

《論 文》

ハイデガーの「実在性」と「真理」の概念

奥 谷 浩 一

要 旨

ハイデガーは、『存在と時間』のなかで、「実在性」「主観・客観関係」「真理」にかんする独自の見解を主張している。われわれの意識の外部に客観的実在が存在するかどうかという問題は哲学の根本問題とされてきた。この問題にどう答えるかで、哲学上の立場と流派が決定されるからである。これと関連して、主観と客観との関係をどう見るか、真理をどう定義するかなどの認識論の基礎をなす問題群がある。伝統的な西洋哲学における存在論を「解体」または「破壊」して独自の思想を構築しようとするハイデガーは、この問題と関連する問題群とに対しても独自の立場を展開する。彼によれば、客観的実在をめぐる実在性の問題は人間存在である「現存在」のひとつの「存在様式」である。主観・客観の問題もまた「主体の実存様式に依存する」とされる。そして、「真理」にかんしても認識と対象との一致という伝統的な真理概念は妥当しないとされ、「真理」は「現存在」の中で「隠蔽」されていたものが「開示」されるという主観的な関係のうちで理解される。私見によれば、「独我論」へと傾斜する彼のこうした主観主義的立場が、いざ客体的存在を含めた彼自身の「存在」論を展開しようとする段になって、重大な困難をもたらしたように思われる。本論文では、ハイデガーの伝統的認識論に対する批判がいかなる意味をもつかを検討し、その批判の正当性と問題点を批判的に考察する。

キーワード：意識外部の客観的実在，真理対応説，主観・客観問題，独我論，非隠蔽性と開示性としての真理

目次

はじめに

第1章 「現存在」の存在様式としての認識

第2章 客観的実在性の問題をめぐって

第3章 主観・客観関係の主観的把握

第4章 ハイデガーによる伝統的真理観の批判

第5章 主体性の「真理」観

終わりに

はじめに

ハイデガーの『存在と時間』の出発点は孤立的個人をモデルとした「現存在」である。「現存在」の根本の様式は「気遣い」であり、そこから見られた「世界—内—存在」である。彼はこれらをベースとして、「存在」とは何かという根本問題に解答を見出そうとするが、その過程の中でさまざまな問題意識を意欲的に『存在と時間』のなかに入れ込んでいる。そのひとつが認識論的な問題群である。

西洋哲学では古来、人間の意識の外に客観的な実在は存在するのか、存在するとすればそれはいかなる仕方で証明が可能か、人間の主観に対して自然または事物が客観として対峙するとされるがこれらの関係は真に認識の仕方の基本となりうるのか、真または真理とは何か、それはどのように定義されるのかなどが議論されてきた。これらは哲学の根本問題と見なされてきた。そしてこれらの問題に対してどう答えるのかに依じて、哲学上の学派または流派が形成されてきた。哲学史においては、意識外部の客観的な実在を拒否する極端な独我論から各種の主観的観念論と客観的観念論にいたるまでの諸流派があり、他方では意識外部の客観的な実在を肯定する側では各種の唯物論または実在論が存在してきた。

ハイデガーの『存在と時間』の課題意識がアリストテレス以来の西洋の伝統的な存在論の「破壊」であったのと同様に、ハイデガーはこれらの認識論的な問題に対しても伝統的な思考を「切断」して独自の立場を構築しようとする。それはどこまで成功しており、またどこで不成功に終わったのか、そしてこの不成功がどの点で『存在と時間』が未完成のままに放置された理由に関わっているのか⁽¹⁾。本論文では、『存在と時間』を中心に、これらの問題を考察することにした。

第1章 「現存在」の存在様式としての認識

ハイデガーの『存在と時間』の出発点である「現存在Dasein」は個々人としての人間を言い表す根本規定である。DaseinのDa-は「そこに」を意味し、seinとは「ある」ことを示す。ドイツ語では、Daseinはもともと「そこにあること」または「そこにあるもの」を意味する日常語である。だがハイデガーは、この日常語の意味合いを生かしながらも、これを人間存在を表す根本規定として読み換える。彼が「そこにある」存在である「現存在」に込めた意味合いは、以下のようにまとめることができよう。

まず第一に、「現存在」とは「そこにある」存在、つまりわれわれ人間がそれぞれ「そこにある」がままの姿で生きている存在であることを意味する。このことは、人間を「そこにある」がままの存在として追求しようという哲学的探求姿勢と関連する。第二に、人間はこの世に存在する目的と意味とを告げ知らされずに、この世に「そこにある」とおりに投げ出された「被投的」存在であるということが強調される。第三に、人間はそれぞれが代替不可能な生を個性的に生き

るという意味での「各自性」をもち、本質によって規定された事物的・客体的存在者とは異なって、おのれの可能性を自ら引き受け、おのれの生の「全体的な可能性」を追求する。だからそれは、たんに「被投性」にとどまるのではなくて、おのれの可能性を「世界」に向かって能動的に「投企する」存在でもある。だから、人間存在は「被投的投企」として特徴づけられるのである。第四に、「現存在Dasein」という語の中に含まれるseinは、あらゆる存在者の中で人間だけが「存在Sein」とつながりをもち、「存在」を何らかのかたちで了解し、「存在」の意味とは何かを問いかけることができる存在であることを指示する。ここに掲げた第一から第三まではいわゆる実存主義の諸思想と共通の要素を含むが、第四はまさしくハイデガーの「存在」論へとつながる独自の思想である。

こうしたさまざまな意味をもつ「現存在」はさらに、それがたえず何かに関わって具体的な生を生きる「現実存在Existenz」=実存であり、その本質的構造は「世界—内—存在In-der-Weltsein」であるとして規定される。だが、ハイデガーが言う「世界」とは、われわれが考えるような自然と社会と人間を含めた全体としての世界ではなく、「世界—内—存在」もまたわれわれが目の前や周囲にある自然的事物や社会のなかに存在することを指示する概念ではない。「世界」とは、何よりも「現存在」から見られ、「現存在」によって捉えられ、「現存在」にとって意味付けられた「世界」にほかならない。そして「世界—内—存在」とは、こうした意味付けられた「世界」のうちに「存在」することである。ハイデガーによれば、「実存」としての「現存在」の本質的なあり方は「気遣いdie Sorge」である。言い換えれば、「現存在」の「世界」は、この「気遣い」から見られた「世界」であり、逆に言えば「内—存在」から見られた「世界」でもある。だからそれは、「現存在」とこれを取り巻く「環境世界」との間で織りなされる交渉によって形成されるが、基本的に「現存在」の「気遣い」または「関心」という視点からとらえられた、有意味性の「世界」である。ハイデガーは、こうした意味と有意義性の「世界」の中にわれわれが存在するという点を強調しようとする。

ところで、ハイデガーの「現存在」の概念は、孤立した個人をモデルとした、個人主義的で主観主義的性格の強い概念である。彼によれば、「現存在」は「世界—内—存在」として「世界」と出会うが、そのさいに「気遣い」と「配慮」の対象としてまず出会うものが「手元存在Vorhandensein」である。これはさしあたって、「現存在」の眼前に存在する客体的・事物的存在者として、つまり「現存在」にとっての「環境世界」の中の自然的・客体的事物として現れる。しかし、これらは裸のままにあるのではなくて、「現存在」によって何らかのかたちで意味づけられた「存在」である。他方では、人間が「環境世界」の中で出会う事物は「現存在」にとっては常に何らかの価値や目的を帯びたものとして現象するが、これは「現存在」があることを行うために道具として使用される可能性をもつ「用具的存在Zuhandensein」として規定される。「用具的存在」は、「手元存在」とは異なって、「現存在」にとっての使用価値から見られた「用具性」という性格をもつ点で意味ある「存在」である。したがって、「世界」とはあくまでも「現存在」

の「気遣い」から見られた有意味な「世界」であり、「世界—内—存在」も「現存在」がこうした有意味な「世界」の中に存在するということからしてきわめて主観性の強い概念である。こうした「現存在」、しかもあらゆる存在者の中で唯一「存在」を何らかの形で了解している存在者である「現存在」を哲学的出発点として哲学的諸問題を取り扱おうというハイデガーの視点は、その出発の当初から強く主観主義的で独我論的性格を示している⁽²⁾。このことは例えば、『世界』自体が現存在のひとつの構成要素である⁽³⁾という彼自身の言葉にも示されている。ハイデガーの思索は、常に「現存在」から出発して「世界—内—存在」へといわば投影され、そして「現存在」へと回帰する。

こうしたハイデガーの哲学的出発点の制約と欠陥は明らかである。第一に、それは「ロビンソン・モデル」、つまり孤立的個人から出発し、人類の一構成員として位置づけられた真の意味での諸個人から出発していない。ハイデガーも「共同存在」や「共同現存在」を持ち出すことはあるが、議論の必要に応じて副次的にそうするだけであり、必要がなくなればすぐこれらは背景に退いてしまう。第二に、「現存在」は人間がもつ身体性や生物学的機能をほとんど捨象して論じられる点で具体性を欠き、真の主体性として問題にされることがない。これと関連して第三に、「現存在」と「実存」にかんするハイデガーの概念装置には、生命を維持するとともに労働し、生産・分配・消費に関わり、人類を再生産するという意味での、「現実的な諸個人」の生活過程がほとんど捨象されている。第四に、それは人間の意識から独立した客観的実在に対して曖昧な態度を取り、その結果として意識と実在との真の相互的な関わりについて無関心である。第五にそれは、人間の「被投性」を言いながら、人間が「類的諸個人」として特定の時代の自然的・社会的・歴史的諸条件の中に生きるがゆえに受けざるをえない自然的・社会的・歴史的被制約性をほとんど考慮の外に置いている。

ハイデガーは端的にこう述べている。「[気遣いという—筆者]その表現は、おのおのの現存在の内に存在的に見出される『労苦』『憂鬱』『生活の心配』ということとは何の関わりもない。」⁽⁴⁾しかし、「存在的」であって「存在論」的でないという理由で、人間の生活上の労苦や心配を考慮しなくてよいのだとすれば、人間の「そこにある」がままの姿としての「現実存在」を直視するという実存主義的態度はどこへ行ったのであろうか。彼の現象学的「存在論」が、「存在的」ではなくて「存在論的」に思考するのだという理由で、人間の現実的な生活過程を省みなくてよいのだとすれば、その「存在論」の意義はいったいどこにあるのであろうか。以上の点で私には、ハイデガーの「現存在」の概念は、われわれの現実的な生活過程からのたんなる抽象であるか、またはこの過程のたんなる表層的側面を問題にするものでしかないように思われる⁽⁵⁾。われわれがハイデガーの思想を評価する場合、彼の思想のこうした限界を常に考慮して行わなければならない。

ところでハイデガーは人間にとって不可欠の機能である認識または認知の作用を「現存在」とのかかわりでどのように位置づけるのか。「現存在」から出発するハイデガーは、認識の働きを「現存在」のひとつの存在様式として捉えようとする。彼は、現象学的な所見にもとづけばと断りな

がら、こう述べている。「認識作用は世界—内—存在としての現存在のひとつの存在様相であり、おのれのもつづけをこの存在構制のうちにもつ。」「認識は世界—内—存在のひとつの存在様式である。」⁽⁶⁾ この言明は、先に指摘した「現存在」と「世界—内—存在」と「世界」の概念の限界と欠陥を踏まえたうえで、これを補って受け止めるならば、それなりの正当性をもつといえよう。認識は、人間の感覚と思考の働きを総合する重要な作用のひとつであるが、人間がもつ能力のすべてではなく、その存在様式のひとつとして位置づけられるべきだからである。ハイデガーのこうした指摘は、認識と認識論の意義を過大に評価する認識主義あるいは認識論主義の傾向に対する警告と批判として意味をもつと思われる。とりわけ、当時の哲学界で有力であった新カント派にこうした傾向があったことを考慮すれば、認識の働きは、人間がもつさまざまな能力と活動のうちのひとつであって、認識作用以外の人間の営みにも同時に目を向けていかなければならないというハイデガーの主張はそれなりに意義をもつものであったといえよう。

