

研究論文

前期ハイデガーと形而上学

有馬善一

Heidegger and Metaphysics

Zenichi ARIMA

【要約】本論文が目指すのは、形而上学的な問題系の現代的意義を明らかにすることを念頭に置きつつ、ハイデガーの存在の思惟に対して形而上学がどのような意義を持っていたかを明らかにすることである。そのための準備作業として、まず、アリストテレスの「形而上学」の成立にまつわる困難、すなわち神学と存在論の二重性の問題が取り上げられる。次に、ハイデガーが存在への問いを遂行する過程で、存在論の存在者的根拠としての現存在へと定位した「現存在分析論」の独自の意義が「いかに存在」の「形式的告示」という点にあったことが明らかにされる。最後に、存在の問いにおいて「全体における存在者」の問題化という事態が出来ることによって、形而上学の二重性がハイデガーにおいても問題となることが示される。

キーワード：ハイデガー、形而上学、存在論、形式的告示

はじめに

今日の思想的状況において、「形而上学」はどのような意義を持つだろうか。フランスを中心として今日隆盛を示しているポスト構造主義によれば、形而上学とは古代ギリシアから構造主義に至るまで、西欧思想を一貫して強力に支配してきた実体論的主張——すなわち、現象を超越した原理として何らかの自己同一の実体を置く——に対する呼び名である。そして、それに抵抗するために、たとえば、デリダは「同一性」に対して「差異」を置き、「理性中心主義」的な根拠づけの体系に対抗して「脱構築」という戦略をとる。ポスト構造主義者にとって、形而上学は哲学の世界の悪しき専制君主であるかのようである。

しかし、カントの形而上学に対する辛辣とも言える批評¹にもみられるように、形而上学が「万学の女王」と呼ばれたにしても、「彼女」が正式に戴冠したことがそもそもあったと言えるかどうかさえ疑問の余地がある。ましてや、19世紀の後半以降の科学の進歩を受けて、英米を中心に台頭した実証主義的傾向によって、形而上学は激しい批判にさらされた。その後、二度の世界大戦を経て、ニヒリズム的な知への懐疑が科学万能を大きく揺るがせているのは事実であるが、だからといって、形而上学の「復権」が文字通りの意味で果たされたと言えるであろうか。なるほど、ストローソンの「記述的形而上学」のように、英米系の哲学の中でも形而上学の復権の試みはみられている。しかし、現代を覆っているニヒリズムの傾向を払拭するには至っていないと思われる。

このように、形而上学は一方で、西洋思想の全体に対して抑圧的な支配を行ってきたとして批判されながらも、他方、その「支配」はどこまで実態を伴ったものであったのかは、必ずしも明確ではないのである。

さて、ハイデガーの思想の歩みを振り返るなら、彼が形而上学をめぐる今日の思想状況に対していささか責任があると言うことはできよう。というのも、彼は20世紀の思想における形而上学の復権と形而上学批判の双方の中心的存在に数えられるからである。『存在と時間』(1927)を中心とする前期思想において、ハイデガーは存在一般の意味の究明を企てることで、形而上学の復権を壮大なスケールでおこないながら、戦後公刊された、論文「ヒューマニズムについて」(1947)以降、一転して(と当時は受け取られた)形而上学批判を展開するに至り、それが上述のポスト構造主義にも大きな影響を与えた。

しかし、ハイデガーと形而上学の関わりをどのように解釈し、評価すべきかという問題はまだ決着していない。実際、今日では後期思想における形而上学批判の方が、大きく取り上げられているが、かつては後期思想の一見秘教的にもみえる議論を全く評価しない論者も多くいた。しかし、いずれの場合でも、ハイデガーにとって形而上学批判とは、まさに自己批判でもあったことに十分な顧慮が払われていないように思われる。ハイデガーの形而上学批判に対して評価を下す前に、ハイデガーにとって形而上学とは何であったのかがまず課題として立てられなければならない。

¹ カント、『純粋理性批判』第1版の「序言」

その際、この課題の達成を困難にしている原因は二つある。一つは全集の公刊までは資料的な空白の時期があったことである。現在では形而上学を標榜していた、少なくとも講義のタイトルとしては維持されていた1920年後半から1930年代半ばまでのハイデガーの講義も出そろっており、この点での困難は解消されている。しかし、もう一つのより本質的な困難がある。それはハイデガーと形而上学との関わりがはじめから両義的であるということである。²ハイデガーには形而上学の「問題性」がとよく意識されていた。ハイデガーが決して形而上学を「学」としてとらえず、常にそれは「問い」として遂行されたということにこのことは端的に示されているだろう。ハイデガーはライブニッツの問いを繰り返して、次のように問う。「どうしてそもそも存在者があり、むしろ何もないのではない、のであろうか」(GA9, 122³)。

だが、この問いが問われるべき意義を認めた上で、どうして形而上学を学としてとらえることができないのかということが改めて問題となるだろう。しかも、このことは20世紀の思想状況を規定していると同時に、アリストテレスにさかのぼる形而上学の成立にまで影を落としている。そこで、ハイデガーと形而上学をめぐる問題を論じるに当たって、まず、アリストテレスにまでさかのぼって形而上学の概念そのものがはらんでいる問題性を明らかにする。続いて、形而上学という古い革袋にハイデガーがどのような新しい酒を入れたのかを明らかにすることが試みられる。その際、神学と存在論という二つの契機が形を変えてハイデガーの中にも見いだされることを明らかにする。それが、現存在と存在者そのものないしは存在者全体という概念である。

