

# アーレントからみたハイデッガーの Denken

加藤 篤子

## 論文要旨

本論考ではハイデッガーの Denken、つまり「存在を思索する思考」に対するハンナ・アーレントの批判的観点を、哲学的範囲で考察してみたい。アーレントは周知のように生涯にわたり大哲学者ハイデッガーの哲学的弟子であり続けた。事実、ハイデッガーの80歳（1969年）に寄せた文では、アーレントは、ハイデッガーの思考に称賛と敬意を捧げている。存在の思索こそをハイデッガーの生来の住処とみなし、20世紀の精神的相貌を決定するに与ったのはハイデッガーの哲学ではなくて、その純粋な思考活動であるとする。したがってそこではアーレントの批判的観点は明らかではない。

しかしアーレントの没後、70年代後半に刊行された『精神の生活』の「思考」の巻において、ハイデッガーの思考に対するアーレントの批判的観点が明確に浮上する。『精神の生活』はカントの批判哲学の新たな解釈なのだが、それに依拠してアーレントはハイデッガーの思考における「意味と真理の混同」を問題視する。そこに基本的仮象と誤謬があるとする。アーレントによればその根拠は精神と身体を持つ人間の逆説的な存在にある。

**キーワード**【思考、ハイデッガー、アーレント、存在の真理、存在の意味】

## はじめに

ハンナ・アーレント（Hannah Arendt, 1906–1975）はマルティン・ハイデッガー（Martin Heidegger）の80歳（1969年9月26日）に寄せた「マルティン・ハイデッガーは80歳になった」（“Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt”）で、ハイデッガーの生来の住処である Denken を、『存在と時間』（*Sein und Zeit*）以前から克明にたどり、敬意を捧げている。その名前は思索の国の「秘密の王の噂のように」ドイツ中を駆け巡っていたという<sup>1)</sup>。

Wir, die wir die Denker ehren wollen, wenn auch unser Wohnsitz mitten in der Welt liegt,  
(Antwort, Martin Heidegger im Gespräch S.244)

20世紀の精神的相貌を決定するのに与ったのは、ハイデッガーの哲学ではなくて、ハイデッガーの Denken であったと見る。それは純粋な活動としての思考であり、生命感と一つになるような情熱的な思索であるという。その直接的結果として、もともと目前に迫ってい

た形而上学の崩壊への関与を位置づける。形而上学はその最後ぎりぎりのところまで考えぬかれた、と。哲学に敬意を捧げ、その名誉を保持する終焉であり、哲学にもっとも深くとらわれていた思索者ハイデッガーにより用意された「哲学の終焉」(Vgl. *Zur Sache des Denkens*)である、と。したがってここではハイデッガーの Denken に対する批判は読み取りがたい。

しかし 70 年代に講演され、アーレントの没後に刊行された『精神の生活』(*The Life of the Mind*, 1977, 78, New York, London. *Vom Leben des Geistes*, 1979, in München) では明らかに批判的である。アーレントは哲学者というよりは政治哲学者を自認するのだが、以下では、同書第一部「思考」の前半を<sup>2)</sup>、カント解釈<sup>3)</sup>を手掛かりに哲学的観点からたどり、ハイデッガーの思考に対するアーレントの両義的スタンスを考えてみたい。

## 第 1 章 思考する自我

### 1. 存在の真理と、存在の意味

哲学の、形而上学の終焉とは、何を意味するのか。アーレントによれば「感覚的なものと超感覚的なものとの基本的な区別が終わりになった」(*The Life of the Mind* p.10, *Vom Leben des Geistes* I S.20, 『精神の生活』上「思考」13 頁参照。同書のページ表示は以下同様)。そのかぎりでは明らかにニーチェの「神は死んだ」についてのハイデッガーの解釈を踏まえている<sup>4)</sup>。アーレントはそこに二つの世界のバランスの崩壊と、われわれの思考がつねづね依拠してきた枠組み全体が崩壊していくことの危機を見る。しかし問題は伝統の崩壊そのものの危機ではない。

問題は、危機においてさえもわれわれの思考能力が議論の対象となっていないという事実だと言う。われわれ人間は、ハイデッガーを待つまでもなく、「思考する存在」(das denkende Wesen)<sup>5)</sup>である。そこに認識の限界を超えて思考する欲求を見据え、そこに誤謬、仮象の根拠があるのではないかという。一見、カントの『プロレゴメナ』(『学問として登場することのできる将来のあらゆる形而上学についてのプロレゴメナ』)に依拠して、理性と悟性の区別を主張する<sup>6)</sup>。アーレントによれば、理性の要求である思考活動 (Denken) と、悟性の求める認識活動 (Erkennen) とが区別されなければならない。区別されることによって思考と理性に、認識と悟性の限界を超える権利が認められるとするのである。それがまたカントの批判が意味するところであろう。それに基づいてアーレントは「思考」の序文で次のように述べる。

理性の必要は真理の探究によってではなくて意味の探究によって生まれる。そして真理と意味とは同じではない。(p.15, S.25, 19 頁)

アーレントに従えば、「意味と真理の混同」に基本的な誤謬の根拠があるであろう。その衝撃的な例こそがハイデッガーの思考 (Denken) ではないのか、というのである (同上)。

『存在と時間』は周知のように「存在の意味の問い」(die Frage nach dem Sinn von Sein) (SuZ, in GA 2, S.1, Vgl. § 32. 197ff. (148ff)) を新たに立てることから出発する。ところがハイデッガー自身が自分の最初に立てた問題を後に (1949年) はっきりと、「「存在の意味」と「存在の真理」は同じ事を言っている」(“Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«, in Wegmarken, S.377) と解釈する。該当する箇所は次のようである。(下線は筆者による。これ以降の下線も同様に筆者による)

Ein Versuch, vom Vorstellen des Seienden als solches in das Denken an die Wahrheit des Seins überzugehen, muß, von jenem Vorstellen ausgehend, in gewisser Weise auch die Wahrheit des Seins noch vorstellen, so daß dieses Vorstellen notwendig anderer Art und schließlich als Vorstellen dem zu Denkendem ungemäß bleibt. Dieses aus der Metaphysik herkommende, auf den Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschenwesen eingehende Verhältnis wird als »Verstehen« gefaßt. Aber das Verstehen ist hier zugleich aus der Unverborgenheit des Seins her gedacht. Es ist der ekstatische, d.h. im Bereich des Offenen innestehende geworfene Entwurf. Der Bereich, der sich im Entwerfen als offener zustellt, damit in ihm etwas (hier das Sein) sich als etwas (hier das Sein als es selbst in seiner Unverborgenheit) erweise, heißt der Sinn (vgl. S. u. Z. S.151). »Sinn von Sein« und »Wahrheit des Seins« sagen das Selbe.