また、フッサールの影響を強く受けたハイデガーにとって、認識の働きは外界から感覚を通じてのみ人間の内に引き起こされるような受動的な作用だけを指示するものではない。ハイデガーはいわゆる志向性の考え方も関わってこう指摘する。「認識作用それ自体はあらかじめ、すでに—世界—のもとに—あること Schon-sein-bei-der-Welt にもつづいている……。このすでに—のもとにある Schon-sein-bei とは、まず第一にただたんに純粋な手元存在者に固定的に見とれることではない。世界—内—存在は、配慮 Besorgen として、配慮された世界に心を奪われている。認識作用が手元にあるものを考察しつつ規定する働きとして可能になるためには、あらかじめ世界と配慮的にかかわり合いを—もつ—ことの欠如が必要である。」⁽⁷⁾ ここでハイデガーはこう言いたいのであろう。認識の働きは、「現存在」がただ眼前にあるものを受動的に受け入れ、これをただ眺めていることではなくて、「世界—内—存在」としてつねに世界内の何かあるものに「配慮」していて、特定のあるものに対して特定の志向をもっていること、そしてこのことが明らかになるのは、これまで自明であったこの特定のあるものが欠如したり、このものに対する関係行為が失われたりする場合である、と。志向性と欠如にかんするこれらの指摘もそれなりの妥当性をもつであろう。

ハイデガーの認識論上の見解は、いくつかの留保条件をつけたうえでではあるが、一定の範囲内でそれなりの意義と妥当性をもつから、これまでの認識論に欠けていた側面を補完するものとして位置づけられたならば、生産的な哲学的議論となりえたかもしれない。しかし、残念ながらそうなりはしなかった。なぜかと言えば、彼は認識論的な諸問題を多くの場合に「現存在」へと引き戻し、そのことによってこれらの問題を過度に主観主義的に取り扱い、これまでの伝統的な認識論の枠組みと意義とを根底的に問題を含んだものとして否定しかねないラディカリズムの立場に立つからである。これは、彼が伝統的な存在論に対して、その意義を一定の範囲で認めつつこれに欠落したものを補完するという態度を取るのではなくて、これを「解体」または「破壊」しようという意図で臨んでいるのと同様である。

例えば、後に本論でやや詳しく検討するように、ハイデガーは自然と事物が人間の意識から独立に客観的に存在するかどうかという実在性をめぐる問題にかんして、実在性が「現存在」のひとつの存在様式であるとみなして実在性を主観化する。これは、西洋哲学史における実在性の意味を転換するものであり、哲学の根本問題とその意味とを曖昧にするものでもある。また、認識作用が「現存在」の「存在構制」のうちにもとづけられているとハイデガーが述べている箇所には、先に指摘した「現存在」主観主義の考え方が顕著に示されており、外界と自然的事物の世界の問題が等閑視されている点で、直ちに賛同する訳にはいかない。ハイデガーにとって、「世界」の内に存在するものは、生のまたは裸の事物としての客観的存在者ではなくて、「現存在」の「気遣い」と「配慮」とによっていわば染め上げられたものである。だから、彼が「世界—内—存在がもつ世界認識の構成的な諸様態」と述べたり、「だが、認識作用が最初に主観と世界との『交渉 commercium』を造り出すのでも、交渉が主観に対する世界の作用から発生するのでもない。認識作用は世界—内—存在のうちにもとづけられた、現存在のひとつの様相である」⁽⁸⁾と述べたりする場合、彼があたかも認識作用が「世界—内—存在」によって構成されると主張したり、意識から独立した客観的実在が主観を触発することによって認識が生ずることを否定したりするような印象を与えている。

本論文では、以上に述べた視角から、ハイデガーが伝統的な認識論の諸問題に対して行っている批判の妥当性と問題点を順次検証することにした。

第2章 客観的実在の問題をめぐって

(1) 実在性の問題とハイデガー

古来、伝統的な認識論においてだけではなくて哲学と世界観における根本的な問題として、思考するわれわれの主観の外部に、われわれの主観または意識から独立に、つまり客観的に事物の世界が存在するのかが問われてきた。そのさいに常に問題となるのは、実在性 *Realität* と観念性 *Idealität* との関係である。われわれの日常的な世界においては、われわれを取り巻く自然と事物の世界がわれわれから独立に存在し、われわれが自然と事物との絶えざる交渉の中で生活していることは自明の事柄である。意識とわれわれの世界との存在の自明性に疑いを抱くことなく、またこうした関係を反省することもない、こうした立場は「素朴実在論」と呼ばれ、認識論的な考察の結果として外界の世界の存在を主張する立場は実在論または唯物論と名付けられる。そして、外界の実在を肯定するこうした立場からは、真理にかんして「認識と対象との一致」という真理対応説が古来唱えられてきた。

しかし、哲学の諸流派の中には、意識から独立の事物の世界の実在性を疑うか、またはこれを否定する見解が存在してきた。その根拠は、われわれが確実なこととして確認できるのはわれわれが感覚や意識をもつことだけであり、これに外部世界が対応して実際に存在していることは証

明することができないということにある。こうした見解は独我論と呼ばれ、これに近い議論は古代ギリシャの時代から存在してきた⁽⁹⁾。

われわれの意識の外部に、つまり主観から独立に客観的事物が存在するかどうかという問題は、認識論と真理論にとってだけでなく、世界観にとっても根本的な意味をもつが、「現存在」とその「気遣い」から出発するハイデガーはこの問題にいかなる態度をとっているのか。ハイデガーは『存在と時間』の中ですでにデカルトの思惟と延長というふたつの有限実体説を批判し、とりわけ事物と自我とをもつば「手元存在」的に、つまり客観的な存在者としてのみ考察するデカルトを批判していた。ハイデガーはこれに対して、環境世界を見る見方として「配視Umsicht」を、自分以外の「共同現存在」を見る見方として「顧慮Rücksicht」を、自分自身を見る見方として「透視Durchsicht」を対置した⁽¹⁰⁾。これらはいずれも「現存在」とその「世界-内-存在」から見た場合に事物的世界と自己および他の自己を指示する概念である。では、ハイデガーは実在性にかんしていかなる視点を提示するのか。

だが奇妙なことに、ハイデガーにおいては実在性の問題においてもまず「非本来的」人間と「本来的」人間との区別が問題となる。彼にとって「非本来的」人間とは、大衆社会の中で公共性に埋没して個性を失い、中性的なたんなる「ひと das Man」へと「頹落」した存在であるのに対し、「本来的」人間とは、「不安」の中から「良心」の「呼び声」によって「死」への「先駆的決意性」へと覚醒させられた存在である。「本来性」に未だ到達しえず、「頹落」の状態にとどまっている「非本来的」な「現存在」にとっては、「まず第一に用具的にあるものの存在は飛び越えられてしまい、最初に手元にあるものの事物連関（res）として理解される。」⁽¹¹⁾ そうすることで「存在は実在性の意味を保持する。存在の根本規定は実体性となる。」こうした理解では「現存在」もまた、ほかの存在者と同様に、実在的に手元にあるものと見なされ、「実在性」の概念は「特有の優位」を占めることになる。ハイデガーによれば、「この優位が現存在の純粋な実存論的分析へと至る道を塞ぎ、それどころかすでに内世界的に第一に用具的にあるものの存在に対する視線を塞いでいる。この優位はついには存在の問題性全般を不適切な方向へと押しやる。」⁽¹²⁾ なお、「存在の根本規定が実体性Substantialitätになる」とか、「実在性はそのほかの存在様式のひとつである」という表現に見られる実在性と実体性の概念にかんするハイデガーの用語法は、「人間の実体は実存である」⁽¹³⁾ という表現と共に、哲学的に見ればやや甘いように思われる。存在や実存が自己原因としての実体であるはずがないし、実在性は意識と客観的存在との関係で規定される事柄であって、「現存在」の存在様式などではありえないからである。

ともあれ、ハイデガーからすれば、「非本来性」にとどまっているかそれとも「本来性」に到達しているかが、実在性の問題をはじめとする認識論の諸問題に関わっており、これらにどう答えるかを左右するというのである。ハイデガーは、マールブルク大学の1919年夏学期講義「哲学の使命について」の中で基本的にはフッサールの現象学的立場に立ちながら、「環境世界体験」⁽¹⁴⁾ が理論的態度によって破壊されてしまうこと、「環境世界」を生きるということが実在的なものを認

識するという態度によって「残骸」となっていることを述べた後に、こう続けている。「外界の実在性の問題の真の解決は、それがまったく問題ではなくて不合理であるということに洞察することにある。」⁽¹⁵⁾ また別の箇所では「その側から見ればひとつの戯言である素朴实在論」⁽¹⁶⁾とも述べている。だから、ハイデガーはかなり早い時期から、「外界の実在性」という問題を立てること自体が不合理であるうえに、こうした問題に気づいたり反省することさえなく、常識の世界に安住する、つまり「非本来的」な人間のあり方にとどまっている实在論と素朴实在論とを馬鹿げた議論と見なしていたことがわかる。しかし、認識論の諸問題に対する答えは、「非本来的」か「本来的」かという人間のあり方のさわめて曖昧な相違にかかわらず、いかなる人間にとっても妥当するものでなければならないであろう。それは、科学という法則や真理が誰にとっても妥当する普遍的なものであるのとまったく同様である。

(2) カントの「観念論論駁」の批判

ハイデガーは「外界存在」の問題に接近するさいに、まずカントの『純粹理性批判』における「観念論論駁」を取りあげる。

周知のように、カントは人間の認識の仕組みを考察して、こう主張した。一般に事物の存在形式と見なされてきた空間と時間とは人間の直観の形式であり、これらの受動的な形式を通じて与えられたデータを能動的な悟性が諸カテゴリーを用いて概念へと加工するが、悟性はしばしばこうした経験的制約を超えて使用されることがあり、そこに悪しき意味での形而上学が成立する理由がある、と。この学説は、人間の悟性が判断力の限界を超えて使用されることの弊害に警鐘を鳴らしたものであった。カントは、人間の知覚を触発する「物自体」の存在を肯定した点では实在論者であったが、「物自体」は不可知であるとし、空間と時間を人間の主観的な直観の形式に帰したほか、知識と事物との直接の対応を認めずに、知識がもっぱら経験と悟性によって形作られると見なした点では、主観的観念論と構成主義の側面をももっていた。このカントの学説には観念論ではないかと疑う批評が強く寄せられたために、これに反論する意図から「観念論論駁」の箇所が書かれて『純粹理性批判』の第二版に追加されたのである。

カントはこの箇所で、「我思う、故に我あり」として自我の存在だけを疑いえないものとし、自我の外の諸対象の存在を疑わしく証明できないものとしたデカルトの「蓋然的観念論」と、事物と空間をともにたんなる空想と見なすパークリーの「独断的観念論」とを批判している。カントが意図したのは、人間の意識の外にある物自体を最終的には不可知としながらも、外界が人間の意識の外に実在すること、外界が意識のたんなる表象につきるのではなくて意識が外界の対象に依存することを示すことにあつた。彼が掲げる定理は「私自身のたんなる意識、しかし経験的に規定された意識は、私の外の空間内の諸対象の現存在を証明する」⁽¹⁷⁾ というものである。この定理の証明がこの後に続くが、それは、私が時間の中で意識をもつことが、この時間規定を制約する私の外の諸事物の存在と必然的に結合している、ということをも根拠として展開される。

その証明は以下の通りである。「私は私の現存在を時間の中で規定されたものとして意識している。あらゆる時間規定は知覚の中で持続的なものを前提する。だが、この持続的なものは私の中の何かであることはできない。というのも、時間における私の現存在はまさしくこの持続的なものによってまず第一に規定されうるからである。……したがって、時間における私の現存在の規定は、私が私の外で知覚する現実的な諸事物の現実存在によってのみ可能である。……すなわち、私自身の現存在の意識は同時に私の外にあるほかの諸事物の現存在の直接的な意識である。」⁽¹⁸⁾つまり、私は私が現にあることを時間とともに意識しているが、こうした時間規定は「持続的なもの」を前提し、この「持続的なもの」が私の現存在を規定する以上、その知覚は私の外の事物によってのみ可能であり、このことが外界の存在を保証する、というのである。こうしてカントは、外界存在と実在性を肯定する自らの「超越論的観念論」が外界存在を懐疑または否定する観念論とは明確に異なることを示そうとした。