1. 形而上学の由来と問題性

形而上学の「課題」はいかなるものだろうか。その達成についてはさておき、この問いに答えることはさしあたり難しくないように思われる。たとえば、手元にある二つの事典、辞書の定義を見てみよう。そこには次のような記述が見いだせる。

直接には経験することができない究極的実在をあつかう哲学の一部門。中世以来の伝統的な区分にしたがえば、形而上学は、物が「存在する」とはどういうことかというきわめて抽象的な問題を論じる一般形而上学、つまり存在論と、人間にとって重要だが、経験的には知

² 上にあげた「ヒューマニズムについて」の中で、ハイデガーは「存在と時間」という問題圏における「転回」について言及しており、ハイデガー解釈の上でも、『存在と時間』が未完に終わったこともあり、この言葉をめぐっては現在まで様々に取り沙汰されてきた。

また、ハイデガーの思想がその生涯にわたる発展の筋道をつけることがそもそも難しいという事情もある。ハイデガー自身、思索の道を「**杣道**」(Holzwege)と呼んでいる。論文集『杣道』につけられた題辞では、おのおのの杣道は似ているように見えながらも、「別々の道」を行き、同じ森の中で途絶えると言われている。しかし、杣道を辿る者は「伐採のための空き地」(Lichtung)に出ることもある。そこは陽光の射す開かれた場所である。人はしばしそこに留まることに満足するであろう。しかし、それは同時に行き止まりでもある。しばしの滞留の後、我々は道を引き返さねばならない。ハイデガーは哲学の歴史におけるそのような「エポック」について語ったが、同じ事態は彼自身の思索の歩みにも当てはまるであろう。それを暗示するように、全集の題辞には「作品ではなく諸々の道(Wege)」という言葉が掲げられている。

³ ハイデガーからの引用は、全集版(GAと略記)の巻数、ページ数で表記する。Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975ff.

りえない特殊な存在者(神、人間の魂、宇宙)を問題にする特殊形而上学とにわかれる⁴。

①アリストテレスのいう第一哲学。哲学史・問題集・定義集・実体論・自然神学の5部から成る。

②現象を超越し、その背後に在るものの真の本質、存在の根本原理、存在そのものを純粹思惟により或いは直観によって探究しようとする学問。神・世界・靈魂などがその主要問題⁵。

しかし、これらの定義の明確さは見かけ上のことにすぎない。形而上学の成立はそもそもの出発からして問題をはらんでいる。それは「形而上学」という学問領域のもつ特異性であり、しかもそこには歴史上の偶然も働いている。

まず、歴史的な事情を簡単に説明しておく。周知のことがらに属すであろうが、「形而上学」という名称はアリストテレス自身によるものではない。残された数々の講義録が、死後200年あまりたった紀元前1世紀に、ロドスのアンドロニコスによって編纂された際、彼は「第一哲学」を主題とするアリストテレスの講義録を『自然学』(ta physika)の次に配置し、これを『自然学の後に置かれた書』(ta meta ta physika)と呼んだ。いわば、この名称は編纂の都合上つけられた暫定的なものであったのである。そして、ローマ時代にこれがラテン語に移されて『メタフシカ』(metaphysica)と呼ばれるようになるた。しかし、「メタフシカ」の語頭の「メタ」(meta)という前置詞は、「~の後の」という意味とともに、「~を超えて」という意味を持つことから、メタフシカは「超自然的なものの学」、つまり、日本語で言う「形而上学」という意味に変化したのである。

さて、問題はここからである。『形而上学』の名称の由来が示すように、全14巻からなるこの講義録は、著作時期も意図も異なる幾つかの部分に寄せ集められたものである。しかし、それと同時に、内容上では彼のアリストテレスの学問体系の哲学全体の基礎ないし根底をなすものとして解釈されてきた。つまり、我々の求めるべき第一の「知」はどのようなものであるかがこの書の中心課題であることは認めてよい。

とはいえ、その知、つまり、「第一哲学」の対象とすべきものとしてアリストテレスが『形而上学』の中で論じていることがらを矛盾なく統一的に理解することには困難がつきまといっている⁶。彼はE巻第1章では、「第一哲学」の対象は「永遠で不動な実体」である「神」であるとはっきりと述べている。ここでは第一哲学は「神学」(theologike)である。他方、「I巻第1章と第2章で、「存在者である限りの存在者」(直訳すれば「存在者としての存在者」on he on)を論ずる学があり、それが「第一のもの」つまり、第一哲学であることをアリストテレスは力説する。つまり、ここでは第一哲学は〈存在論〉となるのである。こうして、第一哲学が神学であるのか、存在論であるのか、あるいは、その両方である、ないしは、あり得るのか