これは、『道標』の中の「『形而上学とは何か』への序論」(ハイデッガー全集第9巻、474頁、創文社、1990年)で次のように訳されている。

有るものを有るものとして表象することから有の真性へ思索することの内へ移り行くという試みは、さきの表象作用から出発しつつ、有の真性さえをも或るしかたでなお表象せざるを得ない、そのためにこの表象作用は必然的に別の仕方のもに留まるとともに、終局的には表象作用として、思索されるべきことに不適切に留まるのである。形而上学から由来しつつ人間本質への有の真性の関連へ立ち入っていくこの関わり合いは、「理解」として捉えられる。併し、その理解ということは、ここでは同時に、有の非覆蔵性から思索されている。その理解は、脱自的な、すなわち開かれた場所という境域の内に立ち続けつつ投げられた企投である。その境域、つまり企投に於いてそれ自身を開かれた境域として手渡す境域、而もその開かれた境域の内でも或るもの(ここでは、有)がそれ自身を或るもの(ここでは、有それ自身としてその非覆蔵性に於ける有)として証示せんがために、それ自身を開かれた境域として手渡す境域、それが意味といわれる(『有と時』一五一頁参

照)。「有の意味」と「有の真性」とは同じ事を言っている。

(このように、上記の日本語訳の用語は、Sein = 有、die Wahrheit des Seins = 有の真性、das Denken = 思索すること、der Sinn des Seins = 有の意味、*Sein und Zeit* = 『有と時』となっている。しかしハイデッガーに関する筆者の従来からの用語は、それぞれ、存在、存在の真理、存在の意味、『存在と時間』なので、日本語訳を引用する場合以外は、原則として後者の訳語を使用する。なお、アーレントの文脈では原則として Denken = 思考、を使用する)。

ところでこの引用文を理解するには、われわれは『存在と時間』の32節「理解と解釈」でいわれる「理解の先-構造」(Vor-Struktur des Verstehen)と「解釈のとして-構造」(Als-Struktur der Auslegung)の循環に注目しなければならないであろう。ハイデッガーによれば根源的に存在の真理を開示するはずの理解は、しかしその派生態である解釈においては存在の意味の解釈とならざるを得ないという解釈学的循環が不可避なのだが、これは逆説的な人間存在の有限性へのハイデッガーの洞察のように思われる。

## 2. 現象としての世界と、存在

「人間が生まれて入ってくるこの世界」(p19, S.29, 23頁)には多くのものが含まれている。人間も含めたすべてのそれらの存在するものに共通なのは、「現象する」(appear)ということである。それは身体をもち感覚能力のある生命ある存在物に知覚されるということである。このように『精神の世界』の本文がはじまる。この前提からアーレントは次のように主張する。

「存在と現象は一致する」

「存在するためには見る者 (a spectator) が必要である」

「複数性 (plurality) が存在の条件である」

このような現象の優位は、たんなる生命体を超えるとおもわれる思考にも及ぶのだろうか。思考を事とし、思索を住処とする哲学者が、真の故郷として現象以外のどこを選んでも、現象の世界はそれに先立っているとすれば、結局は現象の世界を手がかりにせざるをえないのではないか。

それゆえ、ハイデッガーのいう「真理」—ア・レーティア、覆い隠されたものが現われること—は、もうひとつ別の「現象」として、もともとは隠されているがおそらくはもっと高い次元のもうひとつの現われとしての「現象」としてのみ考えることができるのではないか、とアーレントは見ているようである。思考する人自身は、現象世界に属しているのだから、現象から超え出ることにはできないのではないかというのである。

### 3. 現象と仮象

さらにアーレントは、「見ることのできるものは、何にせよ、見られることを欲しており、聞くことのできるものは聞かれることを、触れることのできるものは触れられることを欲している」(p.29, S.39, 36 頁)として、受容的感覚にも自発性を認める。感覚の受容的自発性にいわば現象への衝動が基づき、生命体は個体として自分自身を表示し提示することによって現象世界に合わせようとしているかのようであるという。それが「人間」の場合には特に、自己として示す像を積極的に意識して選ぶ「反省」能力が必要であろうという。たとえば、勇気ある人は、恐怖を隠して勇気をあらわす、つまり勇気を示すことによって恐怖を秘匿する。他方で、反省の二重性により、現象するものが消え去って(忘れられて)単なる仮象となる可能性がたねにあるであろう。

カントの『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」(序論)によれば、超越論的判断における錯覚は、「人間理性から切り離すことのできないもの、…(中略、以下同様)それが幻影だと分かっているにもかかわらず、…その都度いつも訂正を必要とさせるものである」(B354-355)。つまり、感覚器官を通して現象を受け入れることができ、自分を現象として表示できる生命体としての人間には仮象を避けられない。

しかしながら、そのとき他を欺く表面の下に現象するものは内面の自己ではないし、真正の現象でもないとアーレントは解する。内面の自己というものがあつたとしても、内的な感覚にも外部感覚にも現象することはない。「この内的な現象の流れのなかでは、どんな固定した永続的な自己も存在し得ない」(A107, Vgl.B413) とのカントの主張をアーレントは認める。

カントによれば、「内官の唯一の形式である時間は持続的なものをもっていない」(A381)。たしかにカントは時間を「内的直観の形式」(A33, B49-50) というのだが、これをアーレントは外部現象に関する空間的経験の比喩と解する。したがってわれわれの内部感覚の経験を特徴づけるのは、まさしく形式の欠如であり、直観の可能性がないということになる。ここにハイデッガーの「時間」解釈<sup>7)</sup>への批判が現われる。

### 4. 考える自我と、自己

カントによれば、現象は現象ではない根拠を自らもたなければならぬし、それゆえに、「現象をたんなる表象だと規定する超越論的対象に基礎づけられて」(B566) いなければならぬ。存在論的にまったく違った種類のものに基礎づけられていなければならぬとするカントの結論は、世界の現象との類比による推論である。その限りでカントの「総合的判断の最高原則」つまり「経験一般の可能性の諸制約は同時に経験の諸対象の可能性の制約であり、それゆえ、アプリアリーな総合的諸判断において客観的妥当性をもつ」(B197) は認め

られる。カントの「原則論」の類推の議論の説得性は、アーレントにしたがえば、それが生命現象についてのわれわれの経験に基づいているからである。

しかし、「超越的対象」(物自体)と「単なる表象」の間の序列付けは、われわれの生命現象の経験に基づかない。存在と現象を二つの世界とする考え方はどこから生じるのだろうか。それは、現象世界にかかわる日常の経験からは生じないであろう。アーレントは非日常的な「思考する自我の経験」が「二世界説」の根底にあるのではないかと見る (p.42、S.52、48頁参照)。

「単なる思考の際の私自身の意識において私は、しかしそれについてそれによって思考に対してまだ何も与えられていない存在者である」(B429)とカントは述べる。これをアーレントはカント自身の「思考する自我」の経験であると読んで、「その存在者」(das Wesen selbst)に「物自体」[das Ding an sich]を付す。ドイツ語版から引用すると次のようである。

» Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst [das Ding an sich], von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist « (S.52)

さらに、

もし私が思考活動の中で (in the thinking activity, beim Denken) 自分自身への関係を反省してみれば、私の思想はまるで「単なる表象」、つまり、自分自身は永遠に隠されたままであるような自我の証示のようにみえるかもしれない。(p.42, S.52, 50頁)

このように、思考する自我は他人に現れることはなく、自己に気づくというときの自己というのとは違って自我自身にも現れない。それにもかかわらず無ではない。そのようなものはカントの物自体であり、それは自己や人格について記述されるようなものではないとアーレントは解し、「思考する自我」と「自己」の「区別」を強調する<sup>8)</sup>。思考する自我はまったくの活動だけのものだから、われわれの経験的自己とちがって「年もとらなければ、性別もなく、才能もなければ、人生の物語もない」(同上、Vgl. *Antwort* S.239)。

