

# 形而上学の二重性と人間的現存在の地位

—『超越論的な生命の哲学』序説—

串 田 純 一

## 一 形而上学の存在—神論的二重性

一九二七年にハイデガーは、ついに公刊されることになかった『存在と時間』第一部第三編の「新たな仕上げ」ともされる講義『現象学の根本諸問題』において、次のように述べている。

「存在論は、その基礎的分科として現存在—分析論を持つ。ここには同時に、存在論それ自身が純粹に存在論的に基礎付けられることはない、ということが含まれている。存在論自体を可能にすることは、現存在という或る一つの存在者つまり存在的 (Ontisch) なものへと、差し戻されるのである。存在論は或る存在者的な基礎を持っている。この基礎はこれまでの哲学の歴史においても常に繰り返し現れており、例えば、アリストテレスが第一の学つまり存在の学は神学である、と述べたことに、既に表現されている」[GP 24.S.26]<sup>(一)</sup>

そのアリストテレスの言葉<sup>(二)</sup>を含む書物がそう呼ばれているように、第一の学とは形而上学にはかならない。

ハイデガーはこれ以後も一貫して、形而上学を存在「神論的」二重性として特徴付けており、一九六一年の「存在に関するカントのテーゼ」でもこう言っている。

「存在への問いは存在者の存在への問いとして、二重の形をとる。それは一方で、存在者は一般に存在者として何であるのか？ と問う。この問いの圏域内にある諸考察は哲学の歴史の経過において存在論という名称に達する。と同時に、「存在者とは何であるか？」という問いは、いかなる存在者がどのようにして最高の存在者という意味における存在者であるのか？ と問う。これは神的なものおよび神への問いである。この問いの圏域は神学と呼ばれる。存在者の存在への問いのこの二重形態は、存在「神論」[Onto-Theo-Logie] という名称のもとに集約される」<sup>(9)</sup>

最初に引いた叙述において既に、ハイデガーはこの形而上学の存在「神論的」二重性に関して根本的で重大な二つの決定を表明している。それは先ず、形而上学の問いを現実的に問うに際しては、或る優位性を持った特別な存在者への神学的な問いが存在一般への狭義の存在論に対して先立たねばならないこと、そして次に、その形而上学的に優位な存在者とは現存在としての人間にはかならないということ、である。だが、この決定はいかなる根拠を持っているのだろうか。そして実際に現存在の分析論から始められる形而上学には、どのような制約と可能性があるのだろうか<sup>(10)</sup>。

本稿では、先ずハイデガーのカント解釈に沿って、形而上学の存在「神論的」二重性の結節点が文字通りの神から人間へと移行し得る一つの道筋を示し、この二重性を人間的現存在を軸とする基礎存在論「メタ存在論的」二重性として再構成しようとしたハイデガーの足取りを概観する。そして、この二重性の根拠と統一の地平を「時間性」に

求めるハイデガーの試みの「途絶」あるいは「行き過ぎ」を受けて、彼自身のテクストが示唆していながら十分に展開されてはいない「生物」あるいは「生命」の問題から出発する新たな方向を、呈示してみたい。

## 二 神の存在論的証明とカントによるその批判

ハイデガーは最初に見た『現象学の根本諸問題』の中で、「存在に関するいくつかの伝統的なテーゼ」の一つとして、カントの「存在はレアル[*real*]な述語ではない」を扱っている[GP.24.S.35-107]。そしてこのテーゼが現れるのは、いわゆる「神の存在論的証明」への批判という文脈においてなのであるが、十一世紀のカンタベリーのアンセルムスにまで遡るとされるこの「証明」は、完全に最高な存在者としての神が存在への問いである存在論と直接的に関係しているということを、文字通り示すものである。この証明の実質は次のように定式化できる。

大前提：神は、その概念に従えば、最も完全な存在者である。

小前提：最も完全な存在者の概念には、実存（現実存在 [Existenz]）が属している。

結論：それゆえに、神は実存する。[GP.24.S.42]

『神の現存在を論証するための唯一可能な証明根拠』および『純粹理性批判』においてカントが異議を唱えるのは、「神は実存する」という結論ではなく、この小前提の妥当性に関して、である。そしてその理由となるのが、「存在はレアルな述語ではない」ということなのである。

このカントのテーゼの解釈においてハイデガーが先ず強調するのは、ここでの「レアル」とは、「現実的」と混同された現代的な意味での「リアル」とは全く異なっており、それを理解しなければこのテーゼの意味はわから

ない、ということである。「レアルとは物[es]に属するものである。カントがレアリタースの総体つまり諸々のレアリテートの総体について語るとき、彼が考えているのは、現実に眼前にあるものの総体ではなく、「反対に、まさに可能な事象規定性の総体であり、事象実質の、本質性の、可能な諸物の総体である」[GP:24.S.45]。結局、「カントの言う意味でのレアリテートとは本質[essentia]以外の何ものをも意味しない」[GP:24.S.108]。

したがって、カントがこのテーゼで述べているのは、「実存（現実存在）は、或る物の本質として述語付けられることはできない」ということである。存在者に属すレアルな述語の総体は、その存在者が実存しているようにまいと、全く増減しない。「最も完全な存在者である」という本質といえども、そこには「この存在者がある」ということは含まれていないのである。