⁴ 『エンカルタ 総合大百科2002』、マイクロソフト、2002年

⁵ 『広辞苑 第五版』、岩波書店、1998年

⁶ 『形而上学』に関する存在論的解釈と神学的解釈との対立の歴史と新たな解釈の可能性については、坂下浩司、『アリストテレスの形而上学——自然学と倫理学の基礎』、岩波書店、2002年を参照

という問題が生じてくるのである⁷。

ここで問われるべきであるのはアリストテレスにおける神の性格である。形而上学の対象にふさわしく神を自然を超越したものとしてとらえるならば、第一哲学はそれと同時に存在者とと言えるものを普遍的に扱うとは言い難いであろう。反対に、普遍的存在者の〈存在〉の普遍性に「存在」に軸足を移し、神の超越的性格を弱めるならば、神も自然も等しく存在するというとも言えよう。しかし、その結果、神と自然の境界は曖昧になり、自然学と第一哲学との差異が曖昧になってしまうであろうし、アリストテレスの神学が第一哲学であるという主張との間に齟齬が生じてくる。このように、『形而上学』においてアリストテレスが立てた第一哲学の課題の二重性において何が求められていたかを理解することは容易なことではないのである。

だが、神学と存在論、言いかえれば、超越と普遍の間には橋渡しの可能性はないのであろうか。ここではアリストテレス解釈の枠組みの中でこの問題を十分に論じる用意はないが、後の議論とも関連する限りで、その可能性をさぐってみよう。

人間の思考のあり方を反省するならば、一般概念の理解に際して、何らかの仕方で統一が働いているはずであり、しかも、この統一はその概念に包摂されるあらゆる事例を比較検討した後にはじめてもたらされるというよりは、何らかの意味で特別な事例からくみ取られる、ないしは、少なくともこの事例との何らかの連関の下に考えられるということはいうだろう。

たとえば「ひと」⁸とは何かという理解のために、我々はこの地球上のすべての人間に接する必要はない。幼児期に接した人間、たとえば、両親や兄弟が特別なものになることが多いであろうが、深い宗教的な転向を経験して「人間観」が大きく変わる場合などは、まさにたった一人の人間との出会いで「十分」である。イエス・キリストとの出会いを経験した使徒たちは、世の中のすべての人間に対する見方が変わったはずであろう。

神とある限りでの存在者、ないしは〈世界〉との関わりをこれと同様に考えることもある程度は可能である。つまり、存在する限りでの存在者を真に理解するために、もっとも存在するというに値する存在者である〈神〉をモデルとすることは、この点からすれば荒唐無稽な企てであるわけではないのである。逆に、「存在」という普遍概念を現代の記号論理学においてのように、単に形式化してとらえるのではなく、そこに何らかの意味での実質を込めてとらえようとするならば、このような方途が求められるとも言える。もちろん、これだけで上に述べた困難がただちに解消されるというわけではない。また、「ひと」と「存在者」との決定的な相違もある。それは「ひと」が一定の「本質」を指示しているのに対して、「存在」は果たして本質を指示するかどうかということ自体が問題であるからだ。いわゆる神の存在論的証明の問題も存在概念のこの特殊性に関わっている。

その後の哲学史の展開においては、神学と存在論の結びつきはキリスト教文化の中でより緊密なものとなる。というのも、キリスト教の神は万物の創造主であり、存在する限りの存在者

⁷ アンドロニコスが講義録を編纂する際、「第一哲学」というタイトルで呼ばずに「自然学の後に続く書」と呼んだこと自体が、第一哲学における神学と存在論の二重性を意識していたという想像もできよう。

⁸ 学問的な規定としてではなく、常識が理解する「世間」等の意味を含んだものとしてここではこの言葉を引き合いに出している。

とはまさに「被造物」として考えられるからである⁹。ここでは神学が存在論を主導するという関係が成立する。

こうして、アリストテレスの「第一哲学」は、「形而上学」となり、さらに、近代にいたって、存在者一般を形式的に論じる「一般形而上学」ないしは、「存在論」と、神、世界、人間（の魂）という超越者を論じる「特殊形而上学」の二部門からなる形而上学概念の成立へと至るのである。ただし、ここでは神の地位はやや後退し、存在論が前面にでてくるだろう。それは近代科学の成立とともに、創造／被創造という関係で世界全体を理解することが困難になっていくからである。たとえば、デカルトにおいては「思惟する我」が神に代わって「超越者」の地位を占めるようになる。それとともに、アリストテレスにおいて問題になっていた神学と存在論との二重性の問題が形を変えて浮上することになるのである。つまり、超越者の超越的性格がどこまで普遍性を持ちうるかという問題である。そして、ハイデガーは伝統的な形而上学を意識しながらもそれとは違うアプローチでこの問題を解決しようとするのである。

2. 存在論の存在者の根拠としての現存在

M・ハイデガーが『存在と時間』の冒頭で「実体（ウーシア）をめぐる巨人の戦い」の「繰り返し・取り戻し」(Wiederholung)を宣言し、「存在の問い」を哲学の第一の問題として主張したとき、形而上学の二重性をめぐる問題性は十分に意識されていた。『存在と時間』公刊の翌1927年の講義録『現象学の根本問題』のなかでハイデガーは、次のように述べている。「最高の存在者」としての神は「存在者の存在に対する存在論的な根本的実例であるだけでなく、同時に全ての存在者の元根拠(Urgrund)でもある。…(中略)…それ故、存在についての学が特筆すべき意味で、神としての存在者に向けられていることは偶然ではない」。(GA24, 38) さらに、ハイデガーはそれに続けて、存在一般の問題が神の問題と結びついていることは少しも自明なことではなく、その究明には古代の哲学と形而上学の基礎を明らかにすることが必要であると述べている。(Ibid., 39)

