

ハイデガーとリアリティー問題（その二）

——カントとハイデガー——

Heidegger und Realitätsproblem(2): Kant und Heidegger

須 田 朗

要 旨

『存在と時間』第四三節でハイデガーは、「世界Ⅱ内Ⅱ存在」概念を手がかりにして、いわゆる「リアリティー問題」を解釈する。彼は従来の認識論的なアプローチ（デカルトやカント）を退ける——これはすでに「ハイデガーとリアリティー問題」（その一）で論じた——が、この問題に対するデルタイの解釈（リアリティー、すなわち物の *Wesen*）を抵抗という概念で解釈する）を評価する。ハイデガーはこのデルタイの試みを評価しつつも、抵抗のさらに根源となる世界性に気づいていないとしてデルタイを批判する。

キーワード

ハイデガー、リアリティー、デルタイ、抵抗、世界内存在

(承 前)

第三章 存在論的な問題としての実在性

(b) 節の冒頭は次のように始まる。

実在性 (Realität) という名称は、世界の内部に客体的に存在する存在者 (das innerweltlich vorhandene Seiende) の存在、すなわち *res* の存在を指す——そしてそれ以外のことはこの名称では理解されていない——のであってみれば、この実在性という存在様態を分析するわれわれから見ると、世界内部的な (innerweltlich) 存在者は、世界内部性 (innerweltlichkeit) という現象が明らかにされたときにはじめて、存在論的に理解できるということになる。ところが、世界内部性というこの現象は、世界 (Welt) という現象に基づいている。そしてこの世界がまた世界Ⅱ内Ⅱ存在を構成する本質的な構造契機として、現存在の根本構造に加わっているのである。そしてまた世界Ⅱ内Ⅱ存在は、存在論的に現存在の構造全体性のなかに組み込まれていて、この全体性がゾルゲ (気遣い) として性格づけられた。⁽¹⁾

一読してわからないのが、最初の短い文章の条件文「……のであってみれば」の文である。二つ、わからないことがある。

1 「世界の内部に客体的に存在する存在者」を *res* と言い換えていること。

2 「レアリテート」 (*Realität*) が存在者の存在のことを示すということ。

まずは2から考えてみよう。これを理解するためには、ハイデガーの言葉の特徴を一般論として述べておかなければならない。ハイデガーが、*~tat* (英語では、*~ty*) とか、*~keit* とか *~heit* (英語では、*~ness*) といった言葉をつかうとき、「~」を「~」たらしめている不可欠な基本性質を指している。たとえば世界性 (*Weltlichkeit*) とは世界を世界たらしめている本性だし、時間性 (*Zeitlichkeit*) は時間を時間に行っている性質のことである。また、空間を空間たらしめている本質的な性質が空間性 (*Räumlichkeit*) である。世界性がなければ「世界」は「世界」とは言えないし、時間性がなければ時間は時間ではありえないし、空間性を欠いては空間は空間たりえない。これらの例をさらに一般化してもっと抽象的に言えば、*das Seiende* (存在者) を *das Seiende* (存在者) にしているものが *Sein* (存在) だということになる。なぜなら存在するもの・存在者は、「存在」・「ある」という性質を欠いては、存在者とは言えないからである。

Weltlichkeit, Zeitlichkeit, Räumlichkeit と同じことが *Realität* にも言える。 *Realität* がなければ、*res* は *res* ではなくなる。世界を世界たらしめている性質、つまり世界性とは有意味性 (*Bedeutsamkeit*) のことだし、時間を時間に行っている時間性とは *sich zeigen* という性質つまり時熟 (＝時間化) だし、空間を空間たらしめている空間性とは開離 (*Entfernung*) と布置 (*Ausrichtung*) だ⁽²⁾ ということになるのだ (これはすでに『存在と時間』の先行する節でかなり論じられたこと) が、では *res* を *res* にしている *Realität* とはなにか。そしてそれは世界性や時間性とう関係するのか。

これがこの（b）節でのハイデガーの問いである。

ついで1の言い換えについて考える。ここではラテン語の *res*（もの）が、「世界内部的に客体的な存在者」の言い換えとして挿入されている。「世界内部的」（*innerweltlich*）と「客体的」（*vorhanden*）。この二つの概念は、ただちに同じことではない。「世界内部的」（*innerweltlich*）は形としては、「客体的」（*vorhanden*）という形容詞にかかっていく副詞だが、そしてふつう副詞はそれがかかっていく形容詞を限定するのだが、ハイデガーのそれまでの議論からすると、*innerweltlich* のほうが広い概念である。

「世界内部的」存在者とは、さしあたりは道具である。ただたんに目の前に客体として存在しているだけではない、用具性・道具性をもっている存在者である。もちろんそのような用具性をもたないものも世界の内部でわれわれに出会ってくる。用具性をもつものともたないものとは世界内部でどう関係するのか。この点はあとで述べるが、いずれにしろ *res* は世界の内部で現存在がいま現にかかわっているものごとのひとつ、*res* ということになる。

引用文の続きに戻ると、*res* が世界内部で出会うということは、その可能性の条件としてすでに世界が開かれていなければならない。そしてその世界という現象だが、これは世界Ⅱ内Ⅱ存在の一契機である。世界Ⅱ内Ⅱ存在は、世界と内存在からなっているから、世界は内存在とともに、現存在のあり方としての世界Ⅱ内Ⅱ存在を構成する一方の側の構造契機だということになる。この基づけ関係を手がかりにして、*reality* を考える。それが存在論的な問題としてのリアリティーだということである。

しかしこれだけでは、どうみてもいたく形式的な論法のように思われる。もう少し具体的に踏み込んでみなくてはならない。ハイデガーはここで具体的にリアリティーをどう説明するのだろうか。

第四章 デイルタイ

ハイデガーはまずここ（b節）でデイルタイを引き合いに出している。デイルタイをこの問題についての自分のいわば先駆者だと考えているのである。しかしむしろデイルタイにも限界はある。

ある限界においてではあるが、レアルなものレアリテートの現象学的性格づけがすでに与えられている、ただし、明確な実存論的存在論的基盤がないままにだが。デイルタイのケースがそれである。⁽⁴⁾

デイルタイはどの点でリアリティー問題の取り扱い方において従来よりもすぐれていたのか。またその限界はなにか。

従来よりも一歩前進しているのは、レアリテートを抵抗性（Widerständigkeit）とする点である。

デカルト以来、ほとんどの「外界の存在の」説明者は、意志が感覚を排除したり産みだしたり引きとめたりできないという、感覚の特徴を、感覚の、意志からの非依存性の確信の根拠として認め利用してきた。⁽⁵⁾

デイルタイは、従来のこうした説明の部分的な正しさを認めながらも、次のように述べている。

個別的生、および個別的生を形成している衝動、感情、意志——われわれの身体はそれらの外面でしかない——があるからこそ、われわれの知覚の内部に自己と客体、内と外の区別が発生するようにわたしには思われる。⁽⁶⁾

またこうも述べている。

たんなる表象作用にとつては、外界はどこまでもたんに現象でしかありえない（つまり自己と客体、内と外の区別は生じない）。これに対して、意志し感じ表象するまるごとの存在者としてのわれわれにおいては、われわれの自己と同時に、そしてその自己と同じく確実に、外的現実（すなわちわれわれから独立の他者……）がわれわれに与えられる。したがって外的現実が生としてのわれわれに与えられるのであって、たんなる表象としてのわれわれに与えられるのではない。われわれが外界を知るのは、結果から原因への推論によつても、この推論に対応する過程によつてもでもない。むしろこれらの原因結果の表象それ自身がわれわれの意志の、生からの抽象物にすぎないのである。⁽⁷⁾

デイルタイは生の哲学者であつて、人間を何よりもまず生命的な側面から考える。したがって人間を衝動の体系と呼ぶ。

人間とは第一に衝動の体系である。⁽⁸⁾

そのうえで、こう言う。

わたしの自己が、自分と対象を区別するときにはわたしが経験することの図式は、恣意的な運動の意識とそれが遭遇する抵抗の意識の間関係にある。⁽⁹⁾

自と他、内と外、自己と対象の区別を、デイルタイは衝動・意図・意志に関連づけていることが分かる。これはカントとはまったく別である。人間の全体をデイルタイは「生」と呼んで、認識論に偏った近代哲学を一般に批判しているのだが、リアリティー問題でも同じスタンスをとる。外界の証明は主知主義的に知性や思考からは説明できない。むしろこの問題では意志が重要になる。「われ」がおのれの衝動に動かされて何かを意図するときはその意志を貫徹できないということがある。そのとき、「われ」は自分とは異なるものの存在を理解するとともに、「われ」のほうも自分を自分としてはじめて意識するのだという。

「意志とその阻止は同一の意識のなかで登場する」⁽¹⁰⁾とデイルタイは述べている。この言葉によってデイルタイは衝動や意志（近代哲学の自我・主観）と、それとは異なる外的な物の存在とが同時に成り立つことを述べている。デイルタイのこの考えをさらに発展させたシェーラーも、次のように述べている。⁽¹¹⁾

対象の現実存在は……ただ衝動への関係性、意志への関係性にたいしてのみ直接的に与えられる。⁽¹²⁾

衝動や意志が阻止されたり抵抗にあったりすることによって、自他の違いが理解される、つまり対象の存在が与えられる。実在性とは意志への抵抗性だというわけである。⁽¹³⁾

第五章 ハイデガーの An sich 概念

ハイデガーは生の全体からレアリテート問題を取り上げるデイルタイやシェーラーをこの問題において一歩前進したものとして高く評価する。⁽¹⁴⁾ 彼らの試みを一応ハイデガーは評価しつつも、そこには重大な欠陥があるとすると、それはなにか。

彼らは、たしかに、人間のあり方の基本として知的な側面ではなく、意欲や衝動といった側面を基本に考える。しかしここにも近代的な認識論の図式は生き残っている。ここでは主観がただ意欲や衝動に置き換えられていて、主客の図式そのものは変わっていない。ハイデガーによると、人間の存在、現存在は理性でも意欲でもなく、むしろ世界Ⅱ内Ⅱ存在である。繰り返すことになるが、現存在はそのつとすでに開かれた世界のなかで何かにかかわっている (sein bei)。われわれがかかわっている存在者は知性の対象であったり、それ以前にデイルタイの言うように衝動や意欲の対象だったりするが、それらの対象物はすでに開かれた世界の内部に存在する存在者である。この世界内部的存在者の存在性格をよくよく考えていけば、世界という現象が、そしてさらには世界Ⅱ内Ⅱ存在とい