このカントの議論に対してハイデガーはまず、カントの証明が認識「主観」という出発点に立ち、「私の中に」から時間を媒介にして「私の外」へと移行していることを捉えて、内的にたえず経験が交代する主観的存在者と時間的に持続する存在者とが客体化されて捉えられていることを指摘する。そしてこう言い放つ。「物理的なものと心的なものとが共に手元にあるということは、世界-内-存在の現象とは、存在的にも存在論的にも完全に異なっている。」⁽¹⁹⁾つまり、「私の内」と「私の外」とを客体的に見るのではなくて、「世界—内—存在」としての「現存在」の「気遣い」という全体的な観点から存在論的に見れば、これらの区別と連関は根拠を喪失して崩壊してしまい、外界の存在証明という事柄自体が意味を失うと言うのである。ハイデガーはさらにこうも言う。「現存在」は、存在者としてある世界の中に存在している限り、実在論者が存在証明をする必要があると思いついでいるものをすでにもっており、すでに事実上実践している。だから、カントがしているように、「私の内」と「私の外」、心的なものとの物的なものとを区別し、これらを客体的に存在するものと見なし、そこから実在性の証明を行おうとしても「遅すぎる zu spät」のである。「現存在」はこれらを区別する以前にすでに事実上これらを融合して行動しているからである。

こうした根拠からハイデガーはこう述べている。「気遣い」が「存在」を構成するという「ア・プリオリな原理」がいつもこれらの区別と前提よりも「いっそう先に」ある、外界存在にかんする思念や信念などは、これらを基づける「世界—内—存在」のひとつの様態にすぎず、外界存在の問題も、「存在了解」を行う主体である「現存在」が客体存在として固定され、主体もまた客体として固定されることで生ずるのだ、と。

(3) 実在性の問題に対するハイデガーの態度

以上のような諸理由を並べあげたうえで、ハイデガーはこう結論する。「正当に理解された現存在はそのような証明には反抗する。」⁽²⁰⁾「外界が現存するのかどうかという問い、そして外界

が証明されうるのかどうかという問いという意味における『実在性問題』は不可能な問題であることが明らかとなる。そのわけは、この問題が結論において決着をつけることができないものもろのアポリアへと導くからではなくて、この問題の中でテーマとなっている存在者自身がそのような問題設定をいわば拒否するからである。⁽²¹⁾ こうして外界存在、つまり実在性の問題は、ハイデガーによって、偽問題であるだけでなく、解答不可能な問題であるとともに、拒絶されるべき問題だとされることになる。以上の諸理由からハイデガーはこう結論する。「この問題は現存在の実存論的分析のうちへと引き取られなければならない」⁽²²⁾ と。また彼はこうも述べている。「実在性は内世界的な存在者の存在諸様相の内部で優位を持たないし、ましてこの存在様式は世界と現存在のようなものを存在論的に適切に特徴づけることはできない。」⁽²³⁾ つまるところ、ハイデガーにおいては、「実在性」の意味内容は「現存在」によって意味づけられた「内世界的存在者」の「存在様相」へと主観主義的に変更されてしまい、そのために実在性の問題は哲学の根本問題であるという意味を喪失させられてしまうのである。

ところで、ハイデガーはデイルタイと彼の影響を受けたマックス・シェーラーの現象学的な実在性の議論にも言及している。実在性を主観と客観との認識論的關係において捉えるのではなくて、これとは別のやり方で捉えるべきだというのは、当時の新カント派以外の哲学者にとっては重要な課題であった。例えばデイルタイは、事物の実在性は人間の衝動や意志が事物に対して体験する意識的な「抵抗」として捉えられると見なした。これを継承したシェーラーもまた、事物の実在性は思考や意識によって第一次的に与えられるのではなくて、人間の衝動と意志とを含む生命世界の「生命衝迫」が事物に対する「抵抗体験」を持つことで与えられると強調した⁽²⁴⁾。これは実在性と外界の存在を衝動と意志との相関関係において、つまり主意主義的に証明しようとする立場として総括することができよう。しかしハイデガーは、これらの立場をも、「抵抗体験、すなわち抵抗的なものの志向的発見は、存在論的には世界の開示性にもとづいてのみ可能である」⁽²⁵⁾ という理由で退ける。彼によれば、抵抗体験がありうるためには「世界—内—存在」が前提されていなくてはならず、抵抗体験のもととなる衝動や意志は「現存在」が「世界—内—存在」としてもつ「気遣い」が変容したものであって、これによる抵抗が実在性を示したとしても、それは実在性の一つの性格を示したにすぎないからである。だが、デイルタイとシェーラーが実在性の問題を否定したり回避することなく、そもそも実在があることを前提してこの実在性の問題にまともに向き合っこれを証明しようと努力したのに対し、ハイデガーはそうしなかったことだけは指摘しておく必要がある。

(4) 実在性の問題にかんするハイデガーの議論の問題点

ハイデガーは、以上に要約したように言明しながらも、外界存在を肯定する実存論とこれを否定し一切が意識の中にあると主張する観念論とを、自らの現存在分析に引き寄せて比較して、かなり曖昧な態度を取っている。彼によれば、「世界—内—存在」にはいつも「内世界的存在者」

またはこの存在者の「手元存在」があり、これが否定されないから、この点では自分の所論は部分的に実在論と一致するが、しかし実在論が外界または「世界」の実在性の証明が必要であるとともに可能であると考え、実在性を実在的なものの実在的な作用連関によって存在的に説明しようとする点では、これと袂を分かたざるをえない。つまりハイデガーは、この問題を「存在的」にではなくて、「存在論的」に扱うから、この問題にこだわらずに済ますことができる、というわけである。

しかし、ハイデガーの議論は微妙な側面を含んでいる。彼は「存在と実在性とは『意識の中に』のみある」と強調するパークリー流の独我論的観念論が自らの主張と一部一致する点があるとして、これを弁護する。ハイデガーの議論は、「存在」が事物的存在者によっては説明されえないと主張するものであるし、「存在が『意識の中に』ある、すなわち存在が現存在の中で了解される」⁽²⁵⁾ことが彼の存在論の要点であるからである。意識の外の客観的実在をめぐる彼の議論は明らかに観念論的であり、しかも強く独我論の傾向を含んでいることは、以下の叙述によっても知られる。「むしろ現存在が存在する限りでのみ、すなわち存在了解の存在的な可能性が存在する限りでのみ、存在は『与えられて存在する es gibt』。現存在が実存していなければ、その場合には『非依存性』も『存在し』ないし、『それ自身に即して』も『存在しない』。」⁽²⁶⁾だが、「現存在」を含めて生命が存在する以前には、自然がこれに先行して存在していたし、仮に地上から「現存在」が消え去るようなことがあっても自然は存在し続けるのではないか。

しかしハイデガーによれば、実在論または唯物論に比べて観念論の方が、もっとも単純素朴な観念論や心理学的観念論に陥らない限りにおいてはであるが、その結論においては「原理的な優位」⁽²⁷⁾を備えている。観念論がいかに支持不可能な論点を含むとしても、存在と実在とが意識のうちにあると主張する点では、ハイデガーの議論に接近しているからである。彼が「観念論の中にこそ、哲学的な問題設定の唯一の妥当な可能性が潜んでいる」⁽²⁸⁾と述べているように、やはりハイデガーは観念論に与している。こうした理由から、実在性問題に対するハイデガーの議論は、曖昧でどっちつかず、しかし根底においては観念論である点で、不徹底かつ首尾一貫性を欠いているという印象を免れることができない。

結論を要約しよう。私見によれば、実在性にかんするハイデガーの議論には以下のような諸問題が含まれているように思われる。

第一に、人間の外部にその意識から独立して事物が客観的に存在するかどうかという問題は、認識論や世界観を論じる場合には避けては通れない問題であり、その意味でやはり哲学の根本問題である。ハイデガーは、彼の言う「現存在」が「気遣い」と「関心」をもち、「世界—内—存在」として「内—存在」との絶えざる交渉を行っているという既成事実を根拠に、この問題が解答不可能であり、そうした問題設定が拒絶されるべきだと主張するが、そうすることによって彼はこの根本問題を回避するか、曖昧にしたままに放置する。しかしそうしながらも、彼は例えば「実存する現存在の存在と非現存在的な存在者（例えば実在性）との区別」⁽²⁹⁾と述べて、「現存在」以

外の事物的存在者を含む存在者に対して実在性を承認しているかのような節もある。その実、他方では彼は観念論に実質的に味方しており、その自己矛盾を露わにしている。要するに、ハイデガーは実在性の問題に対して本気で取り組んでおらず、首尾一貫した叙述をしていないのである。

第二に、事物が「手元存在」として、いわば裸の状態であるのではなくて、「現存在」によって「用具存在」として、つまり「現存在」によって何らかのかたちで「気遣い」や「関心」また「配視」によっていわば色を付着させられたものとして存在するということと、「現存在」の意識の外に客観的実在が存在するかどうかということとは、まったく異なった事態を指示している。ハイデガーは前者の状態があるのだから後者の問題は成り立たないか、解答不能だと言うが、これは彼が異なった次元の問題を混同していることを示している。哲学の根本問題は、主観の状態がどうであるかに拘わらずに成立するし、主観が出会う事物の存在がすでに主観によって意味付けられていることを認めるとしても、このこととは無関係に成立する問いだからである。その場合は、主観の外部に、主観によって意味付けられた事物が客観的に存在するかどうかという問題として、再提出されるべきである。

第三に、ハイデガーはこの根本問題にかんしても、「非本来性」と「本来性」との区別を持ち出し、日常的・公共的に「頹落」した「非本来性」に止まっている人間には意識の外に客観的実在の世界があるように現象するが、「本来性」に達した人間にはそうでないという趣旨のことを述べている。このこともまた重大な問題を含んでいる。哲学の根本問題は、人間が「非本来的」か「本来的」であるかに拘わらず、認識主観と客観的実在との関係を問題にするから、このような区別をすること自体が問題次元の混同を意味するからである。

第四に、実在性が「現存在」の存在様式または様態であるとハイデガーは主張するが、実在性の問題とは人間主観、ハイデガーの用語で言えば「現存在」の外部に事物の世界が客観的に実在するかどうかに関わっているから、「現存在」の様式または様態が実在性であるということ自体、彼が問題の所在をまともに受け止めていないことを意味する。また、この主張自体が「現存在」の外部に事物の世界が存在しないと主張するかのような印象を与えている。実在性が「現存在」の存在様式であるという彼の主張は、客観的実在の実在性の意味を転換して、意識実在論に接近していることを示している。前者が意識の外の事物の実在を意味するのに、後者は前者とは無関係に「現存在」のひとつの在り方を実在としているからである。つまり彼の議論では、「現存在」の「気遣い」「関心」によって「配視」されることのない「内一存在」は存在しないという主張がなされるが、こう主張することが「現存在」から独立に事物の世界が存在しないという主張へといつのまにか移行しかねない傾向がたえず存在する。その意味でも彼の議論には、先にも指摘したように、独我論な傾向性が付きまとっていると言わざるを得ない。

第五に、「現存在」または意識から独立に自然的実在が存在することをはっきりと認めようとはしない彼の見解は、『存在と時間』の叙述が進行するにつれて、重大な問題を引き起こすことになる。ハイデガーは公刊された『存在と時間』の最終章で、「目標は存在問題全体を解明する

ことにある」⁽³⁰⁾と述べながら、この段階に至っても「存在全体の意味への問い」が明らかにされず、なお探究の途上にあることを告白している。しかし、事物的存在者の実在性が解答不可能であるとかこの実在性を問うことに意味がないと主張するハイデガーが、どうして事物的存在者を含めた「存在全体」を解明して「基礎的存在論」の範囲を超える存在論全体を完成させたり、伝統的存在論の「解体」または「破壊」を主張するという目標を達成することができようか。「存在」の意味を「現存在」の了解の中にのみ求め、自然を含めた事物的存在者とその実在性の証明とおろそかにしたそのツケが最後に回ってきて、そのことが『存在と時間』が未刊に終わったことの一因であるように思われる⁽³¹⁾。

(5) 客観的実在の証明について

われわれは、ハイデガーのように、実在性の証明の問題に対して解答不可能とか無意味であるなどとする態度を取るわけにはいかない。この問題に対する態度が真理や知識の本質の問題にも世界観にも深く関わるからである。意識から独立の客観的実在にかんする論証は、ハイデガーが批判的に検討しているカントの論証を初め、哲学史においてはさまざまな仕方が試みられてきた。ここではこの問題を詳論することはできないが、ハイデガーがしばしば引き合いに出し通読していると見られているアリストテレスを参照してみよう⁽³²⁾。

アリストテレスは哲学史上有名な矛盾律（正しくは、論理的矛盾はあってはならないという無矛盾律）の定式化のところで概略こう述べている。存在を部分的・特殊的にではなくて存在そのものを全体として探究する哲学者は、数学において「公理」と呼ばれるものをも考察しなければならない。これは「あらゆる存在の最も確かな原理」であるとともに、何人も誤ることの不可能なものである。それは「同じものが同時に、 $\acute{\alpha}\mu\alpha$ 、同じ事情のもとで $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\tau\grave{o}\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o}$ 、同じものに属するとともに属さないことは不可能である」⁽³³⁾という矛盾律である。この原理は、「公理」と同等のものであるから、論証を行うことがそもそも不可能なものである。というのは、論証するには前提となる「公理」または原理が必要となるが、矛盾律はいわば最高の原理であって、論証に必要となる原理をこれ以上に要請することができないからである。しかし、普通の論証とは異なる仕方の方法がある。それは、数学で用いられることがあるいわゆる帰謬論または弁駁論 $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$ と呼ばれる論証方法である。周知のように、この論証方法は、誤った前提から、つまり矛盾を犯してもよいとする前提から出発すると、推論を重ねるうちに誤った不合理な結論が生ずることをもって、前提が不合理であったことを論証するものである。アリストテレスはこうして少なくとも6箇条にわたる弁駁論をわれわれに示して見せている。私見によれば、客観的実在性を証明するという課題に対してもこうした弁駁論的論証が要求されるように思われる⁽³⁴⁾。

第3章 主観・客観関係の主観的な把握

これまで検討してきたように、ハイデガーは実在性の問題にかんして明確な結論を与えることなしに、認識論的な反省以前に「現存在」と客体的存在者、心的なものとの物的なものが「世界—内—存在」として共に交渉し合っているといういわば既成事実を根拠に、この問題を「現存在」の「気遣い」という現象へと差し戻されねばならないと主張した。実在性の問題の次に検討されなければならないのは、意識と客観的実在との関係に対応する主観と客観との関係の問題である。われわれの認識の活動にとって常に問題となるのは、認識の主観または主体とその対象となる客観または客体とのかかわりをどう理解するかという問題だからである。ではハイデガーは伝統的な認識論におけるいわゆる主観・客観関係をどのように把握し、批判するのか。そしてこれに対して彼の「存在論的」視座からいかなる理論を対置するのか。本章ではこの問題を取り上げよう。

(1) 認識の枠組みとしての主観・客観関係に対するハイデガーの見解

すでに検討したように、「現存在」と「気遣い」と「世界—内—存在」というハイデガーの出発点からすれば、認識する主観としての自我とこれによって認識される客観の対象とが対峙しあうという伝統的な西洋哲学の認識論の視点とその枠組みとをそのままのかたちで認めるわけにはいかない。ハイデガーにとってみれば、伝統的な西洋哲学で取り扱われてきた人間の認識活動は、むしろ「現存在」がその「世界」の「内—存在」を構成するとされる「用具的存在 *Zuhandensein*」と「手元存在 *Vorhandensein*」に対して行う「気遣い」の働きの一環として捉えられなければならない。ハイデガーは端的にこう述べている。「認識作用は、世界—内—存在としての現存在の存在様相のひとつであり、おのれの存在的な基づけをこの存在体制のうちにもつ。……認識作用は世界—内—存在のひとつの存在様式である……。」⁽³⁵⁾ だから、すでに引用したように、認識作用が最初に主観と世界との交渉を造り出すのではないし、交渉が主観に対する世界の作用から発生するのでもない。認識作用は「世界—内—存在」のうちに基づけられた「現存在のひとつの様相」として理解される⁽³⁶⁾。

ハイデガーがここで言いたいことは、「現存在」と「世界」との関わり方は、主観・客観を前提し認識主観が対象としての客観に対して科学的に関わるという仕方とは異なっていて、こうした認識活動以前の、認識活動よりもより根源的な、むしろこれによって認識活動が可能となるような関わり方にほかならないということである。だが、こう規定したからといって、ハイデガーは主観・客観関係を頭から否定するというわけではない。彼はこう述べている。「こうした『主観—客観—存在』関係は前提されなければならない。だがこの前提は—その事実性においては触れられない前提であるにしても—、その存在論的な必然性とわけてもその存在論的な意味とが不明のままに放置されるならば、まさにそれゆえにこそ本当に取り返しのつかない前提のままである。」⁽³⁷⁾ ハイデガーはここで、主観と客観とが関係しあうということは分かり切ったことだと言うのだが、

しかしハイデガーの叙述を仔細に検討すると、彼の叙述が必ずしも首尾一貫しておらず、むしろ動揺しているかに見える。それというのも、この引用文の後半が示しているように、主観・客観関係に対してむしろ否定的な評価を下しているからである。つまり、この主観・客観関係という常識的な分かり切った関係のために、「現存在」の内実も「世界—内—存在」の構成条件も曇らされ、見えなくなってしまうと言うのである。このことは彼がさらにこう述べていることで明らかである。「世界—内—存在は—前現象学的には体験され、知られているにもかかわらず—存在的に不適切な解釈を受けることによって見えなくなってしまう。」⁽³⁸⁾

ハイデガーの主観・客観関係にかんする態度はきわめて曖昧であり、両義的でもある。このことを明らかにするために、ここで彼の大学での講義を参照することにしよう。彼は、ただちに公刊することを意図してはいない学生向けの講義ということの気安さもあってか、講義ではかなり率直に本心を語り、時には露骨に本音を漏らすことさえあったからである。彼は、『存在と時間』の前半を1927年4月に公表したが、その同年同月の4月30日から7月27日までの間、マールブルク大学で「現象学の根本諸問題」の講義を行っている。この講義は、『存在と時間』の前半が公刊された直後の講義であり、また『存在と時間』後半が未完のままに終わったこともあって、論者によってはこの未完の部分に相当するのではないかと考えられて、さまざまな論議を呼んでいるものである。

この講義の第一部は、カントの「存在はレアルな術語ではない」というテーゼ、アリストテレスにまでさかのぼる中世存在論の本質と現実存在の概念、デカルトに始まる延長と思惟の概念の批判的検討、「ある」という論理学的コプラの考察を含んでおり、『存在と時間』の序論で予告されたその未完の後半部分の第二部とかなり合致する部分がある。そのデカルト批判の箇所では、ハイデガーは認識論の叙述を主観・客観関係から開始する新カント派のやり方をも批判し、それが基本的には「現存在」のあり方を本来的に存在論的に問おうとする道を塞ぐものだと述べている。そしてその後でこう続ける。「だが、孤立した主観を拠り所とするのではなく主観—客観—関係を拠り所として開始することの正当性がひとたび認められる場合でさえも、こう問われなければならない。何ゆえに、主観は客観を『必要』とし、そしてその逆に客観は主観を『必要』とするのか、と。それというのも、手元にあるものはそれ自身からして客観となるのではないし、その後で主観を要求するのでもなくて、主観による客観化において客観となるからである。存在者は主観なしに存在するが、もろもろの対象は対象化を行う主観にとってのみ存在する。だから、主観—客観—関係の現実存在は主観の実存様式に依存している。」「……客観に対する主観関係が成り立つことは、客観に即してそうなのではなくて、自己関係は主観の存在体制にぞくしている。……自らに関係することは主観の概念のうちにある。」⁽³⁹⁾

この引用文で注意すべきは、ハイデガーが「手元にあるもの」がただちに客観であるのではなくて、主観が客観化を行うことで初めて客観となると述べ、さらに「対象は対象化を行う主観にとってのみ存在する」と述べて、主観—客観—関係を否定しないまでも、あくまでも主観の「実

存」と「存在体制」によって成立すると見なしていることである。彼は「存在者が主観なしに存在する」と述べることで、かろうじて独我論的観念論を免れているように見えるにしても、対象及び客観からの触発によって主観の側に知覚や印象が生じるという最も基本的なメカニズムさえも認めていないような印象を与えている。認識が主観から始まって主観によって生み出された対象との関係に入り、そして主観に戻るというわけである。言い換えれば、対象の分析は、主観から独立の対象そのものに関わるのではなくて、主観化された対象の分析であり、結局は主観による主観の分析に過ぎないと言うのである。

だがこれは、対象からの触発によって主観の側に客観が生ずるという客観成立のメカニズムを全く無視し、知覚の成立の場面とそのメカニズムを実際に現実的に考察することのない、まさしく認識の成立の基本構造をないがしろにした議論であろう。その限り彼の議論は、「主観が客観化を行うことで初めて客観となる」、つまり主観から始めて主観に帰るという、主観という土俵を出ることのない、虚構性がきわめて強い主観的観念論であるとの嫌疑を否定することができない。彼の議論の核心部分の多くが現実を飛び越えた虚構的なものであるように、主観・客観関係と実在性にかんする彼の議論もまた空論に近いものである。これらのことから、彼の「存在論」の出発点であり基本概念である「現存在」の概念がまた主観主義を強く刻印されたものだということが明らかとなろう。そして、後に指摘するように、この出発点の主観主義がやがて彼を袋小路に追い込んで、『存在と時間』の後半部分の執筆を断念させることになったと思われる。

主観・客観関係にかかわるこうした議論は、この講義「現象学の根本諸概念」の多くの箇所の中に散見される。例えば以下の叙述を参照されたい。「世界は『主観的な』或るものである……。世界が主観的であるということは、この存在者が世界—内—存在という様式で存在する限り、現存在にぞくするということである。世界は、『主観』がいわばその内部から『外部へと投射する』ところの或るものである。」⁽⁴⁰⁾「結局は、主観—概念のさらにラディカルな理解へと駆り立てるのが、まさしく世界という現象である。」⁽⁴¹⁾これらの発言は、ハイデガー自身が自らの認識論的議論が主観主義的であることを自認していたことを明かしてきているし、彼自身もそのことを明言している。「われわれは、世界が手元にあるのではなくて、実存し、現存在に適合する存在をもつことを主張することで、きわめて極端な主観的観念論に与するものである。」⁽⁴²⁾

しかし、ハイデガーの議論は首尾一貫しておらず、動揺さえしていることは、例えば彼がこうも述べていることで明らかである。「世界は、ひとつの現存在が実存する場合に、そしてそうする限り、存在する。自然は、現存在が実存しない場合にも、存在しうる。」⁽⁴³⁾この引用文の前半は、『存在と時間』の中で彼が「存在者は、それが開示され、発見され、規定されるところの経験、知識、把握に依存せずに存在する。だが存在は、存在者の了解のうちのみ『存在する』のであって、その存在者の存在には存在了解のようなあるものがぞくしている」⁽⁴⁴⁾と述べていることと明らかに符合する。しかし、この引用文の後半は、ハイデガーがあたかも「現存在」に対する自然の先在性を承認しているかのような印象をわれわれに与えている。だが、この二つの叙述は明らか

に激しく矛盾する。

これに、同じ『存在と時間』の「時間」にかんする次のもうひとつの重要な叙述を加味して考察してみよう。その叙述とはこうである。「時間とは『主観』のうちにあるのでも『客観』のうちにあるのでもないし、『内部に』あるのでも『外部』にあるのでもない。そしてそれは、いかなる主観性と客観性よりも『いっそう先に』『存在する』。それというのも、時間はこの『いっそう先に』にとってさえも可能性の条件を提示するからである。」⁽⁴⁵⁾。これは「現存在」に対する「時間」の先在性を語っていると受け取られるような箇所である。そうすると、「現存在」,「世界」,自然,主観・客観関係,「時間」などの概念どうしの関係はまさしく混沌としていて、これらいかに内的・論理的に結合されているのか、われわれにはまったく理解しがたいことになる。その意味でわれわれには、主観と客観をめぐるハイデガー自身の思想のうちで、これらの概念どうしが内的論理にしたがって真に整理されて叙述されているとはとうてい思えないのである⁽⁴⁶⁾。