内的感官に思考のプロセスが現われるかもしれないが、カントによればその思考の現われは認識の対象(経験)となりうるものではない。なぜならそれは「外的感官の前にある、或る存続するもの、あるいは定住するものをもつ現象」(A381)とはまったく違うからであり、「他方でわれわれの内的直観の唯一の形式である時間は定住するものを何ももたない」(同上)。だから、「私は私自身を意識しているが、私が私に対して現象するがままたでもなければ、私が私自身においてあるようにでもなく、ただ、私がある(存在する)ということだけを意識するのである。この表象は思惟(Denken)であって直観ではない」(B157)。さらに、



「私は考える」(das, Ich denke) は、私の現存在を規定する作用 (der Actus) を表現している。したがって現存在はこれによってすでに与えられているが、しかし、どのようにして私がこの現存在を規定すべきか、という仕方 (die Art) は、それによつてはまだ与えられていない」(B158, Anmerkung)。このように「私が自分自身を考えるかぎりでは内的直観にはなにも持続的なものは与えられない」ことがカントによつて強調される (B420 参照)。ここにアーレントは依拠する。

このような「思考する自我の経験」に基づいて、われわれが現象の世界のなかに存在する (are, sind) のと同じように、自我自体 (物自体) が叡智的な領域のなかで存在する のだ (are, sind) と結論づけるのは、アーレントによれば、形而上学的誤謬ないしはむしろ、カントの暴露した理性の仮象<sup>9)</sup> というべきものである。この誤謬は単純な論理的誤謬ではないであろう。アーレントは、これは「現象によつて現実の存在が規定されている人間」にとつては避けられない誤謬であるとする (p.44, S.54, 53 頁)。「精神は世界を離脱することも超越することもできないのに世界から退却できる」という「逆説にみちた条件」と不可分な、「身体」をもつ人間に固有の仮象と見なければならない、と (同上参照)。

## 5. 現実性と、思考する自我

アーレントの言うように、私が知覚するものの実在性は、世界に私と同じように身体によつて知覚する他者たちがいることと同時に、私の五感の協働によつても保証される。一種の第六感 (共通感覚、センスス・コムニス) が五感をとりまとめ、私が見たり、触れたり、味わったり、匂いをかぎ、聞いたりするのが同じ対象だということを保証する。身体器官としては場所を特定できないこの第六感が、私の私的な五感を、他者と共有できるような共通世界に合わせていく。

第六感に対応する共通世界の現実性という性質は、感覚性質のように知覚されるものではない。それは見えないという点で思考能力と共通するようである。しかし「思考はそれ自体見えないものであるというだけでなくて、見えないもの、感覚にたいして現前しないものと係り合っている」(p.51, S.60, 61 頁) とアーレントは強調する。そこに「現象の世界からの退却」が含意されているであろう。

思考は自分が捉えるすべてのものを疑問に付していく。…デカルトの誤りは、世界からまるごと退却し、世俗的な現実をすべて彼の思想から除去し、思考活動そのものに集中すれば、懷疑を克服できると期待したことであった。…けれども、思考というのは、どうやっても第六感からでてくる現実感 (Gefühl der Wirklichkeit) を証明することも、破壊することもできない。思考が現象の世界から退却するときは、感覚器官に与えられるものから退却するし、したがってまた、常識 (共通感覚) から得られる現実感からも退却するので

ある。(p.52, S.61-62, 62 頁)

この退却つまり、常識（共通感覚）の喪失は、誰にでも起こる。しかしこれがさほど危険ではなく、現実感を喪失しても容易に生き残るのは、思考する自我が現われるのが一時的でしかないからである。どんな卓越した思想家でも生き残るためには、他の人と変わるところのない人間であり、常識をそなえて日常的な考え方に十分熟達した人物として、さまざまな現象のなかかの一現象にとどまるのである。このようにアーレントは分析する。

## 6. 真理と意味の区別と、悟性のアプリオリな条件としての理性

カントが認識能力である Verstand（悟性、知性）と区別して Vernunft（理性）と呼ぶのが思考能力であろう。「理性概念は概念的把握作用に役立ち、悟性概念は諸知覚の理解作用に役立つ」（B367）。悟性は感覚に与えられたものを把握し認識しようとする。その最高の基準は真理である。理性はその意味を理解しようとする。

「真理」と「意味」の区別が、カントによる「理性」と「悟性」の区別の必然的帰結のように思われると、アーレントは言う（p.57, S.66, 68 頁参照）。思考の「意味への問い」は、理性の本性そのものから生まれてこざるをえない。他方で科学と認識が探求するのは、強制力のある「反駁の余地のない真理」である。しかしそれは、アーレントによれば、推論の真理という意味ではない。認識の真理基準は現象世界から取って来られ、現象させる知覚の正しさは感覚の証拠つまり明証性に基づく。「真理というのは事実の真理以外にはなく、それ以上の真理はない」（p.61, S.70, 72 頁）とアーレントは結論する。ここにはたんにライブニッツの「理性の真理」への批判ではなくて、むしろハイデッガーの「存在の真理」（die Wahrheit des Seins）への批判があるであろう。

他方で、「意味という答えようのない問いを立てることによって、人間は自分を問いつづける存在としていく」とアーレントも認める（p.62, S.71, 73 頁）。人間が思考活動という意味を求める欲求を失い、答えようのない問いを立てることをやめてしまったら、回答可能な「認識の問い」「真理への問い」を立てる能力も失っていくとアーレントは洞察する。その意味で「理性は悟性と認識のアプリオリな条件である」（同上）。

カントの理性と悟性の区別とは、思弁的な思考能力と、感覚的経験に基づく認識能力との区別である。後者の場合「あらゆる思考は直観に到達するための手段にすぎない」（Vgl. A16、B33）。これをハイデッガーは『カントと形而上学の問題』（*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 年）で強調し、カント解釈の出発点においている（同書 S.21）。

カントは確かに、理性は認識に到達しえないと、とりわけ、思考の最高の対象である神、自由、不死についての認識に到達しえないと主張した。しかし、思考と知の最終目標は真理と認識であるとの確信からカントもまだ完全には解放されなかった、とアーレントは見る。



ハイデッガーの一連のカント解釈も、カントをそのように見ているといえよう。しかしハイデッガー自身が「オントローギッシュな認識」に「真理」を要求するかぎり、アーレントの批判はハイデッガーにも当たるのではないだろうか<sup>10)</sup>。

さらに、「私は信仰に場所を獲得するために、知識を放棄しなければならなかった」(Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.) (BXXX) というカントの有名な箇所を、アーレントは、カントが拒絶したのは「知りえないことについての認識」であったにすぎない、しかも、信仰のためではなく思考のために場所を作ったのであると解釈する (p.63, S.72, 75 頁)。