う現象が見えてくるのだが、デイルタイはそこまで考えなかった。これがハイデガーの批判である。

別の言い方をすれば、デイルタイの言う意志や衝動が向かっていくその先が存在論的に無規定だということである。デイルタイは意志や衝動や意図が抵抗に会うとと言うだけで、抵抗する存在者の存在の意味が語られていない。ハイデガーは言う。

抵抗は、切り抜けられないことのなかで、切り抜けようとする意欲の妨害として「われわれに」出会ってくる。しかしこの意欲ということによってすでに、衝動や意欲がめがけている何か或るもの (etwas, worauf Trieb und Wille aus sind) が開示されている。¹⁵

ところが、この「めがけられている etwas」がどのような存在の仕方をしていくかについて、デイルタイやシェラー¹⁶はなにも言っていない。このめがけ (aus-sein) は、先ほど述べたようにフッサールの言えは「志向性」であり、ハイデガー的に言えば、sein bei のひとつである。そしてめがけが向かう先としての etwas とは、要するに innerweltlich (世界内部的) な存在者である。「世界内部的な存在者」には様々な意味のものがありうるが、さしあたりは、われわれの一番近くにあるモノ、われわれの身の回りの世界に属しているものどものことである。しかもそれは、道具という存在性格をもった存在者たちだということが引用文の続きを読めば明らかになる。

抵抗に遭遇しうるただひとつのものは、このような〈めがけている〉追求なのだが、この追求自身がす

に或る趣向全体性 (Bewandnissganzheit) のもとに (bei) 存在している。¹⁷⁾

ここで二つのことを注意しなければならない。一つは、この場合の bei の用法である。この bei は空間的意味でも時間的な意味でもなく、むしろ参加・従事という意味の用法であって、「〜に参加している」「〜しているところだ」という意味をもつ。たとえば Ich bin beim Trinken. (ぼくはいま飲んでるところだ) とか、Er ist bei der Arbeit. (彼はちょうど仕事〈勤務〉中だ) というふうな sein 動詞とともに使われる用法である。これはフツサールの志向性のハイデガーなりの定式であると同時に、現在・過去・未来というときの現在を表す絶妙な表現である。

では Bewandnissganzheit に参加しているとはどういうことだろう。そもそも Bewandnis (趣向) とはなにか。聴きなれないドイツ語だが、ハイデガーはここで、すでにこの著書の最初のほうを読んできた人を前提にして話を進めている。この言葉は簡単に言えば、道具とその用途の指示関係のことを言っている。われわれの身の回りには道具が満ちている。それぞれの道具にはそれなりの事情 Bewandnis がある。この Bewandnis というドイツ語には Mit dieser Dame hat es eine Bewandnis. (この婦人にはある特別な事情がある。) とか、Damit hat es folgende Bewandnis. (それには次のような事情がある。) という表現で使われる。そのものがそこにあるのは、ある事情があったことだというニュアンスが、この語には込められている。モノが含むこの事情はそのモノに特有なことであって、われわれがそのモノを恣意的に使用しようとしても、できないという事情である。この事情はそのモノの向き不向きに反映される。ハサミはものを書くことには適さない。鉛筆はものを切るのには適さない。このような不適性が生じてくるのは、使用者が、モノがそれ自体で備えている事情に適さない使用をしようとするからである。

「道具の根本構造である有用性（指示）は、或る存在者の適（不適）ではなく、この存在者が適（不適）によって規定されることができるときの可能性の存在上の条件なのである」とハイデガーは述べている。モノがそれ自体で（an ihm selbst）¹⁹存在上或る事情をもっているからこそ、そのモノの適不適が出てくるのだが、モノが自身に秘めているこの自体的な根本動性こそ、Bewandtnis（おもむき・趣向）である。このおもむきによって、道具の向き不向きが決まってくるというわけである。

では趣向全体性とはどういうことだろう。Bewandtnisganzheitという概念が出てくる箇所を見なくてはならない。それは『存在と時間』第一八節である。道具にはそれなりの趣向（Bewandtnis）があると云った後の文章である。

「ところが、」或るモノがそのために役立つと言われる用途にも、それなりにまたひとつの趣向があるということがある。たとえば、われわれが金槌と呼ぶ用具には、その名前が示すように、槌打つことへの趣向²⁰があるが、この槌打つことには、また、たたき固定することへの趣向があり、そしてこのことにはまた、風雨から家を守ることへの趣向がある。風雨を防ぐことは、結局は現存在の宿泊のためであり、つまりは現存在の存在の可能性のため（unwilleh）という究極目的をもって「存在している」。このように或る道具に特定のどんな用途があるかということは、そのつどの趣向全体性のほうから、あらかじめスケッチされている。……この趣向全体性そのものは、突き詰めていくと、もはやいかなる趣向ももたない目的に帰着する。……〔この〕第一義的な「目的（Wozu）」は、何らかの究極目的（Worum-willen）²¹なのである。²²

この引用文でも二つの重要なことが言われている。

一つは、個々の道具の存在の意味は目的手段の連関の全体性からはじめて、決まるということである。たとえば打ち付けて何かを固定するためには、こんにかくではなく金槌が必要である。つまり打ち付け固定し、さらには宿泊することがまずあって、しかるのちに、コンニャクではなく金槌という道具が登場してくるのである。このように個々の物の存在の意味は全体から決まってくる。道具の使命や機能ということを考えてみれば、こうした文脈主義はおのずと明らかとなるだろう。