ハイデガー自身の叙述によれば、こうした彼の認識論的議論を支えているのが「志向性 Intentionalität」の概念と考え方である。周知のように、この概念はフランツ・布伦ターノからフッサールへと受け継がれて彫琢されてきたものであり、その解釈をめぐる様々な議論がある。先の講義「現象学の根本諸問題」のなかで、ハイデガーは「存在はレアルな述語ではない」というカントのテーゼを論評しながら、「志向性」の考え方について以下のように述べている。「客観に対する志向的な関係は、客観が手元にあることと共に、そしてこのことによって、初めて与えられるのではなくて、主観はそれ自身のうちで志向的な構造をもつ。」⁽⁴⁷⁾ハイデガーによれば、志向的な関係は、客観が手元にあることによって、つまり知覚が客観によって触発されて成立するのではなくて、知覚作用それ自身のうちにある。彼はこうも言う。「志向性は、ふるまい方それ自身の構造として、ふるまいを行う主観のひとつの構造である。それは、こうした関係の関係性格として、ふるまいを行う主観の存在様式のうちにある。」⁽⁴⁸⁾ハイデガーは他の箇所で、志向性は普通の意味で主観的なものでもないし客観的なものでもないと言いながら、「……志向性は、主観それ自身の根源的な構造ではないとしても、主観の本質具有的な構造である」⁽⁴⁹⁾と述べている。したがって彼の志向性概念は、主観から出て主観へと戻るものであり、結局のところ主観性のうちを動かだけという意味での主観主義を免れることはできないということになる。

そこでわれわれはこう問いたくなる気持ちを抑えることができない。主観・客観の概念に代えて志向性の概念を持ち出したところで認識の活動にいったいどういう変化が起きたのであるか、と。この問いは、言い方を変えれば、主観・客観という認識様式に代えて志向性を持ち出すことでいかなるメリットが生ずるのか、という問いでもある。客観からの触発と刺激によって主観の側に例えば知覚像のごときものが生じ、これに対して志向性が作用するというように捉えるのであれば、志向性の概念にはそれなりの意味があるであろうが、ハイデガーの言うように、知覚それ自身が志向性をもつとか、主観が主観の関係性格に対して志向作用をもつのだということになるとすれば、認識はたんなる主観の領域のうちを動くにすぎないことになってしまい、主観・客

観の図式に代えて志向性を強調することのそもそもの意味が不明確になってしまうのではないだろうか。ハイデガーは志向性の概念を説明するさいに、何らかの具体的なものの知覚や認識の場面を設定せずに議論を行っており、一般論に終始している。これでは、主観・客観に代わる志向性概念のメリットを説得的に説明することができないであろう。ここにもハイデガーに特有の虚構性が忍び込んでいる。

ところで、先の引用に明らかなように、ハイデガーの志向性の概念はフッサールのそれとは異なっているように思われる。フッサールの志向性の概念はきわめて複雑な内容を含んでいるが、例えば彼の「受動的志向性」の概念は、意識が対象を非志向的な感覚与件から受け取ることによって、つまり主観が客観から触発されることによって初めて主観の对象的な志向が作用するのであって、客観によって意識に感覚与件が与えられることで志向性が成り立つというメカニズムまで否定しているものではない。したがって、フッサールと比較すれば、客観によって主観が触発されることを認めようとしないハイデガーの志向性概念がいかに主観主義的で空想的であるかが了解されるであろう。なおハイデガーは、フッサールのいわゆる「現象学的還元」の概念に坎して、「われわれは、探究の眼差しをナイーブに捉えられた存在者から存在へと連れ戻すという意味での現象学的方法の根本部分を、現象学的還元と名付ける」⁽⁵⁰⁾と述べているが、これはフッサールの意図を完全に飛び越えて、いわばハイデガー流に換骨脱胎したものであることは、言うまでもないであろう。

第4章 ハイデガーによる伝統的真理観の批判

ハイデガーによる伝統的真理観の批判は、残念なことに、アリストテレスによる真理の定義と理解の曲解から開始される。彼は、『存在と時間』第44節の中で、アリストテレスの『命題論』の冒頭の文言を引用している。それは $\pi\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \tau\hat{\omega}\nu\ \pi\rho\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \omicron\mu\omicron\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ ⁽⁵¹⁾ という文章であるが、原文を参照すると $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ と $\tau\hat{\omega}\nu$ 以下の文の間には $\kappa\alpha\iota\ \hat{\omega}\nu\ \tau\alpha\hat{\upsilon}\tau\alpha$ が脱落しているし、この文章の前後も省略されていることが分かる。それはともかく、この原文は「音声という心の受動的なものはすべての人々にとって同じものである。心の受動的なものは事態の類似物であり、事態はもちろんすべての人々にとって同じものである」と言うくらいの意味である。ハイデガーはこれを、アリストテレスが「このころの『体験』、つまり $\nu\omicron\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ (『諸表象』) は諸事物への同化である」⁽⁵²⁾と述べたものだとして解釈するが、ここで思考されたものを意味するノエーマタという現象学的概念を引き合いに出す必要はないし、そうすることはあまりにも原文の意図するところからは離れすぎている。こうした恣意的にも見える解釈はハイデガーの常套手段である。

さてハイデガーは伝統的な真理概念の基礎となってきた「真理対応説」の真理概念に異議を唱える。この「真理対応説」はむしろアリストテレスに由来する。アリストテレスは『形而上学』

第9巻第10章の冒頭で真と偽とをこう定義している。「その物事において分離されているものを（その通りに）分離されていると判断し、結合されているものを結合されていると判断する者は真 $\acute{\alpha} \lambda \eta \theta \epsilon \varsigma$ を語っているのであり、当の事物がそうある通りでなしにその反対に考える者は偽 $\psi \epsilon \upsilon \delta \omicron \varsigma$ を言う者である。」⁽⁵³⁾ つまり、事物にかんして事物がそうある通りに判断することが真であり、事物がそうある通りとは反対に判断することは偽である、言い換えれば、真および真理とは人間の判断が事物と一致することであり、偽および非真理とは判断が事物と一致しないことだというこの定義は、「真理対応説」とも呼ばれて、長く伝統的哲学の真偽概念の基本となってきた。

こうした真理観は、人間が言い表したり書き表すことを存立の場とし、事物と人間の判断との関係において成立するものであって、単純ではあるが、少しも神秘的な要素をもっておらず、誰にとっても受け入れられるものである。そして、じっさいにこれが受け入れられて世の中の仕組みが成り立ってきたし、今も成り立っている。これを素朴実在論として軽視する諸見解も存在するが、科学的知識の発見、そのプロセス、その社会的被規定性などの一切の諸条件を捨象して煎じ詰めれば、科学的知識が実在の内容と対応・一致するところに真理があること、諸科学がこうした意味での真なる知識の一大集積であることを否定することはできない。アリストテレスはこうした見解にもとづいて人間が行う判断の場面に真偽の区別があることを主張した。そして彼は、この判断の存立の場から切り離して真理性を自立化させるなどの神秘的な言明は一切していない。ところが、ハイデガーは「アリストテレスは真理の根源的な『場』が判断であるというテーゼを決して固守しはしなかった。彼はむしろ、 $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ が現存在の、発見したり *entdeckend* あるいは隠蔽したり *verdeckend* しうる存在様式であると言う」⁽⁵⁴⁾、また「真理性の純正な『場』は判断であるというテーゼは不当にもアリストテレスを引き合いに出すだけではなくて、その内容から見て真理性構造を誤解している」⁽⁵⁵⁾ と述べて、完全に自分の議論に引き付けて理解している。これは明らかに事実と異なっており、曲解以外のものではない。アリストテレスは判断の真偽を定義する箇所で不明確な *logos* の概念を持ち出したり、まして「発見態」や「隠蔽」などの不明確な見解を持ち出すことも、一切していないからである。

ところで、ハイデガーが伝統的な真理観に満足していないことは、彼がこう述べていることで明らかである。「言明が真であることは、言明が存在者をそれ自体に即して発見することを意味する。言明は明示し、存在者をその発見性において『見えるようにさせる』($\acute{\alpha} \pi \acute{o} \phi \alpha \nu \sigma \iota \varsigma$)。言明が真であること（真理性）は、発見的に存在することとして理解されねばならない。それゆえに真理性は、存在者（主観）ともうひとつのほかの存在者（客観）との同化という意味での認識と対象との一致という構造を全く持たない。」⁽⁵⁶⁾ ハイデガーは、自分の真理観が「主観と客観との同化」および「認識と対象との一致」という構造を全く持たないと言うのであるが、われわれはこのことの重大な意味を看過するわけにはいかない。ハイデガーはここで、認識と対象との一致という真理対応説が一定の範囲で妥当性をもつのかどうかを明言しておらず、それが真理を

誤解しているとか、彼が追求する主体性の「真理」観にとってはまったく意味をもたないと主張しているから、われわれには彼が真理対応説一般に否定的であるかのように見える。

ここでハイデガーは自ら意図せずにジレンマに立たされているように思われる。彼は日常的な言動の世界では意識から独立の客観的実在を前提として行動しているはずであるし、とりわけ経験的な科学の世界ではその真が探求対象の内容と一致することを否定できないはずである。しかし彼は、真理対応説がそもそも妥当性をもたないのか、それが妥当性を持つとすればどの範囲でそうなのかを明示しないままに、本論ですでに指摘したように、意識の外部の客観的存在の実在性にかんする明言を回避し、実在性を主観主義的に「現存在」または「内世界的存在」の「存在様式」へと解消するから、当然ながら、認識と対象との一致という真理対応説をとるわけにはいかない。彼は、対象や客観的存在でさえも「現存在」とのかかわりを持ち出すことで主観化してしまうからである。こうしたジレンマをそのままにして彼は「真理」の在りかを「現存在」の主観性のうちに求めるのである。

こうした仕方では、ハイデガーの思想と諸科学および科学的世界観のうえに立つ哲学との住み分けや真の共同作業の可能性はまったく閉ざされてしまうであろう。また彼が言うように、「真理」が「認識と対象との一致」という構造をまったくもたないとすれば、彼は判断における真または偽という真理の基準に拘束されないことをも意味することになるから、彼はいかなることをも検証可能性を考慮せずに主張しうるし、また彼が「真理」にかんして主張する一切のことは非事実や虚構であってよいことになる。彼が言う「真理」なるものに対しては真理の基準が示されることがないからである。ハイデガーは、1930年に初めて講演し後に何度も手を加えて1943年になって初めて出版した「真理の本質について」の中で「真理の本質は自由である」⁽⁵⁷⁾と述べたが、その真意は恣意的に何事をも主張してよいという「自由」にあったのではないにしても、そこにはこれまでの真理対応説がいう真理の基準と従来の説とは拘束されないという意味での「自由」が含意されていたであろう。

ここでハイデガーの師であったフッサールが真理対応説にたいしていかなる立場を取ったのかを見よう。フッサールは、『論理学研究』のなかで、「判断志向」に対象の内容充実を与える「この完璧な充実化総合の作用」について述べながら、真理にかんしてこう規定する。「さしあたり真理の今示唆した概念をしっかりと保持するならば、同一化する作用の相関物としての真理とはひとつの事態であり、合致する同一化の相関物としての真理とはひとつの同一性である。つまり、思念されたものと所与そのものとの十全な一致である。」⁽⁵⁸⁾この引用文に明らかなように、フッサールにとっては思想的志向に対しては対象が実在する所与として与えられていて、そのうえで真理とは、思念されたものと所与そのものが完全に一致する事態だと規定されている。つまり、この時期のフッサールは認識と対象との一致という真理観の上に立って現象学的な諸考察を行っているのであって、これとハイデガーの所論とを比較すれば、いかにハイデガーが真理対応説に背を向けて主観主義に傾斜したラディカルな議論を行っているかがわかる。