つまり神の存在論的証明は、「本質と実存 (essentia と existentia)」へあるいは「〈である〉と〈がある〉」へ分岐する「存在 (esse)」の多義性の深刻さを見落としている<sup>(6)</sup>。言い換えればこの証明は、「存在の多義性と統一性を根拠付ける存在の意味」への存在論的な問いが先立って解決されていることを（小）前提に、「全ての存在者の実存する根拠」への神学的問いに答えようとしていたのである。ここには神学に対する存在論の優先が隠されていると言えるが、実際には、前提となる存在論の問いは解決されておらず十分に立てられてもいない。ハイデガーにとっては「存在論それ自身が純粹に存在論的に基礎付けられることはない」以上、それは不可避だということになるだろう。

だがそれではカント自身は、本質としてのレアリテートと区別される実存あるいは現実存在を、積極的にはどのように規定しているのだろうか。この問いに答えるのは、『純粋理性批判』で提示される「純粋悟性の原則」の一つ「経験的思考一般の公準」の箇所であり<sup>(7)</sup>、ハイデガーは、カント自身の文章を引用しつつその論点をまとめている。

「現存在すなわち現実性、実存は、カントによれば「ただ、「我々がその可能性に従って単に考えることができるような」(1)そのような物が我々に与えられているかどうか、そして、その物の知覚が場合によっては概念に先行することができるかどうか、という問いにのみ「関わる」。「ところで、概念に素材を与える知覚は、現実性の唯一の性格である。「だから、物の現存在についての我々の認識も、知覚とそれに付随するものが経験的法則に従って到達するそのところにまで、到達するのである」。物の現存在への、現実性、実存への、我々の用語法で言えば眼前存在[Vorhandensein]への、射程を自らにおいて担っているのが、知覚である。したがって、カントが明確に限界付けたように、絶対的な定立の特有な性格は、知覚として露わになる。単に非本来的に述語と呼ばれる現実性・可能性・必然性は、レアルに「総合的なのではなく、カントが言うには「単に主観的なもの」である」[GP.24S.62]

このカントに従うならば、神の存在論的証明は、第一に神の本質もしくはレアリテートが可能性として既に了解されていることを、次いでその可能性の現実化が知覚として与えられることを、前提とせねばならない。しかし可能性と現実性とは共に、それ自体物に属するレアリテートではなく或る特定の主観性に基づく規定項すなわちカテゴリーであり、先ずは、この可能性と現実性（および必然性）の関係が一般的にも対象個別的にも、解明されている必要がある。神の存在論的証明において錯綜している「存在一般の意味」と「存在者の現実性の根拠」への問い、すなわち形而上学の存在「神論的」二重性の問題は、神ではない或る特殊な存在者の存在様式の問いへと移行するのである。そしてその特殊な存在者とは、「主観的なもの」としての知覚を備えた人間にほかならない。

### 三 存在論の基礎としての人間的自我の超越論的・経験的二重性

こうして「存在論は存在者の存在を扱うがゆえに、また我々が知るようにカントの確信によれば存在あるいは現実性は知覚されることや認識されることに等しいがゆえに、彼にとって存在の学としての存在論は、対象が認識されることやその可能性についての学であらねばならない。したがって、存在論は超越論的・哲学なのである」[GP. 24S.181]。そしてまた「自我は、存在論的な根本条件、即ち全ての個別的なア・プリオリの根底に存している超越論的なものである」[GP. 24S.182]。

しかしカントにとって、自我は超越論的であるとともに経験的でもある。つまり、自我あるいは私は私は、考えることを通して諸対象を総合し経験を成立させるだけでなく、自分自身もまた一つの対象として経験を構成する存在者でもあるのだ。そしてこれは特有の「困難」を孕んだ事態である。

「知性および考える主観としての私が、なおそれ以上に、単に他の現象と同じく私が悟性に対して在る通りではなく私が私に現象する通りに直観に与えられている限りにおいて、私自身を考えられた客観として認識する、といかに言うことができるのか。このことは、いかにして私が私自身に対してそもそも一つの客観、それも直観と内的知覚の客観で在り得るのか、ということと同じ困難を持っている」<sup>8)</sup>。

ところがカントは、この自我の超越論的・経験的・二重性という困難を、解決するというよりもむしろ積極的に活用していると言うべきなのではないか。それが顕著に現れるのが、彼が、「対象の実在性に関する観念論的懐疑」という哲学に長く付きまとうまた別の困難を、反駁しようとする局面においてである。その「観念論論駁」のテー

ぜは、「私の現存在の単純な、しかし経験的に規定された意識は、私の外なる空間内の諸対象の現存在を証明する」となっているが、これに付された注の一つではこう言われている。

「無論、私は在るといふ表象は、あらゆる思考に伴い得る意識を表現し、或る主観の実存を直接含んではいるが、しかし未だ主観の認識ではなく、したがってまた経験的認識ではない、つまり経験ではない。なぜなら経験には、実存する何かについての思考のほかに、なお直観が、この場合には内的な直観が、属しているからである。そして主観は、この内的直観すなわち時間に関して規定されねばならず、このためには外的対象が絶対に必要であるがゆえに、内的な経験は間接的に外的経験をを通じてのみ、可能なのである」<sup>(9)</sup>

「私は在る」といふ表象としての超越論的自我は、あらゆる存在者の実存の存在論的根拠として必然的に存在しているはずであるが、それ自身は規定を欠いたまま経験とはならない。その一方で、経験的な自我はそのつど時間という内的直観を通して具体的（ただし偶然的）に規定されているが、この時間という直観はまたこれはこれで、そのつどの外的なものを経験的な認識を通してのみ、規定される。なぜなら、「あらゆる時間規定は知覚における常住不変なものを前提とする」が、この「常住不変なもの」は「変易流転そのものである」<sup>(10)</sup> 私の内にあることはできず、したがって「この常住不変なもの」の知覚は、私の外なる物によってのみ可能<sup>(11)</sup>だからである。そしてカントは、このように異なった存在論的地位を持つ超越論的な自我と経験的な自我とが、それでもやはり存在者としては同一であることを前提することではじめて、思考する超越論的自我の存在の必然性を知覚される外的諸対象の現存在の必然性にまで波及させることができるのである。

これに対してハイデガーは、「いくつかの問いの錯綜、つまり、証明される必要のあるものと、証明されるもの、

および証明がそれによって行われるものとの混同が、カントの「観念論論駁」において示されている<sup>(12)</sup>と述べ、この「証明」に異を唱える。第一に、「志向性」の概念をフッサールから批判的・発展的に受け継いだハイデガーにとって、知覚が主観から独立した物の知覚であるということは、そもそも知覚という概念自体に既に含まれている事柄であり、彼によれば、「カント自身は、一般に知覚について論じる限り、諸々の事象に強制されて、知覚の志向的構造を、特にそれとして認識することなしに、使用せざるを得ない」<sup>[GP:24S:94]<sup>(13)</sup></sup>。そしてまた、カントの論は、時間とは常住不変なものとの相互性において規定される、ということを前提している。ところが第二版の序でカントは、この、内的なものとの外的なものとの志向的関係と、常住不変ものの与えられ方を、共にそれ以上問わないと明言しているのである。

「経験は、もしそれが（一部分は）同時に外的でもなかったら、決して内的に生ずることはないであろう。いかにしてか？ はここではこれ以上説明されない。それはちょうど、我々が一般に時間において常住不変なもの、いかにして考えるかが説明されないのと同様である」<sup>(14)</sup>

このことはまた、なぜ時間規定に必要な常住不変ものとして超越論的自我を考えてはならないのか、ということをも説明しないということであり、観念論に余地を残すことにもなるのではないだろうか。いずれにしてもハイデガーにとってはまさにカントが説明しなかったこと、つまり自我の超越論性と経験の規定性の関係、またそれらと外的事物の経験的知覚の関係、そしてさらにこれら全体と時間性との関係こそが、問題となるのである。

「あらゆる直観すなわち何かを直接的に与えることは全て、空間と時間という諸形式の中を動いている。しか



し時間は、伝統に連なるカントの確信に従えば、感性の形式である。それゆえ、カテゴリーを「純粹なあるいは超越論的な」自我の認識に対して適用するためには、いかなる可能的地盤も与えられていない。カントが、自然の根本諸概念としての諸カテゴリーは自我を規定するには不適當であると表明するとき、彼は全く正當である。しかし、「中略」諸カテゴリーを純粹自我に対して適用することが不適當であるということから、主観についての適切な、すなわち伝統全体から自由な存在論的解釈を予め問うことの必然性が帰結するのである。

「中略」我々自身がそれで在るところの存在者の全体や、肉体や精神、それらの根源的全体性の在り方は、存在論的には闇の中に留まったままである」[GP.24.S.206-208]

こうしてハイデガーは、形而上学の存在「神論的」二重性の根源が人間という特殊な存在者でありその究明が哲学の基礎であるという点では、カントと一致しこれを継承する。しかし問題の中心は今や、知覚の主観的諸表象がいかに客観的事物をも實在的に規定できるのか、といった事ではなく、一つの存在者に他ならない人間がなぜ存在者一般の存在を理解しその根拠となることができるのか、ということである。ハイデガーは、一九二八年の講義『論理学の形而上学的始元諸根拠』において、この人間の現存在に基づく独自の形而上学の構想をまとめた形で表明している。

#### 四 超越論的 經驗的自我から、世界へと超越する現存在へ

ハイデガーはまず、「超越」という言葉を新たに解釈する。超越は、「第一に、主観の主観性の根源的な体制」[ML.26.S.212]として、引き続き形而上学における中心的な概念であり続けるが、しかし主観の超越とは、存在者の実存の、まして存在者の認識の単なる条件ではなく、むしろ人間が実存する際の本質的体制だとされる。ハ

イデガーは謂わば、人間の超越論的・経験的・二重性そのものを全体として「超越」と名付け直すのである。そして、初めから他の存在者のもとでそれらと共に存在しつつ、それらの存在を了解するというかたちで他の存在者たちと自分自身とを超越している人間の存在は、「現存在」と呼ばれる。この際、個々の存在者を超越することは、現存在が、存在者の全体性の地平である「世界」へと向かって前もって超越してしまっていることよってのみ可能である。この現存在の特徴づけを、やや長くなるが引用しておこう。

「第二に、超越は、主観をさしあたって内部空間に閉じ込めている囲いのようなものを越え出ることを、意味するのではない。そうではなく、超え出られるのは、まさに主観の超越を根拠として主観に対して開明されることが出来る存在者そのものである。超出が現存在と共に実存し、それに伴って現存在ではない存在者が超えられることによって、そうした存在者はそれとして、つまりそれ自身として、現れて来る。「中略」現存在は、全き自然のただ中に、自分の身体性を通して事実的に被投されており、そのただ中において現存在自身がそこに属しているその存在者が現存在によって超え出られる、ということに、超越が存している。別の言葉で言えば、現存在は、事実的なものとしては自然に取り囲まれ続けているにもかかわらず、超越しているものとしては自然を超えている。超越しているものつまり自由なものとして、現存在は自然にとって何か異的なものである」[ML.26.S.212]