しかし彼ら(ドイツ観念論)は、そしておそらくハイデッガーも思考と認識の境界線を曖昧にし、自分たちの思弁の結果が認識過程の結果と同じだけの有効性をもつと信じた、アーレントは批判する。この結合に誤謬の可能性を見ている。理性そのものに誤謬の可能性を見るのではない。なぜなら、思弁的思考能力としての理性は現象の世界を動くのではないからハイデッガーも言う「非意味や反意味的」(SuZ S.202/152) は生み出すが、感覚的知覚と常識の世界のものである幻覚と仮象は生み出さないからである、とアーレントはいう (p.64, S.73, 76 頁)。カントによれば、純粋理性の諸理念は統制的諸原理である。図式としてだけあるのであって、物自体として現実の基礎におかれるべきものではない (Vgl. B702)。たんに超越的なものだけではなく、共通感覚によって互いに調和させられ、多くの事実によって確証されている実在が、それらの手に届かないのである。アーレントはカント的批判の含意をこのように解釈し、そしてそれに依拠してハイデッガーを批判する。

## 第 2 章 現象世界の中の思考活動

### 1. 意識と反省

私の思考の主題は、現象の世界に与えられる。人間は現象の世界に誕生から死に至るまでの時間枠のなかでまるまる制約されている。しかしそれにもかかわらず、「精神としてはこのような制約をすべて乗り越えていくことができるのである」(p.70, S.76-77, 83 頁) とアーレントは強調する。知られていないこと、知ることができないものについて考えることができる。すなわち「意味をさぐって思索することができる」(同上) と、思考の自律が強調される。

他方で、思考は決して現象しない。つまり、思考する自我は自分の活動を意識しているが、その活動性を現象させる能力もなくその欲求ももたない。このようにアーレントは見る。

プラトンのいう「無言の自分との対話」(『ソピステス』263e, 『テアイテス』189e-190a 他参照) が精神(思考)の生活のきわだった特質であろう。この単独な実存もその二者性(対話)にもとづく反省的性格をもつ。そこに意識の反省性がある。意識—カントの「私は

考える」(Ich denke) —は、他のすべての表象に伴うだけではなく、私のすべての活動にも伴う。しかしカントによれば、

私が、自分自身を意識しているが、私が自分自身に現象するような仕方においてでもなければ、私が自分自身の内部においてあるようでもなく、ただ、私は存在するということ意識するだけである。(B157)

意識はただ「私は存在する」という同一性を気付かせてくれるだけである。しかしこのことは、自我が生涯のなかでたどるさまざまな表象や経験、記憶を通じて持続して同一だということを保証するものなのである、とアーレントは敷衍して、そのかぎり、「私は考える」(意識)は私の現存在(Dasein)を規定する作用を表現していると解釈されるとする。

そしてこうした反省的性格が、内的場所を精神(思考活動)のために指示するようにおもわれ、それがその他の行為が行われる外的空間を手本にして把握される。しかしながら、アーレントによれば、この内面性が「思考」の活動性の「場所」と理解されるべきだとするとすれば、それは誤謬推理であろう。精神の能力とその反省性が意識されるのは、思考活動が続くあいだだけだからである。それはあたかも私が考えるときにはじめて、思考の器官が一般に現実存在するかのごとくである(p.75, S.81, 89頁 参照)。

ここにハイデッガーのカント解釈に対するアーレントの批判が明らかであろう。ハイデッガーは『物への問い』(1935/36, 1962年)において「原則論」の「経験的思惟の諸要請」を「定立としての存在」として解釈する。それを「証明と解説の円環行程」つまり循環と解釈して、その「たんなる主観的総合」に「客観的実在性」つまり「真理」を読み取っていく。

経験とは、それ自体において円を描く生起なのであり、この生起によって、この内部に存しているものが開き示される。だがこの開かれたものは、間—われわれと物との間—にほかならない。(『物への問い』、ハイデッガー全集第41巻、254頁)

Die Erfahrung ist ein in sich kreisendes Geschehen, wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Diese Offene aber ist nichts anderes als das Zwischen—zwischen uns und dem Ding.  
(*Die Frage nach dem Ding*, GA4 S.244)

『有に関するカントのテーゼ』(1963年)ではさらに、存在(有)についてのカントの主導理念が「有と思惟」(Sein und Denken)として際立ってくる。

有は思惟への関わり合いから、解明されその所在が究明されている(Sein wird erläutert und erörtert aus dem Verhältnis zum Denken)。解明と究明とは、反省という性格をもち、反

省は思惟に関する思惟として前面に現れてくる。(『道標』591頁、GA 9, S.476-477)

ハイデッガーによれば、この思惟(思考)は有(存在)の解釈の**機関**(Organon)と**地平**(Horizont)との両義性に留まり、「西洋的思惟の全歴史を貫いて」そうである。

もし、そうではなくて、(有を元初的にしてギリシア的なる思惟の意味で)「各自の時に一住するもの(das Je-Weilige)の、それ自身を開きつつー存続しつつ現前するという仕方での現前性(Anwesenheit)(今)として、聴取するとしたらどうであろうか」、と問われる(同書593頁、S.478)。

その方向に向かう省察は、論理学に反対するのではなく、「ロゴスすなわちその内で有がそれ自身を思惟に属する思惟に値するそのものとして言葉(Sprache)に齎しているところの言うこと(Sagen)を十分に限定するために力を尽くす」、とされる(同上)。

ある(ist)という目立たないことの内に「有に属する思索に値する一切が覆蔵されている…」と言われる。ここに一切を言う「タウトロギー」をハイデッガーは認める。それ自身の内に、「言われざるもの、思惟されざるもの、問われざるものを、匿っている」。なぜなら、「現前させること、現前は現前する」という。そこに「同じものがそれ自身に向かって言われる」「最高のタウトロギー」を要求する。それは論理的なタウトロギーではなくて、オントローギッシュな循環であろう。そのようにしてここでは「有への問い」は「有と時」つまり『存在と時間』へと指示される。

## 2. 現在からの退却、構想力による脱感覚化

しかしアーレントによれば思考活動そのものが成立するには現象からの意識的な「退却」が必要になる。この退却は世界からの退却というよりは、「感覚的な現在」という状態からの退却である。その後で、精神は、「今」ないもの、つまり「感覚に現前していないもの」を自分に現前させる。この**再現**(再提示、Re-presentation, Vor-Stellung)の働きは「構想力」である。「記憶」はもはやないものを蓄積し自由な想起のために保持し、「意志」はまだないものを先取りする。つまりわれわれはこの能力に基づいて「もうない」といつて過去にかかわり、「まだない」といつて未来に備えることができる。このようにアーレントは、「感覚的現在からの退却」に基づいて、**構想力と時間**とのかかわりを説明する。

他方で、ハイデッガーは『カントと形而上学の問題』(1929年)においては、なお『存在と時間』(Sein und Zeit)の地平の内に入り、超越論的構想力それ自身を、将来からの時熟に基づく「本来的時間性」と解釈している<sup>11)</sup>。そのような「本来的時間」は、アーレントにおいては認められないのではないだろうか。一般に**思考**においては、構想力によって個々のものを「感覚から引き離なし」(脱感覚化)(entsinnlichen)して、心像(Erinnerungsbild)を用意し、さらにそれらを記憶の貯蔵庫から思い出し、再び集めて選択するという作業を、精神

が能動的に行うことによって、思考対象が登場するとアーレントでは分析される。

こうした操作の中で精神は現前していないものの扱いを習い、さらに先に進む、すなわち、決して現前しないもの、感覚経験に現前することはないので記憶することのできないもの理解へと進んでいく。これが「意味の理解」であると、アーレントは説明する (p.77, S.83, 91 頁参照)。この最後の段階の思考対象が、概念、理念、カテゴリーなどの哲学に特有の主題になる。この理性の要求つまり意味の追求が、形而上学的問いを立てる契機となる。したがって思考のためには「現象の世界からの退却」が唯一の本質的な前提である (p.78, S.84, 92 頁 参照)、とアーレントは強調する。

### 3. 存在と思考の抗争

意味の追求たる思考においては、回答不可能な問いが提起され、目的なしの反省が行われる。その意味で思考における反省は、ハイデッガーが述べるように認識に役立つわけでもなく、欲求や目的とも結びつかない「非通常の、非日常的な」活動である (Vgl. *Einführung in die Metaphysik, Was heißt Denken?, Was ist Metaphysik?*)。思考活動は日常的行為や活動を妨げる。思考は「立ち止まること」を要求するからである。

他方で思考は、現象の世界に属し仲間と共有している日常的な存在によって妨げられる。アーレントはこの「存在と思考の抗争」(p.79, S.85, 93 頁)に「哲学と死の近親性」の考えの源を見る<sup>12)</sup>。思考において、哲学者は生命あるものの世界から離れてしまったかのようなのだが、哲学者の身体としての存在—現象させる身体—だけは、まだなお人間たちの共同体に住んでいるという対立・抗争である。

『存在と時間』においてハイデッガーは「死への先駆」に本来的自己存在を見る (Vgl. SuZ § 46 ff.)。それをひと (das Man) という日常的な非本来性から解放される根本経験だとした。しかしアーレントは、この理論が多数の人々の普通の見解から実際には浮かび出てきたことを「ハイデッガーはまったく見逃している」と指摘する (p.80, S.85, 94 頁)。

通常われわれが住んでいる世界の経験では現象からの退却は死である。哲学と死との親近性の感覚は思考の活動から生まれたのでもないし、思考する自我の経験からでもない。むしろ、哲学者のなかにある共通感覚 (常識) —自分が普通の人間だという事実—が「思考しているときの自分が普通ではない」ということを意識させるのだと、アーレントは説明する。「哲学者自身の精神のなかで常識の推論と思弁的思考の間の内輪争いにかかわっている」(p.83, S.89, 98 頁)。

思考は、生まれるとそこに現われ、死ねばそこから消えていく共通の世界の視点をはなれて、現象の世界を超えたいという要求を持っているので、その世界から目をそらした。われわれは思考において世界の現象から消え去ったのである。しかしこのことが理解できるのは、一われわれの通常の推理からすれば一われわれの究極の離脱すなわち死を予測すること

によるだろう。ハイデッガーはこれを「死への先駆」と呼び、本来の実存の根底においたのだと、アーレントは解釈する。

#### 4. 思考による方向転換

哲学者（ハイデッガー）にとってこれは思考による方向転換に他ならない（Vgl. *Antwort*, S.241）。しかしこの方向転換は無害な営みではない。すべての関係が「転倒」される。人間は通常は死を最大の悪として避けるが、今や死は最大の善となり「死への存在」が「本来性」となる。

思考が、手近にあるすべてのものを遠ざけて感覚的所与を断ち切ってしまう。それによって、遠くのものをはっきり見えるような場がつけられる。そこにおいては、現実には不在のものが精神に現前している。アーレントによれば、思考するとき現前しているあらゆるものは「不在」なのである。思考は通常のあらゆる関係を転倒する。われわれの感覚に直接に現象する身近なものが遠くの彼方に行き、遠くのものが見前するという転倒が生じる。「思考するときには私は自分が実際にいるところにはいない」（p.85, S.91, 100 頁）。哲学者の身体が不在なのである。そのばあい私は感覚物に囲まれているのではなく、「他の人には見えない心像によって取り囲まれている」（同上）。まるでどこか「遠い国、見えない国に退却したようである」（同上）。「非感覚化」がおこなわれて、「思考は時間の隔たりも空間の隔たりも消し去ってしまう」（同上）。つまり構想力（想像力）によって私は未来について予期して、まるで現在であるかのように考えることができるし、想起によって過去のことをまだ消え去っていないことのように思い出すこともできる。次のようにまとめられる。

われわれが直接に手元で経験している感覚知覚ではなく、その後で来る想像力（表象能力）がわれわれの思考の準備をする。われわれが幸福とは何か、正義とは何か、知識とは何か、などの質問をたてる前に、われわれは幸福な人と不幸な人を見、正しい行いと不正な行いを目にし、知りたいという欲求をもち、それが充足されたりされなかったりということを経験していなければならない。さらにいえば、われわれは経験が行われた直接の場面から離れた後に、それをわれわれの精神のなかで反復しなければならない（*nachdenken*）。繰り返せば、思考はどれも後になってからの思考なのである。想像力（構想力）のなかで反復することによって、われわれの感覚に与えられたものがすべて非感覚化される。そして、このような非物質的な形態になって、われわれの思考能力はやっとこの思考の材料に集中できはじめるようになる。こういう操作があらゆる思考過程に先行する。認識する思考にも、意味をめぐる思考にも。（p.86-87, S.92, 102 頁）

しかし、思考する自我というのは実在の自己とは同一ではないのだから、自分が現象の常

識的世界から退きこもっていることに気がつかない。むしろまるで不可視のものの方が前面に現われ出てきたかのように見える。現象世界の無数の対象は、精神にのみ姿を現わす「存在」を積極的に実際に隠してしまったかのように見える、とアーレントはいう。

常識（普通の悟性）にとっては、明らかに世界からの「精神の退却」のように見えるものが、精神の方からすると、「存在の退却」(Seinsentzug) あるいは「存在忘却」(Seinsvergessenheit) と見えるのである。

このようにアーレントはハイデッガーの Denken を見ている。

## おわりに

冒頭に引用した「われわれはこの思索する人に敬意を捧げたいと思う、たとえわれわれの住処が世界のただ中にあるとも」という言葉に、すでに敬意と批判の両義性が含まれることが明らかであろう。

アーレントはハイデッガー哲学に大きく影響され、その存在の思索のオントローギッシュな力に圧倒されながらも、最晩年に至って明確にハイデッガーの「存在の真理」を批判したと解することができる。しかし私の今回の論考はアーレントによるハイデッガー批判の可能性を展望する「序」にすぎない。

その批判の観点のひとつとして、精神と身体に条件づけられる人間の逆説的存在を挙げることができよう。つまり、身体性への反省がハイデッガーの思考に欠如しているということである。他者と相互主観性、共通感覚、言語などの人間存在の現実性が、本来性や存在の思索において欠落しがちな側面が批判される。同じくハイデッガーの影響を受け、メルロ＝ポンティを受容した三宅剛一の『人間存在論』に、アーレントと共通するハイデッガー批判の観点を見ることができる<sup>13)</sup>。

さらに本稿では「思考の場である言葉と、生活の場である現象世界の間の亀裂の発見」(p.8, S.18, 11 頁) とアーレントが指摘する重要な問題を残さざるをえなかったのだが、言語と思考を反省する理性の観点から、「新しい認識論」の言説の地平でハイデッガーの「存在の真理」を批判的に問題とする可能性があると思われる<sup>14)</sup>。