真理対応説の真理基準をたんなる正当性Richtigkeitとみなし、これを超えたより一層高いところに真理または真理性Wahrheitを求めようとした事例が哲学の歴史の中になかったわけではない。例えばヘーゲルは「理念は真理である。それというのも真理とは客観性と概念とが一致することだからである」⁽⁵⁹⁾と述べ、「これ[たんなる正当性としての形式的真理—筆者]に対してさらに深い意味での真理とは、客観性と概念との一致にある」⁽⁶⁰⁾と述べているが、他方では「概念と実在性との同一性がまったくないとすれば、どんなものも存在することはできない」⁽⁶¹⁾とも規定している。ヘーゲルによれば、対象の本質である概念がこの対象それ自身の発展的展開の中で客観性を獲得して実在化され現実化されることが真理であり、これらを説明する概念装置は決して実在性を離れることがない。つまり、ヘーゲルが言う理念としての真理は真理対応説を決して否定するものではなく、この説を基礎としながらもその形式性にとどまることのない真理観を提示している。ハイデガーにもこのヘーゲルの真理観を参照した形跡があるが、彼は実在性を「現存在」の主観性の様式へと解消してこれが真理対応説の構造を全く持たないと主張するから、彼の「真理」観は、事物の本質を生成から消滅へといたる実在的なプロセスにおいて把握しようとする、ヘーゲルのいわば実在的で発展的な真理観とは根本において異なっている。

第5章 主体性の「真理」観

本論のこれまでの検討から明らかなように、ハイデガーにとって「真理」とは、伝統的認識論が主張するように、主観と客観、認識と対象との一致にあるのではない。ハイデガーはこれらの認識論的な諸問題を扱いつつながら、これらが常に「現存在」とその「気遣い」とに差し戻されるべきであると述べ、その結果として常に主観主義的な視点からこれらを再解釈しようとする。こうしてハイデガーの言う「真理」とは、事物的対象や客観から切り離されて、「現存在」という主体の存在様式、それも最も高度な「実存」の存在様式とされることになる。彼は、『存在と時間』の「決意性」の叙述のところで、「主体性が真理である」というキルケゴールの主体的真理観を継承しながら、こう述べている。「真理性とは、第一次的には『判断』の質ではなく、まして決して特定のふるまいの質ではなくて、世界—内—存在そのものの本質的な構成体である。真理性は、根本的に実存的なものとして概念把握されねばならない。」⁽⁶²⁾ それでは、キルケゴールの主体性真理観がハイデガーによってどのように深化され変容されているのか、またそこにはいかなる問題点が潜んでいるのか。本章ではこれらの問題を検討してみよう。

(1) 真理とは主体と「実存」の「発見態」または「開示性」であるか

ハイデガーのきわめて特異な「真理」概念は以下に掲げられる事例によって指示される。それは、誰かが壁に背を向けて「壁にかかっている絵が斜めになっている」という真の言明を行った場合のことである。ハイデガーは、ここでは認識と対象、心的なものとの物的なもの、意識内容ど

うし的一致を検証されるべきこととして問題にするのではなく、言明を行うことで存在する事物へとむかう志向的で発見的な働きが示されていることを読み取るべきだと言う。ここで確認されるのは、言明されたものへと向かう言明する存在が存在者の提示であること、こうした存在はそれが向かっている存在者を発見することである。「証明されるのは、言明が発見しつつあること das Entdeckend-sein である。」⁽⁶³⁾ こうしたことが可能であるのは、「言明するとともにおのれを確認する認識作用が、その存在論的な意味からすれば、実在的な存在者それ自体へと向かう発見的な存在である」⁽⁶⁴⁾ ことによるのだ、とハイデガーは述べている。ここから彼は「言明が真であることは、それが存在者をそれ自体に即して発見することを意味する」⁽⁶⁵⁾ とし、さらにこうした発見的な認識の中では「思念された存在者そのものがそれ自体に即してある通りに示される。すなわち、それは、言明のうちで示されるような仕方、自同性において存在することが示される」⁽⁶⁶⁾ と言う。だから、発見的であるという意味で真であることは、「現存在」の根本体制としての「世界—内—存在」にもとづいて、志向された存在者が姿を現すというかたちでのみ可能であり、こうした現象が「真理の根源的現象の基礎」⁽⁶⁷⁾ だとするのである。

こうしてハイデガーは、認識と対象の一致という伝統的な真理観を顧みることなく、真理を「現存在」という「主体」がもつひとつの様式としての主体的な「真理」へと移し替える。こう主張することによって得られるものは何であろうか。彼が探求する「存在」が「現存在」の主観性の中から「開示」され、それが「真理」なのだということであれば、理解できなくもないが、このことは明確に述べられていない。だが、彼の「真理性」の概念が認識と対象との一致という構造をまったくもたないとすれば、認識の対象がどうであるかにかかわらずに、彼は自分が「真理」と信ずるものを「真理」だと公言することができる。経験科学ではない哲学の分野でさえも、広い意味での認識と対象の一致を基準として真理が成立し、これを基準として議論が成立している。ハイデガーがこれに拘束されないとすれば、あらゆることを「真理」となしえ、非真理や虚構でさえも「真理」として強弁できるのではないか。ハイデガーにおける「真理性」の基準はいったい何であろうか。

(2) 最も根源的な「真理」とその諸規定

ハイデガーによれば、「真理」とは「現存在」の様式であり、「真理」は「現存在」のうちにある。しかもそれは、先に述べた意味で発見的であることによってそうなのである。彼はこう述べている。「発見しつつあること entdeckend-sein としての真であることは、現存在のひとつの存在様式である。こうした発見それ自体を可能にするものは、必然的になおいっそう根源的な意味からして『真』と名付けられなければならない。発見それ自体の実存論的—存在論的基礎が初めて真理性の最も根源的な現象を示す。」⁽⁶⁸⁾ ハイデガーにおいては、こうして「現存在」において「発見しつつあること」と「発見されていること（被発見性）」とが「真理」となる。前者が第一の「真」であり、後者は第二の「真」である。こうしたことが可能になるのは、「現存在」にとっ

での「開示性Erschlossenheit」、つまり「現存在」が「世界—内—存在」であって「世界」が「開示されている」からである。だから、こうした「現存在」の「開示性」が「真理の最も根源的な現象」だというわけである。

彼は、例によって古代ギリシャの哲学者ヘラクレイトスの言葉とギリシャ語の真理 $\acute{\alpha} \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$ の解釈とを持ち出すことによって自説の根拠とする。ヘラクレイトスの言葉とは「自然本性 $\phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$ は隠れることを好む」⁽⁶⁹⁾ と「私にではなく、ロゴス $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ に聞いてそれを理解した以上は、それに合わせて、万物が一つであることに同意することが知恵というものだ」⁽⁷⁰⁾ のふたつである。ハイデガーは、ギリシャ語で真理を表すアレーテΙΑ $\acute{\alpha} \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$ という語の冒頭の α を否定の接頭辞と解して、これを「隠れなきこと」と解釈する。 α が否定の接頭辞であることはそのとおりであるにしても、語源的に見た場合、 $\lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$ は注目されないという意味の動詞 $\lambda \alpha \nu \theta \acute{\alpha} \nu \omega$ の古い形態である $\lambda \eta \theta \omega$ の派生語であるから、 $\acute{\alpha} \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$ とは注目されないことがない、つまり誰の目にも明らかな状態を指示する言葉である。したがって、この言葉にはハイデガーが「隠れなきこと」と解釈するような大げさな意味はないと理解したほうが良さそうである⁽⁷¹⁾。ハイデガーはこれらの言葉に着目することが「伝統の根源的獲得」であるとか、自らの「真理」観は古代哲学が予感し前現象学的に了解していたことの「必然的解釈」であるなどと述べているが、こうした見方はもちろんハイデガーの後付けによる誇張した我田引水であることは明らかである。

ところで、「現存在は真理の内にある」というハイデガーのテーゼは次の四つのことを意味する。第一は、「現存在」が「開示性一般」を備え、これに応じて同時に「内世界的存在者」も「被発見性」を受け取る。第二は、「現存在」の構成要素として「被投性Geworfenheit」がある。これは「現存在」が特定の「世界」の中に置かれていることを示す。第三は、「現存在」が特定の「世界」のなかに投げ出されながら、おのれの「存在可能性」に向かっておのれを「投企Entwurf」することである。ハイデガーはこれを「本来的開示性」とも「実存の真理性」とも名付け、「この本来的開示性は、本来性の様相の中の最も根源的な真理の現象を示す」⁽⁷²⁾ と規定する。第四は、「現存在」には「頹落」が備わっている。それは、たいていの場合、公共的「世界」の中で「空談」「好奇心」「曖昧さ」に落ち込んで自己喪失しているからである。「現存在は、本質的に頹落しつつあるから、その存在体制からすれば『非真理』の内にある。」⁽⁷³⁾

そうするとハイデガーが、「現存在」は「真理」のうちにあると規定したにも拘わらず、それは「非真理」の内にもあることになり、しかもたいていの場合はそうだというのであるから、ここには自己矛盾が生じているように思われる。たいていは「非真理」を含む者をなぜハイデガーは「真理」と規定し、上記の意味で「頹落」することで「真理」に対する「隠蔽性」を持つ者をなぜ「開示性」を持つ者と規定するのか。「現存在」とは「真理」とともに「非真理」をも有するものであり、「開示性」とともに「隠蔽性」を持つ者であるならば、「現存在」が「真理」であるとは言えないことは論理学上当然のことである。ここにも「真理」をめぐる彼の議論にほころびが生じている

ことを示しているのではないであろうか。「現存在」に「真理」と「非真理」とが備わっており、「真」の「現存在」は「開示性」と「被投性」「投企」とを有するのに対し、「非真」なる「現存在」は「頹落」しているとするれば、ハイデガーの思考の中では、例えば「頹落」している[奥谷1]者を目前にしたり、これを思い浮かべて「非真理」と規定しているから、彼は「真理対応説」にしたがって判断を行っているのではないか。「真理性」は認識と対象との一致という構造を全く備えていないと彼が主張することも、事実には照らせば自己矛盾を犯していることになる。

もうひとつ問題が残っている。それは「真理」の基準の問題である。ハイデガーによれば、「現存在」は「真理」でありうるだけでなく、「非真理」でもありうる。「非真理」とは「現存在」の「頹落」の現象を意味すると彼は言うが、そうだとすればいったい「頹落」しているという現象はどのようにして判別されるのか。ハイデガーはただ一般的に、日常的世界と公共性に埋没して個性を失い、中性化し、「決意性」に到達しえていない「ひと」を「頹落」と規定するが、これは読者の一般的な印象に訴えかけるだけであって、真に証明されているわけではない。「真理」が至高のものであるとすれば、「真理」と「非真理」とを弁別する基準もまた曖昧なものであってはならないが、「頹落」の規定も、そしてまた『存在と時間』で後に展開される「死」への「先駆的決意性」の内容も曖昧なままである⁽⁷⁴⁾。

真理とは、常に人間主体と対象的な事物との関係において言及されるものであり、この両者との関わりを抜きにしてはならないものである。基準が示されることなく、事物から切り離されて人間主体、ハイデガーの用語でいえば「現存在」の内へと取り込まれた「真理」概念は、いつの間にか主体化され、非現実的に観念的に肥大化して虚構や幻想や妄想にさえも発展していく可能性を秘めているのではないか。

(3) 伝統的真理概念の派生的性格について

ハイデガーは、認識と対象との一致という伝統的真理概念が「現存在」の「開示性」としての「真理」から「派生」したものだと解釈する。その論証とは概略以下のようなものである。「現存在」の「開示性」と「内的世界存在者」の「被発見性」とが対応して「真理」を構成しているが、「発見」する「現存在」はおのれの「発見」を言葉のなかで語りだし、これが「被発見性」を保存する言明となる。この言明は、一種の「用具存在」として存在者に向けた関連をもつものである。ところが、「用具存在」が容易に「手元存在」して客体的にとらえられるために、この「言明」と「用具存在」とのそれぞれとこれらの関連それ自体もまた「手元存在」として客体的な事物であるかのように見られてしまう。こうして言明という「手元存在」と「手元存在」と化した「用具存在」とが客体的事物として比較され、両者の適合性が問題とされるようになる。こうして認識と対象との適合性または一致という関係が成立する。その事情についてハイデガーはこう述べている。「存在者の被発見性は、言明が語りだされるとともに、内世界的手元存在者の存在様式の内へと持ち込まれる。ところで、…の被発見性としての言明の中には、手元存在者に対する関連が存続