伝統的な形而上学との比較で言うならば、『存在と時間』においては、神に代わって「現存在」(Dasein)と呼ばれる我々自身が、存在論にとっての存在者的な基礎(ein ontisches Fundament) (Ibid., 26)として置かれた。現存在はそれに即して存在の意味を読み取るべき「範例となる」(exemplarisch)存在者である。この意味で、現存在は決してその背後に回ることができない存在論的な問いの〈起点〉にして〈終点〉となる。(vgl. GA2, 51)

現存在が存在者的基礎とされた理由について、『存在と時間』第2節では次のように説明される。存在の問いを究明するためには、たとえ漠然としたものであっても、存在の意味に関する一定の理解、つまり、存在了解を持っている現存在の存在をまず明らかにしなければならない。そして、未完に終わったこの書における公刊部分をなす「現存在」の存在、つまり、「実存」(Existenz)に関する存在論的ないし実存論的分析が、存在の問いのための準備作業として展開されたのである。

⁹ ただし、ここでは、被造物として考えることが難しいもの、たとえば、悪とその実体化としての悪魔、また、神といえども動かすことのできない法則が存在するか、といった問題が生じてくる。

だが、このような説明だけでは、次のような疑問が浮上してくると思われる。すなわち、存在を問題にする上で、ある特定の存在者が他の存在者に対して存在者的な優位を持ち、そこで得られた存在理解が存在論にとっての基礎を形成するという構図だけを取り出せば、ハイデガーの立場は、伝来の形而上学とそれほど違いはないのではないか。それはポスト構造主義がサルトルらの実存主義に向けたと同じ批判、人間中心主義的な誤謬に陥っているという批判を免れないのではないか。

このような批判はハイデガーの真意からすれば当を得たものではない。しかし、『存在と時間』第2節でのやや形式的な議論にのみ依拠するならば、それなりの有効性を持っている。いづれにせよ、現存在の実存論的分析の位置づけをどう理解すべきかという問題を真正面から取り上げるならば、この説明に満足することはできないのである。

では、ハイデガーと伝統的な形而上学では一体どこが違うのであろうか。伝統的な形而上学では、「何」が存在論にとっての規範になるか、言い換えれば、本当に存在するもの、ないし〈実体〉と呼びうるものは何かということが問題であるのに対して、ハイデガーにおいては、存在がもっとも問題化するのはい体「どのような」あり方なのか、言い換えれば、「いかに-存在」(Wie-Sein)が問われているのであり、現存在とは、そのような観点からつけられた呼び名なのである。そして、ハイデガーのある意味で哲学的な伝統を無視したような『存在と時間』における術語体系をいったん離れてこの問いをごく単純素朴にしかし偽りなく受け取るならば、答えは「我あり」(Ich bin)ということになるだろう¹⁰。

こうして、ハイデガーと伝統的な形而上学の違いも明確になってくる。なるほど神学は高度な思弁を駆使することによって、神の〈本質〉を理解しようと努めるであろう。しかし、神はどのようなあり方をするのかについては、ちょうど我々が石や天使や動物が果たしてそれ自体としてどのようなあり方なのかを理解するのが難しいのと同様に、我々の理解を超えている¹¹。だが、私自身の存在は、たとえ日常的には明確に意識されていなくても、大きな実存的な問題にぶつかったときには否応なく問題となってくるのであり、また、そのことを理解しているはずである。そのようなものとして「私はある」。

さらに、ここから一步進めて、我々が存在する限りの存在者を問題にし、あるいは、この世界・宇宙に思いを馳せ、翻って、我々の身近な物や人のありように対してあれこれと配慮するのは、何よりも自らの存在が誕生と死の間に封じ込められた有限なものであるからに他ならない、とすることもできよう¹²。〈我あり〉という自分自身の存在が問題化することによって始めて、存在の問いの地平が開かれてくるのである。ここで、ハイデガー自身の言葉を引いて

¹⁰ 初期フライブルク時代においてはハイデガーは「我-あり」について積極的に語っていた。これに関しては、拙論「〈生〉と〈存在〉——事実性の解釈学に関する一考察」(所収、京都大学大学院人間・環境学研究科、総合人間学部『人間存在論』刊行会編、『人間存在論』第2号、1996年3月31日発行 129頁～139頁)を参照。

¹¹ ただし、この問題、特に動物の存在論は、形而上学の問題として1929/30年の冬学期講義『形而上学の根本諸概念』(GA29/30)でハイデガー自身が取り上げる問題である。

¹² そのような存在の有限性が破られ「不老不死」の存在になった場合に、その人間の〈世界〉がどのようなものになるかについて、ポーヴォワールは小説『人は全て死す』において追求している。

