

科学 と 詩 作 (二)

—— 判断の源泉へ ——

中 島 聰*・栗 栖 照 雄**

*岡山理科大学教養部

**岡山理科大学非常勤講師

(昭和63年9月30日 受理)

序

本論文(一) (『岡山理科大学紀要』第23号, B) においては, ハイデガーの羞恥 (Scheu) 概念が, キルケゴール, ニーチェ, M. シェーラーの羞恥 (Scham) 概念と対比して特徴づけられた。その論述の目的は, ハイデガーが指し示す所謂「存在の場所」¹⁾の特異性を予描し, その場所に至るための助走としての思考の地平を開示することであった。今や(一)における思考次元のパスに同調しつつ, この存在の場所への方途に立たねばならない。ここ(二)においては, 差し当り大筋として I. ハイデガーの真理概念の確認, II. III. その真理概念に定位された視点からの西洋における哲学の始源 (Anfang) への回顧, IV. V. カント「原則論」のハイデガーの解釈を通してその始源への関わりを示唆すること, に留まる。

I

ハイデガーが真理の本質を隠蔽と非隠蔽の両契機から, しかもそれらの同時的支配という事態から思考することができたのは, 彼が真理現象にパス ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$), 「気分 (Stimmung)」が本質的, 必然的に内属することに想致したからである。「真理」という現象は, 唯一, 実存する (existieren・後期では ek-sistieren)²⁾人間にのみ固有なものなのである。真理現象がこの実存という視点から見られる場合にのみ, 非隠蔽, 開発 (Entbergen) が同時に隠蔽 (Verbergen) でありうる。その場合重要なのは, ハイデガー自身が指摘しているように, こうした実存における気分=パスが, 人間の主観の内部に発生する「体験」や「感情」と言ったものではないということであり, しかもそれは同時に, 「歴史的な」存在としての人間の内部に支配すべき気分であるということである。かかるパスにおいてこそ, 個々の人間は初めて「歴史的」たり得るということである。根源的パス, 即ち, 真理現象において遊動する気分は, 「我々が存在と名づけ, そして久しい以前から唯存在者の全体としてのみ考慮されてきたに過ぎないものの, その『意味 (Sinn)』の開発の1回的な歴史」³⁾に所属する人間, かかる人間と成るための次元である。ハイデガーは, かかるパスの具体相を, 主として彼の詩論において展開するが, 人間を歴史の次元に引き入れるものとして,

更に言えば、人間を「存在の宿命 (Geschick)」に呼応させるものとして、このパトスを「根本気分 (Grundstimmung)」と呼んで、常に一貫して彼の思考の照準の中心に置いている。「開いた態度 (offenes Verhalten)」に基づく人間のあらゆる営為は、本来この根本気分から発する。

このように、或る主観における体験や感情をその支配の深さと広がりにおいて越えつつも、なお1人の人間の存在構えに引き戻すことのできる「気分」を理解するために、ハイデガーはドイツ語の慣用句を引用する。ハイデガーが挙げている慣用句は、Hier stimmt etwas nicht (なんとなくしっくりしない) と、Es stimmt (それで良い) である⁴⁾。人間はそれぞれの物事の適不適、正不正、真偽を判別するに当って必ずなんらかの状況の中に居なければならない。「真なるものは、真なる事象であれ、真なる命題であれ、das, was stimmt, 即ち、das Stimmende である」。この「真なるもの」は、自ら stimmen (同調) しているところのものではあるが、その場合、Stimmen (同調) はそれ自体真なるものそのものではなく、真なるものを発現させる1つの活動と考えることができる。ハイデガーの真理概念において留意されるべきは常に、真理現象におけるこの活動性の重視である。かかる同調の活動を引き受ける仕方が、人間の気分である。しかし、ハイデガーは、上記のドイツ語の慣用句への洞察から、気分 (同調) の因となるもの、同調させているものを人間以外のもの (= 存在) に振り当てる。このことによって、『存在と時間』における気分 = 情態性 (Befindlichkeit) 解釈⁵⁾ になお残っていた「主観性」性格と主観内部の生起の外観が払拭される。Es stimmt の Es は、後期のハイデガーが、存在を Es gibt Sein から思考する際のその Es に合通じるものと考えて良い。人間を根源的に同調させる (stimmen) ものは、彼自身の言い方に従えば、「人間的な」ものではなく、人間に1つの状況を開示する Es である。

このような意味での気分は、その同調において人間がそこに捉えられているところの「全体における存在者 (Seiendes im Ganzen)」の開発とそして隠蔽の事態とされる。この「全体における存在者」は『存在と時間』における「世界 — 内 — 存在」の「世界」に対応するが、『存在と時間』では、「世界」は主として開発 (非隠蔽) の契機に重点を置いて解釈された概念であり、隠蔽の契機はむしろ「世界の無 (Nichts der Welt)」⁶⁾ における「本来的自己」の存在可能そのものとされていた。しかし今、真理の全本質が別決されることにおいて、この本来的自己の自己性は、「世界」の生起を存在そのものの地平に移し置くことによって、世界概念共々、全体における存在者の開発並びに非隠蔽性の概念の中に吸収される。それと共に、現存在の「開示性 (Erschlossenheit)」に照準された現象学的解釈の努力は、現存在の「非性 (Nichtigkeit) の根拠」⁷⁾、「無 (Nichts)」の概念的描出へと向けられる。世界現象の現象学的記述は、「世界そのものの生起 (Ereignis)」の解明という、いわば哲学的思考の基礎と始源 (Anfang) を掘り当てんとする困難な作業へと移って行く。哲学的思考が「全体における存在者そのものは何であるのか」という「唯一の問い」をもつ