「第三に、主観が主観として「そこへむけて」超越するものは、何らかの対象ではなく、そもそもあれやこれやの存在者ではない。「中略」主観がそこへと超越するものとは、我々が世界と呼んでいるものである」[ML.26.S.212]

「第四に、「中略」現存在のこの根源的存在は世界への超出として超え出ているがゆえに、我々は現存在の超越

という根本現象を世界内存在という表現で記し付ける」[ML.26.S.213]

こうして、この世界内存在としての現存在の超越が、形而上学に可能性と必然性を与え、またその現実的遂行を特定の様式へと拘束することになるのである。同じ講義の中の「基礎存在論の理念と機能の特徴づけ」と題された補遺で、ハイデガーは次のように述べている。

「基礎存在論とメタ存在論はその統一において形而上学の概念を形成している。しかしここで表現されているのは、第一哲学かつ神学としての哲学という二重概念によって既に先の序論で触れられていた、哲学自身の或る根本問題の変容に過ぎない。そしてこれは存在論的差異のそのつどの具体化、つまり存在了解の遂行の具体化にほかならない。言い換えれば、哲学とは実存の形而上学的本質の中心的で総体的な具体化なのである」

[ML.26.S.202]

ハイデガーの構想する形而上学は、人間的現存在を起点とし、存在者としての存在者の存在を折り返し点とする、一種の循環を構成することになる。そしてその往路は「基礎存在論」と呼ばれ、復路は「メタ存在論」と呼ばれる。その点をもう少し詳しくみてみよう。

##### 五 現存在を起点とした形而上学の基礎存在論—メタ存在論的二重性

既に見たように、狭義の存在論は「存在者は一般に存在者として何であるのか」を問うのであるが、実のところ私たちが現存在は常に既に、「存在」あるいは「がある」「である」といった言葉を使ってしまう。つまり、現

存在には本質的に存在了解が属しているのである。したがって、存在の意味を問うには、この存在了解そのものおよびそれが属している現存在という存在者の存在様式を説明することが、一つの有望な道だと考えられる。そしてその成果に基づいて、存在者としての存在者一般の在り方や、「実存」と「本質」「真理」などの「存在」の多様な意味の派生と統一といったような、個々の存在論的問題が問われまた答えられることになるだろう。

しかしまた、こうした存在了解を備えた現存在は、それ自身が、他の存在者たちと共に事実に自然に属して存在している一つの存在者である。したがって、説明された存在者一般の在り方に基づいて今度は、実存する存在者全体のただ中にいる人間においてなぜ、そもそも存在了解といったものが可能になっているのか、ということ明らかにすることが新たな課題となるはずである。人間は全体としての存在者つまり自然 (physis) を、それを了解するという仕方において、或る意味で超え出てしまっている。このように形而上学 (Meta-physisik) 的な本質を持つ現存在は、自然一般においてどのような位置に存在しているのか。これが、メタ存在論の問いなのである。

「存在論がそこから出発したところへと転還することの内的必然性は、人間という存在者が存在を了解しているという、人間の実存の根元現象に即して明確にすることができる。存在の了解には同時に、存在と存在者の区別の遂行が存しており、存在が与えられるのは現存在が存在を了解しているときのみである。言い換えれば、存在が了解において与えられる可能性は現存在の実存を前提しており、この実存がさらに、自然の事実的眼前存在を前提にしているのである。〔原文改行〕ここから、全体としての存在者を主題として持つ独特な問題性の必然性が生じる。この新しい問題設定は存在論そのものの本質の内に含まれ、その転換 [Metadahn] から生じる。この問題性を私は、メタ存在論 [Metontologie] と名づける。そしてこのメタ存在論的「実存的問いの圏域の内に、実存の形而上学の圏域もまたあるのだ (ここで初めて倫理の問いが立てられる) 」

[ML.26.S.219]

では、この基礎存在論とメタ存在論とは、いかなる地平において、整合的に接続され首尾よく循環して「出発点へと転還する」ことができるのだろうか。言い換えれば、現存在に属する存在了解の可能性の条件はいかにして自然一般の存在と共通の言葉で語られることができるのだろうか。ハイデガーにとって、その地平であり言葉であるのは「時間」にほかならない。『存在と時間』以来のこの見通しを、ハイデガーはこの講義でも改めて表明している。

六 時間を地平として形而上学の二重性を統一する試みの途絶

補遺「基礎存在論の理念と機能の特徴づけ」の中では、次のように言われている。

「我々は基礎存在論のもとに、存在論一般の根拠付けを了解する。これには以下のこと属す。一、形而上学の根本問題としての存在の問いの内的可能性を明示しつつ基礎付けること「時間性としての現存在の解釈。二、存在の問いに含まれる根本問題を解きほぐすこと「存在問題のテンポラール」[Temporal]な呈示。三、この問題性とその課題および限界の自己了解を展開すること「転換」[Umschlag]」[ML.26.S.196]

あらゆる存在者は時間の内で出会われ、時間的に変易し、時間に即して語られる。だが、ハイデガーによれば、この一次的で日常的な時間の普遍性は、存在了解の一つの結果であってその根拠ではない<sup>16)</sup>。こうした日常的で自然的な時間概念に基づいて現存在の存在了解を説明しようとするのは心理学的あるいは人間学的な態度であり、根拠と帰結とを取り違えている。ところが、先に見たカントにおいても既に明らかのように、存在論的な理解や解

釈もまた<sup>(16)</sup>、常に何らかの時間的な言葉と地平から離れることはできない。例えば「ア・プリアリ」という存在論的な概念もまた、「何かよりも先に」という時間的な含意を持っている。したがって、日常的で存在的な時間と超越論的で存在論的な時間とが共にそこから派生しているような、或る根源的な時間性の構造が解明されなければならぬはずである。それによって基礎存在論とメタ存在論は、あるいは現存在の存在了解と自然における実存は、統一的な語彙と地平のもとに語られることができるだろう。実際、ハイデガーはその根源的な時間性を「テンポラリテート」と名付け、その説明を行おうとしたのである。

しかしながら周知のように、『存在と時間』第三篇「時間と存在」は未刊に終わり、講義『現象学の根本諸問題』における「新たな仕上げ」もまた、三つあるはずのテンポラリテートの脱自態のうち「プレゼンツ」[Präsenz]の解釈に着手したところで中断してしまった。ハイデガーはこれ以降も存在の歴史について語り続け、晩年に「時間と存在」と題された講演を行っていることから見ても、時間と存在との根源的な関わりを問うことを放棄したわけではない。しかし、存在論あるいは形而上学の可能性を時間から基礎付ける、という試みは、明確に挫折したとは言えずとも、途絶してしまったことは確かなのである。

言うまでもなく、この途絶の地点と理由を問うことは余りに大きな課題であり、本稿の関われるところではない。ここではただ、後の一九五〇年代に入ってからハイデガーが、「言葉についての対話」[或る日本人との]で次のように述懐していることに注目しておきたい。

「言葉と存在についての省察が私の思考の道を早くから規定していたので、その論究はできる限り背景に留まっていたのです。『存在と時間』という書物の基本的欠点は、私があまりにも早くあまりにも遠くへ進み過ぎてしまったことにあるのかもしれない」<sup>(17)</sup>

現存在の根源的な時間性について語るには、言葉の省察が追いついていなかった。そう、ハイデガーは言うのである。実際、ラテン語由来の「テンポラリテート」といった生硬な言葉の導入自体が、この不十分さと混乱を端的に示しているとも言えよう。しかしここで問題にしたいののはむしろ、言葉との関わりにおいて「形而上学における人間の地位」を決定的に規定してきたはずの或る命題に対する、ハイデガーの態度なのである。彼はその思惟の途上で、この命題を明らかに通過しているにもかかわらず、その前にいったん立ち止まってこれを主題的に表立って解釈することを、謂わば忌避している。そしてその結果として、「言葉」と共に当の命題を構成している或るもう一つの要素に関する省察が、跳び越されてしまっているように見えるのである。

## 七 形而上学的命題としての「人間は理性的動物である」

ハイデガーが、「人間は理性的動物である」という伝統的な命題を、人間に関する不適切あるいは不十分な規定としてたびたび批判しているということは、よく知られている。『存在と時間』ではこう言われていた。

「伝統的人間学がその内に担っているもの、その一つめは、ゾーン・ロゴン・エゴン [ζών λογόν ἔγον] とくう人間の定義であり、これはアニマル・ラチオナーレ [animal rationale]、理性的な生物 [vernünftiges Lebewesen] として解釈されている。ただこの場合、ゾーンすなわち動物の存在様式は、眼前に在ることや眼前に現れるものという意味で了解されている。ロゴスは、この動物が備えている一つの高次の資質であるのだが、その存在様式は、このように合成された存在者との存在様式と同じく、あくまで曖昧なのである」<sup>18)</sup>

加えて、本来は言葉の本質を言うはずの「ロゴス」がラチオそして理性と訳されてしまったことは、この命題の

疑わしさをさらに高める。しかしまたこの命題は、決して単に批判され排除されれば済むというものではない。なぜならそれは、現に一定の有効性を持っており、何よりも事実として西洋の人間理解を現在に至るまで一貫して支配してきたからである。ハイデガーは、形而上学への省察を深めるにつれてこのことをより強く認識することになったようだ。講演「形而上学とは何か」へ一九四九年に付け加えられた「序論」の中の次のような叙述が、それを示している。

「人間が理性的動物 [animal rationale] に留まる限り、人間は形而上学的動物 [animal metaphysicum] である。人間が自分自身を理性的な生き物として理解している限り、形而上学は、カントの言葉に従えば人間の本性 [Natur] に属している。それに対して、思索が形而上学の根底へ帰って行くことが成就するならば、それはたしかに人間の本質の或る変動をも共にひき起こすことができるであろうし、この変動と共に形而上学の或る変容が現れて来るであろう」<sup>(19)</sup>

人間を理性的生物として規定することは、かくも深く形而上学の内奥に根ざしている。にもかかわらず、それがなぜどのようにしてなのか、という問いに、ハイデガーが正面から答えることはない。とりわけ、この規定が形而上学的であるということは、そこに存在神論的二重性が何らかの仕方で表現されているはずであるが、それはどのような形においてであろうか。素朴に考えれば、「理性的」は存在了解つまり人間の存在論的な規定を、「生物」は存在者全体における人間の実存の様態つまり神学的な規定を、表していると考えられるかもしれない。しかし「理性」は通常、諸々の存在者やその関係の認識と統制のための能力だと考えられており、存在了解や世界を投企する存在論的な超越の働きは、そもそも日常的には全く省みられない。この点は、ハイデガー自身が繰り返し強調



するところであり、一九二九年の講義『形而上学の根本諸概念』では、「哲学の伝統は、我々が世界問題として展開しようとして試みているものを、世界問題だと気付かぬままに、ロゴス、ラチオ、理性といった名称のもとに取り扱ってきた」[GM.29/30.S.508]と書かれている。

