

# ハイデッガーと論理学批判

田 中 末 男

## はじめに

ここで主に問題にする『論理学——真理への問い』は1925年から翌26年にかけての冬学期講義としてマールブルクにおいて行なわれたものである。この時期といえば、1927年公刊される『存在と時間』がほぼ仕上がっていった頃であり<sup>(1)</sup>、したがってこれと問題意識を共有しているということができよう。ただ『存在と時間』といつても周知のように構想された二部六編の内はじめの第一部第二編までしか書かれなかったのであるから、その当時はまだ第三編以降へ書き進む方途をハイデッガーが模索していたことは想像に難くない。第二編までで存在から時間へと遡り、より正確にいえば現存在の存在からその時間性へと遡り、そこからあらためて新たな時間概念をもって存在一般を捉えなおすべく構想されていた。しかしその「存在と時間」から第三編の主題である「時間と存在」へのハイデッガー自身のいう「転回」がうまくいかなかつたのである<sup>(2)</sup>。

この論理学講義はその突破口を見出すべく試みられたもののなかの一つであろう<sup>(3)</sup>。この講義自身が当初構想されていたのとは大分変化しているが、長い「予備考察」のあと前の前半の第一部はアリストテレス論であり、後半の第二部はカント論である。これらは『存在と時間』において未完の第二部が三編に分けられ、第二編のデカルト論の他に第一編「時性の問題構制の前段階としての、カントの図式論および時間論」、第三編「古代存在論の現象的基盤とその限界の判別点としての、時間についてのアリストテレスの論文」にそれぞれ当たるものと見做してよかろう<sup>(4)</sup>。こうした哲学史的講義と平行して、とうとう日の目を見ることなくおわった『存在と時間』の「本論」ともいるべき第三編「時間と存在」の執筆に着手またはその準備がなされていただろう。したがってこの講義の問題構制のなかには『存在と時間』の途絶の問題から、さらにハイデッガー自身の思惟のいわゆる転回（Kehre）の問題をも射程に含むものが潜んでいるように思われる所以である。この筋道を辿ることにより、そこでハイデッガーが悪戦苦闘していた当の事象が一体何であったかを少しでも明らかにするのがこの小論の意図である。

1

まずハイデッガーは「論理学」ということでもって、一体何を考えていたのであろうか。かれはまず教科書的に論理学が他のたとえば倫理学や自然科学と同じくギリシア語に由来し、

「ロゴス—レゲイン ( $\lambda\sigma\gamma\sigma\delta-\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\iota\iota$ ) についての学」したがって「語ることについての学」(1)<sup>(5)</sup>と語源的に規定する<sup>(6)</sup>。しかし倫理学および自然学が人間と自然をそれぞれ対象として持つのに対して、論理学における「語ること」とはそもそも対象なのであろうか。あるいはなぜ「語ること」が考察の対象にされねばならないのであろうか。ハイデッガーによれば、ギリシア人が人間を「ロゴスを持つ生きもの」と定義したのは偶然ではない。ロゴスを持つこと、すなわち語ることは、たんなる人間態度の一つではなく、「人間の自らの世界および自己自身に対する卓越した、普遍的根本態度である」(3)。ここにおいて存在者が出会われ、規定され、さらに伝達されるのである。世界は人間と自然に大別されるならば、それらがともにそこで接近され、明らかにされる場が「語ること」である。倫理学、自然学それに論理学の三学科は、学一般の基本的構造を形づくる。ただ論理学はその対象を表示しているというより、それへの関わり方つまり方法を表している。それらはいわば二等辺三角形のような布置にあるといえよう。その意味で学一般に関わる以前にまず問題にすべき予備学として位置づけられうるかもしれないし、また実際そうされてきた。しかし根源的な意味での論理学は、単なる方法論にとどまらない。なぜならそこ以外に存在者との出会いの場は人間には与えられていないからである。一切の探求はまずそこから始まり、たえずそこに還っていくねばならない。したがって予備学というより、むしろ根本学として哲学そのものというべきである。この論理学の成立という事実のなかにすでに近代になってようやくはっきり自覚される批判精神の萌芽が見受けられよう。

では語ることはいかなる働きか。「ことば」(Sprache) にあたる語を持たなかったギリシア人は、語りのなかに、単にことばに出して言うことから概念規定的思惟作用までわめて多義的な意味を含ませていた。最広義において語りは、存在者を見せしめる (sehen lassen), 顕わにする (offenbar machen) ことを意味する (6f.)。それが必要なのは、存在者がさしあたりたいてい蔽われ、隠されているからであり、開示を必要としているからである。この開被されたこと、すなわち「存在者の非隠蔽性 (Unverborgenheit des Seienden)」をハイデッガーは「真理」とよぶ(7)。ここにすでにハイデッガーが終生堅持するアーティア ( $\alpha-\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ) すなわち非一隠蔽性としての真理という考えがはっきり登場している。語りが目指すのは真理であり、語りについての学としての論理学は「真理についての学」と一応形式的にいうことができるのである。

しかしこれに対しておよそ学問たるかぎり真理を扱っているはずではないか、という反論があるかもしれない。たしかにロゴスの営みとしてなんらかの仕方で真理に関わっていることは言うまでもない。だがハイデッガーは、「厳密にいえば、論理学以外には真理を扱う学問は一つもない」(7)という。諸学は「真なるもの」(das Wahre) を扱うだけで、「真理」(die Wahrheit) を扱うわけではない。ハイデッガーのいう真理とは、真なるものを真なるものたらしめるところのものである。ここで注意すべきは、この真理が必ずしも理論的真理か、あるいはそれをもっぱらモデルにして考えられているわけではないということである。他の、例えば実践的真理