て始まるとすれば、哲学の始源を探り当てる作業とは、「全体における存在者」の存在の意味解明と連動して、「何であるか」という問いそのものの可能的根拠の究明でもなければならぬ。この2つの連動した解明的遡源は、ハイデガーにとって畢竟、「全体における存在者の開発」における「隠蔽の支配」をそのものの事態にふさわしい仕方です得ならしめることでしかない。そしてハイデガーは、今や専ら思考の眼差しを、形而上学の伝統の内では隠されていた（休眠していた）真理現象におけるこの「隠蔽」の契機の側に傾注するよう促すのである。

ハイデガーは真理の本質の解明に際して、人間の本質的根底的気分を全体における存在者の同調（Stimmen）として把握するのであるが、この同調が、かかる全体性の開発と隠蔽の同時的支配の真相を成すべきことを、再度強調しておかねばならない。この同調による気分において全体における存在者は、「同調されていること（Gestimmtheit）」として顕わになっているが、同時に、「同調せしめているもの（das Stimmende）」としては、それ自身の側で「同調され得ぬもの（das Unbestimmbare）」⁸⁾、即ち、同調において隠蔽されたものに留まる。しかし、銘記すべきことは、かかる同調において顕現しているものが人間を支配するその力は、どこまでもこの同調され得ぬものによって、即ち、隠蔽されたままに留まっているものによって担われているという、この1点である。ハイデガーはかかる隠蔽の隠蔽性を「秘密（Geheimnis）」⁹⁾と呼び、一切の存在に先立って存在する（vorwesen）「真理の非一本質（Un-wesen）」＝根源的本質としている。それは言い換えれば、「存在の真理の未だ経験されない領域を示唆する」ものとしている。人間における存在の経験は、徹頭徹尾この根源的秘密によって担われ且つ支配されているのであり、逆に、この秘密の支配に身を晒すことこそが人間の「実存」の充実と負担を根拠づけているのである。

しかし、人間においては、彼らに顕在的なものに関わる可能性と力量を授けるこの秘密が、彼らによって忘却され、放置され、ないがしろにされる。これは人間にとって本性的傾向である。そのため人間は大抵「その都度の顕現可能なものに甘んじる」。人間は自らの力の根源に潜む謎めいたものを忘却することによってその根源そのものをも忘れ去る。それによって人間は、その都度「通用するもの」や「処理可能なもの」にのみ関わり、却ってそれに執着するようになる。こうした「通用しているものへの執着的志向（insistente Zuwendung）」と秘密からの実一存的背向き（ek-sistente Wegwendung）」¹⁰⁾によって、人間に「迷誤（Irrtum）」の次元が開かれることになる。このように、人間が「秘密から離れて通用しているものへ、なんらかの通常なものから更に次の通常なものへ」と向きを転じながら、「秘密」の側を追い廻されること、これが「迷い（Irren）」¹¹⁾である。かかる「迷誤」の支配と共に、人間が顕在的なものに関わる場合にその力を担うべき新たな地盤が形作られる。それが「常識（gemein Verstand）」である。ハイデガーは、西洋における哲学の発端（始源ではなく）と形而上学の発動の起点を、ソフィストにおける「常識の顕著な支配」と、それに対する、真理の根源的本質（隠蔽と非隠蔽の同時的支配）を守らんとする、ソ

クラテスとプラトンの思考と論争のパトスに置くのである。

II

周知の如く、ハイデガーは、ソクラテス以前のギリシアの思想家達を「哲学者(Philosoph)」とは見ない。それは、ソクラテス以前の思想家にとって、根源的秘密についての知(σοφόν)を愛する(φιλεῖν)ことは、知を愛求する努力ではなかったからである。彼らの知は愛と調和しているのである。それに対して、ソクラテスとプラトンの真剣な φιλεῖν は、失われた調和を回復するための「σοφόνへの特別な努力」となっている。この努力のパトスがエロースであり、哲学の始源である。

ソフィストの出現は、「秘密」の別訣を許さない無気味な暗さを、単なる無知性の結果として放置する事態を生み出した。ソフィストは自明性の領域に執着的に閉じ籠もり、「すべてのものに対して誰でもが直ちに理解できる説明を用意し、それを売りに出す」¹²⁾。彼らは、「顕在するものの疑いなさを盾にとって」、健全悟性を振りかざして、根源的秘密の支配力を封じる。かかる偏愛によって、隠蔽と非隠蔽において全体としての存在者を集約する(versammeln)一なるもの、Λόγοςとしての存在へと同調するパトスの調和(ἀρμονία)は崩れ去る。