では、「動物」あるいは「生物」に関してはどうか。現代の正統的な理解に従うならば恐らく「自己保存と世代再生産への淘汰圧にさらされている高分子機械」といった形をとって「眼前に在ることや眼前に現れるもの」という意味で「生物を理解することは、生命の存在論的で本来的な規定から、どのように派生してくるのだろうか。ハイデガーが忌避しているあるいは飛び越しているように見えると言ってきたのは、まさにこの「生命一般の存在論」なのである。少なくとも主要なテクストの上では、ハイデガーは動物あるいは生命一般の問題を、あくまでも人間の現存在との比較、それも現存在に対する欠如性という方向からの比較においてしか語っていない<sup>(20)</sup>。だがそれだけでは、「理性を持つ生物」という規定がいかなる意味で形而上学的であるのかが十分明らかになることはないだろう。それにもかかわらず、一方では人間が「形而上学的な動物」であると言われるのである。

論理的な包含関係から見ても、「理性的な生き物」が存在し得るためには、そもそも生命一般の本質の内に理性的で在ることの可能性が予め含まれていなければならない。問題は、こうした関係が可能であるような形で生命と理性とをいかに規定し直すのか、ということである。

#### 八 形而上学の基礎存在論—メタ存在論的二重性を「超越論的な生命の哲学」として再構成する

形而上学と人間の存在を巡るハイデガーのテクストに基づいたここまでの論述において、次の二つの問いが主要なものとして取り出された。

① 人間的現存在の解釈から始まる形而上学の基礎存在論・メタ存在論的二重性はいかにして整合的に循環し統一されるのか。

② 「人間は理性的生物である」という命題はいかなる意味で形而上学的なのか。

私たちは、この二つの問いは相互に関係させることができ、一方を他方への足がかりとすることによって双方に一定の答えを与えることができる、と考える。それはつまり、「人間的現存在は一つの生命である」<sup>②</sup> という根本了解から出発して、基礎存在論とメタ存在論とを統一する地平を「生命一般の存在論的規定」に求めるということである。これによって、二つの問いは次のように再構成され、それらは「超越論的な生命の哲学」という表題にまとめられることができるだろう。

① 現存在はその世界への超越に際し、世界の中に存在する生物・有機体一般に対していかなる存在了解を投企しているのか。(基礎存在論としての、超越論的な「生命の哲学」)

② そのように生物・有機体の了解を投企している現存在の超越そのものは、生物・有機体一般の可能性の展開としてどのように理解することができるのか。(メタ存在論としての、「超越論的な生命」の哲学)

無論、この二つの問いは明らかな循環を成しているが、先に見たように、これはハイデガー自身の形而上学構想の根本的構造である。あるいはむしろ循環とは、有限な人間的現存在が常に既に世界と自分自身とを了解している仕方そのものであり、形而上学としての哲学とは、この有限な循環を表立って明示し言葉にすることに他ならない【ML.26.S.202】。したがって「超越論的な生命の哲学」には、この有限な循環自身が生命一般の有限性の一つの様

態であること、そしてこの有限性が超越論的哲学のようなものをなぜ可能かつ必然にするのかということ、をも示すという課題が含まれる。

こうしてよいよ、いま挙げた二つの問いに対して具体的にはどのように答えて行けばよいのか、ということになるのだが、その方途の本質的な部分は、既にハイデガー自身のテクストの中に見出すことができるのである。その中心となるものの一つは、ここまで既に扱ってきた講義『論理学の形而上学的始元諸根拠』であり、もう一つがその翌年の講義『形而上学の根本諸概念』である。先にここから引いた叙述、「哲学の伝統は、我々が世界問題として展開しようと試みているものを、世界問題だと気付かぬままに、ロゴス、ラチオ、理性といった名称のもとに取り扱ってきた」という箇所は既に、理性を、世界への超越という根源へ遡って捉え返す必要を説いているが、この講義は同時に、動物あるいは有機体の本質をまさに同じ「世界」によって規定しようと試みている。つまりこの講義は、ハイデガーの内に基礎存在論としての超越論的な生命の哲学を読み取る可能性を与えてくれるのである。

### 九 ハイデガーにおける超越論的な「生命の哲学」

この講義が「石には世界が無い」「動物は世界が貧しい」「人間は世界を形成する」という三つ組みのテーゼを提出しているということは、近年よく知られるようになったが<sup>(2)</sup>、ハイデガーの第一の意図は、この「比較考察」を通じて「世界とは何か」を了解させることにあり、動物や生命そのものの存在論的規定が積極的に目指されているわけではない。恐らくはその結果、ここでは、「動物あるいは有機体や生命一般に向けて現存在はいかなる存在了解を投企しているのか」という「現存在の超越」に相応しい問いは明確には立てられておらず、「世界が貧しい」という規定も、現存在との「欠如的比較」にとどまっている。そしてハイデガー自身が講義の後半で、この「世界が貧しい」が「捉われ」というより深い存在論的構造から派生した表現であることを、認めているのである。

「世界の貧しさは捉われ [Benommenheit] の可能性の条件ではなく、逆に、捉われが世界の貧しさの可能性の条件である。この文自身も少し調子を弱めて、もっと控えめにこう言わねばならない。即ち、動物性の本質としての捉われは、世界形成が帰属している人間の側から動物が見られる限りで、動物性を世界の貧しさとして単に比較的に特徴付けることの可能性の条件なのである」 [GM.29/30.S.394]