や宗教的真理と理論的なそれとの優劣の問題は、別に論じられるべき問題である。にもかかわらず、哲学の伝統において、「はじめから特定の認識の仕方、つまり理論的認識の真理に定位してきた」、そして「理論的命題の真理、陳述 (Aussage) の真理が、あらゆる真なるもの一般のその真理（性）に関する範例 (Musterbeispiel) とされてきた」(8)。これは近代になるとさらに強められ、理論的認識のなかのさらにごく特定の形式、つまり数学的認識が真理の理想にまで高められた。他方、実践的真理など計量化できない真理は、劣った真理か不完全な真理としてしか見做されてこなかった。歴史学すらこの理想に同化するべく試みられている程である。このように哲学の伝統は、真理を特定の方向へ、すなわち理論的、陳述的に数学的真理へと限定してきた。「理論的科学的認識の真理が、真理一般の根本かつ根源形式となる」(11)。だが、このことは、それ自体明白なこととは決していえない。ハイデッガーは、伝統によるこうした真理の狭隘化に対して、どうしてそうなったかを哲学史的に遡って批判するとともに、根源的真理を開放しようと試みるのである。これがハイデッガーのいう「哲学する論理学 (philosophierende Logik)」(12)である。この論理学は、伝統的な学校論理学<sup>(7)</sup>とはまったく異なり哲学の根本問題たる「真理とは何か」に関わっていくのである。その意味でこの哲学する論理学は、「現代において生き生きした問いの働きが論理学において見出される唯一のところ、つまりフッサールの 1900／01 年に公刊された『論理学研究』」(24)の精神を受け継いでいるということができるるのである。

「哲学する論理学」とは、単なる思惟の規則を叙述したり、論理計算したりすることに終始するようなものではなく、既成の論理学の拋て立つ地盤を掘り崩し、それに眞の基礎を与えるような論理学である。論理学といえども事象との格闘を逃れることはできない。「思惟が、まして学的な思惟が学ばれるのは、ただ事象との交渉においてのみである」(15)。そして学的な問いが事象に適っていることおよび概念的規定の正確さは、各々の学の事象領域との深まりゆく親密さから生い育つのである」(15)。にもかかわらず、学校論理学は事象と無関係にいつでもどこでも、また何に対してでも適用可能な汎用的道具として論理学を考えてきた。論理学は形式化され、その生産的力を喪失してしまったのである。それはただ思惟の訓練を担当するにすぎなくなってしまったのである。ハイデッガーは「さらにそのような親密さが積極的に可能であるのは、個々人がかれの現存在の核心において、——内的な選択と断固たる闘い、あるいは掴みがたい内的召命から、その事象への根本的関わりを獲得した場合のみである」(15)と述べている。ハイデッガーにとって論理学の問題も、いやこの問題こそ全実存を哲学者として最も賭るべき問題であったのである。

ではその事象とは一体どのようなものであろうか。ハイデッガーはそれはさしあたりわれわれがそこで生きているなかで形成されてきた様々な先入見であるという。「本質的先入見の批判は哲学的研究の本質的部分をなす」(33, vgl. 124)。ハイデッガーはこれを「過誤への勇気」(18)と表現している。哲学的思惟は、日常的あるいは伝統的な様々な先入見の不透明さのなか

にまず定位するしかないというのが、ハイデッガーの根本始設 (Ansatz) である。ここにすでにフッサール的な純粋な立場に立つことを標榜する哲学への批判的見解が含意されている。たしかにハイデッガーはフッサールの精神にそって論理学が目指すものを真理と規定する。だがフッサールと異なって、真理をプラトンのイデアのような自体的に存立するものとしては捉えない (vgl. 58f.)。真理と虚偽とは相依相属している。あるいは後者を通してしか前者は開示されえない。このようなものがハイデッガーのいうアーティアとしての真理である。

伝統的論理学は真理の場を命題に置き、真理概念を一面化、形式化、狭隘化し、それによって真理をいわば棚上げしてしまった。これに対してハイデッガーは方向を逆にとって論理学がもともとそこから生いたってきの根源にたち還ろうとする。その根源とは単に命題的言表だけでなく、人間的なあらゆる語りが交わされる地平である。例えばそれは懇願、命令、詠嘆等、伝統的論理学では締め出され修辞学の方に追いやられていた語りである。それらの語りをして語らしめようとするのがハイデッガーの論理学である。それはまた哲学史的には「プラトンやアリストテレスにおいて生き生きとしていた」(13) 根源的哲学的問いを取り戻すことでもある<sup>(8)</sup>。

## 2

さてハイデッガーはこの講義をハイデッガー流の現象学的観点に立って進めている。この時期はまだ『存在と時間』が公刊されておらず、したがってフッサールとの関係もうまくいっていた頃であるが、事実ハイデッガーはしばしばフッサールを高く評価している。ここではかれは前半では主にアリストテレスに対して、後半ではほとんどカントに対して「現象学的破壊」<sup>(9)</sup>を行なっている。それによりアリストテレスやカントにおいて蔽い隠されていしまっている真理、たんに後世の学者よってだけでなく、ときにはかれら自身も目を背けてしまった根源的真理を掘り起こそうとしたのである。その意味でハイデッガーのいう非隐蔽性（アーティア）としての真理は、語源的意味からだけでなく現象学的意味からもいうことができる<sup>(10)</sup>。ハイデッガーは他のところにおいてと同様、現象学を「哲学の流派とか体系」(279)と考えるのでなく、「哲学の対象を、それらが自らを示すがままに問いかけ、仕上げる」というごく当たり前の「作業原理」と捉える(32)。現象学はある立場を表明するものでなく、「方法概念」<sup>(11)</sup>である。したがっていやしくも真正な哲学的思惟たらんとするかぎり、この作業原理に従わねばならないし、また真正な学者ならばすべて現象学者であったということができるよう。しかしこれでは何もいったことにはならないであろうが。

さてハイデッガーは「真理の論理学」に関わっていく前に、「予備考察」として真理の存在そのものに疑問を投げかける懷疑論やその存在を脅かす相対主義、なかでも心理主義をフッサールの『論理学研究』に基づいて批判することから始める。心理主義の問題については、若きハイデッガーがすでに『初期著作集』に収められることになる諸論文において批判しているこ