本来、存在における秘密への連関を保持した根源的調和、即ち、「直接には自らを顕示しない調和」においては、人間の知は、ロゴスに応答すること(ὁμολογεῖν)として、存在と「互いに適合する」ことの本来の様相として、それ自身で愛(φιλεῖν)である。この時、知は充溢せる調和として愛と同じものなのである。ところで、かかる愛の本質は、ヘラクレイトスの箴言「φύσις κρύπτεσται φιλεῖν」(〈自らを隠すことから〉発現することは、自らを隠すことに好意〈Gunst〉を贈る：ハイデガーのドイツ語訳より)¹³⁾における φίλια(Gunst)と同じものである。φύσιςは発現し顕在的であることを本質となすものとして、同時に、「隠すことを斥けないだけでなく、それが開一発(Ent-bergen)として本来的に在るためには、むしろ隠蔽を必要とする」。このような「互いに向かい合った好意が φιλεῖν と φίλια の本質である」。そして、このような愛と知が、全体における存在者の隠蔽と非隠蔽とに完全に同調する時生じるパトスが θαυμάζειν(Erstaunen：驚異)¹⁴⁾である。驚異はその根源的な意味において、秘密の内に根づいている顕在的なものへの眼差のパトスである。顕在的なものは、底知れぬ暗さの内に引き留められた眼差しに対してのみ、その本来の存在の広大と深遠と光輝とを明かす。その時、顕在的なものは、それが「ただ(nur)」存在するだけで、全存在者の多種多様な現象の光を打ち消すまでに輝き渡り、人間能力を飽きることなく開拓するその欲望の力を卑小なものにしてしまうまでに富裕となり、豊穡となる。富の豊かさは、かかる驚異のパトスに基づいている。

(本質的)驚異はそれ自身、パトス(πάθος)の最も充実した本質を意味する。πάθοςは、存在によって「自己を担わせる(πασχεῖν)」¹⁵⁾ことであり、存在との本来的関与である。そ

の関与を最も豊かに保持する「驚異において、我々は自己の許に抑制して留まる (an uns halten)。我々はいわば存在者から退行する (zurücktreten)」¹⁶⁾。だが「それは同時に、かかる退行と自らの許に抑制して留まることが、それがそこから退行するところのものから奪い去られ、拘束されている」ことでもある。こうした退行と自己の許での抑制的滞留 (Ansiehalten) においてこそ、顕在的なものは暗いものとの対抗において最も明るい輝きを放ちうるのである。ハイデガーは、プラトンやアリストテレスと同様に、驚異というパトスを「ギリシアの哲学者にとって、それにおいて存在者の存在への応答が護られているところの気分である」と見なしている。

ソフィストの出現は、存在者の内にある人間からこの驚異性が消失してゆく出来事に他ならない。その出現によって、ギリシアの思想家にとって驚異という根本気分の意味が変化する。顕在するものの中で通用するもの、通常のものにのみ向けられている、自明性の領域からする「ソフィスト達の悟性の攻撃に対して」、ソクラテスとプラトンがしたことは、「最も驚異すべきこと (存在者が在るということ) の驚異性を救出し、守護すること」¹⁷⁾であった。しかしながら、この時、根源的パトスとしての驚異は、なお彼らの思考を気分づけてはいるものの、もはやあの知と愛の調和そのものとしては支配していないのである。秘密からの背向きを経験した知は、本然の愛との同調から分裂し離反すると共に、それは、ホモロゲインとしてのそれ自身の根源 (Ruhe) の内に落ち着する (ruhen) ことはない。知は、それ自身の暗さの中にもはや発動することのない「記憶」としてのみ、その固有の富である驚異を打ち沈め、忘却という仕方でそれを保蔵しているに過ぎない、非本質となった知となる。それと共に、愛は秘密への関連を失うことによって、却って暗さの中にその充的な本質の回復の関係を希求する、それゆえに暗い欲求を伴う欠乏によって発動する *ἐρώς* となる。知との調和を意味していた愛は、かかるエロースによって規定された「知への努力」となる。このようにして *φιλεῖν το σοφόν* は *φιλοσοφία* となる。哲学という、存在における存在者の知への特殊な努力において、驚異はなお哲学の *ἀρχή* として、思考の中に根源として留まりながら、哲学の努力の方向に応じてその都度様々に異ったパトスを発源せしめる。ハイデガーは、この観点から、根源的驚異に発源するその都度のパトス (根本気分) に対応させて、西洋の哲学と形而上学の歴史を分節する。それは彼の所謂「存在の歴史」にも呼応する。

哲学のアルケー (始源) としての驚異は、顕在的な存在者から身を退いて、記憶として自己の暗さの内に保蔵されている秘密の許に身を寄せつつ、その存在者からの拘束に身を委ねんとする。かかる拘束に身を委ねることが、初めて存在者の存在を顕わならしめる。この時哲学は、「存在者はそれが存在する限り何であるか」と問う。根源的驚異は、かかる問いの装いの内に身を潜めるのである。この根源のパトスは、「哲学を担い、普く支配してはいる」が、この支配は、哲学者を存在者の前にもたらず限りにおいて発動し、かの根源的調和として人間に訪れることはなくなる。それはどこまでも顕在するもの (現存者: *das*