実際、「現存在は生命一般へ向けていかなる存在了解を投企しているのか」という超越論的な問いを立てたとき、その答えは「世界の貧しさ」ではなく、「全体としての存在者のただ中に捉われつつそのつど脱抑止されること」であることが明らかとなる。詳細については既に別の場所で論じているので<sup>(28)</sup>、ここではごく簡単に述べておくが、例えば、太陽の方向と一定の角度を保って飛ぶミツバチは、太陽という存在者を了解しているのではなく、太陽によってそうした飛び方を「脱抑止 [Entzemen]」されているのであり、この際に、太陽と巣箱とが一定の角度を成しているという全体的条件が整っている限りにおいて、ミツバチは巣箱へと帰ることができる。そしてミツバチが捉われているこうした構造全体は、現存在が何らかの実験状況という全体的世界を投企することによって初めて明らかになる。「脱抑止」と「全体性」に関するハイデガー自身の叙述を見ておこう。

「…への有能存在が、従ってまた振舞いが開けているのは、諸衝動に対して、諸々のきっかけに対して、…への有能存在をそのつど斯く斯くしかじかに起動させるものに対して、つまり脱抑止するものに対して、なのである。動物の振舞いが関係して行くものは、この振舞いがそれに対して開けている、という形で存在している。この他のものは、われわれが脱抑止という名で呼ぶ仕方、動物の開かれ (Offenheit) の中へと取り込まれている。…への有能存在が動物の存在様態を徹頭徹尾支配しているので、こうした連関の中で動物が他のものの

「ところで来たときにも、この有能存在を「撃つ」もの、起動するものだけが、出会われ得るのである」

[GM.29/30.S.369]

「有機体の全体性は動物の体の全体性によって汲み尽されるわけではなく、その体の全体性自身が、脱抑止の輪と我々が名付けたものを枠組みとする根源的な全体性という基礎の上で、初めて理解されることになる」

[GM.29/30.S.383]

それではたして、「全体としての存在者のただ中に捉われつつそのつど脱抑止されること」というかたちで生物一般へ投企される存在了解は、「全体としての存在者のただ中で存在了解を投企しつつ世界へと超越する」という人間の現存在自身の存在様式をも了解可能にするであろうか。この問題を本稿の中で本格的に論じることは既に不可能なので、ここではハイデガーのテキストが与えている手掛かりの一つを示すにとどめよう。

#### 十 超越論的な「生命の哲学」から「超越論的な生命」の哲学へ

ハイデガーの形而上学構想を披瀝している講義『論理学の形而上学的始元諸根拠』は、前半部でライプニッツの根拠律とモノドロジーを考察・解釈しているのだが、そこでモノダの存在様式を記述するために「衝迫」とならんで採用されているのが、問題の「脱抑止」<sup>24</sup> という言葉なのである。

「存在者はどれも衝迫[Drang]の性格を持ち、その存在において衝迫しつつあるものとして規定されている。

これがモノダの形而上学的な根本特徴である」[ML.26.S.103]

「衝迫はなおも付け加えられるべき外部の原因を必要とせず、反対に、何らかの眼前的な抑止の消失、ある

いはマックス・シェーラーの絶妙な表現を用いるなら、脱抑止を必要とするだけである」[ML.26.S.103]

つまり、直後の時期に動物・有機体の存在様式を解釈するものとして用いられることになる「脱抑止」という言葉が、ここではモナド一般のために使われているのであり、そしてハイデガーはモナドということで（ライブニッツ同様）存在者一般のことを、しかし第一には現存在のことを、考えているのである。（加えて言えば、「衝迫の脱抑止」という在り方はハイデガー本来の見通しつまり時間性への展開をも視野に入れており、しかも事態をさらに複雑かつ興味深くしているのは、ハイデガーが典拠だと明言しているシェーラーにおいては、「脱抑止」が人間に固有の能力の本質を名指しているということである<sup>(25)</sup>）。

「モナドについてのライブニッツの解釈と時間性としての現存在についての私の解釈の間の本質的な違いは、次の点にある。ライブニッツにおいては、彼の構想の本来的に形而上学的な意味の作用効果は妨害されており、それは、彼がモナドや自我の把握の原理の根底にデカルト的なエゴ・コギトを置いていることによって、また彼がモナドを自らの圏域に閉じ込められた実態として受け取ったことによってである、もっとも彼は、その内在と実質に世界を取り込んではいないのである。だからライブニッツは、モナドたちは窓を必要としない、なぜならそれらは既に一切を自らの内部に持っているからだ、とすることができたのである。我々は逆にこう言うだろう、モナドたちは窓を持たないが、それは、それらが一切を内に持つからではなく、そこには内も外もないからである、と」なぜなら、超越が既にそれ自身において、世界へ進入し得る可能な存在者を越える可能な跳躍である以上、時熟[Zeitigung]（衝迫）とはそれ自身において、世界への進入という脱自的な出来事を意味するからである。したがって、時間は集中サレタ世界[*mundus concentratus*]ではなく、反対に、時間

とは本質的に或る世界へ向けての自己開放であり脱緊張なのである」[ML.26.S.271]  
 終わりに

現代の人間存在に対する理解は、学問的にも日常的にも、人間が一個の生物であることを最も基本的な前提としている。この点はもはや争い得ないであろう。そしてこうした前提は、専ら生物としての人間<sup>II</sup>ヒトの経験的・実証的な記述・研究・了解を促進し、従来の哲学的な人間解釈を無用にしてしまうと考えられるかもしれないし、事実、そうした見方がますます優勢になりつつあるというのも、やはり争えない事実であろう。それに対して、本稿が示そうと試みたのは、「人間とは一つの生命である」という前提は超越論的な問いと探求を不要あるいは不可能にするということは決してなく、むしろ、この前提は「存在」神論的「二重性」という形而上学の最も古くて本質的な問題構成と直に接続されることが可能かつ必要だ、ということである。なぜなら、いかなる実証的な人間理解も「生物」「理性」そして「存在」といったものに対する何らかの了解を常に既に前提しているからであり、したがって、「その前提的了解とはいかなるものか」という存在論的・超越論的な問いに先ず答えなければ、「そもそも生物が了解一般のようなことをなし得るのはどのようにしてか」という神学的・事実的な問いを立てることすら無意味だからである。