第二に注目すべきは、道具の使命の連なり全体が結局は、現存在の存在の可能性を中心に回っていることである。道具の趣向全体は「もはやいかなる趣向ももたない」「究極目的」、つまりは現存在に固定されている。

これを現存在のほうからいえば、現存在はそのような全体のうちにつねに存在しているということになる。この全体は、存在者の存在の意味のつながりであって、有意味性 (Bedeutsamkeit) と呼ばれる性格を帯びている。一般に現存在は、このような意味のネットワークを了解しつつ、その内に存在している。これが世界Ⅱ内Ⅱ存在ということである。もちろん有意味性のネットワークは、いまのような道具の連関だけに限られず、もっと広い意味体系全体を言うのだが、いずれにしろ現存在は有意味性の指示関係全体を分かったうえで、その世界に溶け込んで存在している。現存在は自分の周りに有意味な全体が広がっていることをあらかじめ分かっている、あるいはアプリオリに前提して生きている。現存在が世界Ⅱ内Ⅱ存在だというのは、そういうことである。

ところでこの世界というものは、さしあたりは、個々の道具を実際に使用する現存在には見えていない。現存在はふつう個々の道具を観察すらしていないで、ただそれらに手を伸ばしているだけだし、スムーズに日常生活を送

っている間はそれで特段困らない。有意味性の指示全体は目立たないかたちで背後に控えているのである。行為するわたしたちにとって、さしあたりだいたいは非主題的な地平となっただけである。

ところがこの地平が顕在化される場合がある。家を補修しようとして道具箱を開いたら、金槌が見つからなかったとか。金槌はあったが釘がなかったとか。趣向全体性に属しているはずの道具たちになんらかの不具合や欠損がある場合にはじめて、その道具がなんのための道具であったのが目立ってくる。そもそもこれらの道具たちはなんのためにそこに現前していたのが、使用者に意識されてくる。いままで非主題的だった地平が顕在化してくるのである。⁽²³⁾

ハイデガーは、このような概念装置のなかへ *An sich* という概念を組み込んでいく。ハイデガーの *An sich* 概念は独特である。道具が壊れたり、紛失したり、使うのにやたらに手間がかかったりするとき、二つのことが起こるとハイデガーは言う。

一つは、たったいま述べたことで、わたしがそのなかを生きていた有意味性の潜在的な全体が顕在的に見えてくるということ。

もう一つは、いままで何気なく便利に使っていた道具が、その道具であることをやめるということである。道具であることをやめると、そのグッズはどういう意味をもつことになるのか。なんの意味もなくなるのか。そうではない。その道具、あるいはかつて道具であったものは、もの、すなわち物体の塊になる。たとえば、車はあるがガソリンがない。そのときには、車は粗大ゴミになってしまう。ペンは何かを書くための道具だが、ペン先が壊れていたりインクがなかったりすれば、ペンはペンの意味を成さない。このときペンはただのなんセンチかのやや先の

とがった棒になる。⁽²⁴⁾そしてそんなときには、そのものの道具性が消え、客体性が現れることになる。⁽²⁵⁾

ただし、たとえばガソリンやインクを補充したり直したりすれば、車は車に戻りペンはペンに戻る。道具の趣向性全体がふたたびスムーズに機能し始めるわけである。だから厳密に言えば、機能しない道具たちはまだネガティブな意味で道具の趣向全体性のなかに属しているといってもいい。⁽²⁶⁾われわれを取り巻いている身の回りの世界は、そう単純には純然たる客体物に変容したりはしないのである。したがって、車をただの粗大ゴミや、まして延長物に意味的に変貌させるためには、本当はかなり特殊な見方をしなければならぬことになる。⁽²⁷⁾認識論的な主客図式はこの相当無理な見方を基準にして、リアリティー問題を考えているというのである。

このような認識論的な図式では、*res*は道具ではなく、物体もしくはその形相 (*Ausehen*) に変貌するとともに、*sein bei* も認識作用に変化し、世界Ⅱ内Ⅱ存在しつつ道具を使用する者が、主観もしくは意欲の主体に変わってしまう。「客体物を観察しつつ規定するという意味での認識作用が可能になるためには、それよりもま先に、世界との配慮的なかかわりの欠如的、変様 (*Defizienz*) が起こることが必要である。つまりあらゆる制作や操作などをやめなくてはならない。そのとき、配慮は、内存在のいまやただひとつだけ残されている状態、すなわち「くのもとにただ立ち止まっている」という状態に移行する。世界にかかわるこうした存在状態は、世界内部的に出会ってくる存在者をもはやただその純然たる形相 *Ausehen* (*εἶδος*) においてのみ出会わせる。このような存在状態に基づいて、またそのような存在状態の二様相として、このように出会ってくる存在者へのあからさまな注視 (*Hinselen*) ということが可能になる。⁽²⁸⁾このあからさまな注視から、さらにいわゆる理論 (テオリア) なるもの——ある観点から専門的に注視すること——が派生するのである。こうして、*Sein bei* (従事的なあり方) の欠如 (*Defizienz*) によ

って、主観と客観、観るものと観られるもの（形相 *Form*）という認識論的図式ができて上がる。それは、ハイデガーによれば、現存在が当事者からいわば傍観者へ退行した結果だということになるわけである。以上、ハイデガーの認識論批判に深入りしすぎた。話を *An-sich* 概念に戻そう。