している限り、被発見性（真理性）の方は手元存在者（知性intellectusと事物res）の間の手元存在的な関係になる。」⁽⁷⁵⁾ こうした事情と理由によって、根源である「真理性」から認識と対象との一致という派生的な関係が生じたのだというわけである。「手元存在者Vorhandenes」とはわかりにくい訳語であるが、われわれの手元と眼前にある客体的かつ事物的な存在者で、何かの役に立つものとして見られた「用具的存在者Zuhandenes」と対比される概念である。

私見によれば、これは奇妙であると同時に、ハイデガーの独我論的観念論を象徴する議論である。ハイデガーによれば、「現存在」はおのれの「開示性」にしたがって「内世界的存在者」を「発見する」が、この存在者は「用具存在」であって、「手元存在」、すなわち客体的事物ではない。ところが、存在者にかんして「発見」された「真理」が言明されることによって、これらが「手元存在」化してしまい、そこに「真理」と「用具存在」との両者を客観的事物として見る傾向が生じ、こうして認識と対象の一致という真理観が生まれる。ここでは、「現存在」の「発見」と「発見」された存在者が「真理」とされ、「発見」が過ちや誤謬である可能性はまったく除外される。また、意識から独立の客観的事物は最初から存在するのではなくて、「現存在」が「手元存在」化することで成立するとされるし、先に論じたように、ハイデガーの「実在」概念は「現存在」の一樣態であるから、あたかも客観的事物は「実在」しない仮象の世界にあるがごとき様相を呈している。単純化すれば、彼は客観的事物が「現存在」の視点の変更から生まれると言っているようなものである。ここではすべてが「現存在」と「内世界的存在者」との関係として見られ、「内世界的存在者」もあくまで「現存在」によって「発見」されたもの、言い換えれば主観による主観の「発見」であるから、すべては「現存在」の主観の内を廻っていて、そこから出ることがない。このような議論ではどうてい伝統的真理概念の派生的性格を示したことはないであろう。

(4) 「真理」と「存在」

すでに引用したが、ハイデガーによれば、「真理は、現存在が存在する限り、そしてその間だけ『与えられて存在する es gibt』。存在者は、そもそも現存在が存在する場合にのみ発見され、そしてその間だけ開示される。ニュートンの法則も矛盾律も、そもそもの真理も、現存在が存在する間にのみ、真である。現存在がそもそも存在しなかった以前には、そして現存在がもはや存在しないであろう後には、真理は存在しなかったし、存在しないであろう。というのは、その場合には真理は開示性、発見、被発見性として存在しえないからである。」⁽⁷⁶⁾ この文章は、私見によれば、部分的には正当であるが、部分的に不適切である。部分的に正当だというのは、この引用文は、真理が人間の認識と事物とのかかわりを抜きにしては成立しないことを述べているからである。これは真理対応説の考え方と一致する。部分的に不適切だというのは、「真理」が主語となり、自立化され、主体化されているからである。

ハイデガーはこの引用文の後で、ニュートンの法則の例を挙げている。曰く、ニュートンの法

則は、ニュートン以前には真でも偽でもなく、ニュートンがこの法則を発見して初めて真となったというのである。そうすると、ハイデガーは、認識と対象の一致という「構造を何らそなえておらず、真理のありかは判断であるテーゼは真理の構造を誤認するものだと言っておきながら、ニュートンの法則の真偽にかんしては真理対応説の観点から判断を行っており、この説の上に立って自説を展開しているのではないか。ニュートンの法則が真として妥当して初めて存在者は前々から存在していた存在者として示されるということも転倒した議論であって、前々から存在していた存在者の本質がニュートンの法則によって明らかにされただけの話ではないか。ハイデガーが「そのように、発見することが『真理性』の存在様式なのである」⁽⁷⁷⁾と述べて、「真理性の存在様式」が「発見」だとすることで、「真理性」がいつの間にか「発見」の主語になってしまっているように見える。これは、そのあとで彼がこう述べていることで傍証される。「我々が『真理』を前提するのではなくて、真理こそ、われわれがあるものを『前提する』ように存在しうるということをそもそも存在論的に可能にするものである。真理性が前提のようなものを初めて可能にする」。⁽⁷⁸⁾「真理は現存在の開示性として存在せざるえない」。⁽⁷⁹⁾これは「真理」概念の転倒であろう。こうした「真理」概念はたえず形而上学的に自立化され主体化される危険性を含んでいる。

真または真理は、善および美と同様に、客観的実在である事物と人間主体との関わり、とりわけ人間主体の評価機能との関わりにおいて常に成立するものであり、またこれとの関わりを抜きにして自立化して取り扱ってはならないものである。事物の一定の性質を前提にしながこれに人間主体の評価が加わるところにいわゆる哲学的学問の対象として真・善・美が成立する。ハイデガーは、客観的実在の概念を曖昧にしたまま、これを切り離して「真理」を主語化・自立化させて論じようとするから、同様にして現実の事物の世界から切り離されたところに「善のアイデア」を想定し、このアイデアと事物との関係をアイデアの事物への「臨在」と「分与」、事物によるアイデアの「模倣」という転倒したかたちで説明しようとしたあのプラトン主義に接近することになる。だが、このアイデア論に対してはアリストテレスによって徹底的な批判がなされたことを忘れてはならないであろう。

次にハイデガーは、各種の誤解や関連する議論に対してみずからの「真理」概念を擁護しようとする。キリスト教で言われるような「永遠の真理」は、「現存在」の永遠性が証明されない間は空想的な主張にとどまるであろうし、確かに自分が言う「真理」とは主観的なものと受け取られようが、しかしそれは「現存在」の存在様相を示しているから「主観の恣意」に委ねられることはない。「現存在」の存在を証明することはできないから、「真理」の存在をも証明することはできないが、これは懐疑論を反駁できないのと同様である。また、真理の存在や認識の本質を問うさいに、「純粹自我」や「意識一般」などの理念化された「絶対主観」「理想的な主観」が持ち出されるが、これは「現存在」の事実性を視野の外におく議論である。「意識一般」を拒絶して「現存在」の事実性から出発してもア・プリオリの原理を否定することにはならない……。

しかし、ハイデガーがありうべき反論に対していかに自説の防御に努めても、われわれにはこれらの主張と彼の「真理」概念の展開はむなしく響きだけである。なぜかと言えば、つまるところ、「認識と対象の一致」に拘束されずにこれを超えて飛躍しようとする彼の「真理」説の真理を検証する手段が存在しないし、彼自身がこれを提示しえていないからである。真理を検証する手段が存在しないところで、いかに自らの「真理」観を展開しようとも、それは虚構のうえに虚構を重ねるだけのことになりはしないであろうか。

最後にハイデガーは、「真理」と「存在」との関係にこう言及して、『存在と時間』の第44章を終える。存在者ではなくて存在は、真理が存在する限りでのみあり、真理は、現存在が存在する限り、そして現存在が存在する間だけ、存在する。「存在と真理とは同根源的に gleichursprünglich 『存在する』。」⁽⁸⁰⁾ したがって、「現存在」、「真理」、「存在」、「存在者」の関係はこうである。「現存在」のうちにある「開示性」と「隠蔽性」との二重の関係が「真理」を構成するから、「現存在」がなければ「真理」は存在しないし、「現存在」がある間にだけ「真理」は存在する。このことは、真理対応説においても認識がなければ「真」は存立しえないから、両者の主張の意味は異なるが、真理対応説の立場からも部分的には認められるように思われる。

だが、この「真理」概念にはいくつもの問題点が潜んでいる。ハイデガーは、ここでも「存在」と「真理」の関係に対して「根源」とそこからの「派生」という得意の図式をあてはめようとしているが、「存在」と「真理」との関係が「同根源的」だというのはどういう意味なのか。彼が述べているのは「存在」と「真理」とが同一だというのではなく、「存在」と「真理」とが「同根源的」であるということである。そうになると、論理的・必然的に、これら両者以外にさらに「根源的」なものがあって、この「根源」から「存在」と「真理」とが「派生」するということにならざるをえない。それでは、「存在」と「真理」ではなくて、これら両者のさらに「根源」となるようなものとはいったい何であるか。ハイデガーは、この重大な問題点を明確に説明することなく、回避している。彼は、「存在」の意味が十分に解明された暁に初めて、「存在が存在する」ということの意味も「存在」と「真理」の真の関係も十全に規定されるだろうという見通しを述べただけで、問題をいわば先送りしているに過ぎないからである。

そして、「存在」と「存在者」もまた「現存在」がある限り、かつその間だけ存在するという彼の叙述もまた重大な難点を含んでいるように思われる。ここでいう「存在者」とは客体的・事物的存在者を指すことは明らかであるから、ハイデガーは生命誕生以前から存在した自然の先在性を認めないという不合理に陥ることになる。「現存在」に独我論的に固執するハイデガーにとっては、科学が与える自然史上の知識は「真理対応説」に立脚する限り顧みなくてよいということになるのであろうか。

さらに、「存在」と「真理」とを同根源的だとして、「現存在」がなければ「存在」もまたありえないと主張することは、彼が『存在と時間』の冒頭で規定し、またこの書の根本テーマである「存在」の意味を彼自身が変更していることになるであろう。というのも、彼はこう述べていた

からである。「哲学の根本テーマとしての存在は、存在者の類ではないが、どの存在者にも関係するものである。その『普遍性』はいっそう高いところで探求されなければならない。存在と存在構造とは、どの存在者をも超えているし、存在者のどの可能な存在する被規定性をも超えている。存在はひとえに超越的なもの das transcendens である。」⁽⁸¹⁾「存在」はいかなる存在者をも「超越した」ものであり、ここでいう存在者は「現存在」と事物的存在者の両方を含むから、このことは、「現存在」なしに「存在」はあり得ないということ述べた先の引用とは、明らかに矛盾する。この矛盾は、この時点でハイデガーが「現存在」「存在」「真理」「存在者」などの諸カテゴリーの相互関係を明確に規定できていなかったことを意味するであろう。

これらの難点がある限り、なおかつ彼が『存在と時間』の後半部分を未刊のままに放置した以上、ハイデガーの「真理」論は、プラトンのイデア論と同様に、虚構の「真理」論にとどまらざるをえないであろう。

終わりに

ハイデガーは、公刊された『存在と時間』の末尾の部分では、この書の叙述の順序を提示した当初の態度と違って変わって、自問を何度も繰り返し、明確な展望を見失い、途方に暮れているように見える。例えば、それは以下のいくつかの文章に示されている。「だがそれにもかかわらず、現存在の存在体制を明確に示すことは、ひとつの道程にすぎない。目標は存在問題全般の仕上げである。」⁽⁸²⁾つまり、本来の「存在論」の課題である「存在全般の仕上げ」を考えた場合、「現存在分析」という主観、すなわち「現存在」の「存在」を解明することだけではなく、「現存在」を取り巻く環境世界の中の自然的物、ハイデガー自身の言葉で言えば「客体的存在者」の「存在」を解明することが必要であり、「現存在分析」は「存在全般の仕上げ」の「ひとつの道程」にすぎない、と言うのである。「存在全般」を論ずる場合、主観である「現存在」の「存在」のみならず、「客体的存在者」の「存在」をも射程のうち収めることは、当然なされなければならないことである。

さらに彼はこうも問う。「存在論的な問題局面を根源的に展開するためには、そもそも『意識』と『物』との『区別』で十分なのか。これらの問いに対する答えは先に述べた道程上にあるのか。そして、存在全般の意味への問いがそもそも設定されず、解明もされていないままである間に、いったいその答えは求められるのか。」⁽⁸³⁾この最後の節に「『意識』と『物』との『区別』」という言葉があることに注意されたい。先に、主観・客観、意識と物という対立項を立てることが無意味だと述べたハイデガー自身が、ここに来て、これらの区別を再び問題にせざるをえない問題局面に立たされている。これはどういうことなのか。

