデガーの心情論とはアプローチの次元がまったく異なっている。だが、デカルトは彼なりに「情念」の問題に接近しようと努力したのであって、ハイデガーが批判するように、デカルトが「心情」の存在論的分析をハイデガーが言う意味では行わなかったことをもって彼の哲学の欠陥とすることには無理があるように思われる。

なお、デカルトがエリーザベト王女の鋭い質問に答えて、『情念論』において心身問題からさらに「暫定的道徳」の非「暫定」化または道徳論の提示にまで進んでいることは重要である。ハイデガーが、「現存在」にかんする自らの「存在論的分析」の中でも公表された『存在と時間』全体においても、「現存在」が日常性へと「頹落」して「本来性」を喪失した非本来的な状況から「本来性」を回復したあり方へと覚醒することを經由して「存在」の解明へと至ろうとするさいに、「死」を意識した「決断」に重点が置かれるあまり、ほとんど道徳的理想や倫理的問題に言及することがないこととの対比において、ハイデガーのデカルト批判を吟味することは重要であろう。

(7) 主観の存在体制を自己意識からのみ見ることへの批判

すでに述べたことと関連してハイデガーは、デカルトが主観の存在体制を自己意識からのみ見ていることを批判する。この批判は「心情」や情念を理性的な考察の対象とすることをも拒否するように見えるのであるが、それはなぜであろうか。ハイデガーは「現存在分析」の意図を論じて例えばこう述べている。「最初に自我と主観とが与えられているという見方は現存在の現

象的な状態を根底から見損なう。』⁽³²⁾ 主観というものをどのように考えるにしても、「先行的で存在論的な根本規定によって主観という見方を純化しなければ、存在的にはどれほど熱心に『心的実体』や『意識の物化』に抵抗するとしても、『主観』のどの理念も、知らず知らずのうちに subjektum (ὕποκειμενον) という見方をしてしまう。』⁽³³⁾ また彼は講義「現象学の根本諸問題」でもこう述べている。「われわれにはっきりと分かったことは、デカルト以来、とりわけドイツ観念論において、人格、自我、主観の存在の体制が自己意識から規定されることから、いかなる根本的諸問題が生じるかということである。自己意識の概念を自我への反省という形式的な意味でとらえるのでは不十分であり、むしろ現存在の自己理解のさまざまな形式を明示することが必要である。』⁽³⁴⁾ ここには自我と自己意識に対するハイデガーのアンビバレント(両面価値的)な態度が示されているように思われる。それはひとつには、すでに述べた自己意識および理性的なもの一般に対する過小評価的または否定的態度を含んでいる。主観を自我ないし自己意識としてとらえること自体、「現存在」の現象学的に見られた実相を取り逃がすという考え方は、デカルト以来ドイツ観念論へと継承された、絶対確実な懐疑するものとしての自我という自己意識の哲学を否定するものである。だがしかし、彼の「現存在分析」は「現存在」の分析という唯一の道を通じて「存在」の秘密に迫らざるをえないという点では、人間の主観や自我や意識の問題を避けて通るわけにはいかない。

ハイデガーにおいてはなぜ主観と自己意識とが二者択一的に対置されるのか。われわれはここでハイデガーが、ドイツ観念論哲学で主流となった、主観・自我を意識ないし自己意識中心として見なす考え方を一定程度認めつつ、認識論主義へと傾斜する傾向のあった考え方にこれまで不足してきた側面を補強するまたは新たに開拓するという態度を取らず、その「解体」を目指すことに急であることに、ラディカリズムを感じざるをえない。

問題は、このハイデガーのラディカリズムが何に由来するのかということである。

ハイデガーは初期フライブルク大学時代の1921/22年冬学期講義「宗教の現象学入門」で例えばこう述べていた。『『事実的生経験』とは何のことか。「経験」は、1. 経験する実行、2. 実行を通じて経験されたもの、である。だがわれわれは、この語を意図的にその二重の意味で用いるが、そのわけは、それがまさしく事実的生経験の本質的なものを表現するからであり、経験する自己と経験されたものが物のように互いに引き裂かれないためである。』⁽³⁵⁾ 『『事実的』とは自然現実的、因果規定的、物現実的を意味するのではない。その概念は特定の認識論的な諸前提から解釈されてはならない。それは『歴史的なもの』の概念からのみ理解されるようになる。』⁽³⁶⁾ 「哲学と学とが客体的な存在諸形象であり、解決された諸命題であり、命題諸連関であるというような理解は、退けられねばならない。諸学が普遍的に哲学的で蓋然的に受け取られるならば、それらは科学理論的にそれらの解決された真理連関と命題連関のうえて吟味される。……具体的な諸学それ自身はそれらの遂行の中で捉えられなければならない。歴史的なものとしての学の過程はそれ自身基礎にすえられなければならない。このことは現代哲学においてはただたんに見過

ごされるだけではなくて、意図的に拒絶される。それはそこでは役割をはたしてはならない。われわれは次のテーゼを主張する。学は原理的に哲学とは異なっている、と。」⁽³⁷⁾「学を超えた概念は厳密であるか？厳密なものの概念と意味とは哲学的なものであって、学的なものではない。哲学だけが根源的に厳密である。これに対して学のあらゆる厳密さはたんに派生的なものである。」⁽³⁸⁾なお、この講義の中でハイデガーはすでに「現象学的解体」および「解体」という語を何度か使用している⁽³⁹⁾。

ここでわれわれが注意すべきは、哲学と学とが「根源的に厳密なもの」と「派生的なもの」として先鋭に対立させられていることである。また、哲学の立場から「事実的生」を学的・科学的・因果的・認識論的に理解することが退けられ、宗教または宗教的経験を学または学的知識によってとらえることが厳密でない仕方として退けられている。こうした考え方はハイデガー思想の初期から後期を通じて基本的に変更されていない。このことは、ハイデガーの哲学は、哲学と学との対置を根底にもち、たとえ明言しないまでも、そして彼自身が『存在と時間』で哲学と神学との分離と神学の排除を宣言したとしても、強く宗教的な背景と枠組みを保ち続けていることを示している。この宗教的背景と枠組みとは、「現存在」における「世界内存在」の分析から、ただちに「現存在」の日常性または「非本来性」への「頹落」を論じ、ここから「現存在」が「不安」や「絶望」をへて「死への先駆的決意性」に到達し、「本来性」を回復することで、「存在」の秘密とそれが「現存在」と「民族」に与える歴史的「運命」を自覚するなどといった叙述の順序に見ることができよう。ここでは詳論は出来ないが、アドルノによれば、1920年代から「本来性」という言葉自体、キルケゴールに代表されるようなプロテスタント系のグループの「肯定的神学」に近い「心構え」またはエートスを指し示し、「信仰告白」に代わるものものとしての役割を果たしたらしい⁽⁴⁰⁾。

もしも以上に述べたことが事実を含んでいるとするならば、伝統的存在論を宗教的・神学的な思想の枠組みによって「解体」しようとするのは、いささか越権というべき試みということにならざるをえないのではないであろうか。