ハイデガーは、道具がスムーズに機能していて、われわれがその道具をそれとして意識していない状態にあるとき、道具は *An-sich* な存在の仕方をしていると言う。道具がスムーズに働いていて、ことさら目立たない場合の、この「目立たない」の「ない」(*ni*) はけっしてネガティブな現象ではなく、むしろ道具の存在にとって積極的肯定的な現象だと考えるのである。

「目立たない」というときの「*ni* (ない)」は、道具的なものかも (*An-sich-halten* (おのれのもとにとどまること) という性格を示している。これこそが、われわれが *An-sich-sein* (それ自体においてある) と言うとき念頭に置いていることなのであるが、それをわれわれは、妙なことに、「さしあたっては」客体物に、すなわち主題的に確認されるものに帰属させているのである。²⁸

この奇妙な態度は「さしあたって」の態度だと言われているが、もちろん、これはこれまでの認識論的問題設定がさしあたって（つまりは存在論的な説明をすることなしに）そう考えていたということである。しかもこれまで、このような奇妙な問題設定が延々と行われてきた。このような態度では、世界内部的な存在者の実在性はとらえられないという。

「主として客体的な物のみに向かう態度では、〈自体〉(Eig. s. ch.) ということが存在論的に解明することは、まったく不可能である」(Heidegger, *Sein und Zeit*, S.75) と、むしろハイデガーは述べている。道具が指示連関のなかで、つまりは世界の内部で他の道具とうまく連絡しあいつつ、人間の行動をスムーズに助けている、またはその準備ができて手元にある、そういう状態こそが、道具の An sich である。本来の「もの」(res) の自体存在とは、そんなふうには考えられなければならないのである。さてデイルタイである。

意欲や衝動の働きを阻止しそれに抵抗するものを、デイルタイは An sich な実在物 (res) と考えた。デイルタイによれば、Realität は抵抗性だということであった。しかしハイデガーに言わせれば、抵抗が可能なために、すでに世界が開かれていなければならない。道具の指示連関が働いていなければならないのであった。そのうえで、道具が言うことを聞かないという事態も出てくるのである。だから、むしろ道具の指示連関がスムーズに働き、その意味で res (道具) が res となつていくときに、res の An sich は成立するのである。根源的に An sich と言えるのは抵抗性のほうではなく道具性だというのが、ハイデガーの言いたいことである。その根源的な An sich から、道具の指示連関のアクシデントによっていわゆる抵抗性が派生する。これは大変面白い考え方ではないかと思う。

抵抗性はアクシデントによって生じるだけではないだろう。それぞれの道具にはそれなりの向き不向き(おもむき)がある。ペンは書く道具だが、食器や寝具には向かない。無理やりフォークとして使おうとしたり、まして掛布団として使おうとしても抵抗するだろう。ペンには書斎が似合うが、キッチンや、まして寝室は似合わない。それぞれの道具はそれに固有な向き不向きをそれ自体で(つまり An sich に)もっているし、固有の空間性をそれ自体でもっている。ジグソーパズルのそれぞれのピースはそれに固有の場所にしかはめ込むことができない。無理に別

の場所にはめ込もうとすれば、そのピースは抵抗する。ちょうどそのようなことが、個々の道具にもあてはまるだろう。全体の絵柄があつて、しかるのちに個々のピースの適所も決まってくるという事情も、道具の場合と似ていよう。道具が自体的にもっている向き不向きに逆らえば、そこに当然抵抗が生まれる。このような意味でも、抵抗性は派生的な存在性格だということになるのではないか。

そしてその抵抗性から、さらにデイルタイが言うように、現前する知覚の対象性というものが派生してくるのである。そうだとすれば、客体的に存在するいわゆる物体は、道具性から見て、もう一段派生的なものということになりそうである。

いずれにしろ、ハイデガーの考える *Realität* は、第一に道具性 *Zuhandenheit* である。そこから第二にはじめて、客体性 *Vorhandenheit*（ただ目の前にあること）が派生してくる。世界内部的な存在者はほかにもあるかもしれないが、少なくともこの二つの *Es* の基づけの関係が、以上から明らかになった。⁽³¹⁾

第六章 ハイデガーとカント

ハイデガーは自分の実存論的分析論と、従来の実在論および観念論とを比較して、その共通点と差異点を挙げたうえで、その理由を明言している。実在論と実存論的分析論の共通点については、「実存論的言明においては、世界内部的な存在者の客体的存在は否定されないのだから、この言明は結果においては……実在論のテーゼと一致する」と、⁽³²⁾ いたってそっけない。これに比べて観念論との関係については、言及の分量がはるかに多い。どちらかと

言えば観念論のほうにシンパシーを感じているのは明らかである。

實在論に比べて観念論は、……（観念論が自分自身を〈心理学的〉観念論だと誤解しない場合には）ある原理的な優位をもつ。観念論が、存在とレアリテートはただ（意識のうちで）のみ存在すると力説する場合、ここには存在は存在者によっては説明できないという理解が表現されている。けれども、ここでは存在了解が生起していること、この存在了解それ自身が存在論的になんを意味し、いかにして可能か、さらには存在了解が現存在の存在構造に属していることが解明されずじまいになっている以上、観念論はレアリテートの解釈を空中樓閣化している。存在は存在者によっては説明できないし、レアリテートはただ存在了解のなかでのみ可能だとしても、だからといって、意識すなわち *res cogitans* それ自身の存在を問うことをしなくてもいいということにはならない。観念論的テーゼを帰結までたどっていけば、そこに、意識そのものの存在論的分析が避くべからざる先行課題として下書きされて含まれている。「存在者ではなく」存在は、「意識のうちに」存在する、つまりは現存在のうちで了解可能であるからこそ、現存在は *Unabhängigkeit*（独立性・非依存性）、*「An sich」*（自体）⁽³⁸⁾ 一般的に言えばレアリテートのような存在諸性格を了解し概念化することもできるのである。