とであるが、当時はまだ批判のあと一体どこへ向うのかがハイデッガー自身はっきりしていなかった。今度は真理の存在をめざしてあらためて心理主義を問題にしたのである。心理主義の主張の眼目は、次のようになろう。論理学が正しく思惟することをめざすならば、その正しさは法則に基づいてはじめて可能となるはずである。ではその法則はどこから取り出されるのか。生きた思惟作用以外ない。思惟作用は心的働きの一つであり、したがって心理学の領域に属する。「心理学は、論理学の基礎的学科である」(38)ということになる。こうした立場を標榜するのは、J. S. ミルや Th. リップスである。心理主義は19世紀以来急速に広まった学問全般の自然主義化ともいるべき傾向に乗り、それを極端にまで推し進める。これにより精神現象までもが自然科学の一対象に組み入れられうると考えられるようになったのである。心理主義は簡潔にいえば、真理を心理に還元し、「理性の真理 (verités de raison) を事実の真理 (verités de fait) によって支えよう」(45)とするものである。この立場の根本的誤りは、思惟や判断といった心的作用とそこで志向されている意味ないしは内実を混同している点にある。換言すれば、実在的 (real) 存在と理念的 (ideal) 存在との根本差異の誤認ということにある。むろんこう指摘するだけならば、それほど新しいことではない。フッサールの心理主義批判の独創性は、たんに二種類の存在を区分けして並べたというだけでなく、両者の内在的繋がりを追求し、「まったく別種の存在の次元」(52)<sup>(12)</sup>——それは再び心理主義に巻き込まれるかも知れないという点で非常な危険を孕む——に到達したところにある。

ハイデッガーは反心理主義の系譜を辿り、その哲学的立場を代表する者としてロッツェの理論を検討する。かれの立場は「妥当論理学」ともいるべきものであるが、それはプラトンのイデア論をデカルト的内在主義の見地から捉えなおしたものである。プラトンのイデアをロッツェは妥当 (Gelten) するものとして、かれのいう四つの現実性 (Wirklichkeit) の一つに組み入れた。ではロッツェのいう現実性とは、どのようなものであろうか。自然的、実在的なもの以外にも「何か (etwas)」がある。しかし実在的なものにのみ「存在する (sein)」という述語をあてがうと、その他のものはただ比喩的にしか「存在する」といえなくなってしまう。にもかかわらず「何かがある」(Es gibt etwas) といわれるときの、その「ある (Es gibt)」の次元をロッツェは現実性と呼ぶのである。したがって狭義の存在性すなわち実在性 (Realität) もそのなかに組み込まれるのである。そして実在性を含めてロッツェは、次のように現実性を列挙する。すなわち物があり (ein Ding, welches ist.), 出来事が生起し (ein Ereignis, welches geschieht.), 関係が存立し (ein Verhältnis, welches besteht.), そして命題が妥当する (ein Satz, welcher gilt.) のである(69)。こうして理念的なものは、命題として現実性を獲得し、その在り方が「妥当 (Gelten)」なのである。ただロッツェはこれら四者の現実性の関係を詳しく規定していない。それぞれの様式は互いに還元できない根本概念であり、ただ承認されるしかないものとされてしまったのである。

ハイデッガーはまず自然主義的な心理主義の批判を企てたが、しかし反心理主義の立場を代

表していたロッツェの妥当性理論やそれを受け継いだ新カント派の価値理論の形式主義にも満足できなかった。たしかにロッツェは現実性の多様性の開示によって、ハイデッガーのいう存在の開示への突破口を切り拓いた<sup>(13)</sup>。しかし存在概念を物的実在に譲り渡してしまったことを見られるように、伝統的見地から抜け出でていなかつた。実在的なものに対して、理念的なものを主張するだけでは、心理主義の克服にならない。「実在的なものと理念的なものとの一見非常にもっともらしい区別の背後に或る困難さがひそんでおり、それどころかこの区別にこそ問題の核心が存するのである」(91)。心理主義も、また反心理主義もその意味では共犯者である。後者も二つの存在領域を併置するだけで、「これらがその可能性として、それに属するものとしてそこから了解されるような根源的存在」(92)が視野に入ってきていないのである。ロッツェの妥当概念も、一種の急場しのぎでしかない。その存在論的地位が不分明のままである。真理は妥当性であるといわれるとき、そこではなにごとも真理そのものについて解決されておらない。「ロッツェは真理そのものが何であるかについてなにも答えず、ただ真なる命題がどのように現実的であるかをいうだけである」(74)。妥当ということでもって、真理の在り方の一側面がいいあてられているにすぎないのである。

そこで両者を一举にのり超える視座をハイデッガーに与えたのが、フッサールの志向性理論であった。ロッツェにおいてもうそれ以上遡りえない到達点とされ、限界でもあった地点から、ハイデッガーは志向性というもう一步根源的次元へと進んでいくのである。これ以上解明できないということは、別の接近の仕方が要求されているのである。ハイデッガーは「存在の定義不可能性」という伝統的テーゼから、それに反旗を翻す仕方で進む。「存在が定義不能であるという言明は、いまだかって理解されたことないある真正な意味を、すなわち存在は存在者と根本的に異なるがゆえに、定義とは違った出発点を要求するという意味をもつ」(77)。ロッツェは「存在者が存在する」とは根本的に異なる次元としての「ある (Es gibt)」——ハイデッガーの「存在」——への直覚をもっていた。ただロッツェは依然としてデカルト的内在主義に囚われて、どこまでも表象内部での動きに終始した。この内在主義の殻を打ち破ったのがフッサールの志向性である。意識はあるものについての意識であり、「あるものへへ向かう (das Sichrichten-auf- etwas)」(94)ことである。意識は表象を介して意識の外にある対象に関わるのでなく、直接的に意識されたものに関わる、ハイデッガー的にいえばその許にある (Sein bei) のである。むろん記憶や想像においては、そうではないといわれるかもしれない。その場合フッサールによれば、空虚な志向性が働いているのであって、やはり対象に直接関わっているのである。それに対して充実した志向性が直観と呼ばれる。これは対象を有体的 (leibhaft) に与える。ここでいう直観はたんに感性的直観に限られず、広く例えば数学的命題についてもいわれうる。フッサールはこの直観を認識の範型にし、これこそ本来の認識であるとした。この「原理中の原理」によってフッサールは、「西欧的哲学の偉大な伝統を最後まで考え抜いたのである」(114)。