(8) デカルトの cogito sum の「現象学的解体」をめぐる

ハイデガーは『存在と時間』第18節で、デカルトの存在論にかんして彼が行う論評の順序を、「1. res extensa としての世界の規定(第19節)」、「2. この存在論的規定の基礎(第20節)」、「3. 世界のデカルト的存在論の解釈学的議論(第21節)」というかたちで示した後で、「cogito sum の現象学的解体」に言及し、その詳述について「第二部第二篇」を参照するようにと指示している。この詳述は結局はなされなかったのであるが、その大枠は『存在と時間』の第43節で与えられている。その叙述の中でわれわれの注意を引くのは以下の言葉である。「『cogito sum』を現存在の実存論的な分析の出発点として役立てるべきだとするならば、そのばあいただんに逆転が必要であるだけではなくて、その内容の存在論的・現象論的な確証もまた必要である。」⁽⁴¹⁾か

れがここで言う「転換」とは、デカルトの哲学の原理である cogito sum を sum cogito へと転換させることである。そして彼はこう続ける。「そうすると最初の言明は sum [我あり] であり、しかも我は－ひとつの－世界－のなかに－ある－という意味でのそれである。」⁽⁴²⁾ ハイデガーが言うこうした転換は、自我が先にあってこそ自我の思考もまたあるのだから、そのとおりではないかと思えるかもしれない。しかし、ハイデガーが言うこの転換はデカルトの「我思う、ゆえに我あり」という有名となった言葉の含蓄と意義とをまったく踏まえていないと言わなければならないであろう。

周知のようにデカルトは、若いころから学院で教授されたスコラ哲学に満足できず、これを懐疑し、何が最も確実な真理であり学問の確実な原理であるかを長い間模索した結果として、「我思う、ゆえに我あり」という考え方に到達した。われわれは、外部感覚や内部感覚のいずれにおいてもしばしば間違いや錯覚や犯しがちであるし、夢を見ている状態と覚醒している状態との区別さえも定かとは言えない。一見確実であるかに見える数学的知識さえも外界の実在性が保証されないかぎり、絶対に確実とはいえないし、われわれはしばしば計算や推理を誤りがちである。それはしばしば知識として教えられ伝承されるだけであるし、歴史的知識の場合には伝承や書き残された資料を相手にするだけにいっそう不確実さの度合いが増すことになる。いかなる対象も懐疑の対象とならざるをえない。だがしかし、確実な知識を求めてすべてを懐疑したとしても、そのように懐疑して思考しつつある自分の存在だけは疑うことはできない⁽⁴³⁾。ガッサンディが揶揄したような「私は散歩する、ゆえに私はある」では駄目なのであって、デカルトによれば、懐疑しつつある自我、その意味で思考する自我だけが絶対確実な存在であり、ここにもろもろの学問の確実な出発点がある。デカルトのこうした思索が絶対確実といえるかどうかについては古来さまざまな議論があるが、重要なことは、デカルトが絶対確実な原理または真理、諸学問の確実な出発点を求めて苦闘したことに見られる学問的な探求心である。

ハイデガーはこうしたデカルト的な「我思う cogito」に対して「我あり sum」を対置して、これへの転換を主張するのであるが、このこと自体ハイデガーが学問的な真理性や絶対確実性を探究するデカルトの姿勢とはまったく正反対の姿勢をもち、これに微塵の共感さえもたないことを示している。哲学的思索の基盤と基層に神学的・宗教的発想をもつハイデガーにとって、学または科学も、それが追求する真理性も原理的確実性も、ほとんど関心がない。ハイデガーの真理とは、対象と思考の一致ではなくて、隠蔽されていたものがおのれを非隠蔽性へともたらし、おのれを現すことでしかない⁽⁴⁴⁾。「根源的時間」も「絶対的な存在」も「歴史性」も学問的検証とは無関係に、そしてその必要性さえもまったく意識されることなしに、主張されているものである。実在性の概念もハイデガーによっては主観・客観の図式を廃するという口実のもとに、志向性の概念を梃子として、曖昧ながらも主観性が優ったものとして、独我論的な解釈を与えられる⁽⁴⁵⁾。ハイデガーはこうした姿勢と考え方にもとづいて、デカルト哲学の原理の「現象学的解体」を主張するのであるが、われわれから見れば、このことはいわば宗教と信仰から学と科学とを「解体」

しようとするものでしかないように思われる。

第4章 アリストテレスの存在論と時間論の批判的対決

「存在」とは何かを時間の地平から解明しようとするハイデガーにとって古代哲学の最高到達点とも言うべきアリストテレスの存在論および時間論との対決は避けられない課題である。ハイデガーは、とりわけアリストテレスの時間論が後世の時間論を長く規定してきたものと見なし、これとの批判的対決を、公刊されなかった『存在と時間』の第二部第三編「古代的存在論の現象的基盤とその限界の判別尺度としてのアリストテレスの時間論」で扱うことを予告していた。この予告は実現されなかったが、その概要と大枠はとりわけマールブルク大学1927年夏学期講義「現象学の根本諸問題」のなかにかかなりの分量で残されている。この箇所を中心に、ハイデガーが真の意味でアリストテレスの存在論と時間論を批判し克服しえたかを以下に検討することにしよう。

(1) ハイデガーによるアリストテレスの時間論の評価とその意味

ハイデガーは『存在と時間』の第6節でアリストテレスの存在論と時間論との取り扱いについてこう述べていた。「存在問題を根底的に仕上げるといふ以下の論述の枠組みにおいては、古代の存在論—それはとりわけアリストテレスのもとでその学的に最高で最も純粋な段階に達した—の基礎にかんする詳細でテンポラルな解釈を報告することはできない。その代わりに、ここでは、古代の存在論の基盤と限界の判別尺度として選ぶことができるアリストテレスの時間論の解釈を行う。」⁽⁴⁶⁾つまりハイデガーは、アリストテレスの存在論に対しては、それが古代哲学の最も純粋な段階を示すものであるとして一定の高い評価を与えている。またハイデガーは、講義「現象学の根本諸問題」においても、時間にかんする思索を残したアリストテレスとアウグスティヌスの両者を比較しながらこう述べている。「比較を行うとすれば、アウグスティヌスが時間現象のいくつかの次元をいっそう根源的に見ているのに対して、アリストテレスの研究は概念的にいっそう厳密でいっそう力強い。時間の謎の背後に迫ろうとするいかなる試みもアリストテレスとの対決を避けるわけにはいかないであろう。なぜなら、アリストテレスが初めて、そしてその後長きにわたって通俗的な時間理解を明確に概念へと持ち出し、その結果として、彼の時間理解は自然的な時間概念に対応するからである。アリストテレスは洞察力を持った偉大な哲学者の中の究極の哲学者であった。」⁽⁴⁷⁾ここでハイデガーがアリストテレスの時間論は通俗的な時間理解を概念にも持たせたと述べ、この時間概念を自然科学的なそれに対応していると批評していることも銘記しておかなければならない。『存在と時間』でも彼は、アリストテレスの時間論がカントやベルグソンの時間論を含めてこれに続くすべての時間論を本質的に規定しているとし⁽⁴⁸⁾、その時間解釈が「自然的な」存在了解の方向で動いているとしながら、アリストテレスの時間論との対決が避けて通ることができないと見なしている。

しかし、ハイデガーが先に引用した『存在と時間』第6節でこう述べていることに注すべきである。そこでは、アリストテレスの存在論のテンポラールな解釈、つまりハイデガー自身の「根源的時間」からする解釈は、『存在と時間』では詳細に展開する余裕がないので、アリストテレスの時間論を解釈することで古代的存在論の基盤と限界を指し示す判別尺度とするにとどめるといのである。われわれはこれまで、ハイデガーが存在と「ある」にかんするカントのテーゼを特に時間論との関わりで批判的に取り上げ、デカルトの「我思う、ゆえに我あり」の周知のテーゼを、近代的思考と認識を優先して「主観」の問題と「心情」にまで踏み込まなかったことを批判してきたことを概観してきた。古代から近代にいたるまでの存在論を規定し、これに強い影響を及ぼしてきた、存在論のいわば定礎者としてのアリストテレスの存在論の批判とその克服とは、当然ながら「存在論の歴史の解体」を課題として掲げたハイデガーの中心的な課題でなければならぬはずである。しかし、ハイデガーはアリストテレスの存在論との全面的な対決を回避して、きわめて限定的に、古代存在論の基礎と限界の「判別尺度」という観点からアリストテレスの、それも時間論だけを取り上げるというのである。それはなぜであろうか。われわれは、ハイデガーがなぜアリストテレスの、例えば『形而上学』の中で展開されている存在論と全面的に向き合うことをしないのかを疑問とせざるをえない。

ここで結論をあらかじめ概略的に述べておけば、ハイデガーは、時計とその使用とに象徴されるような、われわれがどっぷりとつかっている、「今」の連続としての時間の背後または根底に「根源的時間」があると見なし、これを示しさえすればアリストテレス以来の西洋形而上学はもろくも崩壊すると考え、こうした作業を行さえすれば「存在論の歴史の解体」の課題は完成すると考えていたからであろう。だがこうした構想は、「根源的時間」の実在性の証明、その理論の構築とこれにもとづくテンポラリテートの理論をわれわれに説得的に提示できなければ、空中楼阁に終わるだけであろう。彼の『存在と時間』が未完のままに放置されたという事実は、こうした見通しと構想がいささか安易に過ぎるものであったことを証拠立てているといわなければならないであろう。

(2) アリストテレス時間論の解釈

アリストテレスは主として『自然学』第4巻第10-14章の中で時間論を展開している。アリストテレスによれば、時間 *χρόνος* にかんしては、それが存在者にぞくするのかそれともそうでないのか、それは運動とどう関係し、どのようにして、またどこにあるのが問題とされ、時間の本性 *φύσις* とは何かが問われる。これらは時間にかんする難問 *ἀπορία* である。これらの難問に答えて、ある人々は時間が全宇宙の運動であると見なしたり、またある人々は天球そのものが時間だと主張する。しかし、アリストテレスは、これらの考えをあまりにも素朴だとして退ける。時間はあらゆるところに、あらゆる事物とともに等しくあり、時間には速くあったり遅くあったりすることがないから、時間は事物そのものではないし、運動そのものでもない。また時間は運動

なしに存在するものでもない。だから時間は運動の何かである。だが、運動にも場所における前と後ろがあるように、時間のうちにも前と後ろがあって、運動と時間とはわれわれが運動の前と後を限定しながら運動を限定する時にほかならない。時間が経過したとわれわれが言うのは、われわれが運動における前と後の知覚を持ち、「今 *vōv*」によってこれらを区別する時である。こう述べて、アリストテレスは時間にかんする周知の規定を掲げている。「前と後ろを区別する時にわれわれはそこに時間があると言う。というのは、時間とはまさしくこれであり、つまり前と後ろにかんする運動の数 *ἀριθμός* である。」「だから時間はただの運動なのではなくて、数をもつものとしての限りでの運動なのである。」⁽⁴⁹⁾ アリストテレスは「今」にかんしてもこう規定する。「もしも時間が存在しなければ、今は存在せず、今が存在しないなら、時間が存在しないであろうことも明白である。」⁽⁵⁰⁾ 「だから今は、ある限界である限り、時間そのものではなくて、時間に付帯するものである。そしていまは数えるものとしての限り、数である。」⁽⁵¹⁾

だから、ハイデガーがかなり高い賛辞をアリストテレスに対して与えていることは、通俗的時間論に対するハイデガーの批判を考慮すると、やや意外な感を与える。その訳は、彼がアリストテレスの時間論を自らの解釈次第でうまく利用できると考えているからであろう。

(3) ハイデガーによるアリストテレス時間論の改変

ハイデガーは、先に挙げたアリストテレスによる時間の定義、すなわち時間とは「前と後ろにかんする運動の数である」という定義を「卓越したもの」と評価しつつも、これをさらにまず以下のように読み換える。「つまり時間とは、以前と以後の地平において（前と後ろへの注視に即して）遭遇している運動において数えられたもの *ein Gezähltes* である」⁽⁵²⁾ と。この読み換えでは、「注視」する主体が誰または何なのか、「以前と以後の地平」とは何を意味するのか、「遭遇している」とは誰が何に遭遇しているのか、「数え」る主体が誰または何なのか不明である。ハイデガーは、アリストテレスの時間の定義を微妙に曖昧にぼかしたうえで、さらにこれにこう解釈を加える。「だがこのことが意味するのはやはり、時間は時間の地平 *Horizont* のうちで遭遇しているあるもの *etwas* だということである」⁽⁵³⁾ と。時間が「時間の地平」として、アリストテレスが想定していなかった神秘的・秘教的な響きをもつものに読み換えられ、さらに時間が「あるもの *etwas*」として何か事物に接近したものへと移し変えられる。時間という「地平」で出会う主体が時間そのものだとはいさわめて奇妙な同語反復であろう。これは、もはやアリストテレスの時間論の解釈とは言えず、その改変でなくて何であろうか。

ハイデガーはさらにこう続ける。「時間とは以前と以後であり、それゆえに時間は時間である。……われわれは語句に固執してはならない。確かに以前と以後は時間現象である。だが、以前と以後が指し示すものは、定義命題の主語において考えられているものと一致するかどうか、つまり時間が時間であるかどうかは、疑わしいままである。おそらく、第二の時間という語は、アリストテレスが時間の定義それ自体において念頭に置いているのとは異なったもの、そしてそれよ

りも根源的なものを指しているであろう。アリストテレスの時間の定義は同語反復ではなくて、アリストテレスの時間現象、すなわち通俗的に理解された時間と、われわれが時間性と名付ける根源的時間との内的連関を表しているにすぎない。時間は、アリストテレスが彼の解釈の中で言うように、時間それ自体が再び時間から、すなわち根源的時間から理解される場合にのみ、解釈される。⁽⁵⁴⁾ 何と、ハイデガーはアリストテレスの時間論があたかも自らの「根源的時間」の概念の先駆的形態であるかのように見なすのである。こうした解釈がすでにアリストテレスのもともとの時間論を大きく超え出て、これを改変し、ハイデガー自身のきわめて特異な時間論を語るものであることは明らかである。特定の哲学者の学説の解釈を行い、その限界や不十分さを指摘しながら、いつのまにかその中に自らの教説を忍び込ませたり、特定の学説に真にかみ合ったかたちで内在的な批判を行うことなく、これに改変を行いながら自らの学説を展開するというやり方はハイデガーに特徴的であって、これは「カントの存在にかんするテーゼ」を論ずる際に典型的に見られたものであるが、ハイデガーはアリストテレスの時間論に対しても同様のことを行っていると言わざるをえない。

ハイデガーによるアリストテレス時間論の以上のような改変にはさまざまな問題が潜んでいる。これらを箇条書きで掲げれば以下のようなだろう。

- ①アリストテレスが「時間はあらゆるところに、あらゆる事物とともに等しくあり、時間には速くあったり遅くあったりすることがないから、時間は事物そのものではないし、運動そのものでもない。また時間は運動なしに存在するものでもない。だから時間は運動の何かである」と言う場合、彼は時間が事物の属性であると述べているのだと理解すべきである。これは、時間を事物から切り離して扱うことはできないし、そうすることは誤りだということを含意している。
- ②アリストテレスが、時間とはまさしく「前と後ろにかんする運動の数である」と言う場合、「前と後ろ」および「運動の数」とは、明らかに「前と後ろ」を判断する尺度としての人間を想定し、「運動の数」を数える人間の思考の機能を前提している。つまり、時間の定義は時間の判断尺度としての人間を含んでいる。
- ③ハイデガーは普通の意味での時間と「前と後ろ」という時間とを区別して、時間を二重化し、そこから根源的時間を導出しようとするが、これは時間を判断尺度としての人間から切り離して、人間を無に帰したうえで、時間を主体化・実体化しようとする彼の戦略を示している。言い換えれば、「前と後ろ」は人間が「今」から見た場合の時間の前後を指示するのであって、時間として自立化してはならないものである。

(4) 時間の自立化・主体化への強い傾向と「根源的時間」の虚構性

アリストテレスの時間論にはやや誤解を生じる可能性のあるいくつかの個所が含まれている。それは例えば「すべての事物が時間のうちにある」と彼が述べている箇所がそうであり、また「時

間の存在は靈魂が存在しないかぎり不可能であろう」と規定する箇所もそうである。ハイデガーはこれらの箇所に着目して、これをおのれの考えの展開のために利用する。これらの箇所を少しく検討して見よう。アリストテレスは『自然学』の時間論の引き続き箇所でこう述べている。「だがまた、検討に値するのは、いったい時間は靈魂 *ψυχή* に対してどのような関係を持つのかという問題であり、そして時間がすべての物事のうちに、すなわち大地のうちにも海のうちにも天界のうちにも存在すると考えられるのはなぜかという問題である。」⁽⁵⁵⁾ ここでアリストテレスは時間にまつわるふたつの大きな問題の所在を提示する。だが、アリストテレスはここではやや曖昧さを残しており、ここにハイデガーが付け込む余地を与えているように思われる。

このうち後者の問題については、彼自身「これで明白なことは、およそあらゆる転化とあらゆる運動する事物がことごとく時間のうちにある」⁽⁵⁶⁾ と明言して、結論ははっきりしているのだが、ここでその根拠を自問するのである。この問いにたいして彼は、時間が運動のある状態または状態を示しており、「しかも時間と運動は可能態においても現実態においても一緒にあるものだからではなかろうか」⁽⁵⁷⁾ とやや曖昧で自信なげな答えを示している。むしろ彼はより明確に、時間はすべての事物と自然の存在形式または主要属性であって、だからこそすべての事物の運動に伴うものであるとはっきりと述べるべきであったように思われる。さらに、すべての事物が時間の「うちに」あるという表現は、あたかも時間がすべての事物を入れる器または容器のような感じを与える点でも、必ずしも適切な言い方とは言えないように思われる。時間と事物との関係はあくまでも実在的に考えられねばならず、アリストテレスの基本用語で言えば、靈魂を含めた基体であるすべての事物がもつ基本的な属性または基本性質が時間であり、時間はすべての事物の「うちに」あるのではなくて、すべての事物と「ともに」あると考えるべきだからである。すべての事物が時間の「うちに」あるという表現は、時間が事物よりもいっそう包括的なものとして事物よりも上位の存在であるかのような転倒した考え方を導きかねないであろう。

もうひとつの最初に示された時間と靈魂との関係の問題にかんしては、アリストテレスはこう答えている。「数える者の存在することが不可能である場合には、数えられうる何者かの存在することも不可能であるから、したがって明らかに、数もまた存在することが不可能であろう。」⁽⁵⁸⁾

「もしも靈魂または靈魂の理性を除いては、他の何者も本性上数えることができないものであるとすれば、靈魂が存在しないかぎり、時間の存在は不可能であろう。」⁽⁵⁹⁾ だが、こうした考え方も曖昧さと不合理を残している。それというのも、アリストテレスが言うように、たしかに時間が数と不可分である限り、数を数える人間の靈魂の働きがなければならないが、時間が靈魂を含めたすべての事物の基本的な存在形式だとすれば、人間がこの世に登場する以前にも事物と時間は先行的に存在していたわけであり、その限り人間とその靈魂がたとえ存在しなくても、イオニア自然哲学以来の物質不滅と無限宇宙の世界観からすれば、自然または物質と時間とはかつて存在したし、今も存在しているし、これからも存在し続けるであろう、と考える方が合理的であろう。

ハイデガーは、こうしたアリストテレスの時間論の不徹底な点を看過することなく、時間性に

代えて「内時性 Innerzeitigkeit」という概念を導入して、その改変・改鑄を行おうとする。例えば彼はこう述べている。「だがわれわれは、術語から言えば『時間的』という表現を別の意味で使用し、存在者が『時間のうちにあること』を表示するために、内時性という表現を行う。」⁽⁶⁰⁾そして、そのうえで、こう続ける。「われわれは、『時間のうちにあること』を解釈することによって、時間が包括的なもの das Umgreifendeとして、自然のもろもろの出来事とそのなかにあるものとして、あたかもあらゆる客観的なものよりもいっそう客観的にあると見なす。他方ではわれわれは、時間は靈魂がある場合にのみ存在するともみなすのである。」⁽⁶¹⁾ こうしてハイデガーは、アリストテレスの時間論の解釈という一見したところ客観的な仕方を取りながら、その不十分な点、または一語一句をあげつらうように改変しながら、自分の時間論へと作り変える。時間は、事物の存在形式であるどころか、あらゆる自然的事物と諸事象を包括する自立的・主体的・実体的であるかのような存在へと改鑄されるのである。そしてまた同様に、アリストテレスの語句を、時間と人間存在または靈魂(心)の不可分性、もっとラディカルに言えば「時間はいたるところにあるが、どこにもなく、ただ靈魂のうちにのみある」⁽⁶²⁾ というように全く主観的なものとする。そして、「現存在分析」の結果として導出されるであろう、「主観的時間」と「存在」とのつながりへと引き寄せるのである。

ハイデガーは他の箇所でも「時間」の主語化・主体化を語るばかりか、その実体化さえも示唆するような叙述を行っている。例えば彼は、アリストテレスの時間が述べている三つの規定、つまり現在としての「今」、かつてのあの時としての「今は－もはや－ない」、将来のその時としての「今は－まだ－ない」に言及して、人間としての「現存在」が過去を保持し、未来を予期すること、そしてこれらを「今」として現在化することが「もろもろの関わる態度の自己解釈」であるとしたうえで、こう述べている。「これによって、たんに語りだされた時間の内的連関だけではなくて、時間がそのようなものとして語られるこれらの態度の内的連関もまた示される。今、あの時、その時というような諸規定によって時間が自らを語りだし、これらの規定が予期することと保持することと現在化することを語りだすとすれば、ここに明示されているものは、明らかにいっそう根源的な意味での時間である。」⁽⁶³⁾ ここでは明らかに「現存在」の時間に関わる態度に言及するうちに、いつのまにか「時間」が主語・主体となり、「現存在」にこれらの規定によって「自らを語りだ」し、しかも予期と保持と現在化、つまり過去・現在・未来を「語りだす」ものとされるのである。だが、事物から切り離され、「現存在」からも切り離されて主語化・主体化される「時間」とは化け物のような「時間」でしかないであろう。それは、実在とは無縁のところ、ハイデガーの観念のうちでのみ作り上げられた「虚構」の「時間」でしかないであろう。時間が事物と人間から切り離されるならば、それはこうした神秘的な空想物と化するのである。もしもこうした批判が真実でないとするなら、こうした「根源的な時間」なるものの実在を目にみえるかたちで経験的に証明して見せるべきである。これは出来ない相談であろう。というのもそれは空想と虚構の産物でしかないからである。

ハイデガーは、デカルトの「我思う、ゆえに我あり」という原理を主観主義的なものとして批判し拒否したが、ここでは客観的時間、つまり「通俗的」でありながら自然科学と時計によって正確に計測される時間の意味を拒否し、時間を人間存在の主観内部に存在するかのような主観的時間と見なしながら、他方では時間をすべての事物を包括するもの、何か主体的・主語的なものとしているのだが、この鋭い矛盾をどうすれば解決できると考えていたのであろうか。それは解決不能の矛盾であったのではないか。われわれはここにもハイデガーが『存在と時間』の後半を未完のままに放置した理由の一端を垣間見ることができよう。

(5) テンポラリテートへの移行

この後、夏学期講義「現象学の根本諸問題」の叙述はいわゆるテンポラリテートにかんする自説の展開に移る。テンポラリテートとは、時間と時間性にかんするハイデガー独自の特異な「根源的時間」からする解釈である。テンポラリテートにかんするハイデガーの問題意識とそのねらいについては本論文の(1)で簡単に触れておいた。ハイデガーは、『存在と時間』の公刊された部分の冒頭で、たんなる時間および時間性とは異なった彼独自の概念としてのテンポラリテートを「われわれは、存在とその諸性格および諸様相の時間にもとづく根源的な意味被規定性を、存在のテンポラールな被規定性と名付ける」⁽⁶⁴⁾と定義し、さらにその意味について「存在の意味にかんする問いに対する具体的な答えは、テンポラリテートの問題性を解明することで、初めて与えられる」⁽⁶⁵⁾と述べている。ところが、「存在」の意味の解明に答えるほどに重要なこの概念自体については、この部分で触れられただけで以後公刊された『存在と時間』では再び概念そのものとしては取り上げられることはなかった。だが、展開されなかったテンポラリテートの問題をいわば補うのが講義「現象学の根本諸問題」であり、そこでは内容的にはほぼ同一の時間論が展開されている。

例えば、「世界時間」についてハイデガーはそれがいかなり客観よりもなお「客観的」であり、その反面いかなる主観よりもなお「主観的」であると述べた後、その理由についてこう記している。「時間は、『主観』のなかに現存するのでも『客観』のなかに現存するのでもない。時間は『内面』に現存するのでも『外部』に現存するのでもなく、どの主観性と客観性よりも『先に』『存在する』。というのは、時間はこの『先に』とっての可能性の条件それ自体を示すからである。」⁽⁶⁶⁾

いかなる主観性や客観性よりも「先に」存在する時間とは、まさしく時間と時間性とを主体化するところに成立する時間であり、実在から完全に遊離した悪しき意味での形而上学的時間、神秘化された時間、経験によって実在性が検証されることのない時間、したがって虚構によって創り上げられた時間にほかならないであろう。

彼からすれば、アリストテレスの時間論は通俗的な時間理解とこの問題への入り口を準備したとはいえ、とうてい「根源的時間」に迫るものでもこれらするテンポラリテートの問題に迫るものでもない。彼はこう述べている。「アリストテレスが時間として明示するものは、学以前の通

俗的な時間理解に対応する。通俗的に知られている時間は、その固有の現象学的な内実からすれば、根源的な時間、つまり時間性へと戻るようにと指示している。だが、このことの本質は、時間にかんするアリストテレスの定義は時間の解釈の着手点であるにすぎないということにある。通俗的に理解された時間をもつ特徴的な被規定性はそれ自体根源的な時間から理解するようにされなければならない。⁽⁶⁷⁾ だがもしもそうだとすれば、アリストテレスの時間論およびこれによって規定された通俗的時間は、少なくとも「解体」の対象になるべきものではなくて、さらに深い「根源的」理解によって補完されるべきもの、十全にされるべきものでなければならないのではないか。つまり、ハイデガーの言う「根源的時間」の存在を仮に認めたとして、通俗的時間と「根源的時間」とは、後者は前者の背後または根底に存在すべきものとして並列的に存在すると理解できるのであり、後者が存立するためには前者が否定されるというような排他的関係にあるのではない。しかも事実の上でわれわれは、通俗的時間、これによって規定された自然科学的な時間概念、これらに強い影響を及ぼしたアリストテレスの時間論は、彼の叙述からも、ハイデガーによって「解体」されたとは、とうてい読み取ることができない。「存在論の歴史の解体」の課題にかけるハイデガーの意気込みは理解できるとしても、この課題が十分に果たされたとは思えないのである。

こうしてハイデガーは自らの「根源的時間」とテンポラリテートの理論へと入り込むのであるが、この部分はすでに述べた意味できわめて虚構性と作為性の強い箇所でもある。またテンポラリテートの概念は、「Datierbarkeit 日付可能性」「Gespanntheit 緊張性」「Augenblick 瞬間または瞬視」「καυρός カイロス (好機)」「die öffentiliche Zeit 公開的時間」「Weltzeit 世界時間」などの諸概念によって語られるが、「カイロス」がキリスト再臨の「好機」であることを示すように、これらの多くは神学的・宗教的、さらに言えば黙示録的な含意を秘めたものでもある⁽⁶⁸⁾。こうした「根源的時間」とテンポラリテートの理論は、ハイデガーの時間論のみならずこの時期の彼の哲学の根幹部分にかかわると考えられるので、十分な批判的検討が必要であるが、いずれ別稿において単独の論題として改めて論評することにしたい。

(6) アリストテレスの存在論との対決はいったいどうなったのか

ここでわれわれは本稿の本来の課題を再考して見よう。われわれの課題は、ハイデガーがアリストテレスを定礎者とし中世存在論から近世へと至る通俗的存在論を真に内在的に批判しえたのかという設問に答えを見出すことであった。しかしわれわれは、アリストテレスの存在論にかんしてハイデガーが行なうべき議論がむしろ存在論から圧倒的に時間論に移行しているということを知らなければならなかった。そこでわれわれは、さらに以下のような疑問を感じざるを得ない。その疑問とは、アリストテレスの存在論との対決はどうなっているのか、この対決はいったいどこへ行ってしまったのかということである。ハイデガーの『存在と時間』においても夏学期講義「現象学の根本諸問題」においても、アリストテレスとの対決または批判的論評は、その圧倒的

に多くの部分が存在論よりも時間論をめぐるそれに向けられているからである。

アリストテレスの存在論について、ここでの検討に必要な限りで、概観してみよう。

アリストテレスは主として、紀元前1世紀末頃にロードスのアンドロニコスが編集・公刊したとされ *τὰ Μετὰ τα φυσικά* (『形而上学』) と名付けられた書、つまり「自然学の後に置かれた書」の中で、存在論を「第一の哲学」として展開している。それによれば「存在を存在として研究し、またこれに自体的にぞくするものを研究するひとつの学がある。この学は、いわゆる部分的な学のうちどの学とも同一ではない。というのは、他の諸学のどのひとつも、存在を存在として全体的に考察しないで、ただそれのある部分を抽出し、これについてこれに付帯する諸属性を研究するだけだからである。例えば数学的諸学がそうである。ところでわれわれは、諸原理と最高の諸原因を探究しているから、明らかにそれらはある自然の原因としてそれら自体で存在するものでなければならない。」⁽⁶⁹⁾ こうしてアリストテレスは、「存在を存在として研究する」存在論の対象を「存在としての存在の構成要素」と規定し、さらに「存在としての存在の第一の諸原因」を捉えることをこの学の最高の課題として提起する。

それでは「存在を存在として研究する」、「存在に自体的にぞくするもの」とは何か。存在を部分的に研究する学とは何であり、「存在を存在として全体的に考察」するとはどういうことか。そして「存在としての第一の原因」とは何のことであろうか。

アリストテレスはここで、部分的・個別的なものを対象とする数学、生物学、天文学などの特殊諸学と、部分的・個別的なものに普遍的にそなわがゆえに特殊的諸学の対象とはならず、また部分的・個別的なものの原理や原因としてこれらを規定しているものを対象とする全体的な学としての「第一の哲学」とを区別する。例えば、事物の性質・本質・関係・時間・場所・可能態と現実態などは、彼によってカテゴリーアイ(もろもろのカテゴリー、述語諸形態、範疇などと訳される)と呼ばれるが、これらはどの部分的・個別的諸学で用いられるのに、いやむしろそれだからこそ、これらによって探求されることがない。例えば、運動という概念ひとつをとっても、自然・社会・人間を対象とするどの学も運動の概念を使用せずには探求を行うことはできないし、探求対象自体が運動変化するものである。それにもかかわらずどの学も運動をどう定義するのか、それは転化や変化とはどの点で異なるのかなどの諸問題をそれ自体として探究することがない。運動とは、部分的・個別的な事態を貫通し、いわば普遍的であるために、部分的・個別的学の対象とはなりえないからである。これらは「第一の哲学」の課題とならなければならない。

だが、アリストテレスによれば、「存在には多くの意味がある。」⁽⁷⁰⁾ 少なくともそれは第一に、ものの何であるか[本質]を意味するか、またはこれなる個物を指す。第二にそれは、どのようにあるかという観点から見たものの性質を意味するか、またはどれほど多くあるかという観点から見た量を意味する。しかし、これらの意味のうち、最も重要なものはものの何であるか、つまりものの本質であり、これは *οὐσία* (ウーシア、つまり実体)とも呼ばれる。だから彼はこう言う。「それゆえ実に、存在とは何かという問題は、あの古くから、今なお、また常に永遠に求められ

ていて、また常に難問に出会うのであるが、この問題はつまるところ、実体とは何かである。』⁽⁷¹⁾したがって、哲学者の仕事とは「その他のものがこれに依存しこれによって呼ばれ理解されるところのこれなる第一のもの」⁽⁷²⁾を対象とし、「もろもろの実体についてその原理と原因とを捉えること」だというのである⁽⁷³⁾。

だが、「第一の哲学」の対象であるべき実体（ウーシア）の概念も多義的であって、アリストテレスはこれを「他のいかなるものの基体の述語でもなくて、かえって他の物事がこれらの述語であるところのものども」⁽⁷⁴⁾と規定する。ここから、それぞれの事物の基体でありもろもろの述語の担い手である「第一実体」（個体・個物）と事物の種または類としての「第二実体」（本質・普遍）との区別が生じ、後者は実在性を減じるにもかかわらずやがて事物の「形相」（エイダス）から、自らは動かさず、また動かされることがないながら永遠不滅の天界を動かす「第一の不動の動者」へと高められるのである。これらが後世狭い意味で特に形而上学と呼ばれた問題圏を構成することになる。こうしてアリストテレスの存在論は、単純物体、事物の質・量から「第一の不動の動者」までも含む諸問題群と射程とを包含している。ハイデガーがアリストテレスに始まる伝統的存在論の「解体」に言及する時、彼はこれらの問題群と射程とにどれほど内在的に対決していたのであろうか。

ハイデガーはウーシア概念を『存在と時間』の公刊された部分で数回、夏学期講義「現象学の根本諸問題」でも20回ほど引き合いに出しているが、それもプラトンからの引用との関りや現前性 *Anwesenheit* との関連でそうしており、今概要を述べたアリストテレスの存在論との本格的な論評においてそうしているわけではない。それは、ハイデガーが例えば「本質 *essentia* は *ousia* の逐語的な翻訳にすぎない」⁽⁷⁵⁾としながら、他方では「*ousia*、あること *einai*、実存すること *existere* を直前性と被制作性とするわれわれの解釈」⁽⁷⁶⁾と述べているように、アリストテレスの存在論にかんする議論の枠組みの中で行われているのではないからである。

ところで、伝統的存在論の「解体」という作業を遂行しようとすれば、その作業は当然ながら、上述のアリストテレスの存在論の基本的な枠組み全体を相手にして展開される必要がある。だが、こうした作業に対する本腰を入れた取り組みは『存在と時間』の既刊部分には見られないし、その未完部分を補うはずの講義などにおいても見ることはできない。すでに述べたように、ハイデガーは古代ギリシャ哲学の存在論を「解体」するには、アリストテレスの時間論に象徴される「数」として時間を捉える通俗的時間論を「解体」すればよく、これが達成されればおのずと存在論もまた「解体」されると考えていたようである。だが、私見によれば、この通俗的時間に對置される「根源的時間」にはいくつもの問題があり、これから構築されるはずであったテンポラリテートの概念は、事実の上で確認されることだが、完成されずに放置された。そうすると、ハイデガーが企てた「存在論の歴史の解体という課題」はついに果たされることがなかったと言わなければならない。ハイデガーの「現存在分析」という主体性の観点から見れば、アリストテレス存在論の枠組みは客体的と言うことにならざるを得ないが、ハイデガーが「志向性」の概念

を持ち出して客体的なものをたえず主体的なものへと引き戻そうとする以外には、「不動の動者」というような狭い意味での形而上学的対象を除けば、こうした客体的な存在論に対して内在的な批判を行っているようには見えないのである。

アリストテレスの存在論と時間論に対するハイデガーの解釈と論評を概観すれば、彼が『存在と時間』に掲げた「存在論の歴史の解体という課題」が看板倒れに終わった感があることは否定できないであろう。

結論に代えて

これまでの本論で、ハイデガーが未完のままに放置した、『存在と時間』の「第二部 テンポラリテートの問題組織を手引きとして存在論の歴史を現象学的に解体することの綱要」の第一篇から第三編までを、1927年のマールブルク大学夏学期講義「現象学の根本諸問題」や1927/28年冬学期講義「カントの純粹理性批判の現象学的解釈」などを補助的に用いながら、その概要を復元的に再構成しながらその問題点を考察してきた。ここではその結論の概略を箇条書きにして総括してみよう。

第一に、ハイデガーは「存在」とは何かという困難な問題を追求するにあたって、これまでの伝統的哲学が「存在者」のみを問題として設定し、「存在者」から「存在」そのものを分離して問うことがなかったと指摘する。しかもハイデガーにとって「存在」とは、あらゆる存在者を普遍的に指示する「類」としての概念ではなくて、これを越えた「端的な超越」そのものであった。しかし、ハイデガーは、存在という概念があらゆる存在者に共通にする性質であるとともにこれを普遍的に表現するために作られ用いられるのだというごく一般的・常識的な考え方を否認するさいに、その不当性を論理的証明という手段によらずに、そうではないと言う断定によってこれを否認しているにすぎない。だがこうしたやり方では、ある主張に対して、これとは異なった主張を直接無媒介に断定的に対置するだけであって、両者の対話を拒むものでしかないであろう。ハイデガーの「存在」と「存在論」には、たえず真の意味での哲学的対話の余地が成立しないという特徴が付いて回るのである。

第二に、ハイデガーによる「存在」の探求は、彼が「現存在分析」と名付けた、人間存在の「世界」にたいする関心・配慮・心情の分析を通して「存在」を解明する地平に至るという道筋を取るのだが、こうした主観主義的な手法で得られる「存在」の解明が、人間の外部にある客観的な存在者にどのように関係し、客観的な存在者の存在の謎をも解明しうるものなのかどうか真に説明されていない。言い換えれば、主観的な手法による「存在」の解明が客観的な存在者の存在を解明しうるという保証がなされないままである。

第三に、ハイデガーからすれば、伝統的な存在論は「客体的」な存在論であるが、その限界を

見極めようとする時、彼は現象学で言う「志向的体験」または「志向性」の概念に訴えて、「客体」を単純な「客体」ではなくてしばしば主観化された客体に置き換えようとする。その結果、彼は実在性をしばしば曖昧でありあまり意味をもたないものにしてしまうのであるが、しかしそうしたからといって実在性は決してなくなるわけではないし、「客体」の概念も決して無効になるわけでもない。「客体」は「客体」として残り続けるのであるから、伝統的存在論の「解体」はこの客体的な存在論の中身に立ち入ってなされなくてはならないであろう。だがこの仕事は、これまで本論で検討してきたように、十分になされているとは言い難い。彼のデカルト批判も、デカルトの世界論の中身に立ち入ってなされているのではなく、「我思う、ゆえに我あり」というデカルトの原理が人間の思考活動を「実体」として認識論主義的に肥大化することにつながる点にのみ関わっている。

第四に、ハイデガーは、伝統的存在論を「解体」するためには、その基盤となっている通俗的な時間観念を突き崩すことでこの課題が成し遂げられると安易に考えていたが、彼の「根源的時間」とこれをベースとするテンポラリテートの理論は彼の思想の中心に位置するきわめて重要な思想でありながら、きわめて虚構性の強いものである。存在の形式に過ぎない時間を「根源的時間」にまで高めてこれを主体化・主語化、場合によっては実体化しかねない彼の時間論はどのようにしてその実在性が実証されるのか。この実在性の証明が示されないかぎり、彼の「根源的時間」とテンポラリテートの理論はきわめて宗教的な色彩と意味合いを帯びざるをえない。ここでは詳論することはできないが、「絶対的な超越」としての「存在」が将来的な「そのとき」という日付け可能性をもつが、それがいつ到来するかは不明であり、「そのとき」が到来するカイロス（好機）を「運命」としていつも「緊張」をもって待ち続けるというスタンスは決して学的ではなく、宗教的黙示録的な含意をもつのではないか。

最後にわれわれは、ハイデガー自身が「現存在分析」という手段を用いて「客体的存在者」の「存在」に迫ろうとすることの不可能性を示している箇所を参照することにしよう。それは「現存在」の「die Sorge 関心」を手引きとし、「不安」や「恐れ」を経て「存在」の謎に迫ろうとする箇所で、ハイデガーがおそらくふと何気なくもらした次のような短い言葉である。「現存在の実存論的な根本性格をたずねる問いは、客体的な存在者の存在をたずねる問いとは、本質的に異なっている。」⁽⁷⁷⁾ 先にも引用したこの短文はハイデガーが何気なく漏らした挿入句にしては重大な意味をもつ。ここでハイデガーは、「存在」とは何かにかんする問いをふたつに分けて、そのひとつを「現存在」の「実存論的な根本性格」を通じて「存在」を問う問いとし、もうひとつを「客体的な存在者」の「存在」を問う問いとしており、そのうえでこれらふたつの問いが「本質的に異なる」と述べているのである。ところが、ハイデガーが標榜する「伝統的な形而上学の解体」は、「現存在分析」という人間存在の分析を通じての「解体」にはほかならないから、ハイデガーはここで「現存在の実存論的分析」によって、これとはまったく本質が異なるはずの、もっぱら

客体的存在者だけをこれまで問題として来た伝統的な存在論および形而上学を「解体」することを試みていることになる。だが、本質において異なるふたつのものを眼前に置いて、一方の次元のものを他方の次元のものによって「解体」と試みること自体、論理的矛盾を犯すことになるであろう。本質の異なるものどうしは、一方を他方によって「解体」したり、一方を他方へと解消することを許さないからこそ、本質が異なるのである。本質が異なるということはよって立つ原理が異なるということである。そうだとすれば、現存在分析という手法で主観性を追求することによって得られる主観的な存在論から客体的な存在者の存在論を導出することは不可能であり、客体的な存在論を主観的な存在論によって「解体する」ということもまた不可能だということになるであろう。

「ハイデガーは伝統的存在論を真に批判しえたか」という本論が掲げた問いにかんして、本論の答えは否定的にならざるえなかったが、それは、ハイデガー自身が大きく展開しないまでも、心のどこかに感じていた偽らざる本音であり、『存在と時間』の後半部分を未完に終わらせるほどの全体構想の失敗と破綻にも直結するものであったように思われる。

(完。2023年7月28日提出)

注

- (1) ハイデガー『存在と時間』上巻、細谷貞雄・亀井裕・船橋弘訳、理想社、12頁。
- (2) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Heidegger Gesamtausgabe Band 40, S.89.
- (3) Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.6.
- (4) Ibid., S.38.
- (5) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S.86.
- (6) アリストテレスは類にかんして、正確に言えば、こう述べていたのである。「しかるにこの一というも存在というも、存在事物の単一の類ではありえない。というのは、一面において、いずれの類の差別もそれぞれみな存在しており一つであることは必然であるのに、他面、類の種がこの種に特有の差別〔すなわち種差〕の述語とはなりえないのと同様に、類が、類それ自らの種から離れてそれだけで、その類に特有の種差の述語となることは不可能だからであり、したがって、もし一や存在がいやしくも類であるかぎり、いかなる種差も存在するとは述べられず一つであるとも言われまいであろうからである。」(Aristoteles, Metaphysica, 998b22～. アリストテレス『形而上学』〔アリストテレス全集第12巻、出隆訳、岩波書店、1968年〕73頁)要するに、アリストテレスは「一」も「存在」も「存在事物の単一の類ではありえない」と述べているのであって、「存在は類ではない」と述べているのではない。これはハイデガーの全くの曲解である。
- (7) Heidegger, Sein und Zeit, S.11.
- (8) Ibid., S.181.
- (9) Ibid., S.11-12.
- (10) 奥谷浩一「ハイデガーは伝統的存在論を真に批判しえたか(1)」、『札幌学院大学人文学会紀要』第112号、2022年10月、および「ハイデガーは伝統的存在論を真に批判しえたか(2)」、『札幌学院大学人文学会紀要』第113号、2023年3月、を参照されたい。
- (11) Heidegger, Sein und Zeit, S.22.
- (12) Ibid., S.22.
- (13) スアレスについては、田口啓子『スアレス形而上学の研究』南窓社、を参照されたい。
- (14) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Band 24, S.111-112.
- (15) Heidegger, Sein und Zeit, S.24.

- (16) Descartes, Les Principes de la Philosophie, Œuvres philosophique Tome III, Garnier, p.125. デカルト『哲学原理』, デカルト著作集第3巻, 白水社, 63頁。
- (17) Heidegger, Sein und Zeit, S.51.
- (18) Ibid., S.51.
- (19) Ibid., S.52.
- (20) Descartes, Les Meditations, Œuvres philosophique Tome II, Garnier, p.200. デカルト『省察』(世界の大思想), 河出書房, 164頁。
- (21) Descartes, Les Principes de la Philosophie, p.105. デカルト『哲学原理』, 45頁。
- (22) Ibid., p.122. 同上訳, 60頁。
- (23) Ibid., p.122. 同上訳, 61頁。
- (24) Vgl., Heidegger, Seminare, Heidegger Gesamtausgabe Band15, S.436-437.
- (25) Heidegger, Sein und Zeit, S.25.
- (26) See, Descartes, Les Pssion de L'Ame, Œuvres philosophique Tome III, Garnier, p.1065. デカルト『情念論』, デカルト著作集第3巻, 245頁以下を参照のこと。
- (27) Heidegger, Sein und Zeit, S.136.
- (28) Ibid., S.137.
- (29) Ibid., S.134.
- (30) Ibid., S.136.
- (31) Vgl. Ibid., S.136.
- (32) Ibid., S.46.
- (33) Ibid., S.46.
- (34) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.247.
- (35) Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Gesamtausgabe Band 60, S.9.
- (36) Ibid., S.9.
- (37) Ibid., S.9.
- (38) Ibid., S.10.
- (39) Vgl., ibid., S.78, 79, 121.
- (40) Vgl. Th.W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit zur deutschen Ideologie, Gesammelte Schriften, Band 6, S.426ff und S.446ff.
- (41) Heidegger, Sein und Zeit, S.211.
- (42) Ibid., S.211.
- (43) Descartes, Discours de la Méthode, Œuvres philosophique, Tome I, Garnier, p.603.
- (44) ハイデガーの真理性にかんする批判としては, 奥谷浩一「ハイデガーの实在と真理」, 『札幌学院大学人文学会紀要』第108号, 2010年10月, を参照されたい。
- (45) ハイデガーの实在性の概念についても, 私の同上論文を参照のこと。
- (46) Heidegger, Sein und Zeit, S.26.
- (47) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.329.
- (48) Vgl., Heidegger, Sein und Zeit, S.26, S.421.
- (49) Aristoteles, Physica, 219b1~. アリストテレス『自然学』(アリストテレス全集第3巻, 出隆・岩崎允胤訳, 岩波書店, 1968年), 170頁。
- (50) Ibid., 220a1. 同上訳, 172頁。
- (51) Ibid., 220a21~. 同上訳, 173-174頁。
- (52) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.337.
- (53) Ibid., S.341.
- (54) Ibid., S.341.
- (55) Aristoteles, Physica, 223a15~18. 同上訳, 186頁。
- (56) Ibid., 222b30-31. 同上訳, 185頁。

- (57) Ibid., 223a20. 同上訳, 186頁。
- (58) Ibid., 223a22-24. 同上訳, 186頁。
- (59) Ibid., 223a25-27. 同上訳, 186頁。
- (60) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.334.
- (61) Ibid., S.359.
- (62) Ibid., S.360.
- (63) Ibid., S.367.
- (64) Heidegger, Sein und Zeit, S.19.
- (65) Ibid., S.19.
- (66) Ibid., S.419.
- (67) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.362.
- (68) Vergl. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.409 u.Heidegger, Sein und Zeit, S.416 usw.
- (69) Aristoteles, Metaphysica, 1003a21～. アリストテレス『形而上学』, 同上訳, 91頁。
- (70) Ibid., 1028a10～. 同上訳, 204頁。
- (71) Ibid., 1028b3～. 同上訳, 206頁。
- (72) Ibid., 1028b10～19. 同上訳, 93頁。
- (73) Ibid., 1028b10～19. 同上訳, 93頁。
- (74) Ibid., 1028b33～. 同上訳, 208頁。
- (75) Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S.153.
- (76) Ibid., S.162.
- (77) Heidegger, Sein und Zeit, S.181.

Could Heidegger Criticize Traditional Ontology Truly? (3)

OKUYA Koichi

Abstract

"Being and Time" by Martin Heidegger has been described as the greatest philosophy book of the 20th century. The first half of the book was published in 1927, but the second half remained unfinished. This unfinished half was supposed to focus on criticism and the 'destruction' of traditional ontology in Western philosophy. No draft of the second half created by Heidegger exists. But he did try to complete that part in his lectures and writings, from which the content can be approximately inferred. In this paper, I infer the content of that unfinished second half based on Heidegger's lectures and writings, with the aim of comparing traditional ontology with Heidegger's ontology as well as discussing whether he would have been able to truly accomplish the revolutionary task of 'destroying' traditional ontology. Traditional ontology might be described as objective ontology where the subjective view is eliminated. In contrast, Heidegger's ontology, in a way, is a subjective ontology where an objective view is deleted in an attempt to discover the meaning of existence in subjective time based on an analysis of human existence as 'being in the world' and 'Dasein' (being there). Heidegger sought to achieve the 'destruction' of objective ontology by means of subjective ontology. Was this not a reckless attempt by Heidegger, who did not account for differences in levels between objective ontology and subjective ontology? From the author's perspective, Heidegger's attempt to 'destroy' traditional ontology was destined to be unsuccessful, being deeply linked to and parallel with "Being and Time" having been left unfinished.

Keywords: destruction of traditional ontology, intentionality, primordial time, reality

(おくや こういち 札幌学院大学名誉教授 哲学・倫理学専攻)