これまで検討してきたように、ハイデガーにとっては、「現存在」とその「気遣い」、そして「現存在」から見られた「世界—内—存在」だけが問題であって、人間の意識の外の客観的実在性も

主観・客観の図式も本来の問題としては取り扱われず、もっぱら「現存在」の存在様式へと解消された。つまり、「現存在」から切り離されるか「現存在」によって染め上げられていない「客体的存在者」、環境世界の中のいわば生の自然的物事は問題とはなりえなかった。彼が「現存在の実存論的な根本性格にかんする問いは、手元にあるもの[客体的存在者のこと—筆者]の存在にかんする問いとは本質的に異なっている」⁽⁸⁴⁾と述べたことに端的に示されるように、彼は「現存在」分析と「現存在」の中の「存在」の探求に圧倒的に重点を置いて、それ自体としての「客体的存在者」を度外視し、「客体的存在者」の「存在」についてはその探究の手がかりや端緒すら示しては来なかった。

ここでハイデガーはまたしても重大なジレンマに陥っているように見える。それは、彼は意識の外部の実在に対してこれまで曖昧な態度を取ってきたから、この実在を明確に認めることになると、彼の『存在と時間』のこれまでの叙述を否定するかまたは改めざるをえなくなるし、その変更ないし修正は原理的に見て彼の思想の出発点である「現存在」にまで及ぶことになるであろうが、しかしそうかといってこの実在を否定すれば、彼が言う「客体的存在者」をも含めた全体的「存在」論の構築と伝統的な存在論の解体または破壊は不可能になるというジレンマである。ハイデガーがアリストテレス以来の伝統的な西洋哲学の存在論を真に「解体」または「破壊」して、自らの「存在」論を、「存在全般」にかんする「存在論」として、しかも「客体的存在者」を含めて構築するとすれば、その「存在」論は「客体的存在者」の「存在」をも視野に入れた「存在」論でなくてはならなかったであろう。だが、「客体的存在者」の実在性を明言せず、この問題を曖昧なかたちで回避しようとする姿勢では、「存在全般」の「存在論」にいたる通路はまったく閉ざされざるをえないであろう。だから、公刊された『存在と時間』の最終節に来て、改めて「存在全般」の「存在論」を考え、「客体的存在者」をどう自らの「存在論」の中に位置づけるかを考えた時に、これまでに彼を支えてきた独我論的な「現存在」主観主義の限界とその盲点とが完全に露呈してしまったのである。もともと独我論が「客体的存在者」を含めた存在論を構築することができるはずもない。両者は原理的に完全に異なっているからである。

私は先に、私の論文「ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか(1)-(4)」の中で、その主たる理由として、彼の「存在」概念の疑似神学化、彼の時間概念の虚構性、そしてこれらに明確な関連をつけることができなかつたことを挙げた。だが、本論文での検討の結果として、これらにさらにこう付け加えるべきであろう。彼が外界存在と実在性、主観・客観関係、真理性などの問題をとりあげたさいに、意識の外部の「客体的存在者」の実在性に関連する諸問題を曖昧なままにしたまま、これらを「現存在」の存在様式という主観性の問題局面へと閉じ込めてしまったことで、彼自らが「客体的存在者」を含めた全体的「存在」論という構想を原理的に構築不可能にしてしまった、と。

[2020年7月21日提出]

注

- (1) 奥谷浩一「ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか(1)」(『札幌学院大学人文学会紀要』第103号, 2018年2月), 同上(2)(同上『紀要』第104号, 2018年10月), 同上(3)(同上『紀要』第105号, 2019年2月), 同上(4)(同上『紀要』第106号2019年10月)を参照されたい。
- (2) 哲学的人間学の定礎者であるマックス・シェラーも遺稿の中で, 実在性の問題を最終的には「現存在」の「気遣い」へと解消させてしまうハイデガーの議論を「現存在独我論」として批判している。Vgl. Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Band 9, S.260.
- (3) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Elfte Auflage, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.52.
- (4) *Ibid.*, S.57.
- (5) 奥谷浩一「ハイデガーの『存在と時間』とナチズムへの通路(1)」(『専修総合科学研究』第27号, 専修大学緑鳳学会, 2019年10月)26-28頁を参照されたい。
- (6) Heidegger, *ibid.*, S.61.
- (7) *Ibid.*, S.61.
- (8) *Ibid.*, S.62.
- (9) 例えば, プロタゴラスのhomo=mensura説も, これを判断の真偽の尺度が人間個人にあるという説だと理解すれば, 極端な場合には独我論に接近することになる。
- (10) See, Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*, Harper & Row, 1970, p.59.
- (11) Heidegger, *ibid.*, S.201.
- (12) *Ibid.*, S.201.
- (13) *Ibid.*, S.212.
- (14) 「環境世界 Umwelt」という概念は, ハイデガーが生物学者のヤーコプ・フォン・ユクスキュルから受け入れたものである。これについては, 奥谷浩一「ユクスキュルの環境世界説とハイデガー」(『唯物論』第60/61合併号, 札幌唯物論研究会, 2018年3月)を参照されたい。
- (15) Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57, S.92.
- (16) *Ibid.*, S.92.
- (17) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B.275, Felix Meiner, 1956, S.273.
- (18) *Ibid.*, B.275-276, S.273-274.
- (19) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.204.
- (20) *Ibid.*, S.205.
- (21) *Ibid.*, S.206.
- (22) *Ibid.*, S.208.
- (23) *Ibid.*, S.211.
- (24) Vgl., Max Scheler, *Erkennen und Arbeit*, Scheler *Gesammelte Werke*, Band 8, S.370ff.
- (25) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 207.
- (26) *Ibid.*, S.212.
- (27) *Ibid.*, S.207.
- (28) *Ibid.*, S.208.
- (29) *Ibid.*, S.436.
- (30) *Ibid.*, S.436.
- (31) 前掲の奥谷浩一「ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか(1)-(4)」を参照されたい。
- (32) 奥谷浩一「アリストテレスの矛盾律試論」(『哲学』第12号, 北海道大学哲学会, 1976年5月), 同「矛盾律をめぐる諸問題(1)」(『論集』[人文編]第22号, 札幌商科大学・札幌短期大学, 1978年3月), 同「矛盾律をめぐる諸問題(2)」(『論集』[人文編]第24号, 札幌商科大学・札幌短期大学, 1979年3月)を参照されたい。
- (33) Aristoteles, *Metaphysica*, 1005b190-20.
- (34) 客観的実在にかんする弁駁論的論証は例えば以下のようなになるであろう。客観的実在を否定する人にこの弁駁論的論証を適用してみよう。今仮にこの人がある町の路上を散歩しているとしよう。客観的実在を否定する彼は, 目に映る風景が歩くごとに移り変わる理由を示すことができない。彼は突然歩くのをやめて立ち止まっ

た。彼の数メートル手前の路上にマンホールの穴があることを認めたからである。彼にとっては、マンホールの穴は事物的存在としての「手元存在」である。しかし彼はすぐに、これはたんなる「手元存在」ではなくて、「現存在」としての人間が下水道という用途のために作った「用具存在」であると思い直す。そして、マンホールの穴が「現存在」のための「用具存在」であるからには、その実在性は「現存在」の存在様式にすぎないという自分の議論をも思い出す。マンホールの穴の実在性が「現存在」でもある彼自身の存在様式であるとするれば、この穴に落ち込んで大怪我が負うことを避けるには、彼の存在様式を変えればいいのではないか。意識外部の客観的実在を否定する論者である彼は穴の実在をも否定するから、彼は穴に向かって真っすぐに歩いていくべきである。だが彼は、まっすぐにこの穴に向かって歩いて行かずに、慎重にこの穴を避けて回り道をして散歩を続けるに違いない。それは自分の意識の外に穴が実在することを認めており、この穴に落ちれば大怪我をすることを知っているからである。また穴の実在も「現存在」の存在様式ではありえない。それは事物の存在様式である。だから、言説のうえでは意識外部の客観的実在を懐疑したり否定する独我論哲学者も、実生活のうえではこれを容認して行動している。彼の理論と行動とは明らかに矛盾し、論理的に不合理である。したがって、彼もまた意識外部の客観的実在を否定することはできないのである。

- (35) Heidegger, *ibid.*, S.61.
- (36) *Ibid.*, S.62.
- (37) *Ibid.*, S.59.
- (38) *Ibid.*, S.59.
- (39) Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, S.224.
- (40) *Ibid.*, S.239.
- (41) *Ibid.*, S.238.
- (42) *Ibid.*, S.237.
- (43) *Ibid.*, S.241.
- (44) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 183.
- (45) *Ibid.*, S.491.
- (46) ここでも先に掲げた私の論文「ハイデガーの『存在と時間』はなぜ未完に終わったか(1)-(4)」を参照されたい。
- (47) Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, S.84.
- (48) *Ibid.*, S.85.
- (49) *Ibid.*, S.92.
- (50) *Ibid.*, S.29.
- (51) Aristoteles, *De interpretatione*, 16a6-8.
- (52) Heidegger, *ibid.*, S.214.
- (53) Aristoteles, *Metaphysica*, 1051b6.
- (54) Heidegger, *ibid.*, S.226.
- (55) *Ibid.*, S.226.
- (56) *Ibid.*, S.218-219.
- (57) Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Band 9, S.186.
- (58) Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, II Teil, Husserl *Gesammelte Schriften* 4, Felix Meiner Verlag, S.651-652.
- (59) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Hegel *Werke* in 20 Bänden, Band 8, Suhrkamp, S.368.
- (60) *Ibid.*, S.369.
- (61) *Ibid.*, S.369.
- (62) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 297.
- (63) *Ibid.*, S.218.
- (64) *Ibid.*, S.218.
- (65) *Ibid.*, S.218.
- (66) *Ibid.*, S.218.

- (67) Ibid., S.219.
- (68) Ibid., S.220.
- (69) Hermann Diels, Fragmente der Vorsokratiker I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954, S.178.
- (70) Ibid., S.161.
- (71) 奥谷浩一「ハイデガーのヒューマニズム論」(『札幌学院大学人文学会紀要』第99号, 2016年2月)100-101頁を参照されたい。
- (72) Heidegger, Sein und Zeit, S. 221.
- (73) Ibid., S.223.
- (74) 奥谷浩一「ハイデガーの『存在と時間』とナチズムへの通路(2)」(『専修総合科学研究』第28号, 専修大学緑鳳学会, 2020年10月)を参照されたい。
- (75) Heidegger, Sein und Zeit, S. 225.
- (76) Ibid., S.226.
- (77) Ibid., S.227.
- (78) Ibid., S.227-228.
- (79) Ibid., S.228.
- (80) Ibid., S.230.
- (81) Ibid., S.38.
- (82) Ibid., S.436.
- (83) Ibid., S.437.
- (84) Ibid., S.181.

Heidegger's Concepts of Reality and Truth

OKUYA Koichi

Abstract

In *Being and Time*, Martin Heidegger argues his unique points of view on 'reality', 'the subject-object relationship' and 'truth'. Whether objective reality exists outside an individual's consciousness has been regarded as a fundamental philosophical question, because each philosopher's answer manifests the philosophical standpoint and school of that philosopher. Fundamental epistemological issues are associated with the question, including those on how to understand the subject-object relationship and how to define truth. Heidegger developed his standpoint on the fundamental philosophical question and on a group of related questions because he aimed to formulate unique thoughts by breaking up or destroying the ontology of traditional Western philosophy. According to Heidegger, the question of objective reality pertains to a pattern of existence or to the 'being-there' of humans. The subject-object relationship also depends on the subject's pattern of existence. Heidegger denies the traditional concept of truth in which knowledge of a thing corresponds to that thing; instead, he understands truth as the disclosure of a 'being-there' that was once hidden. Truth is thus understood in terms of a subjective relationship. The author's personal view is that Heidegger's subjectivist stance toward solipsism leads to serious difficulties for him in expounding an ontology that entails objective being. This study analyzes the meaning of Heidegger's criticism of traditional epistemology and critically considers the validity and problems of his criticism.

Keywords: objective reality outside an individual's consciousness, correspondence theory of truth, subject-object problem, solipsism, truth as unhiddenness and disclosedness

（おくや こういち 札幌学院大学名誉教授 哲学・倫理学専攻）