## 3

ハイデッガーは同時代の論理学的諸問題から、ギリシアのアリストテレスに遡る。というのもアリストテレスこそ、カントによっても「論理学の父」(13)と呼ばれているからである。しかしここでハイデッガーは、アリストテレスをたんに学校論理学の元祖と見做しているわけではない。むしろアリストテレスの根源的問いがこの種の論理学によって表面化され根こそぎにされてしまったと考えている。ハイデッガーはここではアリストテレスを積極的に——といってもニーチェ的な意味での好敵手として捉えている。「奇妙なことだが、哲学することはいつでもまずその偉大で生産的な好敵手を目覚めさせ、手に入れねばならない。それによりかれらとの対決においてはじめて成長し、また基本的事象の単一な線を確保できるのである」(125)。そしてアリストテレスの論理学的諸規定を「その語られざる前提から了解しよう」(191)とするのである。

そこでまず一般に流布している見解、すなわちアリストテレスが「真理の場所は命題である」および「真理は思惟と存在者との一致である」(128)というテーゼを最初に確定したとの見解を批判する。ハイデッガーによればこうした見解はアリストテレスとは関係ない。まずロゴスはたんに命題だけでなく、語りとしてさまざまな様式を備えており、命題はそのひとつにすぎない。そのほか疑問、命令、懇願などいろいろな様式がある。たしかにそのなかで命題にのみ真偽の問題が関わってくる。なぜなら「立て」という命令が真か偽かといった問題は普通起こらないからである<sup>(14)</sup>。そこで先のテーゼが生まれるわけであるが、ただハイデッガーによれば命題が真理を生み出すわけではない。むしろそこに真理が到来するのである。すなわちロゴスが真理を規定するのではなく、逆に真理がロゴスを規定しているのである。「命題は真理の場所ではなく、真理が命題の場所である」(135)。こうした転倒が起きたのは、「ことばから語りへでなく、語りからことばへ」(134)という根本運動を理解しなかったからであり、それは今日までつづいているのである。語りはその「当のもの (Wortüber)」をつねに呈示している。プラトンがいうように、「ロゴスはあるものについてのロゴス、すなわち語りはあるものについての、そしてあるものからの語り (Rede über und von etwas) である」(142)。そこでは語られているものから分離されず、またそこから汲み出されたロゴスこそ真なるロゴスである。

ただいかに汲み出されたかが問題になる。ハイデッガーはアリストテレスに即してロゴスの根本構造を探っていく。アリストテレスによればロゴスが真または偽でありうるのは、それに総合が帰属していることによる。しかし総合には必然的に分解が属している。そして総合一分解という両契機を具えたロゴスを統一的に把握すると、「として (Als)」という現象が浮かび上がってくる(150)。アリストテレスがいうロゴスの「総合一分解」という性格は、「として」構造の両側面として解釈されるわけである。このロゴスすなわち語りは、ハイデッガーによれば現存在の存在(作用)を構成する契機の一つである<sup>(15)</sup>。この語りは根源的には非述定的場面、

すなわち日常的な道具的存在連関のなかで働いている。ただ「黙って」万年筆をとり、つぎにノートをとって書き始めるのである。チョークなら黒板に向うのであり、そのとき万年筆で書く場合の系列と交錯することはない。そこには意義 (Be-deutung=指示性) が働いており、方向づけがすでにされているのである。いわゆる暗黙の了解の内を動いているわけである。しかしこれは盲目的に振舞うことではもちろんなく、むしろある明るみに立っているからこそ可能である。この明るみの構造をハイデッガーは「として一構造 (Als-Struktur)」と呼ぶのである(144)。この構造は根源的なものであり、「として一のない (als-frei)」把握作用などはむしろ人工的にしか可能ではない。この「として一構造」は、「われわれが現存在と名づけている存在者の存在の解釈学的根本構造である」(151)。このなかで現存在は、道具的な手許存在者 (Zuhandenes) に関わっている。それは前述定的で、非主題的な関わりである。それが主題化され、述定化されると、その「解釈学的として (hermeneutisches ‚Als‘)」が変容する。根源的=第一次的であったものが、派生的な「命題的なとして (apophantisches ‚Als‘)」へと水平化されてしまうのである。「交渉のそれで以て (Womit)」が「規定的陳述のそれについて (Worüber)」となり、道具的な手許存在者は事物的な眼前存在者 (Vorhandenes) として対象化されるのである。ハイデッガーがいうように「チョークは軟らかすぎる」という発言は、チョークの性質を述べているわけではなく、「うまく (recht) 書けない、別のチョークを」という訴えを含意しているのである(157)。解釈学的「として」の次元においては、このように言表された言葉の背後に様々な言表されざる言葉がざわめき立っているのである。そしてそこで統一的に表現されていることは、チョークとそれを使用している現存在との関わり、すなわち「内一存在 (In-Sein) の解釈」(157)である。だが命題的「として」の次元では、それらが一切捨象され、單一の存在者が呈示されるのである。こうして無世界的対象が出現し、それに無世界的主觀が対応するという伝統的形而上学の図式が出来上がるるのである。その両者を媒介するものは、それ自身一つの眼前存在者化した命題である。ここからひとがアリストテレスに帰する真理の対象と表象との一致説も出てくる。こうして伝統的論理学の暗黙の前提が明らかになった。伝統的論理学のロゴスはこの命題的「として」である。そして「ギリシアの論理学およびその存在の理論においても、フッサールに至る伝統のそれにおいても、まさしく規定作用の意味でのロゴスが導きの糸となって、それにもとづいて存在が問われている。すなわち存在者がそこで可能的規定の、可能的規定性の対象である」(159f.)。だがもはやこのような派生的現象に定位しては、「存在の現象をその根において捉える」(160)ことは不可能である。

ところで現存在の存在をハイデッガーは「関心」(Sorge) と呼び、それは「(内世界的に出会う存在者の) 許での存在としてのすでに (世界の) 内で自己に先立ってあること (Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnetem Seieden) )」(16) (vgl., 235) と分節される構えを示していた。現存在はすでに (schon) 事実的に世界に投げ出され、何かの許に現にあり (Sein bei)，にもかかわらず投企的に自己に先立って (vorweg) 存在して