Anwesende) に定位された「特別な探究」に奉仕するものとして、時折特別に呼び入れられるパトスでしかない。「哲学は存在者の存在への、即ち、存在に関して存在者への途上にある」¹⁸⁾。かかる途上にあることの表徴が、*τὴ το οὖν* (存在者とは何であるか) という問いである。それは *ὄνεια* (Seiendheit: 存在者性) への問いである。これは、たとえ「存在に立って思考する」と言えども、「存在自体」を、即ち、「存在をその真理において回一思想 (An-denken) することを意味していない」。このような問いにおいては、「常に存在者が問いかけているもの」であって、「存在は、そのものとしては決して問いかげられるものとはならない」のである。ハイデガーは、存在者への途上にある「何であるか」という問いを、「問い」そのものの本質に定位して問うのである。そのことは、「存在の歴史」としての形而上学の根源を、根源において問うことであり、そのようにして哲学の始源 (Anfang) へと思考を同調せしめんとすることである。それは、彼が身を挺して、あの根源的秘密への連関を回復する試みである。この試みは、「何であるか」の問いの由来を明らかにすることとして遂行される。

III

プラトンにおける哲学の始まりは、ソクラテスが聴いた「ダイモニオン (*δαίμωνιον*)」の声に由来すると言って良からう。ソクラテスの所謂「吟味 (*ἐλεγχος*)」は、ソフィスト達の依拠する悟性が自明的なものとして呈示する存在者の諸規定が、平板な不可疑性の知の地平に留まっており、本来の知のもつ暗い魅力に充たされた秘密の充実を欠いていることに対する不満から動機づけられている。健全悟性は一切の存在者を「すべてを知り且つ知りうる」平面にならして置き、公開に供するものに変えてしまう。しかしながら、こうした公開的に通用する明白な知に対して、仮に反論を可能にするものがあるとすれば、それはかかる知に属する自明性そのものである。かかる知に直面した時ソクラテスの内に響いたものは、ダイモニオンの「待て」という声であった。この声は、或る自明な知に反対して別な明白な知を立てさせるのではない。その声はただ、目前の存在者の自明性から身を退かせ、その声が発せられる暗い淵源に眼差しを引き留めさせるだけである。ソクラテスがダイモニオンの声によって同調させられたパトスは、かかる意味において、根源的秘密に連関する根源的驚異に共鳴するものである。ダイモニオンの声による抑制 (*Ansichhalten*) のパトスにおいて、ソクラテスは *τὴ ἐστίν* (何であるか) と問うのである。

その時、ソクラテスが問うその「何 (*τὴ*)」は、存在者全体の存在に関わるものであって、決して或る特殊な領域に向けられているのではない。たとえ問いが「徳」や「正義」といった限定された問題に定位されていても、ソクラテスの場合その問うことの発している源泉は、すべての存在を落ち着せしめる (*ruhen*) 唯一なる暗さとしての秘密、知られざるものそのものに他ならない。かかる暗さは、それが連関する顕在的なものに対して、その顕在性を引き留めて抑制せんとする力として支配する。暗さは暗さを本質とすることにおいて、

顕在するものに対して「拒否的」に働き、且つかかる本質としてそれ自身の内に自ら隠れんとする。ハイデガーは隠蔽の暗さの持つこうした本性を「脱去 (Entzug)」と呼んでいる。この暗さにおける「拒否的」な働きにおいて、顕在的なものがそのものとして「何であるか」と問わさせるのである。このように、「何であるか」という問いはどこまでも、拒否的な関係において顕在的なものに関して生じる。問うことそれ自体は、思考が顕在性から隠蔽性へと拒否的に退行する抑制のパスである。

こうした関係において、「何であるか」と問うことの意味と、「何」の意味は解明される。それは、問われているものの顕在性に属する暗さ (隠蔽性) として解釈されるべきである。しかし、「何であるか」と公言するすべての問いがそうであるとは限らない。既に前もって秘かに答を用意している「自らを信頼している問い」が目指すものは、ソクラテスが問いにおいて求めた「何」とは深淵をもって隔てられている。この点に哲学的問いと他の問いとの本質的差異がある。哲学的問い—ソクラテス的問いにおける「何」はすべて根底から、唯一なる暗さへと索引されている。それは全体へと関連しつつ、全体の接合 (Fug) を根づかせる暗さの中へと問う者自身を集中させる。こうした「何」は、顕在的なものに発してそこに眼差を留めながら、そこに働く隠蔽の拒否的な力に身を委ねるといふ、相互対抗の振巾それ自体を意味している。そして、問うことが顕在するものへの依拠を脱しない限り、隠蔽 (秘密) へと関連していても、その答を顕在するものに適合した顕在性において与え返すべく、再びこの隠蔽への関連から突き放される。かくしてこの問いは、顕在性と隠蔽性の相互対抗において、もはやあの調和へと落ち着ることはない。むしろ、この問いはかかる対抗の分裂状態としての動揺の内に、問う者を不安に陥れたまま浮動し続けるだけである。逆に言えば、かかる動揺に起因する不安こそが、問うことの本質を保証するものとさえされるのである。

ソクラテス自身は、「何であるか」という問いにおいて答を呈示することには執心しない。従って彼は顕在性へと撥ね返されることもなく、動揺の不安に脅かされることもなく、それゆえに彼は、死に直面するまでこの問いを問いつづける勇気を失うことはなかった。そもそも彼にとって、死の持つ暗さ (不可知性) はダイモニオンの暗さに通じるものであり、この暗さに関連しつつ問い続ける限り、彼は既に死の内に立ちつくしていると言える。しかし、ソクラテスに忠実たらんとしたプラトンは、師の問いに対して明確なる答を与えんとすることによって、師の姿勢に反して、その問いの持つ動揺性をむしろ際立てることになったのである。この顕わになった動揺は、ハイデガーによれば、西洋ヨーロッパの本質として現代に至るまで地球的規模で余震を続けているものである。

プラトンは師の問いに対して、イデア (ιδέα) という答を与える。しかし、イデアはソクラテスの問いの「何であるか」それ自体である。プラトンは「何であるか」というソクラテスの問いから、隠蔽への関連を棄て去ることによって答という顕在性の次元に定着させる。このことによってソクラテスの問いは、顕在する存在者と同じ次元においてそれら

に関わりそれらの中に侵入して行く能力を持つに至る。かくしてイデアは問いにして、しかも存在者の内に最も求められるべき当のものとなる。プラトンがイデアと規定しているものは、従って、τὸ τί ἐστίν(何であるかということ)、存在者の Was-sein, であり Was-heit である。そこでは、「存在者の存在が、存在者の側から存在者を目指して思考するものとして問いかけられている」¹⁹⁾。そこでの問いは、τί ἐστίν ではなく τί το ὄν (存在者は何であるか) である。ここにおいて、「何であるか」の問いは、顕在するもの=存在者への関わりを決定的な本質とするようになる。イデアは、存在者を当の存在者たらしめるものとして最も顕在的なものに志向する。イデアは、かくして、すべての存在者が「γένος (種) と κοινόν (類) として、また、それぞれの存在者がその在り方において共通の Was に授かっているところのものとして思考される」²⁰⁾ 所以のものである。

この意味でプラトンのイデアは、エロースによって規定された愛知の本質に適合する。イデアのパトスは、ソクラテスの問いそのものを求めるパトスであり、あの根源的調和のパトス(驚異)への関係において間接的であらざるを得ない。かかる間接性において、イデアのパトスは、いよいよ、顕在するものに呼応する方向に調律されてゆくのである。イデアは存在者における見相(Aussehen)²¹⁾としての本質の顕示と純一性の両契機を兼ね具えることによって、存在者を規定するに際して、ソフィストの悟性における相対性と偶然性に対して、普遍性と必然性を標榜することを可能にした。しかしそれと引き換えに、存在者が存在するという事実は、絶対的なまでに自明視されるに至る。この自明性は、イデアへの志向を、イデアの内に秘められているソクラテス的な原初の問いの方向に導くことを決定的に妨げる。哲学的思考はイデアそのものに照準されることによって、かえって、その根源への関わりから遠去けられる(entziehen)のである。イデアにおける「何」は、問うこと自体の暗さを捨て去ることによって、顕在するものの普遍性、必然性、共通性、統一性といった顕在性の諸相の観照的認知によって代償的に補填される。この時、問いにおける存在者からの退行の契機は、既に見られているものの再確認のために直ちに再び存在者へと帰行するという、動揺の契機として働く。顕在するものへの関与を核心とするイデアへの志向は、「見ること」を重大な契機として優位に置く。しかし、この「見ること」自体は未だ感覚の一機能ではない。しかし、「見ること」において人間は主体的自己であることの1つの支柱を見出し、この自己が主観性として一切の認識の基礎になり、逆に見ることが主観の差配する1つの機能として付加され、主観の所有する感覚という立場を得るに至るという意味で、それは感覚の原因ではあっても成果ではない。感覚(Empfindung)という観念は、どこまでも主観性の確立の後に生まれるものである。そして、哲学の歴史において、イデアこそ主観性を主観性として確立させ基礎づけることへと導き且つ強いるところの当のものなのである。それと共に感覚もそれ自体として主観性の内部での明確な位置づけと機能を主張するに至るのである。

IV

哲学的思考のパトスは、それ自身の始源的本質に対して逆方向に調律されている。この逆向きのパトス (Entzug) によって西洋の形而上学は形成される。それは「*ιδέα* が *idea* となり、それが更に *Vorstellung* (表象) となり、同時に「*ἐνέργεια* が *actualitas* となり、それが *Wirklichkeit* (現実性) となる」歴史である。この「存在の歴史」が西洋の近代科学を産み出す。ハイデガーの思考は、これら一連の「存在の生起 (Geschehnis)」を忠実に辿りながら、この逆方向のパトスをその根源へと、即ちその故郷へと向き直らせることに傾注される。かかるパトスの反転の試みの理解は、ハイデガーにおいては、詩と詩作の本質への考察という方途を共に理解することによって初めて充たたりうる。彼にあっては、哲学的思考の根源と詩作の根源とは、その故郷という本質において一致するからである。この故郷の本質を彼は「近み (die Nähe)」と名づける。かかる「近み」は、思考と詩作を共にパトスという接合から関係づけることによって浮かび出る次元である。ともあれここでは、彼の形而上学の始源を探究する方途を跡づける。その方途において、彼が最も信頼を置く指針である I. カントに対する彼の解釈を見ることにする。ハイデガーにおけるカントは、その著作の中に、近代科学の本質に定位しながら、思考そのものの根源を予感させる豊富にして深遠な示唆を貯えている哲学者である。

周知の如く、ハイデガーは、形而上学の歴史において果たしたカントの役割を、形而上学それ自体の基礎づけという観点から評価する。それは、ハイデガー自身の初期の構想である「『人間の本性に属する』ものとして形而上学に対し基礎を用意すべき、有限者である人間の存在論的分析」=基礎的存在論にカントの構想を接合すべく、「『純粹理性批判』を形而上学の基礎づけとして解釈する」²²⁾ことに照準された視点であった。『カント書』において「存在論的認識」を直観 (Anschauung) としての構想力 (Einbildungskraft) に収斂させ、それを彼の現存在の存在了解 (Seinsverständnis) に重ね合わせることによって時間性へと還元せんとした試みは、時間性という概念自体の表現の困難性のために、「基礎づけ」という直接的な方法においては挫折を余義なくさせられた。代って、「存在論史の解体」²³⁾が形而上学の始源に向かって遡源する方途において、中心的な作業として維持される。かかる解体は、あの「真理の本質」に関して新たに確認され整理された、「隠蔽と非隠蔽」という視点から続行される。この視点からハイデガーは再び『純粹理性批判』を解読し、そこから形而上学の源泉に通じる流路を見出す試みを再開し、そこに哲学の原初のパトスに共鳴する音調を聴きとるのである。

ここでは新たに成されたハイデガーのカント解釈の内から、その「原則論」の解釈に関して考察する。ハイデガーはこの解釈をするに当って、先ず、西洋の近代科学の形成の過程で「原則 (Grundsatz)」といったものが何故生まれ、且つ要求されるのかについて詳述している。かかる「原則」そのものの本質とその歴史性への洞察によって、彼はカントにおける「理性 (Vernunft)」の境位を理解し、この理解の地平の中で逆にカントの「原則」

を解釈するのである。この解釈は「物への問い」の歴史的展開を跡づけることによって、ギリシアにおける哲学の始源にまで達する音調を、カントの中に探り聴き出す試みである。その基本認識は、カントの問いが、「物と人間の間横たわっている1つの次元を開示」²⁴⁾しているという確信に他ならない。

存在者の存在の規定におけるイデアの優位と共に、存在者＝物（自然物）の規定、それも「物としてのすべての物について一般的に言われること」の、「物の物性（Dingheit）と普遍性」の規定が緊要となる。かかる規定は命題（Satz）において表現される。命題は「或るものについて或ることが述べられること」である。カテゴリーとは *κατα-ἀγορεύειν*（ついて一述べる）に由来する。「カテゴリーにおいて存在者の存在の最も一般的な規定が言明され」ることになる。物の規定は、それについて述べられるところのもの（基体＝主語）と、それについて付言されるもの（性質＝述語）という構造において呈示される。物の規定がかかる命題（言表）から得られるということが、西洋における哲学的思考の方向づけにおいて決定的な意味を持つ。「言表（*λέγειν*）は或るものを或るものとして公言する（ansprechen）ことの1種」²⁵⁾であり、そこには「或るものを或るものとして見なす（nehmen：reor）ということが含まれる」²⁶⁾。かくして言表は、同時に我々の ratio（思考）の根本形式を与えるものでもある。そして、思考が強調されてゆく経緯を経て、次に、思考の形式が物の物性を規定する指導原理とされるに至る。カテゴリーを本有するかかる意味での *Λόγος* と Ratio は理性（Vernunft）と訳される。

こうした動きに連動した形で、イデアへの志向によって物の規定における「数学的なもの（*τὰ μαθηματικά*）」が思考の中心に引き出されて来る。ハイデガーは、西洋の近代科学のエレメントを、公理的思考法の土壌をなすこのギリシア伝来の「数学的なもの」という観念と見なすのである。「数学的なものの本質は、…それが受けとるものを自己自身から自己に与えること、しかもその際、それが既に有している（haben）ものを自己に与えることである」²⁷⁾。かかる本質は、物の物性の先行的な諸規定（＝公理）を定立する「投企（Entwurf）」として発動し、かかる公理が、それを根拠にして物を認識するところの「原則」となる。このような原則に基づいて、物、時間と空間、運動といったものが、一様性において規定され、汎通的で同一の度量において計測可能なものとなり、また、計測が要求されるものとなる。しかし、同時にここで、かかる原則が真に拘束的なものとして作動するために、数学的投企は「自己の本質を、自己自身およびあらゆる知識の根拠として置くことへと突き進む」²⁸⁾。かくしてそれは、新しい自由を拘束のための条件としなければならない。数学的投企には「前もっていかなる物も与えられていない」。それは「言表的思考の意味における定立作用（Setzen）」だけが与えられているに過ぎない。それは「命題そのものに直接含まれている最高の確実性である」²⁹⁾り、「思考と定立が、自己をそれ自身に向ける限り…思考は常に〈我思う（cogito）〉を見出す」³⁰⁾だけである。この cogito には sum が含まれている。cogito sum の絶対的確定性において数学的なものは自らの基礎を見出すのである。そして、

かかる意味での思考をその根本活動とする「理性」が、すべての知識の第1根拠として、「最高の原則においてすべての存在規定の手引き並びに法廷」として設定されるに至る。こうして自らの地盤を獲得した哲学的構えは、その数学的本質において、その居住地たる理性の「内的構造の提示」と「内的境界の設定」へと更に進んで行く。専ら《我思う》にのみ定位された理性が「純粹理性」であるならば、カントの「純粹理性批判」は、「純粹理性の原則の体系を叙述し、それを基礎づけるという〈近代科学における〉根本課題」を担う。この課題は哲学の原初のパトスに響き返される。

V

我々はここで、ハイデガーのカント「原則論」解釈を、上述の問題に呼応する範囲内でしか考察しえない。その問題に最も関係が深いと思われるのは、「知覚の予料 (Die Antizipationen der Wahrnehmung)」の箇所³¹⁾である。そこに入る前に、この部分に先立つ彼の「原則」のカント的意味の確認を見ておく。「原則」はカントにおいては、「それに基づいて或る対象が自らを現象として晒されてあること (Ausgesetztheit) を可能にする根拠」³²⁾、言い換えれば、「対象の対象性の制約である」。原則は思惟と直観の統一としての「経験 (Erfahrung)」の根拠である。しかし、原則は、かかる統一を可能にしながら、再びその統一そのもの、即ち、「経験」によって、それ自身の根拠としての同一性を証明し確認せねばならないのである。この意味で原則は、自己の「証明」において1つの循環の内に置かれている。ハイデガーは、この循環が「経験」そのものの本質を成す「必然的循環」であると考え³³⁾。かかる循環において、原則の統一作用は、循環が生起する次元の唯一性、即ち、根拠以前 (Abgrund) の根源的一性に連関していると見なされる。ハイデガーは、この事態の意味が、既にカントの《経験一般の可能性の制約は、同時に経験の対象の可能性の制約である》の命題の内に秘められていることを表明している。

「知覚の予料」の彼の解釈は、上記の確認に本質的に接合する。ハイデガーは、この原則における感覚的所与性に関するカントの形而上学的解釈が、他の原則と同様に、「数学的—物理学的認識の対象という経験の領域に留まっている」³⁴⁾としながらも、「彼以前と以後の…いかなる解釈よりも優れている」と考える。その理由は、ハイデガーが、カントの「実在性 (Realität)」の概念に対する新しい批判的解釈を評価するからである。このカントの新しい解釈は、「対象性を対象における感覚的所与の方向において解釈する」³⁵⁾ために要求されたものである。ハイデガーの指摘する点は、カントにおいては、「実在性」の概念が、伝統的に Wirklichkeit に関わりなく、事物の本質に属するもの、事物の「何 (quale)」、即ち規定性として把握されていることと、それと共に新たに、対象における現象性格に適合して使用されていることである。対象が現象として、その「何」において「我々に迫り、降りかかり、襲いかかる」ところのものが「実在的なもの (das Reale)」である。realitas phaenomenon は、単に事物の本質に属するだけでなく、まさしく「一般に或るものが現象

することができ、現象することの、即ち、或る抵抗 (Gegen) の圧迫が可能になるために、第一の Wasgehalt として時間空間の空虚を占めねばならぬ当のものである」。この何 (quale) としての実在的なものにおいて「対象は、そのように出会うものとしての資格が賦与される」³⁶⁾。

ハイデガーのカントの「実在性」理解の方向は、「感覚」概念の解釈においても同じである。「感覚はその原因が求められるような1つの物ではなく、その所与性が経験の可能性の諸制約から理解されねばならない1つの所与である」³⁷⁾。感覚は、カントにおいては、「対象へと越え出て行くことに関連して、対象の対象性の規定に際して発動するところの或るものとして考察される」³⁸⁾。かかる考察においてこそ、この原則における「予料」の意味が本質的たりうる。現象にのみ関わりうる人間の表象作用は、「我々の方を目指して」来るもの (=現象) を「迎えて—把握する」ことによって初めてその受容作用を行うことができる。ここに人間的認識の有限性の本質が潜んでいる。自発性と受容性は、共に現象に関わる以上相互にその機能を要求し合う。同時にまた、先行性と後行性も必然的に共属し合う。ハイデガーの敬意を込めたカント解釈全体の核心はこの点にある。彼の存在理解における被投的投企の構造は、カントの経験概念に、主観性という次元を無視すれば、深く重なり合う。予料は、かかる有限的認識の本質において、必然的契機である。「実在性 Was を迎えて—予握する表象作用 (entgegen-vorgreifendes Vorstellen) の光の中でのみ、感覚は、受容可能で出会われるあれやこれやのものになる」³⁹⁾。「何」自体は感覚されない。しかし、或るものが感覚されるためには、この「何」が予め表象されていなければならない。「実在性のかかる先取的表象は、何で—あるもの (Was-seiendes) 一般」⁴⁰⁾、「存在」への眼差しを開かせる。