「思考」「意志」さらに展望されていた「判断力」の、それぞれの関連がアーレントの『精神の生活』全体のテーマであることを踏まえて、われわれはハイデッガーのオントローギッシュな地平にとどまり続けることなく、さらなる地平で「存在の真理」を批判的に解釈する可能性を、アーレントの哲学的思考にも探ることができるであろう。

### 注

1) M. ハイデッガー 『アリストテレスの現象学的解釈』123 頁（「編者あとがき」ギュンター・ノイ



マン) で引用している。

- 2) 「思考」では政治的観点を除外することが言われている。... what prompted me to venture from the relatively safe fields of political science and theory into these rather awesome matters, instead of leaving well enough alone (p.3). With this political aspect of the matter we are not concerned here. In our context, it may even be better to leave the issue, which actually is one of political authority, outside our considerations, and to insist, rather, on the simple fact that, seriously our ways of thinking may be involved in this crisis, our ability to think is not at stake (p.11).
- 3) 以下のハイデッガーのカント解釈は、拙著『実存と論理』に基づく。ハイデッガーは1929年初版の『カントと形而上学の問題』で『純粹理性批判』の「演繹論」を意図的に第一版に依拠して解釈する。「有限な人間理性のオントローギッシュな認識」が「超越論的構想力」の構想を介して *Sein und Zeit* の時間性の地平へと「強引に」基礎づけられている。「カントにおいて超越論的構想力への洞見が第一版でいわば一瞬間開けた」が、純粹理性が理性として一層カントを呪縛したが故に第二版ではふたたび覆い隠され、超越論的構想力は悟性に席をゆずり解釈しなおされたとして、自らの強引さを正当化している。しかし20年後の『カントと形而上学の問題』第二版への前書きでその的はずれと欠陥を自ら認め、1965年第三版の予備的注意で、これを補完するものとして『物への問い』(1935/36年冬学期講義に基づき1962年出版)、『有に関するカントのテーゼ』(1963年)を指示している。

『物への問い』—カントの超越論的原則論に寄せて—、それは一見きわめてカントに即した解釈である。しかし「物を問う」ことに定位して、その道はもはやカント自身が問わない問いへと導くのではないだろうか。

『有に関するカントのテーゼ』は『物への問い』の「原則論」のとくに「経験的思惟の諸要請」の解釈の発展といえようが、*Sein* (存在、有) についてのカントの主導理念が *Sein und Setzen* (有と定立) から *Sein und Denken* (有と思惟) へと際立たされ、最後には *Sein und Zeit* へと指示されるが、それはまた *Zeit und Sein* (1962) (*Zur Sache des Denkens*, Erster Teil, GA Bd14) への示唆と解せるのではないか。

“Was heißt denn Sein?” —これはカントがもはや問わない問いである—これが問われなければならないと提起される。しかし何故にカントはこの問いを問わないのか。そのことが問題であろう。ハイデッガー自身が *Sein kann nicht sein. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes.* (S.479) という場合、そこに危うい両義性が見える。『物への問い』の最後では、現象としての物 (*Ding, Seiendes*) と我々との「問としての存在」の認識と知を要求するのだが、これは「オントローギッシュな認識」つまり「形而上学」の克服としてすでに、存在自体 (*Sein an sich*) を問うことなのであろうか。それは *der Versuche, Sein ohne das Seiende zu denken* (*Zur Sache des Denkens*, Bd. 14, S.5) なのであらうか。

- 4) Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, Buch3, Nr.125 Der tolle Mensch. *Götzendämmerung*, Wie die >wahre Welt< endlich zur Fabel wurde  
Heidegger: “Nietzsches Wort >Gott ist tot<”, in *Holzweg*
- 5) Heidegger: *Antwort* S.237 参照
- 6) 『カント全集』6 (349頁) 参照
- 7) カントの「超越論的感性論」は外的感官、内的感官の形式である「空間」と「時間」を純粹直観だとし、さらに「時間はすべての現象一般のアプリオリな形式的制約である」(A34,B50) とする。『カントと形而上学の問題』ではそれに基づいて、『純粹理性批判』が「時間」に定位

して解釈されていく。

『物への問い』では、「経験の類推」の第一版「すべての現象は、その現存在からみれば、或る時間におけるそれらの諸現象の相互関係を規定する諸規則にアプリアリーに従う」(A176)にあらわれる「時間」に注意を促す。カントは類推 (A178, B220) をはつきりと「普遍的な時間規定の規則」と名づける。「なぜ、経験の類推において、時間に対する関係が前面に出てくるのか。この原則が規則づけるものに、時間は、どういう関わりがあるのか」(GA41S. 231, 全集第41巻 241頁)。これに対してハイデッガーは次のように説明する。

「この規則は諸現象の「現に有ること」つまり「恒常性」(一人立ちしていること、Ständigkeit)に関する現象相互の関係に関わる。それはひとつには現に存立していること(Dastehen)「現前性」を意味する。…また存続すること(Fortwähren)、持続すること(Beharren)をも意味する。…我々は、現存性、現在が、時間への関係を含むということ、存続することや持続することの同様であることを、容易に見て取る」(S.232, 241頁)。

時間は、カントにおいて、空間と対応して、純粋な直観として示される。しかし「…相異なる諸々の時間は、(空間のように)同時的ではなく、順次的である」(A31, B47)。それは「与えられている」。この「根源的に一体で唯一の順次の全体はアプリアリーな」(S.232, 242頁)それゆえ純粋直観である。時間は、空間とは異なり、外的な現象に制限されていない。カントにしたがっても、時間はまた内的な現象の形式であり、あらゆる現象一般の形式である。「もっぱら時間においてのみ、時間の一切の現実性すなわち、現に有ること、現存性(Anwesenheit)が可能である」(A31, B46)。ハイデッガーは、それぞれの現象が「現に有ること」として、「時間に関係している」(S.232, 242頁)と読んでいく。しかし「時間そのものは変化しない。変化するのは、時間の内にあるものである」(A41, B58)。だから、時間は、それぞれの「今」において、今という性格をもっているにもかかわらず、それぞれの今が、反復されることなく、唯一の、他の一切の今とは違った、今である。したがって、「時間そのものが、時間に関して、諸々の現象の様々な関係を許容する」(S.233, 242頁)と解釈する。ここでは「超越論的構想力」は言及されない。

#### 8) ハイデッガーの「自我」と「自己」の解釈、「時間の純粋自己触発」

『カントと形而上学の問題』によると、時間は地平形成的なものとして「自己から出て自己を目ざし」を形成し、そこへと「再帰的に見入る」仕方では地平を形成する。そのような「純粋自己触発」(Vgl. A67f, B154f)として時間は主観性の根源構造つまり「自己性」を「自発的受容性」として形成する。さらに純粋自己触発としての時間が、根源的に有限な自己性を「自己が自己意識というようなものでありうるような仕方」(S.184)で形成するとされる。「超越が根源的時間において時熟する」(S.191)がゆえに、オントローギッシュな認識は「超越論的時間規定」であり、これが時間の中心的機能であるという。時間は純粋統覚と並んで心性のうちに現れるのではなく、「統覚そのもののうちにすでに存し、心性をはじめて心性たらしめる」(S.185)とされる。