観念論は、存在者と存在の区別、いわゆる「存在論的差異」を分かっているというのである。ハイデガーのこの観念論解釈と評価は、まことにユニークである。なにしろ、もはや観念と實在の区別（と関係）が問題ではなく、存在と存在者の区別（と関係）が問題だからだ。そしてこの区別、そもそも哲学が哲学であるために、不可欠な区

別であるらしい。

観念論という呼称が、存在は存在者によっては説明できず、むしろどの存在者にとってもそのつどつねに「超越的なもの」であるということの理解を意味するのだとすれば、観念論のうちに哲学的な問題設定の唯一真正な可能性が含まれている。しかしそうなると、アリストテレスもカントに劣らず観念論者だったことになる。⁽³⁴⁾

存在は存在者を超越する。とすれば、哲学は超越論的にならざるを得ないであろう。ここにカントとの共通点がある。

カントは、物理学的な現象の可能性の超越論的条件のみならず、心理学的な現象の可能性の超越論的条件をも探究した。外的空間的に経験される現象も、内的に時間的に経験される現象も、いずれも広い意味で現象(Erscheinung)であった。その現象の学的探究の可能性の条件をカントは追究したのだった。心理学も物理学も現象、つまりはハイデガー的に言えば存在者(Das Seiende)にかかわる学問である。これらの学問がいかにして可能かという問い、この問いをカントは立てたのだが、つまりはハイデガー的に言えば、カントも存在者を可能にしている存在(Das Seiende)の超越論的な意味を、彼なりの仕方ですまり観念論的に追究したと言えるのではないか。カントをそのように解釈するために、『存在と時間』の二年後にハイデガーは『カントと形而上学の問題』（一九二九年）を書いたわけである。カントとともに言及されているアリストテレスの場合は、では、どうなるか。これについては、あらためて考察してみたい。

注

引用文中の「」は筆者の補いである。

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, S. 209. (以下、*Sein und Zeit*からの引用はすべてMax Niemeyer社刊行のこの初版で行なう。以後のどのドイツ語版、どの国のどの訳にもこの版の頁数が、参考のために欄外に表示されているからである)。
- (2) 開離 (Entfernung) と布置 (Ausrichtung) という概念に関して、筆者は別の機会に詳しく論じた。拙稿「私のいる空間——ハイデガーの空間論——」(中央大学文学部『紀要』哲学第四九号、二〇〇七年)を参照されたい。
- (3) ハイデガーが参照したデイルタイの論文は、Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (外界の実在性についてするわれわれの信念の起源とその権利への問いを解決するための寄与), Ges.Schr.V, 1, 1890, である。ここに「信念 (Glauben)」という言葉が出てくるが、これは、デイルタイが外界の実在性の厳密な証明はできないと認めながらも、実在性の信念だけは確かにわれわれのうちにはあるのだから、その信念の正当性なら証明できると主張していることを示す言葉である。デイルタイは「信念」で「甘んじる」(Bescheiden)、あるいは「後退」(Rückgang) しているわけである。しかしこの「後退」の根底には、できたら証明したい、理想的には証明できるといふ前提が含まれている。デイルタイの「抵抗」という概念を評価するハイデガーも、この「信念」については、デイルタイに批判的である (Heidegger, GA, Bd. 20, S. 295)。
- (4) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 209.
- (5) Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, Ges.Schr.V, 1 (1890), S. 95 (以下、Dilthey, *Beiträge*と略記)。この指摘はたとえばカントにも当てはまる。カントも、『純粋理性批判』のなかで同じ趣旨のことを述べているからである。すなわち「およそ認識がその対象に関係するとわれわれが考えるとき、その思考にはある種の必然性が伴うことをわれわれは認める。というのも対象は、われわれの認識がでたらめに、あるいは気ままに (aufs Geratewohl oder beliebig) 限定されることに逆らう (dawider) ものだと見なされるからである」(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 104)。
- (6) Dilthey, *Beiträge*, S. 96.

- (7) Diltthey, *Beiträge*, S. 97f.
- (8) Diltthey, *Beiträge*, S. 98.
- (9) *Ibid.*
- (10) Diltthey, *Beiträge*, S. 134.
- (11) シェーラーは「知それ自身が存在、関係のひとつなのである。或る存在者が〈これこれしかしかかであること (So-sein)〉は、心の内 (in mente) と心の外に (extra mentem) 同時に存在しようが、現実存在 (Dasein) はつねに心の外に (extra mentem) ある。さらに、そもそも現実存在を現実存在するものとして所有すること (Haben) は、知性的な機能 (それが直観であれ思惟であれ) に基づくのではなく、努力の作用においてのみ……根源的に体験される (存在者の) 抵抗にも〈それらに基づいて〉と述べらるる (Max Scheler, *Späte Schriften* (Gesammelte Werke, Bd9) Fracke Verlag, Bern, 1976, S. 112 Anm.1)」。なおシェーラーは『認識と労働』の第六章「知覚の形而上学と実在性の問題」(Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd8, Fracke Verlag, 1980, S. 359ff.) でリアリティー問題を取り上げ、ディルタイに言及しながら、この問題を詳論している。
- (12) Max Scheler, *Späte Schriften* (Gesammelte Werke, Bd9) Fracke Verlag, Bern, 1976, S. 112 Anm.2. なお、ハイデガーの引用 (Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 210) では「現実存在 (Dasein)」が「存在 (Sein)」に、「関係性にたがうして」が「関係性におこつて」に変えられている。前注 (11) から分かるように、So-sein と Dasein の区別を踏まえれば、シェーラーの場合こゝは Dasein というのが精確だが、ハイデガーの場合 Dasein は人間の存在を意味するので、Sein に変えたのであろう。
- (13) 抵抗の現象から実在性を説明する解釈は、すでに古代ギリシアにもある。たとえばプラトンは「何らかの手ごたえ (ποσότης) と手触り (εραφή) を与えるもの、ただそのようなものだけがある」(Plato, *Sophistes* 246a) と主張する人々がいることに言及している。これについては Heidegger, *GA*, Bd. 20, S. 302, を参照せよ。これにたいして、抵抗が物体の本性を表さないとする哲学者もいる。デカルトである。デカルトは固さが物体の存在 (実体性) の証拠にはならないことを論証するために抵抗の概念を使用する。デカルトによると、固さは抵抗であつて「感覚が固さについてわれわれに教えるところは、固い物体の諸部分にわれわれの手があたると、その物体の諸部分がわれわれの手の運動に抵抗する (resistere) ということ以外のなものでもない。じつさい、もしも手が或る方向に向かつて動くたびに、その場に

あるすべての物体が手の接近する速さと同じ速さで後退するとするならば、われわれは固さをまったく感じないはずである。しかしだからと言って、かように後退する物体がそのために物体の本性を失うとはとうてい考えられない。したがって物体の本性は固さには存しない」(『哲学の原理』第二部の四『*Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1973, VIII-1, p. 42*』)。デカルトはこれによつて固さを物体の本性から排除する。ハイデガーが(『存在と時間』第一九節や第二二節)でデカルトの固さ排除の主旨主義的で幾何学的な物体観をやや詳しく論じたのは、第四三節の抵抗に関する議論の伏線(むろん対比のための議論)だったかもしれない。というのもハイデガーは第二二節では、デカルトを批判して次のように述べていたからである。「デカルトにとつて抵抗とは物がその場から後退しないこと、つまりはいかなる場所変化もこうむらないことであつて、物が抵抗するということは、場所変化する他の物と相対的にみると特定の場所にとどまつてゐること、ないしは、この他の物に〈追いつかれ〉うるような速度で場所を変えることを意味する。(しかし)固さの経験のこのような解釈では、感性的な知覚のあり方、したがつてまたこのような知覚において出会つてくる存在者の(存在の)把握の可能性は抹消されている」(Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 97)。ハイデガーはこうした批判を進めてさらにこう言う。固さや抵抗は「客体的に目の前にある二つの *res extensa* (延長する諸物) 同士の客体的な相互併在」(ibid.) と(こう)ことでは「現象に即した意味で」(ibid.) 捉えられない。「固さと抵抗は、現存在あるいは少なくとも生命体という存在の仕方をした存在者がいなければ、(デカルトの言葉で言えば「われわれの手の運動 (*motus manuum nostrarum*)」がなければ) そもそも示されることはない」(ibid.) と。「現存在」や「生命体」への言及は、第四三節の抵抗に関する議論を彷彿とさせる。むろんここではまだ、その含みは読者にはわからないのではあるが。

- (14) 「実在性の「抵抗現象からする」この解釈は、わたしが主張する解釈にもっとも近い」とハイデガーは述べている (Heidegger, GA, Bd. 20, S. 293)。
- (15) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 210.
- (16) シューラーの抵抗概念について、ハイデガーは前述の一九二五年夏学期講義『時間概念の歴史へのプロレゴメナ』で、『存在と時間』よりもやや詳しく紹介し批判している。Heidegger, GA, Bd. 20, S. 303 ff. を参照せよ。
- (17) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 210.
- (18) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 83.

- (19) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 83f.
- (20) ハイデガーはプラトンの『テアイテトス』を論じた講義で、*Bewandnis* をギリシア語の *ἀπαγγελία* の訳として用いている。*ἀπαγγελία* は、辞書的には「助け、利益、役に立つこと、ためになること」という意味である。Heidegger, GA, Bd. 34, S. 235, 参照。
- (21) ハイデガーは *Worumwollen* という奇妙なドイツ語をつかっている。この言葉、どうやらアリストテレスの *τὸ οὐ ἐνεκα* がもたなくなっていらしい。属格支配の後置詞 *ἐνεκα* (まさに *um-willen*) を含むこの句は「なにかが、そのためにあるそれ」という意味である。たとえばアリストテレス『形而上学』第一巻第三章983a33などに出てくる言葉だが、ハイデガーがこの言葉から発想して作った造語らしい。なお、ハイデガーがじつじつに *οὐ ἐνεκα* を *Worumwollen* と言い換えている箇所については、Heidegger, GA, Bd. 19, S. 50, を参照せよ。またそのまねの言い換えではならが、文脈からして言い換えと思われる箇所は、「根拠の本質にこぼす」(一九二九年) (Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, S. 57) にもみられる。ちなみに、希独大辞典 *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch* (Menge-Güthing, 1987) の *ἐνεκα* の項目部分(二三八頁)も参照のしよ。
- (22) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 84.
- (23) これは、欠損や例外というものがかえってノーマルな状態をあらわにするという、いわゆるステレシス (*στερήσις*) の一例である。アリストテレスの *στέφανος* (欠如) 概念については、アリストテレスの『形而上学』第五巻二十二章(1022b23 f.) を参照せよ。また、拙稿「ハイデガーのデカルト論」(中央大学文学部『紀要』哲学第五二号、二〇一〇年) 七〇頁の注五二も参照されたい。
- (24) このいわば「欠如した有意味性 (defiziente Bedeutsamkeit)」(Heidegger, GA, Bd. 20, S. 300) におおづ、ようやく近代哲学の言う「第一性質」や「第二性質」という存在意味をもつ存在者が出てくる。
- (25) なしあたりわたしたちに出会っているものを飛び越して (Überspringen)、道具つまり *zuhanden* なものを客体物、つまり *vorhanden* なものとして見る視座のこの変容を、ハイデガーは「もの」の「脱世界化 (Entweltlichung)」(Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 65, 75, 112) という。なお、脱世界化を引き起こすこの「飛び越し」は「簡単に取り戻せるうっかりした過失ではなく、現存在そのものの本質的なあり方〔＝頹落〕に根ざしている」(Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 100) だろう。

だからこの飛び越しと脱世界化を哲学的に明確化するためには、大がかりな考察が必要となるのであって、そのプロセスをハイデガーは次のような四つの疑問の段階的な解決のプログラムとして描いている。「一 われわれにとって決定的な存在論的な伝統の始まりにおいて——はつきり言えばバルメニデスにおいて——なぜ世界という現象が飛び越されたのか。この飛び越しの絶えざる繰り返しはどこから来るのか。二 飛び越された現象の代わりに世界内部的な存在者がなぜ存在論的なテーマとして代役を務めることになるのか。三 この存在者がなぜ、さしあたり〈自然〉のうちに見出されるのか。四 このような世界存在論にとって必要とされる補完が価値と言う現象の力を借りて行われるのはなぜか」(註2)。

こうした問題設定を見るにつけ、『存在と時間』全体が、この「飛び越し」の批判的探究にささげられていると言えなくもないだろう。

(26) このような状態にある道具のことをハイデガーは、ドイツ語のタジャレをつかって、「道具は、捨ててしまいたいもの」という意味の〈がらくた〉になる」と述べている (Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 74)。

(27) この点に関してはとくに『存在と時間』第69節「(b) 配視的配慮が世界内部的客体物の理論的露呈に変貌することの時間的意味」に詳しい。ここでハイデガーは、いささか言語分析的手法で次のように述べている。「道具を使用している際にわれわれは、〈この金槌は重過ぎる、ないし軽すぎる〉と言うことがある。…〈この金槌は重い〉という命題も、軽くない、つまり〈これは手軽ではない〉、〈それを持ち扱うには力が要る〉という意味になることがある。しかしこの命題はまた、…〈目の前にある存在者は或る重量を持つ、つまり重さという属性をそなえていて、それは下敷きになっているものに圧力をかけていて、下敷きをどけると落下する〉ということの意味することもある。この含みで理解される話は、もはや、或る道具立て全体とそれの趣向連関を予期的に把持していることの地平で語られているのではない。〈この金槌は重い〉という〈物理学的〉言明においては……出会ってくる存在者の道具という性格が見落とされていく」(Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 360 f.)。なぜそうなるか。その理由が「頹落」であることは、言うまでもない。

(28) Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 61.

(29) Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 75.

(30) 道具の空間性については、注2で触れた拙稿「私のいる空間—ハイデガーの空間論—」(中央大学文学部『紀要』哲学第四九号、二〇〇七年)で詳しく論じた。とくに道具の布置の自体性については同論文二六頁以下を参照せよ。

- (31) なお『存在と時間』のある個所でハイデガーは、カッコつきで *Realität* という言葉を引いて—すでに述べたように引用符付きの語はハイデガーが本当は使いたくない語であり、一般のドイツ語表現ではそう言われるのだがといった意味合いで引き合いに出されるときに使われることが少なくない—次のように述べている。「反対に、いわゆる〈実在性 (*Realität*)〉が、仮に、現存在的な存在として理解されるとしたならば、「世間のひと」という」(こうしたあり方をしていいる現存在は、もつとも事象的な存在者 (*ens realissimum*) である」(Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 128)。引用文中の「反対に」については、説明が必要であろう。現存在は日常的なあり方においては、世間を気にし、ひとと同じように生きようとしておのれ (*Selbst*) を失っているのだが、だからと言って、それは自分が現に存在しているという事実を縮減するもの (*Herabminderung*) ではない。むしろ「反対に」日常的な現存在はそのとき、もつともリアルに生きている(同じ頁 (S. 128) には「もつとも実在的な主観」という引用符付きの言葉も出てくる)。その意味でもつとも実在性をもつまるで神様—*ens realissimum* (「もつとも事象性を含む存在者」は神の定義である) みたいなものであるから、これはもう哲学史を踏まえたちよつとしたパロディと言えなくもない。なお、*ens realissimum* に関するカントとハイデガーの解釈については、拙論「存在はリアルな述語ではない—カントの存在テーゼとハイデガー—」(中央大学文学部『紀要』哲学第四七号、二〇〇五年)を参照せよ。

(32) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 207.

(33) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 207.

(34) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 208.