感覚の多様性は、先ずもって存在の統一性に基つき且つそこに由来する。従って感覚的所与は、感覚における経験の後から来る。そして感覚自体も後なるものである。同様に感覚器官も後なるものである。現象に真先に呼応するものは「何」それ自体である。この原則におけるカントの感覚概念は、対象の「実在性」、「事象性 (Sachheit)」を人間の認識機能の1つに振り当てるために仮設された便宜的部署に過ぎない。この原則は計らずもこのことを「正しく」暴露しているのである。ハイデガーがカントの感覚的所与解釈を評価するのは、日常的且つ科学的理解における感覚とその器官及び作用の自明的な確実性をそれが動揺させたからである。各感官が各作用を為し、各感覚を生じせしめるということは、決して自明のものではない。そこには殺倒する現象と暗い「何」の統一作用が、予め生起している。この両者はそれ自身その出所と進退において謎である。かかる現象の謎の深い支配力と、「何」の謎の高い統制力を感知している点で、カントの哲学的思考のパスは、哲学の根源のあの暗い秘密に同調していると言って良い。ハイデガーのカントを見る眼も、カントの背後のその暗闇にまで透徹しているのであろうか。

註

- 1) M. Heidegger : Zur Seinsfrage, Frankfurt, 3 Aufl. 1967, s. 8, 32
- 2) M. Heidegger : Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt, 4 Aufl. 1961, s. 15
- 3) ibid. s. 25
- 4) ibid. s. 8
- 5) M. Heidegger : Sein und Zeit, Tübingen, 10Aufl. 1963, §29
- 6) ibid. s. 276
- 7) ibid. s. 287
- 8) Vom Wesen der Wahrheit. s. 19
- 9) ibid. s. 19
- 10) ibid. s. 22
- 11) ibid. s. 22
- 12) M. Heidegger : Was ist das-die Philosophie ?, Neske, 4 Aufl. 1966, s. 14
- 13) M. Heidegger : Vorträge und Aufsätze, III, Neske, 3 Aufl. 1967, s. 67
- 14) Was ist das-die Philosophie ?, s. 14
- 15) ibid. s. 26
- 16) ibid. s. 26
- 17) ibid. s. 14
- 18) ibid. s. 15
- 19) M. Heidegger : Nietzsche II, Neske, 2 Aufl. 1961, s. 345
- 20) ibid. s. 345
- 21) M. Heidegger : Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953, s. 138ff
- 22) M. Heidegger : Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt, 3 Aufl. 1965, s. 13
- 23) Sein und Zeit, s. 19ff
- 24) M. Heidegger : Die Frage nach dem Ding, Tübingen, 1962, s. 187
- 25) ibid. s. 49
- 26) ibid. s. 49
- 27) ibid. s. 71
- 28) ibid. s. 79
- 29) ibid. s. 81
- 30) ibid. s. 80ff
- 31) ibid. s. 160ff
- 32) ibid. s. 151
- 33) ibid. s. 187
- 34) ibid. s. 164
- 35) ibid. s. 164
- 36) ibid. s. 166
- 37) ibid. s. 169
- 38) ibid. s. 168
- 39) ibid. s. 171
- 40) ibid. s. 172

Wissenschaft und Dichtung (Nr. II)

— Zur Quelle des Urteils —

Satosi NAKASIMA* and Teruo KURISU**

**Abteilung der Allgemeinen Bildung von
der Naturwissenschaftlichen Universität Okayama
Ridai-cho 1-1, Okayama 700, Japan*

***Aushilfsdozent von der Naturwissenschaftlichen Universität Okayama
Ridai-cho 1-1, Okayama 700, Japan*

(Am 30 September, 1988 empfangen)

Das volle Wesen der Wahrheit einschließt Unwesen und allem zuvor waltet als Verbergung. Die Wahrheit als solche ereignet sich im Stimmung des Menschen. Das Wesen der Philosophie läßt sich aus dem Bezug zur solchen ursprünglichen Wahrheit bestimmen. Die Philosophie hat ihre Anfang im Griechen von Entzug der Verbergung genommen. Indem $\lambda\delta\epsilon\alpha$ den Vorrang vor $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ im Bestimmen des Seins hat, ist Das Wesen der Wahrheit als Geheimnis unverwart vergessen. Dann die Philosophie geht die bloßen Offenbaren um Bestimmung der Dingen an. So das Mathematische wird zum Grundzug des Denkens und der Wissenschaft. Durch die Kants Arbeit an die Kritik der reinen Vernunft für die Grundlegung der Wissenschaft, kommt die wieder $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ der ursprünglichen Wahrheit im Spiel.