いるのである。そしてこの規定のなかにハイデッガーは過去性、現在性および未来性という時間の三構成契機を読み取るのである。もっともこれに対してこの読み取りは、もともとハイデッガーが秘かに持ち込んでいたものを改めて取り出しただけではないかという反論があるかもしれない。しかし例えばチョークを手にしたとき、現在的にその許にあることはもちろん、それだけでなくそこには一方で教室の内にいる自己を見いだし、他方で黒板に向って文字を書こうと身構えていなければならぬ。投企の方向が違ったら、例えばノートに書こうとする場合にはチョークでなく万年筆を手に取るであろう。「なにか出会うものを捉えるためには、この先立ってあることから出会うものにたち還る (aus diesem Vorwegsein auf das Begegnende zurückkommen)」(147)必要がある。ここには時間的に表象するしかないような「独特的の運動」(147)がみられる。このように現存在の存在である関心はその隅々まで時間性によって浸透されているのである。しいていえばハイデッガーの存在はまさしく動詞的な存在作用であり、この働きのいわば動因として時間が考えられているといえよう。

このような存在と絡み合っている、というより存在そのものであるような時間をいったいどのように理解したらよいのであろうか。ハイデッガーがさきの関心の構造をすべて連字符で結びつけていることから窺えるように、ここで支配している時間現象は統一的に理解されねばならない。過去、現在および未来が「同時」にあるような時間をどのように表象したらよいのであろうか。ハイデッガーはこの課題を引き受けるものとして新たに「現象学的時性論 (Phänomenologische Chronologie)」(199)なるものを構想する。それは「現象の時間規定性すなわちその時性 (Temporalität) の研究、したがって時間そのものの研究」(200)を任務とするのである。だがこの論理学講義においては、それは具体的に展開されることとはなかった。そのことは『存在と時間』の第一部第三編「時間と存在」が書かれなかったことと対応している。というより第三編は現象学的時性論として展開されるはずであったと見做してさしつかえないであろう。

## 4

この困難な問題に直接取り組む前に、迂回路を通ってそれへの通路をつけようとしたのが『存在と時間』の第二部「時性の問題構制を手引きにした、存在論の歴史の現象学的破壊の要綱」<sup>(17)</sup>であり、そしてこの論理学講義においてその準備作業を行なおうとしたと考えられうる。その第一部のタイトル「時性の問題構制の前段階としての、カントの図式論および時間論」(傍点筆者)<sup>(18)</sup>がこの間の事情をよく物語っているであろう。

ハイデッガーの立場からすれば、かれが逢着した時性が真に根源的なものであるならば、それはアリストテレスやカントの思惟においても表明的ではないにしても、何らかの痕跡のようなものが見出だされるはずであった。ハイデッガーは<存在と時間>という問題構制<sup>(19)</sup>すなわち時性のそれを手引きにして存在論の歴史を内部から解体し、その原初的存在経験に連れ戻そ

うとするのである。この問題構制の理解が、ハイデッガーによれば「存在問題の歴史と哲学一般の歴史へと照らし返すための明かりを手に入れる」(194)ための前提となるのである。

そこでまずハイデッガーはアリストテレスの存在了解の解釈を通して、その存在のなかに、現前性 (Anwesenheit) の意味を嗅ぎ取る。そしてこの現前するものがまったく現在にもたらされたものが、純粋な被発見性すなわち真理である。この現前性は、「存在の根本規定である。したがって被発見性は、現前性にたいする最高の様態としてある。つまり現在として、存在の、しかも存在の最も本來的様態として、現前性 (die anwesende Anwesenheit) そのものとしてある」(193)。つまり「現在は現前性の最高の在り方である」(193)。プラトンが存在を現在として表したものと同じ存在了解に基づく。ギリシア人の現前性としての存在了解のなかに、すでに時間概念が含まれている。その現前性は現在という時間様態においてその十全性を得るのであり、その事態がすなわち被発見性としての真理である。ハイデッガーはこのようにギリシア人の存在了解においても<存在と時間>という問題構制が潜んでいることを確認するのである。「存在を現前性として現在から了解することは、存在を時間から了解することを意味する」(193)。ただかれらはなぜそうなのかについては問わなかった。かれらはその上に安心して依拠したままで、その足下に潜む「深淵的問題構制 (abgründige Problematik)」(193)に気づかなかつたのである。

つぎにハイデッガーはカントに向かう。というのも「存在および存在の諸性格を理解することと時間との関連についてなにかを予感した唯一の人はカントである」(194)からである。ここでもハイデッガーのカントへの接近の仕方は、アリストテレスの場合と同様である。すなわちハイデッガーはカントを引用して「哲学者の仕事は、諸規則を与えることではなく、ありきたりの理性の秘かな諸判断を分解することである」(197)と述べている<sup>(20)</sup>。常識が立脚している足場を掘り崩して、その知られざる「生誕の地」(198)へと連れ戻そうとするのである。

それではここでいう生誕の地とはどこか。それはいうまでもなく時的 (temporal) な次元である。この時性 (Temporalität) は、諸現象がそのなかで生成、変化、消滅するような時間性 (Zeitlichkeit) とは次元を異にする。この次元は従来の哲学的伝統のなかでは問題にされるどころか、ほとんど気づかれることさえなかった。ただカントだけが、一定の限界内ではあるが、その問題性に導かれていた<sup>(21)</sup>。カントはこの暗き領域に手探りで進んだが「かれは自分の試みの根底的意義への洞察を獲得しなかったのではある」(200)。すなわちハイデッガーによれば、暗さを暗さとして捉えたところにカントの卓越さがあるとともに、また暗さがそのままにされたという点でかれの限界もそこにあったのである。この暗さへの洞察の証言をハイデッガーは『純粹理性批判』のなかの一節にみる。「諸現象とこれらの単なる形式とに関して、われわれの悟性のこの図式論は、人間の心の奥深きところに隠された術であり、その術の真の手さばきをわれわれはいつの日か自然から推し量り、そしてそれを覆藏なく眼前にもたらすことは難しいであろう」<sup>(22)</sup>。ハイデッガーはカントの図式論を「『純粹理性批判』の本來的中心」(358)と見

ている。図式論は悟性と感性の関連を問題にする。悟性の自発性が、いかにして直観の受容性を規定しうるのかを示すことがその課題である。そしてその媒介するものとしてカントは時間に行き着くのである。

そこでまずハイデッガーはカントの時間への肉迫の仕方を追跡する。「特徴的なことはカントがかれの『純粹理性批判』のあらゆる決定的問題連闇において、否応なく時間へと戻っているということである」(270)。時間はたんに空間に対置するものとして先驗的感性論のなかで問題となるだけでなく、『純粹理性批判』の構成全体の主要な節目ではいつも登場するのである。むろん時間規定は様々であり、カント自身においても統一されているわけではない。例えば、感性論において時間および空間は「直観の形式」であるとともに「形式的直観」ともいわれている。純粹直観としての空間と時間はあらゆる経験に先行し、すなわちアприオリにある。ただ、その場合空間だけが外界に関わり、時間は内官の形式として間接的にのみ現象に關係づけられる。しかし一切の表象が心性の規定として内官に属するかぎり、「時間はあらゆる現象一般のアприオリな条件である」<sup>(23)</sup>すなわち「時間は規定可能なものの所与性の普遍的形式である」(335)。こうして感性論においても空間に対する時間の根源性が明らかである。そしてカントによれば時間はあくまで主觀的なもので、「主觀の外ではなにもものでもない」<sup>(24)</sup>のである。カントの時間をハイデッガーは次のように規定する。「時間は根源的普遍的な純粹自己触発である」(339)。そしてハイデッガーによれば、根源的とは「自己自身から」ということであり、普遍的とは「先驗的に自己を関わらせること」であり、さらに純粹とは「非経験的」を意味し、全体として時間は非主題的である。

しかしハイデッガーによれば、カントは二つの理由から実際に遂行していることを原理的に把握することができなかった。一つはカントが感性と悟性とを峻別して、時間を感性の側にのみ帰属させてしまい、悟性の側に属するものは「前一時間的 (vor-zeitig)」(203)であり、そこにはなんら時間的なものは見出されないことになってしまったのである。第二の理由は、カントが従来のライプニッツとニュートンによってもたらされた伝統的時間概念をそのまま踏襲していることによる。この伝統はアリストテレスにまで、とりわけかれの『自然学』にまで遡りうるものである。したがってこの概念は、経験的な客観的世界への眼差しのなかで獲得されたものである。時間とはここでは結局「自然の秩序図式 (das Ordnungsschema der Natur)」(204)に他ならない。だがこのような時間概念はハイデッガーによれば根本的には偶然的にはすぎない。一見自然的に見え、したがって必然的に思えるのは人間的現存在の転落的な在り方にその根拠を持つからである<sup>(25)</sup>。伝統的時間概念とは今 (Jetzt) を中心にして、もはやない (nicht mehr) 過去とまだない (noch nicht) 未来をいわば「二つの腕 (ロツツェ)」(247) のように「前一後」に持っている。諸現象は「『時間の中へ』落ちて (in die Zeit fallen)」(242)、そこで以前の今と以後の今との間の関係が数量的に測定されうことになる。時間は今一時間 (Jetzt-Zeit) であり、諸現象を整理する一種の枠組ないしは入れ物と見做される。この今一時間によって規定

される現象は、事物的な眼前存在者である。この存在者を今において捉えることが真理とされ、伝統的に真理が直観真理であったことはこのような時間理解に基づくのである。

## 5

『純粹理性批判』自体の根本の問いは、「いかにしてアприオリな総合判断が可能か」というものであった。それは「いかにして思惟の根本形式としてのカテゴリーが、それらによって認識されるべき、直観にのみ与えられうる対象に関係しうるのか」<sup>(26)</sup>と言いかえることができる。ハイデッガーはこれを先行的存在了解の可能性の問題として把握する。それは「いかなる意味において感性の普遍的アприオリである時間が、悟性のアприオリに対して、すなわち統覚の総合的統一に対して規定可能なものであるか」(345)ということである。こうして時間と統覚（われ思惟す）が対峙させられる。純粹悟性行為ないしカテゴリーは、経験からその規定内容を汲み取ってすることはできないにもかかわらず、経験的に与えられたるものとそれを与えられたことにおいて規定しうるためには、アприオリに事象を含んでいなければならぬ。このアприオリに与えられたものが時間である。すなわち「時間はカントにとって、かれが諸々の悟性行為の統一の純粹な形式にして空虚な形式——諸カテゴリー——のために、これらのカテゴリーの事象内容性 (Sachhelligkeit) をそこから汲み取るところのいわば地盤となるのである」(336)。

純粹直観としての時間を、ハイデッガーはある特定の眼差しを向けることとしての「どこへ」(Worauf) として捉える。これは「相次いでという関係以外に何もない」純粹な多様性の無限の全体そのものである。この「どこへ」は、或るもの一般が出会わされることの制約をなす。しかもここへ向けられる眼差しは先行的かつ非主題的である。このような心の眼差しを向ける在り方は、カントによれば自己触発である。しかも非経験的で純粹な自己触発である。このような「どこへ」としての時間に向い合うもの、その「何に対して」(Wofür) が主觀としての「われ思惟す」のわれである。「われは、なにかがそれと<対して>与えられうるところのものである。われは存在する<対して> (das seiende Für) そのものである」(330)。この共に非主題的したがって背景的な両者が統一的な地平を形成し、そのうえにおいてはじめて経験的事象の出会いが可能となるのである。だがハイデッガーによれば、カントはこの「どこへ」と「何に対して」との、すなわち時間とわれ思惟との対峙の前で止まってしまう。「時間はわれ思惟すの様態であるのか。われ思惟すは時間の様態であるのか。両者はさらに根源的な関連の様態であるのか」(346, 405)とハイデッガーは問う。そしてこの問い合わせて「われ思惟すは時間の内にあるのではなくて、時間それ自身である。より正確に言うと、時間の一様態である」(405)と答える<sup>(27)</sup>。ハイデッガーはカントが『純粹理性批判』の或る個所(A 123)においてわれ思惟すに与えている規定が「ほとんど文字通り時間の定義である」(406)ことからわれ思惟すを時間へと解消してしまうのである。したがって結局は根源的時間の純粹触発作用のみが問題

