

# ハイデッガーに於ける自然の問題

## (1)

—— 1920年代の場合 ——

中 敬 夫

Naka, Yukio

はじめに

1935年、フライブルクでの講義『形而上学入門』の中でハイデッガーは、「自然」を意味するギリシア語「ピュシス」について、こう語っている。「ところでピュシスという語は、何を言っているのだろうか。それは、自ずから立ち現れるもの（例えばバラが立ち現れる [=開花する] こと）、自らを空け開きつつ展開すること、このような展開の内で現出の内に - 歩み入ること、そしてこの現出の内に自らを保って留まり続けること、手短に言えば、立ち現れ - 滞在しつつ統べることを言う。」<sup>1</sup>

同様に1936/7年の講義『ニーチェ、芸術としての力への意志』の中では、こう述べられている。「もちろんピュシスはまだプラトンにとって、そしてとりわけギリシア哲学の第一の始源に於いて、ちょうどバラが立ち現れ [=開花し]、自ずから自らを展開しつつ自らを示す [=現れる] ように、立ち現れることを謂う。しかし、我々が《自然》と名づけているもの、風景や外なる自然は、本質的な意味での自然・ピュシスの、特定の一領野に過ぎない。本質的な意味によれば、ピュシスとは自ずから自らを展開する現前者を意味している。ピュシスとは、自ずから立ち現れ・そのようにして統べている現前性という意味での有それ自身を表す、始源的なギリシアの根本 - 語なのである。」<sup>2</sup>

しかし1943年の講義に基づく論文「アレーテイア」の中では、ハイデッガーはこう述べている。「[...]もはや我々はピュシスを、たんに立ち現れることとしてのみ思索してはならない。」「自らを開蔵することは、自らを覆蔵することを好む。」「立ち現れることはそのようなこととして、そのつど既に、自らを開ざすことに好意を寄せている。前者は後者の内に蔵されたままである。」「ギリシアの思索にとって[...]ピュシスは、その全き本質、開蔵することと自らを覆蔵することとの間のピリア [=友愛] によって支配し尽くされた本

質に於いて、名指されている。」<sup>3</sup>

「自然」という東洋語が〈自ずから然り〉という意味を表しているように、「ピュシス」というギリシア語には、ハイデッガーによれば、「自ずから立ち現れるもの(das von sich aus Aufgehende)」という意味が込められている。すなわち自然には、「自ずから(von sich aus, aus sich her, von sich her …)」という契機と、「立ち現れること(Aufgehen)」「自らを開蔵すること(Sichentbergen)」、そしてそのようにして「自らを空け開きつつ(sich eröffnend)」「統べること(Walten)」という契機が、不可欠なのである。しかしそのような自然はまた、「自らを覆蔵すること(Sichverbergen)」「自らを閉ざすこと(Sichverschliessen)」を好む、とも言われている。だが「自ずから」、すなわちその本性からして「立ち現れる」べくあるものが、なