

## ハイデガーの「超越論的」哲学と世界概念

唐 沢 徹

### DIE „TRANSZENDENTALE“ PHILOSOPHIE HEIDEGGERS UND IHR WELTBEGRIFF

Toru KARASAWA

*Atomi Gakuen Women's University, Niiza-shi, Saitama 352*

Die fundamentalontologische Fragestellung von ‚Sein und Zeit‘ wurde bis zum Jahre 1929 weiterentwickelt. Um den transzendentalen Horizont der Frage nach dem Sein zu gewinnen, hob nun Heidegger die Transzendenz des Daseins ins Thema. Er nannte sein Verfahren eine „transzendente“ Erörterung. Dort begründet sich das Dasein transzendental durch sich selbst. Da erhob sich die heikle Frage, ob diese Begründung und der daraus entnommene Weltbegriff nicht von subjektivistischer Art seien?

Im folgenden wird versucht, die „transzendente“ Philosophie Heideggers näher zu erörtern, im philosophiegeschichtlichen Zusammenhang und dazu im Hinblick auf das Problem der inneren Struktur des transzendentalphilosophischen Denkens überhaupt.

Key words: Transzendenz, transzendental, Freiheit, Welt, Subjektivität.

1929年の「カントと形而上学の問題」の中で、ハイデガーは、カントがその「純粹理性批判」の完成後、M. ヘルツにあてた手紙で「この種の探究はいつも困難でありましょう。というのは、それが形而上学の形而上学を含むからです。」<sup>(1)</sup>と書いた事を取り上げ、「形而上学の基礎づけ」が「現存在の形而上学」に基くものであるという彼の立場を説明するために役立っている。「存在と時間」における「基礎存在論」の構想は、現存在の実存論的分析論において、現象学的に「実存範疇」を展開する事を課題とした。それは存在一般の意味を問うことの道筋として、第二部において「時間性の問題を手引きとする存在論の歴史の解体」を予定していたが、それは行われなかった。それに代わって「存在と時間」の公刊2年後に、相次いで「カントと形而上学の問題」、「根拠の本質」、「形而上学とは何か」が発表された。これらは、ある意味でハイデガーが「存在と時間」で未発表のままにしておいた問題圏の展開である。これらに共通するのは「超越論哲学」とハイデガーが称する立場である。この「超越論哲学」は、しかしながらドイツ観念論で意味されていたものとは同一ではない。ハイデガーの場合には、「超越論的」なる語は、「超越」そのものを軸に用いられる。そのような「超越論哲学」によって、「存在論の歴史の解体」の作業が続けられる。以下、「カントと形而上学の問題」と「根拠の本質」において展開される「現存在の形而上学」としての「超越論哲学」について取上げ、哲学の伝統とのかかわり、その位置づけについて考える。

## I

「カントと形而上学の問題」は、「純粹理性批判」を、自らの「基礎存在論」のために「形而上学の基礎づけ」として読み取る試みの書である。この書において、ハイデガーはカントに対決する形で、カントにおいていかに「存在論的」な準備がなされているかを強調する。カントに対する「強引な解釈」は、「超越論的認識」を手がかりにして始められる。カントが「超越論的認識」とするものは、「対象に関する認識というよりは、むしろ我々が対象について認識する仕方が、ア・プリオリに可能であるべき限りにおいて、一般にこの認識に関する認識を、私は超越論的と呼ぶ」<sup>(2)</sup>

とのべる時に明らかである。「純粹理性批判」は、「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か？」を問題にする。そもそも、この問の示す地平が存在論の可能性にかかわるものである事を、ハイデガーは示す。「問われるところのア・プリオリな総合判断の可能性については、まず『総合判断』というものが、第一に『判断一般』として、第二に、表象の結合（総合）の正当性が、判断のかかわる当の存在者自身から提出される限りにおいて、二重の意味で総合である」<sup>(3)</sup>が、ア・プリオリな総合判断というものにおいて、なお別の仕方の総合が重要である事、つまり、そこにおいては、総合は、存在者に関して、その存在者から経験によっては汲み取られないものを呈示しなければならないという事が指摘される。このような、存在者の存在規定をそのように呈示することは、存在者へ先行的に関係するという事なのであって、この「～への関係」（総合）が、はじめて、「そこにおいて存在者がそれ自体として経験的総合において経験し得るものとなるところの方向と地平を形成する」<sup>(4)</sup>とされる。ハイデガーは、自らの「存在者の存在体制の研究」の中に、「ア・プリオリな総合判断」の問題をひきづり込んで、更に次のように言う。「この『ア・プリオリな総合判断』についての認識は、存在者それ自身についての研究でなく、むしろ、先行的な存在理解の可能性、存在者の存在体制を研究する。それは存在者への純粹理性の超越（Transzendenz）に関わる、存在理解のこの『超越』の本質を問う事が『超越論的』（transzendental）に哲学する事で、これが存在論の可能性を問題とする事である」<sup>(5)</sup>「超越論的」をこのように解釈する事は、カントの「コペルニクスの転回」の意味を変化させる。それは、「存在的認識は、必然的に存在論的認識に則る」<sup>(6)</sup>という意味となる。ハイデガーは、この「転回」によって、カントが「存在論」の問題を中心に据えたと考えるのである。すでにハイデガーは「存在と時間」において、カントが超越の問題を十分に根源的に考えなかったと書いていたが、この書においては、その問題の解決にカントが達したかどうかは二次的な事で、この問題の必然性を示した事が重要だとしている。問題は「超越」をどうとらえるかに変化している。ハイデガーが「この『超越』の問題によって、形而上学の代わりに認識論が置かれるのではなく、むしろ

存在論が、その内的可能性を問われるのである」<sup>(7)</sup> と言う時に、歴史的に「超越論的」という言葉が用いられて来たその運動範囲の事が問題となってくる。「超越論的」という概念は本質的に二重性を含む。その二重性を手がかりにしてハイデガーは「純粹理性批判」を、形而上学を準備すべき「基礎存在論」、つまり「現存在の存在論的分析論」として読む。「奇妙な経験的、超越論的二重体としての人間」という言葉を用いたのは、M. フーコーであるが、「超越論的」考え方というものは、直接に対象に向かうのでなしに、我々がア・プリオリに対象について持つような概念にのみ向かうのであるから、すでに、そこに「認識論」と「存在論」の中間的な位置が見える。R. ビットナーは、このような点を次のように表現する。「超越論的に理解された哲学は、存在者についての我々のア・プリオリな認識の理論として存在者の理論であり、また対象としての対象の概念の規定として認識の理論である」。<sup>(8)</sup> カントの「純粹理性批判」は、認識論の側面に重点を置く解釈をされる事が多かったが、ハイデガーは、そのような解釈に反対する。それは多く、新カント派批判となって現れる。内在主観と外なる客観の関係構造という認識論の枠組みそのものが基礎づけのないままに用いられているという批判は、繰り返しながらされている。それに対して、主観（現存在）が、はじめから外に、つまり自らを超え出ているという主張がなされる。ハイデガーは「純粹理性批判」の中に認識の立場でなく、存在論の立場を読む。「もし『純粹理性批判』が認識論であると主張されるのであれば、それは『存在的認識』（経験）の理論でなく、むしろ『存在論的認識』の理論であるといわれるべきである」。<sup>(9)</sup> この「存在的」と「存在論的」の二重性の中で、カントの超越論哲学が解釈されて行く。この「存在論的差異」の考えは、もとより、ハイデガーの基礎存在論の中心概念であるから、カントに対するハイデガーの立場がここに明かである。「解釈」というものが「強引に、暴力的になされていることをハイデガーはここで自覚している。「カントが言わんと欲した事を」解釈するという事も言われる。カント解釈の書物としての、その特異な性格は、直ちにカッシーラーによる批判を招いているが、この書は正に、カントを利用してのハイデガーの存在論の展開なのである。ハイデガーが「超越論哲学」を言

う時には、すでにそれは、自らの存在論のための用語である。実際に行っているのは、カントの「超越論哲学」と自らの存在論との媒介の試みなのである。「いかにして超越論哲学が、存在の開示として、つまり形而上学としてとらえられるのか？」<sup>(10)</sup> というのは、この意味である。先に述べたように、それは超越論哲学の二重性を、「存在的」と「存在論的」の二重としてとらえるが故に、上の媒介は成立する。批判的には、歴史的カントとハイデガーの解釈は十分に区別されるべきである。ハイデガーを、このカント解釈へ向かわせたのは、「存在と時間」において意図した「時間性」の問題であった。そもそも、このいわゆる「カント書」は、「存在と時間の第二部の最初の展開の連関の中で生まれた」とその序に記されている。つまりそれは、「時間性を手引きとする存在論の歴史の解体」をめざしていた。「存在と時間」の第一部は、次のように終る。「現存在の全体性の実存論的、存在論的構えは時間性に基づく。従って脱自的時間性そのものの根源的な時熟の仕方は、存在一般の脱自的投企を可能にしなければならない。時間性のこのような時熟の様態はどのように解釈されねばならないか。根源的時間から存在の意味へ道が通じているのであろうか？時間というものは存在の地平で明らかになっているのであろうか」。<sup>(11)</sup> 「カント書」は、この延長上にある。「時間性」の解明は「超越」の問題に関連して論じられて行く。心性の二つの根本源泉としての「感性」と「悟性」の中間能力としての「超越論的構想力」が、実は「根源的時間」であると言う時、ハイデガーは、カントの言わなかった事を言っている。「超越論的構想力」と「時間」についてのカント自身の中でのまよいを、ハイデガーは、カントの歴史的位置に還元する。カントが、第二版において「超越論的構想力」を撤回している事、この事が、後世に解釈の余地を残した。「超越論的構想力」を、単に純粹思考の一機能とするのでなく、存在者の存在体制を明らかにする「超越」の生起を基礎づけるものととらえ直すのがハイデガーの意図したところであった。

## II

「カントと形而上学の問題」の序においてすでにハイデガーは、そこで扱われた主導的問題提起

を更に明らかにするために「根拠の本質」が役立つと書いている。ハイデガーの意図する「存在論の歴史の現象学的解体」は、「カント書」において、カントをモデルとして、それを存在論の可能性の問題としてとらえ直す型で行われた。そこにおける、カントとハイデガーの対応関係をあげてみればそれは次のように大略示されるであろう。カントについては、1)経験の対象とそのア・プリオリな認識を区別し、2)ア・プリオリ認識が経験の対象の可能性の条件であること、3)そこから、経験の対象が、認識がそこから説明されねばならないところの認識それ自体の可能性の間へ向かう。これがカントの「超越論的」方法であった。ハイデガーは、上の方法を、1)存在者と存在体制の区別、2)存在体制の認識は、存在者(対象)の認識の可能性の条件、3)存在者の認識がそこから根拠づけられねばならないところの存在体制の認識(存在論的認識)の可能性の間、以上のように読み直した。この「存在者の存在体制」の研究が、「カント書」で「存在者への純粹理性の超越」にかかわる認識となることが言われていた。この「超越」そのものを中心として存在論的認識の可能性を論ずるのが「根拠の本質」においてなのである。「存在者の存在体制」の解明は、「超越」と「根拠」と「真理」とが根源的統一をなすという観点で行われる。このことは、現存在の「存在論的差異」を手がかりとする。現存在は、存在者と存在の差異を理解する。この理解の可能性は、現存在それ自身の根拠に根ざすが、これを可能にするものとして超越がとらえられる。そして、存在論的差異が、存在的真理と存在論的真理の問題の本質となる時に「根拠」と「超越」と「真理」のかかわりとなる。手がかりとして「超越」が選ばれるのは、それが、その内部において「根拠」の問題が出会われる「領域」であるという事による。しかし、同時に、上に示した根源的関連から、その逆、つまり「根拠」の問題を通して「超越」自身が、かつてより以上に根源的、包括的に規定される。ということも言われる。<sup>02</sup> ハイデガーは、この研究の方法が「超越論的」と言う。この時に、明確に『超越論的』というのは『超越』に本質的に帰属するもの、ならびに、自己の内面可能性を、それに負うもの<sup>03</sup>であると規定する。「カント書」に引きつづいて「超越論的方法」の「批判的意義」が後退する。ここにおいて、カン

トのみならず、ドイツ観念論を通してその展開と一線を画した解釈である。「存在と時間」において「存在論」が「根無し」になっている事態を言い、歴史的に「デカルトのコギト」、「主観」、「自我」、「理性」、「精神」、「人格」等にそれぞれ重点を置かれた型で行われて来た一定の「優れた存在領域」への注目が、すべて存在の間を不問に付していた<sup>04</sup> という立場を取るハイデガーは、同じ「超越論的」の中に、新しい意味づけを加えたのである。もちろんカントに、ハイデガーの意味する如き存在論的な超越の考え方は見出せない。フィヒテの絶対的に措定された「自我」が、存在するものの全体を、その絶対的な「主観性」から演繹することを意図し、「世界」を単に自己の措定とする限り、有限的・事實的「現存在」の超越とは同じに扱えない。たしかに、一見する時に、フィヒテが立てた「純粹活動性」、「事行」の「自我」とハイデガーの「現存在」との間の機能的類似は見られる。しかし、「世界」にいかなる独立性も付与しない「自我」と事實的なものとしての現存在にとっての「世界」は内容的には全く異なる。

ハイデガーの「超越論哲学」においては「超越的現存在」なる語を用いたとすれば、それは同語反覆を意味するとされるほどに、超越を現存在の事實的あり方とする。この超越の中に世界の問題が浮かび上がってくる。ハイデガーの場合、一般的な「内在」の担関者として、つまり「限界」を設定しての「主観-客観」の関係として超越は考えられていない。その超越は実存的である。ここでは、現存在は、超越(もしくは超出)において、はじめて自己がそれであるところの存在者に、つまり「自己自身」としての存在者に達するという事がいわれる。超越が「自己性」を構成するものにとらえられているのである。現存在の「根拠づけ」の分析において詳しい説明がなされるのであるが、超越を通じて、現存在にとっては自己である存在者、そうでない存在者が明らかになる。現存在は、「存在者」を超出するが、存在者の個別的規定、分節の前にそれは、あらかじめ全体において超えられているという構造がある。超越は、全体的に存在者を超えてるが、それが目指ところの行先(Worauhin)が、それ自身は存在者でないところの「世界」と名づけられる。<sup>05</sup> この構造が、すでに用いられてきた「世界内存在」の規定である。ここでは「超越が世界内存在であ

る」と言われる。現存在は、存在と存在者の区別を知っている存在者であるとされた。その「存在論的差異」の根拠は、現存在の超越にあるので、存在者を超越するその先行に存在があると考えられるが、ここにおいてハイデガーは、「世界内存在」として規定した現存在にとっての「世界」に、まず至っているのである。ハイデガーは「世界」の概念の超越論的徹底化を意図している。彼は通俗の前哲学的世界概念と、超越論的にとらえられた世界の概念を区別する。「世界内存在」が現存在の規定であるために、この時の「世界」は、通俗的な「総体性」の意味ではない。ここでハイデガーは、カントによる分析に注目し、彼が「総体性」を脱して、「経験の可能性」と「超越論的理想」との中間に「世界」を位置づけたことを「世界概念の有限化」と考える。なぜならば「理念」としての「世界」は超越的であって「現象」を超えるが、しかしそれが「現象の全体性」とされる時には、その全体性は有限な認識の可能的対象である「現象」に関係づけられる限り、その全体性は「現象」に連れもどされる、この事態が有限化を示す。<sup>66</sup> ハイデガーは、カントの世界概念について更に、それが「歴史的共同存在」の意味に考えられている事についても言及している。この問題は、フッサールにおいても考えられたのであるが、そこでは「世界」は「間主体性の自由な能動に基づく形象」の方向に発展した。ハイデガーは、フッサールの立場を克服するために、フッサールがまず各人の「経験の地平」として考える「世界」が、実はこの「地平」は単に各人のものではなく、原理的に各人が共にその「世界」の中に存在している他者を指示していること、「世界」はその各人のみ負うものでなく「共同的」であるとする。フッサールでは、人間各自が、その経験能作において形象を構成する、自由・絶対の主観であって、これにより、「世界」は、そのような主観性の、共同に構成した形象という位置づけを受ける、その意味で、フッサールもまた近代の主観性の観念論に連なることになるが、ハイデガーは、その主観の能動性と同時に受動性、その実存的自己の有限性、つまり特定の可能性の中に投げ出された自己の存在の在り方を問題にする。「事実的に世界のうちに常にすでに存在している」ものとしての現存在の事実性である。この事実性が、絶対的主観性によっては産出され

ないこと、形成的能作へ解消されないという立場をハイデガーは取る。ハイデガーが「主観」なる語でなく「現存在」を用いるのもそのような立場から考えられている。

カントが示した「世界概念の有限化」の問題も現存在と世界を結ぶポイントである。「延長」の自体的存在も、また各種の「主観性」からの産出等も排除したハイデガーの「超越の行き先」としての「世界」は、現存在の「自己性」に、その実存にかかわるものである。現存在と世界のかかわりを見よう。「存在者の只中に自己を見出しつつ、存在者と交渉する存在者である現存在は、その際存在者がいつも全体的に開示されているように実存している」。この全体性の範囲は可変的であるが、この全体性の前把握的・包把握的(vorgreifend-umgreifend)な理解が「世界への超出」であるとされる。<sup>67</sup> 全体性としての世界は、これは存在者ではもはやない。現存在は、その全体性の中で「情態的に」(befindlich)実存しているものなので、その全体たる世界というものは「そこからして現存在が、いかなる存在者に、かついかにして、存在者にかかわる事が出来るのかということ」を指示される場所のもの<sup>68</sup>である。このことにより現存在は自己の意味を自己の世界から理解せしめられるということがいわれているが、それは一般に「超越」というものの基本性格としての「根本へ行くこととしての乗り越え、この根本から現実を解明、変化、改良することとしての帰還」<sup>69</sup>という出来事である。ハイデガーは、この帰還を「世界から自己へ帰還し来る事によって、それは自己として、即ち、そうあるべく彼に委ねられた、そういう存在者として『時熟する』(zeitigen)」<sup>70</sup>こととする。現存在の被投的なること、事実性、有限性の導出である。現存在の自己性の分析は、世界にある性格を与える事につながって行く。実存としての自己が問題とするのは、いつも、自己の「存在可能」(Seinkönnen)であるが、この実存が、いつも「そのため」、「その故に」(Umwillen)実存しているのはとりもなおさず世界であるので、世界は、そこから個々の「~のため」があることの可能性の根拠ということになる。つまり世界には、根源的な「~のため」という性格が認められることとなる。

世界は、現存在の「~のため」のその時々全体のとして、現存在自身を通じて、現存在それ自身

の前にもたらされる。このことは、「世界の企投」なのであるが、それは実際には、「企投された世界」を、存在者を超えて「超投」(überwerfen)することであって、この先行的な「超投」が、はじめて存在者がそのものとして顕わになる事を可能にするのであると説明される。現存在の世界内存在は、同時に超越そのものであるので、超越とともに、(現存在にとっての)世界が現出とするということをハイデガーは考えている。現存在は、その意味で「世界形成的」<sup>20)</sup>である。つまり、現存在は、世界を「生起」せしめる。もちろんそれと共に、自己の根源的形態を与えるのであるが。「世界を形成する」あるいは「生起せしめる」とはどのような意味であろうか？これは「自然」の成立を意味する。この意味もまた慎重に考えられねばならない。ハイデガーの言うのは、現存在という「世界内存在」という性格の存在者が、存在者(自然)の中に侵入する時のみ、存在者(自然)が顕わになる可能性が生ずるという事である。「自然」の可能性が現存在に託されている。ハイデガーは、そのために、この事態を「原歴史」<sup>21)</sup>と呼ぶ。

### III

原存在は「世界形成的」である。または、「自然」の可能性が原存在に託される。これらの規定によって、ハイデガーのこの時期の「超越論哲学」にとってのやっかいな問題が現れる。つまり「世界」が「主観性」から導出されている、という、ドイツ観念論以来の問題である。この点についてのハイデガーの立場の表明は次のようになされる。「超越は、客観的なものへの逃避によってではなく、ただ主観の主観性についての絶えず更新せらるべき存在論的解釈を通じてのみ呈露され、把握される。……而して、かかる存在論的解釈は「主観主義」に反対するとともに、同時に「客観主義」への追従をもまた拒否せねばならない」<sup>22)</sup>あるいは、また注記において次のように言う「存在を、超越において且つそこから存在論的に解釈するということは原存在としての存在者から非原存在的存在者の全体を存在的に導き出す事ではない」<sup>23)</sup>。ハイデガーの目的は「存在概念」の哲学的基礎づけであって、それはすでに「存在と時間」でも言われている如く、いわゆる「自然的

態度」の「自体的に存在する客観的世界」そのものが基礎づけを得る地盤を獲得しようとするものである。この点のハイデガーの意図と方法は、安易に思弁的な限りの主観主義的観念論と混同されるべきではあるまい。H. フェイクが「ハイデガーにおいては『超越』もしくは『超越論的』が、『主観性』もしくは『意識』にかかわる言葉でなく、存在を理解する『現存在』の脱自的時間性から規定される」<sup>24)</sup>と指摘している事にも注意すべきである。

ハイデガーは、「主観性」についての存在論的な解釈を試みるのである。その限り、いわゆる「主観性の哲学」と、問題の対象領域が重なり、用語もそこから取り出されることが多い。「超越論的」の語も、その重なりと差異とに注意が向けられねばならない。例えば、今現在、H. クリングスは代表的な超越論哲学者であるといえるが、この場合は、認識一般の構造と意識とが「超越論哲学」の指示した領域で分析される。それは、とりも直さずカント、フィヒテ、フッサールのような超越論的論理学や、シェリングも含めての自由の問題、更には恐らくハイデガーの超越の問題等を、「存在の現勢性(Aktus)に帰属し、何らかの関係性のあるところにはどこでも自己を表す性格である『超越』」<sup>25)</sup>を手がかりに、「自己自身への帰還」の意味に解された「超越論的」な方法で、まさにこれらの問題の「超越論的生成」の内在的分析によって体系的に明らかにせんとする立場なのである。クリングスの「超越論的生成」の分析の立場は、例えばフィヒテの「自我」を扱う時、クリングスの問題意識で分析し、解釈する。そこにおいては、フィヒテを主観的観念論の哲学者としてでなく、主観の背後の「超越論的行動」を問う哲学者として、そしてその哲学を「『抽象的自我』を、行動と自由の構造へと構成的に解消する哲学である」<sup>26)</sup>と理解するのである。クリングスの哲学は、「超越論的」とよばれる問題と「実在」との問題について、つまりここでの「主観からの世界の導出」という外見の事態について、解明的であるので更に見て行く。

クリングスが、詩篇の「主の精神が大地の相貌を新たにし給う」という一節、あるいは「諸事物は神が認識することによって存在する」というトミズムの命題をひきあいに出して、「人間の思惟は、神に比すべき存在建立の力を持つ」<sup>27)</sup>という

時に再びここでの問題に我々に入る。クリングスにとっても、思惟の本質は超越にある。「人間が対象を意識の中に所有する事が出来るのは、彼が同時にその対象を超え出ていることによる」。思惟の、この「踏み越え」又は「超え出ること」という形式的性格が超越であり、それは世界との基礎的な関わりである。すべての思惟の中に超越がある。「言表」において主語からコプラを経て述語へ超え出ることがそれである。クリングスは、このことは「存在を創り出す」事ではなく、「存在を聞き取る」<sup>63</sup> 事であるという。なぜならば「主語」と「述語」の間の「～ある」として架けられる橋は、土台がすでに設置されているところでしか架設されない<sup>64</sup> からである。つまり「超越」の作用は、現実の中の土台に依存する。事実的超越には、すべて限界があって、この限界がそれぞれの歴史的現実性を示すのである。クリングスは、哲学を「二乗された超越」<sup>65</sup> と規定する。思惟の行う超越は「存在するものを増加させたり改良するのではなく、存在関係を濃密にする」<sup>66</sup> 事にその意味を持つ。人間は事物を創造しない、そうではなく、超越において「事物を集める」。別言して「統合する」。このような思惟の力による新しい統一の実現を、クリングスは、Realisieren (知現する)と呼び、フィヒテの「対象が対象として認識されると同時に実現される」の意味の用語を用いている。超越の意味は、よって諸事物、世界を「形成する」ことにある。このような意味で「神に比すべき存在建立の力」が言われ、思惟による新しい統合的現実の誕生を、アナロジーにより「人間が大地の相貌を新たに作る」といわれたのである。このように、クリングスは、人間と世界との関係を、ダイナミックな超越の関係として、その構造の解明を意図する。そこでは、フィヒテの自我の知の循環の超越論的立場を、更にその構造の可能性そのものに立入ってその根拠を示すという時に、明らかになるように、超越論的内題設定を、更に深化して、その内在的分析によって捉え直す立場が確立されている。ハイデガーにおける、現存在の「世界形成」の内題は、超越論哲学の新しい一つの立場からのアプローチであり得るという事を、クリングスの分析は示そう。

## IV

「超越」の問題は、再び「根拠」へともどって行く。これは「自由」を媒介に行われて行く。「現存在が世界を生起させる」ということで、すでに示された如く、それは、超越において起る事であり、世界は、単純に在るものではない。このために、ハイデガーは、「世界現成する」(welten)<sup>67</sup> という用語を用いる。この超越の根拠は何であろう？ 現存在は「～のため」の中で、自己を超える時に自己への存在になる。自己自身の存在可能性に向けて自己を企投するものは、「意志」である。この「意志」は、超越として、「超越において「～のため」(Umwillen) そのものを形成するものでもあるため、それは「自由」と呼ばれる。<sup>68</sup> 実存である現存在は、「～のため」を超越において自己に対峙させる意志である「自由」に基づいて可能になると、このように言われる。この「自由」の性格は、非常に根源的に考えられている。「自由」が現存在、そして世界の根源に位置づけられる。「自由のみが、現存在のために世界を躍動させ、世界を現世せしめる」といわれる時、それは、特定の種類のものでない位置づけを得ているのであって、それが故に、その自由は「根拠一般」の根源にすえられている。超越を形成する自由は、「根拠への自由」である。この種の自由は、例えば、フィヒテが「行為の行為」として、「自我」の超越論的行動の核にした自由と同じものと考えられる。つまり、それは「超越論的自由」である。カントが「認識の制約」として「意識の超越論的統一」を、それ以上には解消不能の事実としてたてたのに対し、フィヒテは「絶対的自我」を「自発性の現勢態」として、原理として措定した。この時にフィヒテが必要としたのは「自由な行動」の概念であった。「自我が自我として、自己を措定するのは自由を通してであり、自由からでなければならない」。

この「自由」は、シェリングにおいても現れていた。「人間的自由の本質」についての、ハイデガーの注目は、この「根拠の本質」の中で触れられているが、具体的に、シェリングを引用している箇所はない。しかし、本質的な点で、シェリングの扱う問題にハイデガーは関わりあっていることが十分に考えられる。「自由」についていえば、シェリングは、それを人間存在の根本的能力として、それもフィヒテとは異なって、世界構成の純粹思惟の運動の原理でなく、有限なる人間の自由

として意識して取り扱った。それは実在的な自己指定の原意志、根拠の意欲として現れた。善と同時に悪への自由である人間の自由についてのシェリングの問題の展開は、人間の内なる最深の「深淵」(Abgrund)へ、更には、「深淵」と「天」との絶対的無差別としての「無底・無根拠」(Ungrund)に至り、彼の後期哲学での「何故総じて何かがある、何もないのではないのか？」の問へつながらる局面を開く。ハイデガーのシェリングへの注目、明らかに「自由」と「根拠」の関わり存在論の意味にある。

「原存在」と「世界」の根源としての「自由」、これは、超越論的地平においてのみ問題となり得る。先のH. クリングスは、自由について「実的自由」、「実践的自由」、更に「超越論的自由」に分け、それぞれの個々の局面を分析している。<sup>69</sup>「超越論的自由」は、「行為の行為」<sup>69</sup>であって、それを通じてはじめて行為者が自己固有の行為の関係に入るところのものである。それは、自己の行為の規定性の規定である。クリングスは、カントとフィヒテの「超越論的論理学」の地平をさぐる。それは「自己指定」の概念の内在的分析となる。

「自己指定の概念は、形式的には、抽象的同一性(自我)における『距り』の開示である。しかし個体は、抽象的に同一のものでなく、自己の自己存在に向けて開示する。そしてその中で、自己を同一性へと媒介する根源である」。<sup>69</sup>この形式的自由は、しかし空虚である。自由の内容とは、超越論的な自己指定の、無制約な行動を満たすところのものである。この内容も、与えられるのではなく、自由の産物である、つまり行動の性格を持たねばならない。自己媒介が実的となるために、超越論の規定性が、内容が獲得されねばならない。超越論的行動は、実的なもの、実在性を、一般的なように客観に帰するのでなく、超越論的に基礎づけねばならない。「経験的な実在性が知覚されるならば、それはまず、ある超越論的行動の、つまりその中で、それなしには知覚が不可能であるような、あの開示存在がもたらされる、ある超越論的行動の内容である」。<sup>69</sup>クリングスは、この事態を次のように述べて説明する。「あの開示性がなされていないために、また知覚すべきものに対してそれが自由でないために、決意が欠けるために、あるいは実際の自己閉鎖の中で否定されたがために、他の個人にとっては自明と思われる知覚

が、いかに多く、ある個人にとって不成功に終わることであろうか?」。<sup>69</sup>「実在的なものというのは、生の事実(factum brutum)に留るのでなく、決心によって、媒介された実在性になり、そして自由の内容として、はじめてその真理を獲得する。つまり、それは、開示され、肯定された実在性になる」。<sup>69</sup>このように、自己規定の概念は、弁証法的な意味を持つのである。超越論的自由が、自己的内容的に規定された規定性と共に、自己にとって実在的なものの規定性を基礎づける。個人にとっての自然の、個人的環境の如き、実在性の超越論的地平が、このように解明されるのである。

さて、ハイデガーの「自由」と「根拠」のかかわりは、「根拠づけ」の問題へ移る。そのかかわりは「根拠づけ」である。「根拠づけ」は、それによって「自由」が「根拠」を与え、かつ受け取るという事態であって、超越の内容が明らかになるところのものである。「根拠づけ」は、1) 建立、2) 地盤獲得、3) 基礎づけ、として三重の仕方において、しかし等根源的に起こる。簡単には、この三重の根拠づけは、原存在が、その都度実存出来る全体を生み出すもので、その全体は、1) 世界企投として実存の諸可能性を与え、2) 存在者の只中に、それによって気分的に貫かれているという地盤、つまり企投と被投性と、更に、3) 「何であるか」、「いかにあるか」、「あるということ」の存在理解の分節化(存在者の証示)の三重の統一である。<sup>69</sup>「自由」は、このようにして「根拠への自由」である。

はじめに問題にされた「根拠律」の問題への解答が、ここで得られる事となる。「根拠律」は、存在者を越えた命題である。つまり「何物も根拠のないものはない」。この命題が、いかにして存在者に妥当するのか、というのが問の手がかりになっていた。この問は今や次のように答えられる。「存在は、もともと先行的に理解されたものとして根源的に基礎づけるものであるので、存在者は、存在者として自己の『根拠』を持つ。この故に「根拠律」は存在者に妥当する」<sup>69</sup>

「根拠律」の根源にも、自由が設定されたことになる。「根拠」の解明において、「根拠」が、自己を「自由」それ自身へと戻し返すことがわかる。「自由」は、根源として、自ら「根拠」となる。この構造を、ハイデガーは「自由は、根拠の根拠



である」<sup>43</sup>として規定する。

現存在の超越の中に、自由と根拠とそして世界のかかわりが解明されて来た。現存在の自由とはいかなるものか？現存在の自由の有限性を指摘しなければならない。しかし、その有限性は、直ちに根拠につながる。現存在は、自由な「存在可能」として存在者の許に投げ出されている（被投性）、現存在は、常に自己の自由に応じている、超越が、根源的に「生起」として時熟する、その根源に自由がある、以上のような「事実」それ自体は、「自由」そのものの自由にはならない。『根拠』としての『自由』は、現存在の『深淵』（Abgrund）である<sup>44</sup>というハイデガーの言葉は、この事態を述べる言葉である。現存在が、始めて自己を「深淵」として理解するに至るところで、この書は終る。

同じ1929年に、更に「形而上学とは何か」が刊行されている。そこにおいても、更に超越の問題が解明されるが、そこでは「根拠の本質」の「現存在の深淵」は、更に「無化」する「無」の問題とつながる。現存在の超越は、「無」の中に保ち入れられていることとして解される。「自由」と「根拠」は、そこでは「無の根源的開示生なくして、自己存在もありえず、自由もあり得ない」という境位に置かれる。その書は次の問をもって終る。「何故に一体存在者が在って、却って無ではないのか」。すでに、シェリングの後期の哲学は、同じ問を発していた。ハイデガーの「超越」の哲学は、このようにして、形而上学の根底の問に達した。

## V

以上に、ハイデガーの「超越論哲学」の展開を「カントと形而上学の問題」及び「根拠の本質」を中心に見てきた。「超越論的」な方法は、「存在と時間」で示された課題の遂行のために選ばれた。しかしながら、哲学の伝承の中で「超越論的観念論」との差異は、彼自身が自らの意図を表明するほどには明確ではない。この点について、「超越論的」なる概念の用いられる地平を示し、ハイデガーの言う「超越論的」なる立場の位置づけを試みた。ハイデガーの思索の展開の中では一つの段階にすぎないが、しかし、その後の立場を解釈する上でも重要な一段階である。以下には、ハイデ

ガーの、この「超越論哲学」の立場そのものの哲学史的な位置づけについて、簡単に触れておく。

フッサールの弟子で、その遺稿の整理の仕事を、L. ラントグレーベと共に、かつ後にフライブルクで、ハイデガーに協力する型で仕事をしたE. フィンクは、ハイデガーの「超越論哲学」に対し批判的である。彼は「根拠の本質」をとりあげて、ハイデガーの「超越」の考えを、カントと比較している。カントの「主観性」において、純粹感性の静的な形式であった「空間」と「時間」が、ここにおいては「現存在の生起」として「空間の形成」と「時熟」となっていることに不満を表す。「超越」における「世界形成」の「原歴史」、あるいは、「存在者の世界への侵入」の如き考え方は「世界を主観の中におき、人間は特別なありかにする」ものであると彼は言う。彼は次のようにハイデガー批判をくり広げる。<sup>45</sup> 1) ハイデガーが、世界全体の唯一の全体を、その完全な広がりにおいて判明に際立たせず、疑わしい全体組織の、死んだ動かぬ形式で普遍者を表象した。2) 「現存在」が「存在了解」の所有者になり、いかにして人間が世界全体としての世界の中に存在するかという、人間の世界関連性を隠蔽した。3) 「現存在」の概念が「超越論哲学的」にとどまった。つまり人間が「絶対的観念論」の「器」になった。

このフィンクは、フッサールに対してすでに批判を行っていたが、その点では、ハイデガーもフィンクと同じ考えであった。ハイデガーのフッサール批判とはほぼ同じように、例えば、フィンクは次のように言う。「フッサールにとっては、志向性が主観・客観関係の基本語であるが、いかにこの関係が具体的・多岐に研究されようと、これだけが存在の唯一の圏域なのではない」。<sup>46</sup> つまり「すべての主観・客観よりも、世界がより根源的である」。ハイデガー同様、フィンクは、フッサールの「超越論的自我」の主観性が、存在問題を不問にしている事を指摘したのである。フッサールも、未だドイツ観念論の影響下にあるという事の批判であった。フィンクは、自らと出発点において同じ考えを持つハイデガーの哲学が「存在と時間」の後に「超越論哲学」となった事を、「根拠の本質」の世界の概念に見て取っている。フィンクは、人間の存在関与を、「人間存在一般」のそれとすることにすでに反対である。フッサールにおけ

る「超越論的自我」と「内世界的人間の自己」の区別に関して、『肉化』した我々<sup>60)</sup>の問題を立てる。その後のフィンクの思想の展開に見られる如く、フィンクの「世界」は、人間の歴史的・社会的共同存在と宇宙論的（ヘラクレイトスの）世界との協働の「世界遊戯」の世界である。この視点の中で、フィンクは、ハイデガーの、この時期の思想について徹底的に反対するのである、フィンクは、「超越論哲学的」の語を、まさにそれが「主観的観点論」として取られるそのままの意味に解釈している。その意味では、ハイデガーの意図したところは、期待したようには理解されなかったという好例であろう。

O. ペッゲラーは、このような意味でフィンクのハイデガー批判に皮肉な見方をしている。ペッゲラーは、何よりも、フィンクの「世界」の、ドグマ的、思弁的設定に危険性を見て取る。それは「世界論的方向転回」であるとされる。<sup>61)</sup> ペッゲラー自身は、ハイデガーの思惟に対して、内在的解釈を行う人であるが、フィンクへの批判は、その方法意識に向けたものであろう。彼は言う「(フィンクにあっては)『超越論的な』問の立場が見棄て去られる。ハイデガーにおいては、ある『超越論的な』ないしは『存在史的な』意味で言われている主導語が、フィンクにおいては、ある全く別な意義を獲得する」、このようにフィンクが、ハイデガーの指示に考慮を払わずにハイデガー批判を展開する事を「奇妙な事」とするのである。

L. ラントグレーベはフィンクと共にフッサールの弟子として、ルーヴェンのフッサール文庫の仕事を受けついでいるが、ハイデガーの「世界」の概念については、フィンクとは逆に、それを評価する。彼は、ハイデガーに、ego cogito に始まる近代の「主観性の哲学」の止揚の立場を認める。彼も、フッサールを、デカルト的な着手の頂点に位置づける。それ故に、フッサールからハイデガーの移行行きの中に、近代主観主義の崩壊する思想的転回を確認する。「現象学は、デカルト的端緒の最後の完成と根源化であって、それが同時にそのことによって、その内的問題性と裂け目をまざまざと露出させてきたので、ハイデガーはこの断層を手がかりに、彼自身の出発点をつかむようになった」。<sup>62)</sup> このように言う時に、「意識一般とその普遍的本質」が人間の窮極の問題ではない

事、むしろその「歴史的状況」における人間存在そのものが問題であることが理解されるに至る時代背景が考えられている。彼の見るところでは、フッサールの現象学におけるように「事実的世界」が、絶対的出発点としての「意識」の「構成的能作」に還元される時に、この「意識」という関係点の「事実性」が飛び越されてしまうのである。彼は「歴史的状況におかれた人間存在の事実性」への哲学的通路を求める。その通路を、彼は、ハイデガーの「現存在」の「情態性」(Befindlichkeit) という、人間の受動的事実性の存在論的命名に見出す。この「事実性」は、もはや意識には還元出来ないのである。ラントグレーベは、ハイデガーの「世界内存在」を支持する。彼は、ハイデガーによる「世界」の概念の解明により、経験科学において用いられるような「世界」意識もはじめて、充分にその自己解釈を与えることが出来るような基礎が与えられるようになったと証言する。

ハイデガー、フィンク、ラントグレーベは相互に非常に近い関係にあって、フッサールに対する考え方は共通であった。しかし、ハイデガーが「存在と時間」の後に「超越」を核として「超越論哲学」を展開した時に、フィンクは同調出来なかった。フィンクの不満は、そこにおいては「超越」が「世界そのもの」よりも先行するものに見えるからである。フィンクの場合には「世界」が先行するのである。フィンクは、フッサールに向けて行った同じ批判を、もう一度、今度はハイデガーに向けて行ったのである。

W. シュルツは、ハイデガーを哲学史の中でどう位置づけるか考えている。彼は、しばしば行われる如き、哲学の伝承とハイデガーを対立させる構図においては把えない。むしろ、ハイデガーの哲学が、伝承につながって行くところの歴史的・内時間連関を反省する。これは、シェリングの後期の哲学によりドイツ観念論が最終的に完成をみたと考える彼の立場を反映するものである。端的に言えば、彼は、ハイデガーを、伝承の、主観性の哲学の末尾に位置づける。これは、しかしながら、主観性の全体史の中で、ドイツ観念論で行われた如き、「実体の非実体化」を地平として考えて行われる。ラントグレーベは主観性の哲学の末尾にフッサールを置いたが、シュルツは、フッサール、シェラー、そしてハイデガーをその末

尾に置く。つまり、それは、ドイツ観念論とは一線を画した、「ドイツ観念論以後の主観性の哲学」としての位置づけを得る。それは、この3人の哲学における「主観」が、「非実体化された主観」<sup>60</sup>として共通である事による。シュルツによれば、人間が実体でなく、「作用の遂行者」である事、この点においてはハイデガーは、フッサール、シェーラーと同じである事、ただし、ハイデガーが指摘した通り、彼等は、「この遂行の存在論的な意味」を明らかにしないままであった。このことが、ハイデガーを彼等から分けるのである。

シュルツによれば、ヘーゲルの「絶対的精神」から、ハイデガーの有限的な「現存在」までに3つの段階が考えられという。それは、1)自己構成する精神は、その媒介の中で、もはや何の対象も持たないことを、自らを無限として把握する。2)自己自身を措定する精神は、自らを「円環」として発見する。精神は、もはや思惟に止揚出来ない自らの存在の“daß”を知る。(後期シェリング) 3)その遂行の中で自らを、有限の、現実のものとして経験した精神の発見により、「現実一般」の如きものを、思惟よりも高いものとして対置し、思惟を「把握不能の实在性」から基礎づける事が導かれた。<sup>60</sup> 以上の3段階は、ヘーゲルから後期シェリング、更にキエルケゴール・マルクスを経る展開を説明するものである。シュルツの用語では、「考える主観」から「存在する主観」への移行行きである。<sup>60</sup> 先に示した如く、この「存在する主観」が「事実的自己遂行の主観」である。このもはや、非実体化された主観が、フッサールにはない存在論的位置づけの中で、「現存在」として把え直され、もはや他のものによって措定されたものではないものとして、すでにその中に存在論が可能になる、そのような遂行として規定される。

シュルツが「存在と時間」を「主観主義的」とであると規定するのは、次の意味においてである。それは、そこにおいては「現存在が、その自己の全体性の中で、もはや他の存在者からしてでなく、自己自身からして解釈しようと試みる」その限り、その意味で「主観主義的」である、というのである。<sup>60</sup> シュルツは、この29年の「形而上学とは何か」が、伝統的形而上学の最後の作品であると言う。つまり、精神が自らを疎遠にし、そのことによって自己自身へもたらす「媒介」(ドイツ観念論における弁証法的媒介)が、ここにおい

ては「無」を「媒介」として行われるという根源的事態に立ち至るからである。絶対的精神における媒介は、思惟の中で見通せるものであった、ところが媒介としての「無」は、「形而上学とは何か」で明らかにされているように、その「無化」において「襲う」ものである。現存在は、この媒介を、もはや自由になし得ない。先にも示した通り、ハイデガーはその「超越」において、現存在の根拠が「無」の中に保ち入れられている事を示す境位に至っていたのであるが、この「無」を、シュルツは、哲学の伝統の「終結点」と呼んでいる。<sup>60</sup>

シュルツは、しかし、この「主観性の哲学の頂点」において、ハイデガーが「無」の哲学から「存在」の哲学へと「転回」して行くと言う。そして、それを「主観性の哲学」の克服をハイデガーが目ざしたのだと述べる。

シュルツのこの解釈は、再び「主観性」についての新たな問をよび起こす。ラントグレーベも、シュルツも、ハイデガーにおける近代の主観性の哲学の止揚、あるいは克服を言う。そのような哲学史上の重要な位置づけにおいて共通であるが、ここで取り上げた「超越論哲学」の時期のハイデガーの思想が、すでに「主観性の哲学」を克服したものであるのか、あるいは、また、この「超越論哲学」の完遂がそれをもたらしたのか、見方が分かれている。それは、つまり、シュルツの用いた、限定つきの「主観主義的」なる語の意味にかかってくる問題である。シュルツの用語は、ラントグレーベの用いた、あるいは、先にクリングスの用いたような意味での「主観主義的観念論」の意味ではない。シュルツが言うように「非実体化された主観には、必ず世界が属する」<sup>60</sup> 時には、「主観性」は新たな地平において問われなければならない。再び、ハイデガーに言わせれば、「主観の主観性自身への絶えず更新せられるべき存在論的解釈を通じてのみ超越は呈露され得る……」。

註

- (1) Vgl. K.S.45
- (2) Kant:KrV. S.25
- (3) K. S.24
- (4) ibid. S.24
- (5) ibid. S.24.25
- (6) ibid. S.26

- (7) *ibid.* S.26
- (8) R. Bittner: Transzendental (Handbuchartikel) in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. S.1524
- (9) K. S.25
- (10) Vgl. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. (大橋・溝口訳, ハイデッガーの根本問題, 晃洋書房 p. 93)
- (11) *SuZ.* S.437
- (12) Vgl. G. S.8
- (13) *ibid.* S.19
- (14) Vgl. *SuZ.* S.22
- (15) Vgl. G. S.19
- (16) Vgl. G. S.31ff.
- (17) Vgl. G. S.34
- (18) *ibid.* S.34
- (19) Vgl. E. Simons: *Transzendenz* (Handbuchartikel) in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. S.1540
- (20) G. S.34
- (21) G. S.36
- (22) *ibid.* S.36
- (23) *ibid.* S.38ff.
- (24) *ibid.* S.39
- (25) Vgl. H. Feick: *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*. S.86
- (26) H. Krings: *Transzendente Logik*. S.51
- (27) H. Krings: *Freiheit* (Handbuchartikel) in: *Handbuch philosophischer Begriffe*. S.504
- (28) H. Krings: *Maditation des Denkens*. (竹内編, *哲学の変貌*, 岩波書店, p. 118)
- (29) 同上 p. 113
- (30) 同上 p. 92
- (31) 同上 p. 96
- (32) 同上 p. 108
- (33) G. S.40
- (34) *ibid.* S.40
- (35) Vgl. H. Krings: *Reale Freiheit, Praktische Freiheit, Transzendente Freiheit*. in: *Freiheit*. hrsg. von J. Simons. Karl Alber. 1977
- (36) H. Krings: *Freiheit* (Handbuchartikel) in: *Handbuch philosophischer Begriffe*. S.497
- (37) *ibid.* S.502
- (38) *ibid.* s.503
- (39) *ibid.* s.504
- (40) *ibid.* s.504
- (41) G. S.41ff.
- (42) *ibid.* S.48
- (43) *ibid.* S.49
- (44) *ibid.* S.49
- (45) E. Fink: *Spiel als Weltsymbol*. (千田 訳. *遊びー 世界の象徴として*. せりか書房. p. 63~)
- (46) E. Fink: *Nahe und Distanz*. S.155
- (47) *ibid.* s.290ff.
- (48) O. Pöggeler: *前出書*. p. 380f
- (49) L. Landgrebe: *Philosophie der Gegenwart*. (細谷 訳, *現代の哲学*, 理想社, p. 63)
- (50) W. Schulz: *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*; in „*philosophischer Rundschau*“ 1. Heft 2/3, S.76
- (51) *ibid.* S.71
- (52) *ibid.* S.72
- (53) *ibid.* s.79
- (54) *ibid.* s.83
- (55) *ibid.* S.71

ハイデガーの引用は次によった。

- Kant und das Problem der Metaphysik*. (K. と略記) ; Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1951
- Vom Wesen des Grundes*. (G. と略記) ; Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1949
- Sein und Zeit*. (S u Z. と略記) ; Max Niemeyer, Tübingen. 1979