となるのである。この作用は非主題的に自ら「いわばたえず退却しつつ」(400)、まさにそのことによってあるものを「開与的に見させる (freigebendes Sehenlassen)」(400)ことを可能にするのである。カントが見ていたものは、根源的時間すなわちハイデッガーのいう時性の一側面であったのである。カントは眼前的存在者として理解された自然の認識の可能性をこの『純粹理性批判』において探求した。そのような存在者に関わる主觀性の態度は「純粹で、自由な現在化作用 (Gegenwärtigen) ——われ結合す——」であり、ここにすでに現在としての時間が顔を出している。カントは伝統的時間概念すなわち今一点 (Jetzt-Punkt) としてのそれに捉われたままであったために、今のなかに働いている現在 (化作用)，およびそれを通して時性の全体性が視野に入ってこなかったのである<sup>(28)</sup>。カントの時間把握の意義と限界はここにある。カントはわれ思惟すをいわゆる時間の外に置いた。それは「時間の内に (in der Zeit)」(405) あるものではない。その点ではかれはまったく正しい(405)。しかしそのわれ思惟すが、今度は事象に促されて根源的時間の前に立たされることになる。だがその時間の本性すなわち時性を捉えることができなかった。「カントにおいては、ある仕方で時間は謎を含んで外からくる」(408)。だがそれは本当は自分自身から来ているのである。ハイデッガーは現存在の存在すなわち関心の時的構造を「関心それ自身が時間である」(409)と言い表わす。ここでいう時間とはもちろん伝統的な今一時間ではない。それは眼前的に表象されない。眼前的 existence を範型にして、それを「ある」というならば、この時性はむしろ「ない」。それは「時熟する (zeitigen)」(410)のである。

カントは根源的な時性の全体性を見ず、表面に現れ出た一部のみしか見なかった。たしかに一部でも瞥見したことはかれの大きな功績である。だがそれを伝統的時間概念をそのまま踏襲することによって、今一点としての時間へと孤立化して捉えてしまった。しかし現在は、まさに現在化作用であり、今のような抽象的点および点系列ではない。現在化作用のなかには、現存在の関係性の全体が、すなわち世界一内一存在が現われているのである。ハイデッガーは、このカントがいわば暗やみの中を事象そのものによってなれば否応なく遭遇させられた時性を伝統的な様々な先入見によって歪められることなく解明しようとした。それが「現象学的時性論」であったろう。ここでのカントとハイデッガーの関係は、カントが『純粹理性批判』において自然認識を手がかりにしてそこに不可欠な契機として時間を発見したのに対し、ハイデッガーはそれを受けてたんに自然認識だけでなく、人間実存全体の構成契機としての、いや実存そのものとしての時性に辿り着いたのである。これこそかのギリシア人たちがその足下で「口を開けている」(192)にもかかわらずその上で安住し、カントが「実際覗き込んだにもかかわらず、ただすぐ眼差しをそらしてしまった」(378)ところの深淵であった。

## 結語

ハイデッガーはこの論理学講義においてまず学校論理学としての伝統的な形式論理学を批判

し、それに「哲学する論理学」を対置させた。それは『存在と時間』において「後から跋行する (nachhinkend)」伝統的論理学に対して、事象のなかへ「先に飛び込む (vorspringen)」生産的な論理学の構想に対応するものである<sup>(29)</sup>。前者を内容的に命題論理学というならば、後者は解釈学的論理学というべきものである。ただこの講義ではハイデッガーはたしかに「論理学の解釈学的基礎づけ」<sup>(30)</sup>を遂行しようとしたが、たとえば H. リップスのような解釈学的論理学を仕上げようとしたわけではない。というよりその場合、事象すなわち存在と一体となったロゴスとして「存在=論 (Onto=ologie)」そのものとなり、論理学としての論理学すなわち自己目的化した論理学は自己止揚を遂げる所以である。存在論から遊離した論理学（たんなる思惟の規則）こそハイデッガーが最も批判するものである。ハイデッガーがこの講義の副題として「真理への問い合わせ」と付け加えたのも論理学こそこの問い合わせを自己のもっとも本来的課題とすべきところを、あたかも真理などは自明中の自明なことであるかのように不問にしてそこに安住してきたという思いがあったに相違ない。この講義は「論理学と時間」ないしは「真理と時間」という<sup>(31)</sup>、従来の哲学的立場からは結びつきようもない関連がテーマであるといえよう。ハイデッガーはこの関連をあえて問うことによって、一方で論理学および真理を変貌させるとともに<sup>(32)</sup>、他方で時間を根本的に新たな位相で捉えなおし、「存在そのものに内在している時間の別の<在り方>」<sup>(33)</sup>を視野のなかにいれていくのである。

最後に『存在と時間』の途絶の問題に触れておかねばならない。ハイデッガーにおいて結局、現象学的時性論も『存在と時間』における構想されていた「存在と時間」から「時間と存在」への「転回」も果たされないままに終ってしまった。<存在と時間>という問題構制において、この当時のハイデッガーにはその「と」が、時間としての存在、換言すれば存在が時間として自らを呈示してくるものと捉えられた。それは現存在の存在意味としての時間性から存在そのものを解釈せんとしたがためである。しかしそのようには存在そのものを現存在のパースペクティヴから捉えようとしたところに無理があり、歪みが生じたといえるのではないだろうか。ハイデッガーが人間存在を意識とか主観ではなく現存在と言い表したとき、そこには近代形而上学を決定的に超える新たな直覚のごときものがあった。しかしカントが根源的に遭遇しながらそれを解釈しそこなって取り逃がしたように、ハイデッガーも「現存在」に秘められた根本的事態すなわち「存在（そのもの）の現（われ）」を捉えそこねて、再び主觀化してしまったのである。存在そのものへの通路は、時間ばかりでなく後のハイデッガーの思惟の展開からも窺えるように、たとえば芸術作品やことばによっても近づきうるはずである。<存在と..>において時間ばかりでなくもっと多様なものが存在と絡み合うはずであるということができる。