おく。「現存在は単に他の存在者の中に現れてくるような存在者ではない。現存在は、むしろ、この存在者にとってはその存在においてその存在が問題となるということによって^{オンティッシュ}存在者的に際だっているのである」(GA2, 16)。

ハイデガーが存在論を存在者的に基礎づけるものとして現存在を規定し、さらに、『存在と時間』において、存在論の構築のために現存在の存在、つまり、実存の分析論を詳細に展開したのは以上のような意味合いを持っていた。それゆえ、人間中心主義という批判は妥当しないのである。現存在であるものは、あるいは、自らがハイデガーのいう現存在に該当すると判断できるものであれば、それが何であっても、誰であってもよいと言えるからである。むしろ、人間の〈本質〉ないしは「何-存在」(Was-Sein)に関する哲学的、科学的な究明と現存在分析論は、はじめから位相を異にしていると言うべきであろう。

しかし、それでもなお以上のような議論に対しては次のような二通りの反論が予想される。一つは、そのような仕方では「我あり」を別格に扱うことは、結局は、独我論的な主張になってしまうのではないかというものであり、しかも、デカルト的な「我」概念の実体化に対してハイデガーは鋭い批判を加えているはずだということである。もう一つは『存在と時間』の議論は、今論じたような経験的なレベルの議論ではなく、もっと普遍性を備えている。『存在と時間』で論じられているのはあくまでも「私」ではなく「現存在」のアプリオリな存在体制であり、ハイデガーはそれを実存範疇(Existenzial)と呼んでいたはずではないか、という反論である。

まず、最初の反論について検討する。その手がかりを我々はハイデガーの次の命題に求める。「存在者は存在者がそれによって開示され、発見され、規定される経験や識別や把捉からは独立に存在する。しかし、存在は存在了解というようなことがその存在に属している存在者のなす了解のうちにおいてのみ《ある》」(GA2, 244)。このような主張は、独我論の主張、つまり、「実在するのは自己とその意識内容だけで、他我や事物は自己の意識内容に過ぎない」¹³という主張に類似性を持っている。しかし、その際、いわゆる存在者と存在との間の「存在論的差異」(die ontologische Differenz)に注意を払う必要がある。独我論的な主張は、意識内容と事物の全体としての《世界》¹⁴を同一視するという点で、あくまでも存在者のレベルを問題にしている。だが、上に引用したハイデガーの発言にあるように、存在者と存在者との連関においてハイデガーは独我論的な主張をしているわけではない。とはいえ、存在との連関で言うならば、そこにはある意味で「独我論」的側面を認めることができる。言いかえれば、ハイデガーは存在者としての我、ないしは「現存在」の唯一性を主張しているわけではないが、現存在の

¹³ 『岩波哲学・思想事典』(岩波書店、1998年)の「独我論」の項を参照。

¹⁴ 以下、存在者の総体としての世界を《世界》と表すことにする。

存在の他の存在者との比較を絶したあり方、無比性を主張しているのである¹⁵。と同時に、現存在の存在は、非現存在の存在了解のための根拠となるということである。上で引用した「存在」の一つとして、たとえば、『存在と時間』の道具分析において取り出された「手許性」(Zuhandenheit)という存在概念が、まさに、現存在の存在可能の「当のため」(das Worum-willen)から導出されたことを想起すればよいであろう。あるいは、端的にこう言ってもよい。私の死後も《世界》は存続する。しかし、私の死とともに世界の〈存在〉は消滅する、と。

しかし、ここで〈我〉と〈現存在〉は異なるという第二の反論が問題となるだろう。それに答えるためには、『存在と時間』において「現存在」という術語がどのような方法論的背景を持っているかを明らかにしなければならない。ハイデガーはこの語を先に述べた存在論の範例をめぐる議論の中で導入している。しかし、そこでは、日常語で「生存」、「生活」を意味し、動詞的に文字通り「その場にいること」という意味を持っているDaseinをハイデガーが存在ではなく「存在者」とくに「我々がそのつどそれであるところのもの」(GA2, 10)を表す術語として用いたかについて明確な説明はない¹⁶。おそらくは、カントの『純粹理性批判』での用法を意識していると思われるが、カントにおいて現存在は「様相」のカテゴリーの一つに属するのであり、「現実性」(Wirklichkeit)などと同義である。

ハイデガーが存在様態を意味する「現存在」をそのまま存在者としての規定に使ったことには、二つの意味がある。一つは、上にも述べた「いかに-存在」への着目であり、もう一つは、「形式的なもの」についてのハイデガー独自の意義付けである。そして、形式的なものを取り出すハイデガー独自の方法が「形式的告示」(die formale Anzeige)と呼ばれるものである。

この概念は『存在と時間』の中では主題的には取り上げられていないため、容易に理解できない面がある。しかし、形式的告示は初期フライブルク時代からマールブルク時代を通じてハイデガー哲学の方法論の中核をなすものである。たとえば、1922年冬学期の講義『アリストテレスの現象学的解釈』で、ハイデガーは次のように述べている。形式的告示の目指すのは、「理解の着手の方向(Ansatzrichtung)を確固たるしかたで規定」(GA61, 61)することであるが、それは同時に「指示的な性格と禁止的な性格」(Ibid., 141)を持つ。禁止という意味で、形式的告示は空虚なあるいは「非本来的な」性格を持っているが、それは事実的な〈生〉へのコミットがベルクソンやシェーラーに見られるような「生の存在論的形而上学」(Ibid., 141)へと陥ることを予防するためである。とはいえ、形式的告示を行うものは自らの〈生〉に深く関与

¹⁵ 独我論的思考の意味を徹底的に問い直した永井均の著作、特に『〈私〉のメタフィジックス』、勁草書房、1986年、『〈魂〉に対する態度』、勁草書房、1991年、『私の存在の比類なさ』、勁草書房、1998年を参照。これらの著作で展開されている〈私〉、〈魂〉、「独在性」の立場には、ハイデガーの議論との共通性を見いだすことができる。ただし、永井自身は「形式的告示」の意義に考慮を払っていないため、ハイデガーの「現存在」を〈私〉に對置され、三人称化された「私」の位相でとらえ、批判的に言及している。ただし、『〈子ども〉のための哲学』(講談社、1996年)の97ページにおける「現存在」の定義はまさにハイデガーと問題性を共有している。

¹⁶ 初期フライブルク時代の講義の中では、ハイデガーは〈人間〉以外にも現存在という語を適用している。たとえば、Lebensdasein, Welt-dasein, Dasein der Weltという用法も見られる。(Vgl. GA 63, 40, 86, 91. usw.)

することなく、いわば、傍観者としてこれを遂行するのではない。事態はむしろ逆である。そこには事実性、つまり、自らの生の深みに沈潜しながら、同時にそれにおぼれることなく覚醒しているという態度が必要とされるのである。そのような姿勢を通じて、たとえば、1921年夏学期の講義『宗教的生の現象学』での「神の再臨」(パウロ)の分析から、ハイデガー哲学独自の時間概念としての「瞬間」も導出されたのである。また、「現象学と神学」(1927)では、神学と哲学との関係をめぐって、ハイデガーは次のように主張している。「哲学は神学的根本概念の存在者的なしかもキリスト教教義以前の実質を形式的に告示しつつ存在論的に矯正することである」(GA9, 64〔強調は原著者〕)。そこであげられた例で言えば、『存在と時間』でも根本概念となってくる「負い目」(Schuld)概念はキリスト教的な「罪」(Sünde)概念の「矯正」なのである。(Vgl. Ibid., 65)

形式的なものの示す方向がうまく事象そのものの中に的中しているかどうかは、そこで示された概念の空虚さを首尾よく〈充実〉へともたらず遂行が可能になってはじめて確認される。「空虚なものの理解が、そのように形式的なものとして根底的であればあるほど、それは豊かなものになる。というのも、それが豊かであるのは、具体的なものへと導くことにおいてであるからである」(GA61, 33)。ここで、『存在と時間』において示された「世界-内-存在」という形式的なものが、本来性、道具使用の配慮というしかたで具体化されただけでなく、世人への頹落という非本来性においても具体化されるほどの射程を持っていたことを思い起こすべきであろう。

さらに、形式的告示は事実性からくみ取られるにも関わらず、事実性を包含するという点で、『存在と時間』において問題にされた「解釈学的循環」と方法論的に接合することになる。ハイデガーは循環に関して問題であるのは、それを避けることなく、そこへと「正しい仕方で入りこむ」(GA2, 204)ことであると主張する。また、『存在と時間』の中では形式的告示に関する言及は少ないが、次のようなハイデガーの発言も見られる。研究的な解釈が解釈されるべきものをはじめて言葉へともたらずとき、その解釈において決定的であるのは、「解釈されるべきものがおのれ自身の方から形式的告示的にそれへと向かって開示されたところの存在体制を示すかどうか」(GA2, 417〔強調は原著者〕)である。

さて、形式的告示に関する以上のような理解をふまえてはじめて、「現存在」という術語が使用された動機も理解できるようになる。この語はたとえば「人間」という概念とは違って、通常の使用法ではまったく「本質」を含意しないがゆえに、いわば暴力的に選ばれたのである。しかし、そこにはカント以来の「現実存在」という意味が響いており、また、これをDa- Seinと読みかえることで、みずからのDaないしは「開け」のうちにあるという新しい響きも聞き取れる。むしろ、今日ではこの語が人口に膾炙することで、当初担われていた「形式的なもの」の〈異形性〉が薄まってしまったとも言えるかも知れない。それゆえ、現存在とは身を以て自らが存在しているというその「いかに-存在」を示していたということが見えにくくなっているのであり、我々は現存在という形式がくみとられた経験の源泉へとさかのぼる必要がある。ちょうど「罪」概念が「負い目」概念の原型をなすように、「現存在」は「我」、ないしは、「我あり」を原型にしている。「我」という語自体には存在者的な夾雑物を含んでいるがゆえ

に、ハイデガーとしてはこの語を『存在と時間』では採用していない。また、形式化の代償として、現存在については文法的に三人称で語る他はない。しかし、そのことも相まって、今日では現存在を「人間」と読みかえ、知らず知らずにDaという存在の〈現場〉から離れて、現存在を対象化する危険が存している。このような理解がハイデガーの当初めざしたものとは全く相反するという事は明らかであろう¹⁷。