ハイデガーに従って本稿は、人間の現存在は生物一般に対して「そのつど全体としての存在者のただ中において脱抑止の連関に捉われているもの」という了解を投企していると考ええる。そして、ハイデガーにおけるこの「脱抑止」や「投企」という概念あるいはそれに基づく「モノド」や「世界」の解釈をより詳細に読解することによって、今度は人間の現存在を生命一般の可能性の一つの展開としてとらえる道が、開かれねばならない。またその際には、『形而上学の根本諸問題』終結部の「可能性」概念の解釈もまた非常に重要な意味を持つのであるが、こうした考

究のさらに具体的な展開は今後の課題となる。

註

- (1) 以下、ハイデガーの著作のうち頻繁に引用・参照する三点に関しては、次のような略号と全集における巻数およびページ数のみを本文中に示す。また、原文の斜字体や隔字体は太字とした。  
Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, (Frankfurt am Main).
  - *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (1975): [GP.24]
  - *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, (1983): [GM.29/30]
  - *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, (1983): [GM.29/30]
- (2) Aristoteles, *Metaphysica*, E1, 1026, a29-32.
- (3) Martin Heidegger, "Kants These über das Sein", *Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9*, (Frankfurt am Main, 1976), S.449.
- (4) ただしハイデガーは、存在論の基礎となり得る存在者は、歴史的に遷り変わって行くとしている。「この出発点は、存在者の事実的な経験によって、そしてそのつど事実に固有な現存在に固有の、すなわち哲学的探求の歴史的状況に固有の経験可能性の範囲によって、明らかにそのつど規定されている」[GP.24.S.30]
- (5) 英語で言う「is」と「be」、日本語で言えば「である」と「がある」のように、「存在」を意味する言葉が多様に活用あるいは変化させられるという事態、とりわけ繫辞（コブラ）の存在が存在論の問題の一つであるという点に関しては、例えば以下を参照。門脇俊介「言葉をめぐる存在論と、哲学の新しいポキャブラリー」『ハイデッガーを学ぶ人のために』大橋良介編（世界思想社、一九九四年）一六八頁―一八五頁。
- (6) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 218-226, B 264-274.
- (7) 「括弧」内の補足はハイデガーにちなむもの。
- (8) *Kritik der reinen Vernunft*, B155.
- (9) *Ebd.*, B277.
- (10) 「括弧」内の補足は引用者による。以下同様。
- (11) *Ebd.*, B275.



- (12) Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen, 1993), S.203.
- (13) ハイデガーの「カント解釈が志向性の概念に導かれた」といっているのは David Carr, “Heidegger on Kant on transcendence”, *Transcendental Heidegger*, (Stanford, 2007), pp. 228-242.
- (14) *Kritik der reinen Vernunft*, B. XLI.
- (15) *Sein und Zeit*, §81, S. 420-428.
- (16) ハイデガーは「カントの「概念論論駁」が経験的な「因果推論」ではなく一つの「存在論的証明」であることは認めている。Ebd., S.204.
- (17) Heidegger, “Aus einem Gespräch von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe, Bd. 12*, (Frankfurt am Main, 1985), S.88-89.
- (18) *Sein und Zeit*, S.48.
- (19) Heidegger, “Einleitung zur »Was ist Metaphysik?«, Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9, (Frankfurt am Main, 1976), S. 367-368.
- (20) *Sein und Zeit*, S.49-50.
- (21) 存在者としての「生物」に対して、「生命」を存在論的な概念として確保し練り上げるができるだろう。
- (22) 例えば、以下を参照。Jacques Derrida, *De l'esprit*, (Paris, 1987), ジョルジョ・アガンベン『開かれ』岡田温司・多賀健太郎訳（平凡社、二〇〇四年）、「ディディエ・フランク『現象学を超えて』本郷均・米虫正巳・河合孝昭・久保田淳訳（萌書房、二〇〇三年）。
- (23) 串田純一「ハイデガーの動物・有機体論の超越論的再解釈」『現象学年報・第二二号』（日本現象学会編、二〇〇六年）七五八-三頁。また、「生命に関する同様の存在了解の構造が個体のみならず分子レベルでも働いているということに関しては、同じく拙論「生物学的理解の基本形式 ユクスキュル・モノー・ハイデガー」『UTCP研究論集・第十号』UTCP論集編集委員会編（東京大学21世紀COE「共生のための国際哲学交流センター」、二〇〇七年）、「五一-五九頁。
- (24) 英訳では「de-hindrance」という訳語が当てられている。Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, T. by Michael Heim, (Bloomington and Indianapolis, 1992), p. 83.
- (25) 「我々が衝動や本能から区別して人間の「自由意志」と呼んでいるものもまた「創造や産出の積極的な力ではなく、衝動衝撃を抑制したり脱抑制したりする力なのである」Max Scheler, “Philosophische Weltanschauung”, *Späte Schriften, Gesamte Werke, Bd. IX*, (Bonn, 1976), S.100-101.