こうした限界にもにわかわらずこの時期の<存在と時間>という問題構制は、ハイデッガーにとってもまた哲学史的にみても十分意義があったといえよう。なぜならかれがこのような問題構制でめざしていた存在の賦活化という意図は或る程度果たされたからである。この時期

のハイデッガーには時間が存在のいわば認識原理として捉えられたといえよう。時間がハイデッガーがのちにいう存在者と存在とのいわゆる存在論的差異へ接近するための切り込み口となっていたのである。ここの論理学講義において時間があるものを出会わしめる地平として、それ自身は出会わしめられたものの背後に隠れて非主題的にしか捉えられないとされたのは、そのまま存在そのものの規定としてもさしつかないのである。ハイデッガーの存在の問いとは、伝統的論理学および形而上学に象徴されるような存在の形骸化、凝固化に抗して、存在の本来的な生動性をもう一度取り戻そうとする試みに他ならない。その一番手としてそれ自身がたえざる流れとしての時間が問題とされたのである。

## 註

- (1) これはハイデッガー自身の後の証言による。Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, S. 88.
- (2) Heidegger, M.: *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968, S. 17.
- (3) ちなみに同時にもたれたゼミナールは、「現象学的演習」と題して初級者にはカントの『純粹理性批判』、上級者にはヘーゲルの『大論理学』がつかわれた。Cf., Richardson. W. J.: *Heidegger, The Hague*, 1967, p. 665.
- (4) Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1967, S. 40.
- (5) Heidegger, M.: *Logik — Die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe Bd. 21), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, (なお、この書からの引用は本文中そのページ数を記した。)
- (6) ただ「論理学」という名称そのものは、後世の造語である(5)。
- (7) ハイデッガーはこの学校論理学について、問うことを一切やめてしまったまやかしの代物と厳しく批判し、この種の論理学は、真正に哲学するなら必然的に伴なう「自分の身をもって支払わねばならない (mit sich selbst bezahlen zu müssen)」(12)という危険に陥ることはないと述べている。
- (8) ハイデッガーは『存在と時間』において、現存在の日常的先了解を解釈する途（第一部）と、哲学者（カント、デカルト、アリストテレス）の伝統的先了解を問題にする途（第二部）を交差させながら進もうとしていた。
- (9) Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 39.
- (10) ただこの場合、囚われの真理を解放するというという本来の意味からして解釈学的という方がより適切であろう。
- (11) Ebd., S. 27.
- (12) むろんこれが「志向性」の次元である。
- (13) ロツツェがハイデッガーの関心を引いたのは、ハイデッガーの哲学的出発点となったブレンターノの『アリストテレスにおける存在者の多様な意義について』の問題意識を受け継ぎ、それを近代的概念で定式化を試みていると思われたからであろう。
- (14) 「立っている人間」に「立て」ということは、偽なる命令ではないかという問題がある。しかしこれはむしろ不適切 (unhappy) というべきであろう。Cf., Austin, J. L.: *How to do thing with words*, Harvard UP., 1981, p. 14.
- (15) Vgl., Heidegger: a. a. O., S. 160f.
- (16) Ebd., S. 192.

- (17) Ebd., S. 39.
- (18) Ebd., S. 40.
- (19) こうしたハイデッガーの問題構制は1930年代半ばのニーチェ講義までつづく。そこでは「力への意志」としての存在を、「永劫回帰」としての時間から思惟する試みがなされている。  
(Heidegger : *Nietzsche*, I, 2. Aufl., Neske, Pfullingen, 1961, S. 28.)
- (20) 『存在と時間』においても同様の指摘がある。(Heidegger : *Sein und Zeit*, S. 4., vgl., S. 23.)
- (21) 『存在と時間』では「時性の次元の方向において探求の方途の一行程を動いた, ないしは現象そのものの強制によってそこへと追いやられた最初で唯一の者は, カントである」(Ebd., S. 23)と述べられている。
- (22) Kant, I. : *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, Hamburg, 1956, B 180f.
- (23) Ebd., B. 50.
- (24) Ebd., B. 51.
- (25) ハイデッガーは「日常的時間理解は偽りとかそれに類することではなく, 自ら固有の正当な権利を持つ, いやそれどころか自明ともおぼしき必然性を持つ」(238)と述べ, それが仮象にすぎないと考えているわけではない。
- (26) Hoppe, H.: "Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers" (in: *Durchblicke*, Frankfurt am Main, 1970, S. 292.)
- (27) ハイデッガーはこの解釈(改釈)がカントを超えていることを認めている(406)。
- (28) たしかに根源的時間の一様態としての現在(化作用)からの派生態として今一時間にも、「時間の形象的総合(synthesis speciosa temporis)」(385)が備わっており, 対象化的思惟もこれに基づくのである。また日常的に「今—それ(jetzt das)」(401)という場合にもみられるように, この今にも「への指示(Weisung auf)」(401)が潜んでいるのである。ただこれらの場合, その総合はいずれもかろうじていわば一本の線で結びついているだけで, 現在の根本構えである世界内存在全体に浸透した総合ではない。
- (29) Heidegger: a. a. O. S. 10.
- (30) Vukićević, V.: *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers (1925-1928)*, Olms, Hildesheim, 1988, S. 63, 95. vgl., S. 92.
- (31) Ebd., B. 40.
- (32) ハイデッガーが論理学およびその真理を根源的真理としての現存在の開示性(Erschlossenheit)に基づけることにより, 近代哲学において培われてきた「批判的意識の理念の放棄」が行なわれ, 「新たな直接性を引っ張り出す」ことになったというツーゲントハットの危惧は, その後のハイデッガーの政治的迷いの問題とも絡んでくる重要な指摘である。Tugendhat, E.: "Heideggers Idee von Wahrheit" (in: *Heidegger*, Kiepenheuer, Köln, 1969, S. 296f.)
- (33) Marx, W.: *Heidegger und die Tradition*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, S. 137.