以上の考察から、ハイデガーは全く独自の存在論の構想を立てつつも、伝統的な形而上学における神学が果たすべき役割を「基礎存在論」としての現存在分析論が担っていたことが明らかになった。だが、形而上学のもう一つの部門である「一般形而上学」についてはハイデガーはどう考えていたであろうか。次の節ではそれが問題となる。

3. 現存在から存在者そのものないし存在者全体への「転回」

『存在と時間』においては、現存在以外の内世界的存在者の〈存在〉は、現存在の存在、すなわち、実存を手引きとして、道具存在者の「手許性」(Zuhandenheit)、事物存在者の「直前性」(Vorhandenheit)という規定を受ける。〈我あり〉を存在者的な起点とする存在論は首尾よく完成されているかにみえる。しかし、ハイデガーの目標は、あくまでも「存在の問い」である。特にここで気をつけなければならないのは、「手許性」と「直前性」との位置づけである。伝統的形而上学、ないしは、我々の日常的な存在理解において、「直前性」は存在一般と同じものとみなされてきた。そして、この傾向から「存在の問い」をいわば用済みのものとする「存在忘却」が形而上学の歴史全体を支配してきた。それゆえ、ハイデガーはこのような被解釈性にくさびを打ち込むために日常的現存在の存在者との交渉においては「手許性」が「直前性」に対して存在論的優位をもつことが強調されている。

しかし、存在者は常に手許性か直前性のいずれかの存在様態において出会われるわけではない。たとえば、ハイデガーは「手許性」と「直前性」のいずれにも属さないものとしての「自然」を論じている¹⁸。一例をあげるならば、『存在と時間』の中でハイデガーはこう述べている。「我々を《取り巻く》《自然》は、確かに内世界的な存在者である。しかし、それは手許的なものという存在様態を示すのでもなければ、《自然事物性》という様態における直前的なものという存在様態を示すのでない」(GA2, 280)。

さらに、自然への着目を通じて、アリストテレスの「形而上学」における「ある限りでの存在者」という概念が再び問題となってくる。つまり、ここでも直前性、手許性、実存という存在様態を超えて、そもそも「ある限りでの存在者」(ハイデガーはこれを「存在者としての存在者」Seiendes als solchesとドイツ語に翻訳する)が問題になるからである。さらに、存在が問われる限り、「存在」ないしは「存在一般」は個別的な存在者の領域を超えた〈存在者〉

¹⁷ 『存在と時間』における他者論、死や良心の呼び声などに見られる「単独化」の傾向は、たびたび批判の対象となってきた。しかし、それらの批判が〈我あり〉ではなく〈それあり〉(Es-ist)に立脚して議論を展開している場合が多いように思われる。

¹⁸ 拙論「ハイデガーにおける〈自然〉の問題」、日本哲学会編、『哲学』第44号、1994年4月1日発行 204頁～213頁を参照。

に対応するとみるのが妥当であろう。つまり、ここでは存在者が全体において(Seiendes im Ganzen)問われているのである。1935年夏学期の講義『形而上学入門』において、ハイデガーは次のように述べている。「全体における存在者を存在者として問うということに真の元初を与えたのはギリシア人であったが、かの西洋哲学の、最初のそして決定的な展開期においては、存在者はphysis (ピュシス) と名づけられた」(GA40, 15)。

さて、存在者としての存在者、ないしは、全体における存在者との出会いは具体的にはどのような仕方で出会われるのであろうか。それを示すのが「形而上学とは何か」(1929)における「不安」の分析である。と同時に、『存在と時間』第40節においても「不安」は現存在の実存が本来性へと転換する際の根本現象として分析されている。そこでこの両者を比較することで、現存在を存在論的存在者的基礎として解明することをめざした『存在と時間』と存在者の全体をそれ自体として問いかけた「形而上学」との差異が明らかになってくる。

まず、『存在と時間』における分析をみてみよう。ここで問われているのは、不安の「何に面して」(Wovor)と「何に関して」(Worum)である。そして、その答えはいずれも「世界—内—存在それ自身」であるということになる。ここでは不安が個々の存在者ないしは総じて内世界的存在者がどうでもいいことになることで、なおも執拗に現存在に迫ってくる「無」としての「世界」をそれとして取り出すことがめざされている。と同時に、そのように不安にさらされている現存在はもっとも自己的な仕方で「個別化」されることになる。つまり、内世界的存在者との関わりが断ち切られることで、現存在は自己のあり方そのものへと還帰せざるを得ないのである。もちろん、それはカプセルに閉じこめられた主観性への還帰ではなく、現存在が世界—内—存在として自己自身の存在可能へと開かれているという事態を指示している。(Vgl. GA2, 248ff.) こうして、不安の現象は『存在と時間』において世界—内—存在、現存在の本来性、個別化された根源的な「家に居ないこと・無気味さ」(Unheimlichkeit)という仕方におけるDa (現)を開示するのである。