カントは第二版で「自己触発」の理念を述べるが(B154)、構想力の総合をも悟性の触発作用に属するものとして、触発される直観から区別し、思考する自我と直観する自我とを主観のなかで区別する。しかしながら、カント自身、自我を区別しながらも、同一主観としてそれらが同じものであることをみとめざるをえないとハイデッガーは読む。「内的感官をつうじておのれ自身を直観するのは、私たちが内的におのれ自身によって触発されるとおりののみ直観すること」(B156)を認めざるをえないとカントは述べる。しかも「私が存在するとおりの私に

ついていかなる認識をもつものではなく、私が私自身に現象するとおりの私についての認識をもつにすぎない」(B156)。この現象としての「自己」は「時間を根底にもつ」(B157) 自己直観によって受容的に与えられる「常に感性的に」とどまる「現存在」である。

『物への問い』においては次のようである。「判断とは、諸々の与えられた認識を統覚の客観的統一へともたらず「仕方」に他ならない」(B141)。「判断」の本質は「直観への関係」と「対象への関係」において決定的となる。この「客観的統一」において、ハイデッガーは「統覚」＝「判断における自我への関係」を(物)の「知覚」を介して「自己自身の保持」として敷衍していく。「統覚においては、この把握された対象に加えて、何らかの仕方、自我への関係および自我そのものが、その上(ad)一緒に知覚され把握される。…その際この表象する[前に立てる]もの、ありありと描き出すものは、自己自身を共にありありと保持している…この自己自身の保持は、出会い来るものを予期しているもの[つまり、主観]との、整えられた関係を、この出会い来るものが、総じて、その相対することにおいて要求している限りにおいてのみ、なされるのである」(『物への問い』S.161-2,171-172頁)。

さらに、思考する自我と自己が、時間を介して結びつけられる。「純粹悟性は…一切がそれに従って必然的に規則に従属するところの諸原則の源泉ですらある」(A159, B198)のだから、「悟性」は「根源的統覚の総合的統一」(B131)として、「対象認識の規則の必然性」(真理)の「源泉」(原則)として徹底化される。ハイデッガーはこの「真理の必然性」をそのものとして、悟性が所属する「人間的認識の本質の必然性」に結び付けていく。「出会い来るもの、自らを示すもの、すなわち現象するものが、総じて…、われわれの前に立ち現われるためには、…統一的に、それ自体においてそれ自体に基づいて現存する本質である(Die Ständigkeit ist das einheitliche in sich von sich aus An-wesen)。この現存性は、純粹悟性によって共に可能になるのである(Diese Anwesenheit wird mit durch den reinen Verstand ermöglicht)。その悟性の行為は思考である」(S.192, 201頁)。

だが、思考とは、「私が思考する」ことである。「私が思考する」(Ich denke)を介して「自我」と「自己である(の存在)」が結び付けられていく。「偶然的な自我としての私に、であるか、あるいは、かの主観的なものを一切無視して、対象そのものを、そのあるがままとする自我としての私にであるか。…それは、表象の結合が統一の規則のものにもたらされる、その統一と規則の広がりや遠大さによるのであり、つまり、根本においては、私自身が、それによって自己であるという、そうした射程と自由のあり方によるのである」(同上)。

- 9) 『人間の自由の本質について』(1930年)においてハイデッガーは『純粹理性批判』の「弁証論」(仮象の論理学)の第三の「二律背反」で争われる「自由」を解釈して、この「理性原則」(仮象)の食い違いと欺瞞性を推測する。ハイデッガーによれば「純粹にオントローギッシュな概念関係の明証を、オンティッシュな被制約者とオンティッシュな制約が与えられてあるというオンティッシュな存在関係と等置する」(S.230)ところに仮象の根拠がある。
- 10) オントローギッシュな認識と真理。ハイデッガーは『カントと形而上学の問題について』において、人間の自然的本性に属する形而上学の基礎づけを、オントローギッシュな認識の基礎的存在論的分析論として展開するが、その中心がオントローギッシュな(存在論的)認識と真理の問題であるといえる。

カントは「いかにしてアプリオリな総合判断は可能か」の問いを提起する。ハイデッガーはこの「判断」を「認識」と捉える。アプリオリな総合判断においては、存在者に関して、その存在者から経験によって汲み取ることのできない「別のあるもの」を提示してこのような

判断の「客観的実在性」を保証しなければならないと解釈する。そこに「認識の可能性」の問いを見る。これは存在理解としてのオントローギッシュな認識に基づいてのみ可能となるとする。この「認識」がはじめて、存在者がそれ自体として経験的総合において経験されるところの「超越論的地平」を形成すると解される。

したがってこの認識において「認識されるもの」は「存在者」ではない。カントにおいて、それはもはや「直観されず」それゆえ「非経験的対象」「超越論的対象=X」と呼ばれる。これは「統覚の相関者」にすぎない (Vgl. A235ff, B294ff)。これをハイデッガーはオントローギッシュな認識によってこそ「認識される純粋地平」と解する。「対象」が主題的に把握される存在者ならば「地平は対象ではない」。「認識」が存在者の把握ならば「オントローギッシュな認識は認識ではない」。しかしオントローギッシュな認識に「真理」が属するかぎりではそれは「認識と呼ばれてよい」とハイデッガーは言うのである。カントは「可能的経験への一般的関係において超越論的真理が成立し、しかもこの超越論的真理は、すべての経験的真理に先行し、かつ可能にする」(A146, B185)と述べるが、ハイデッガーはこの超越論的真理を「根源的真理」と解し、それが「オントローギッシュな真理」であるととする。「根源的真理は隠れなき (Unverborgenheit) を意味し」(Vgl. *Von Wesen des Grundes*) 真理は自ら存在の開示性と存在者の顕示性とに分岐しなければならない。オントローギッシュな認識が地平を先行的に開頭し、その内で存在者が「真」として遭遇される。そのかぎりではオントローギッシュな認識は本質的に経験の可能のためにのみ役立つ (Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik* S. 119)。

『物への問い』では「原則と真理」の関係が問われてくる。ここでも「いかにしてアプリオリな総合判断は可能か」が問題とされる。ハイデッガーにしたがえば、この判断は経験としての人間の認識を可能にするためには「必然的」であり、この必然性 (Notwendigkeit) を、諸認識の根底にある「諸原則」としてカントが認識した (Vgl. S.171-172, 181-182 頁)。それが「直観に關係付けられた思考」を「対象への關係」を包括しつつ眼差しの内へ捉えこむ「超越論的論理学」であるととする。

この関係が置かれている「基礎」が、掘り起こされて、「ことさらに基礎として定立されなければならない」(S.186, 196 頁)。ハイデッガーは次のようにアプリオリな総合判断における「基礎の定立」つまり「最上位の原則」と「真理の可能性」を結び付けていく。「一切の真理の可能性の条件は、この定立された基礎に基づく。一切の真理の源泉は、純粋悟性の諸原則である。この諸原則が、したがって、この一切の真理の源泉が、一層深いひとつの源泉へと遡及する。この一層深い源泉が、あらゆる総合判断の最上位の原則において明らかにされるのである」(S.186, 196 頁)。さらに、「純粋悟性は…一切がそれに従って必然的に規則に従属するところの諸原則の源泉ですらある」(A159, B198) のだから、「悟性」を「根源的統覚の総合的統一」(B131) として、「対象認識の規則の必然性」(真理) の「源泉」(原則) として徹底化される。ハイデッガーはこの「真理の必然性」をそのものとして、悟性が所属する「人間的認識の本質の必然性」に結び付けていく。

原則の証明における「円環行程」の意味することは、諸原則においては、根本的には、いつもただ、この最上位の原則「経験の可能性の条件が、同時、経験の対象の可能性の条件である」が述べられる (aussagen) だけであると言われる。「ことさらに名指しする」(eigens nennen) (S.245, 254 頁)、と言われる。

『純粋理性批判』の根本箇所(「原則論」)の理解にとって決定的なことは、「対象そのものについての言明」あるいは「対象の経験の仕方に関する言明」の一方だけに着目することでもな

く、また単に両方一緒に着目することでもないという。最後にハイデッガーは、「物と人間の間」(zwischen Mensch und Ding) に関して次のことを「認識し知ること」を要求する。1. 我々は常に、間において (im Zwischen)、すなわち、人間と物との間で、活動しなければならないということ。2. この間があるのは、ただ、我々が、そこにおいて活動することによってのみである、ということ。3. この間は、先取りとして、物を超え出るのであり、また同様に、我々の背後に戻るのだということ。先取りとは、投げ戻しである (Vor-griff ist Rück-wurf)。

カントは「物への問い」によって、「人間について問う」のだ、とハイデッガーは解する。「物とは何であるか」は「人間とは誰であるか」(Wer ist der Mensch?) なのであると。人間とは、常にすでに物を飛び越えるものとして、把握されるべきなのだという。カントの物への問いにおいて、物と人間との間に横たわる次元が開き示される (eine Dimension wird eröffnet) という。物を超え出るところにまで達し、人間の背後にまで戻り行く次元が開き示されるというのである。

- 11) 超越論的構想力と本来の時間性、時熟。ハイデッガーによれば、人間の純粋理性は必然的に「純粋感性的理性」(Kant und das Problem der Metaphysik S.166) として捉えられなければならない。純粋感性は「時間」である。時間は主観にどうかかわるのか。

時間は今系列の純粋継起であり、これを純粋直観は地平として非対象的に直観する。地平を直観できるためには、純粋直観の受容作用は「それ自身において今の形観を与え、いますぐを予視し、いましがたを顧視しなければならない」(S.168)。ハイデッガーによればそのように写像的、予像的、摸像的に今系列の純粋継起を形成できるのは、純粋直観がそれ自身構想力であるからであり、それゆえ、超越論的構想力が今系列としての時間を発源させる根源的時間であろう (S.170) という。構想力の時間性格は純粋総合の三様態—純粋覚知、純粋再生、純粋再認—の分析によって現在性、既在性、将来性として開示され、それらの共属的統一が対象性の地平として超越を形成することが示される (S.170f)。

「超越が根源的時間において時熟する」(S.191) がゆえに、オントローギッシュな認識は「超越論的時間規定」であり、これが時間の中心的機能であるという。時間は純粋統覚と並んで心性のうちに現れるのではなく、「統覚そのもののうちにすでに存し、心性をはじめて心性たらしめる」(S.185) とされる。

- 12) プラトン『パイドン』64、ショーペンハウエル『意志と表象としての世界』Bd.2, Kap.41, Anhang 等をアーレントが「原注」で挙げている
- 13) 三宅剛一『人間存在論』(1966年、勁草書房) 参照。拙論「三宅剛一とハイデッガーの哲学の立場」(『人文』6、2007、学習院大学人文科学研究所) 参照
- 14) Vgl. H.Schnädelbach: *Erkenntnistheorie zur Einführung* (2002, Junius), シュネーデルバッハは人間の知の現実性の各場面に命題性を反省的に見出し、その言説の地平で「認識論」を「知の諸形式の学」として構想する。そこにハイデッガーのオントローギッシュな「存在論的認識」とその基礎にある「存在の真理」への批判が見られる。拙論「ハイデッガーと認識論の問題」(『研究年報』第51号、2004年、学習院大学文学部) 参照

## 使用書、論文

Hannah Arendt: *The Life of Mind, One/Thinking*, Harcourt Brace and Company, 1978, (引用は p.)

*Vom Leben des Geistes*, Bd.1 Das Denken, übersetzt von H.Vetter, 3.Aufl. Piper, 1993 (引用は S.)

ハンナ・アーレント著『精神の生活』上「第一部 思考」、佐藤和夫訳、岩波書店、1994年(引用



は…頁)

*Antwort Martin Heidegger im Gespräch*, hrg. Günther Neske/Emil Kettering, Neske 1988

*Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925–1975*, Vittorio Klostermann, 2002

『アーレント＝ハイデガー往復書簡』、大島かおり・木田元共訳、みすず書房、2003年

Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd.2 *Sein und Zeit*, Bd.7 *Vorträge und Aufsätze*, Bd.8 *Was heißt Denken*, Bd.9 *Wegmarken*, Bd.13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Bd.14 *Zur Sache des Denkens*, Bd.31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1976

Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1973

Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding, zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1975, GABd. 41

Martin Heidegger: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1963

ハイデッガー全集 (創文社) 第2巻、第3巻、第5巻、第7巻、第8巻、第9巻、第13巻、第31巻、第41巻

Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, 1998

カント全集 4・5・6 『純粋理性批判』上・中・下 岩波書店

M. ハイデガー 『アリストテレスの現象学的解釈』高田環樹訳、平凡社、2008年

三宅剛一 『人間存在論』、勁草書房、1966年

Herbert Schnädelbach: *Erkenntnistheorie zur Einführung*, Junius Verlag, 2002

H. シュネーデルバッハ著 『認識論一知の諸形式への案内』、加藤篤子・中川明博訳、晃洋書房、2006年

加藤篤子著 『実存と論理』—ハイデッガーを読んで—、めいけい出版、1998年。

拙論「ハイデガーと認識論の問題」、『研究年報』第51号、学習院大学文学部、2004年

拙論「三宅剛一とハイデッガーの哲学の立場」、『人文』6、学習院大学人文科学研究所、2007年

## 【付記】

本稿は、「実存思想協会第25回大会」(2009年7月4日、学習院大学にて開催)での発表原稿に加筆したものである。発表の機会を与えてくれた実存思想協会に感謝したい。

## ENGLISH SUMMARY

### What is Heidegger's "Thinking" (Denken) from Arendt's point of view?

Atsuko KATO

In this paper, I try to clarify Hannah Arendt's criticism of Heidegger's "Thinking" (*Denken*), which is the elemental activity of his Philosophy. It is well known that she remained a student of Heidegger's all her life. She did honor to Heidegger and appreciated his "Being-Thinking" (*Seins denken*) on his 80th birthday in 1969. She doesn't seem to have been critical at that time.

In fact, Arendt criticized Heidegger clearly in her final work, *The Life of the Mind*, in "One/Thinking", which was published posthumously in 1975. On the basis of Kant's Philosophy, she problematizes Heidegger's confusion of 'Meaning of Being' with 'Truth of Being'. She says "the need of thinking is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning." Therefore, from Arendt's point of view, there is a basic fallacy in Heidegger's "Thinking".

As the ground of Heidegger's confusion, Arendt points out that the human being, itself, is conditioned



by both the body and the mind, paradoxically.

*Key Words:* Thinking (Denken), Heidegger, Arendt, Truth of Being, Meaning of Being