これに対して、「形而上学とは何か」における「不安」分析においてまず注目されるのは、不安によって滑り落ちるものは存在者の全体であり、その中には、存在者として人間も含まれるということである。むしろ、不安の経験において、はじめて存在者全体は〈事実に〉告知されるといっても言ってもよいであろう。つまり、ここでの強調点は世界—内—存在から存在者全体へと移っているのである。また、不安の分析のための足がかりは「何となく〔直訳的にいえば、誰ということになく〕不安だ」(es ist einem unheimlich)という日常表現が選ばれる。つまり、自己の本来性というレベルはここでは表立って問われることはないのである。

そして、この誰のということすら剥奪された「純粋な現—存在」が不安の生起する場として強調される。先に述べたように、〈我〉でも〈物〉でも〈道具〉でもないような存在者に会おうことは、日常的な事実性のうちにはない。逆に言えば、存在者そのものと存在者全体において〈会おう〉ためには、その都度的な内世界的存在者との事実的な交渉から開放されて「自由」でなければならない。しかし、この自由は同時に「深—淵・脱—根底」(Ab-grund)として経験される。つまり、不安において存在者全体が〈無意味なもの〉として滑り落ちることを待って初めて、現存在は、自らが全体における存在者の内に投げ込まれていることを自覚する

のであり、そこからはじめて存在者そのものを問題にする〈契機〉が与えられるのである。ハイデガーはこの間の事情を「無は現－存在を初めて存在者としての存在者の前にもたらず」(GA9, 114)と述べている¹⁹。

このようにして、両者のこの二つの不安分析はともに日常的な内世界的存在者との配慮的交渉の「崩壊」という事態から出発しながら、微妙ではあるが見過ごすことのできない差異を示している。そして、1926年夏学期の講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』における次の命題を考慮に入れるならば、両者の間の差異はある意味での立場の移行を示唆しているように思われる。ハイデガーはこの講義の中でこう述べている。

「人間という存在者は存在を理解する。存在に関する理解の内には同時に存在と存在者との差別化の遂行が存する。存在がある(es gibt)のは、現存在が存在を理解する場合に限る。言い換えれば、存在が理解の内にあることは、現存在の事実的実存を前提にしている。そして、後者はさらに自然の事実的直前存在(das faktische Vorhandensein)を前提にしている」(GA26, 199)。

ここで言われている「自然の事実的直前存在」という表現は『存在と時間』におけるハイデガーの立場からは容易には理解しがたい困難をはらんでいる。しかし、「自然」を全体における存在者につながるものとして「もっとも広い意味における存在者」という意味に置きかえ、さらに、ここで言う直前存在を存在者全体のいわば「無差別な」あり方としてとらえるならば、その困難は緩和されるであろう²⁰。

「形而上学とは何か」で提示された「存在者全体」という概念はこうして『存在と時間』においては問題にされなかった新しい問題圏を開いていると考えることができる。そして、1926年夏学期講義において、ハイデガーは、それを基礎存在論から「メタ存在論」(このメタは「移行」(metabole)という意味であると説明される)への「転換・反転」(Umschlag)(GA26, 199, 201)、あるいは、同じ事態を「形而上学的存在者論」(Ontik)への「転回」(Kehre) (ebd.)と規定する。実際、「人間的現存在における一つの根本生起」(GA29/30, 12)としての形而上学の成立において、我々は現存在の存在としての世界－内－存在と存在者全体の「拒絶的な指示」の間に奇妙な逆転関係を見いだすことができる。その中心となるのは我々の現存在における「開示性」つまりはDa-Seinである。しかし、『存在と時間』においてはDaへと収斂し、「形而上学とは何か」においてはDaから出発するという違いがある。そして、この同じDaの二面性が伝統的な形而上学においては神学と存在論との二重性として問題になっていたのである。

では、ハイデガーはこのDaの二面性を首尾良く統一的な理解にもたらすことができたのであろうか。結論から言うならばそれは否である。それは全体における存在者の〈経験〉をハイ

¹⁹ 1929/30年冬学期の講義『形而上学の根本諸概念』でも同様の事態が語られる。ハイデガーは次のように言う。「何となく退屈だ(es ist einem langweilig)ということ私承知しているとき、私としての私に対してではなく、私のうちの現存在に対して、存在者全体が自らを拒絶(sich versagen)する」(GA29/30, 215)。

²⁰ 『形而上学の根本諸概念』でも、存在者全体の「開示性の無差別」(die Indifferenz der Offenbarkeit) (vgl. GA29/30, 515)ということが語られている。

デガーが「不安」や「退屈」といった存在者全体が自らを拒絶する「困窮」(GA29/30, 242)の内に見いださざるをえなかったことから推し量ることができる。つまり、形而上学を今日において成立させる契機が他ならぬ〈不安〉や〈退屈〉といった情態性以外に求められないという点に時代の困窮がある、ということを彼は示唆しているのである。だが、それはハイデガーがこの二重性を解明する努力ははじめから放棄したということではない。そして、その解明は『存在と時間』の中で試みられる予定であった現存在の存在理解をその地平としての時間、つまり、「テンポラリテート」を明らかにすることと密接な連関を持っている。この試みが挫折したため、『存在と時間』もまた未完のままとなった。では、はたしてハイデガーのテンポラリテートの分析のどこが問題であったのか。この問題については稿を改めて論ずることとしたい。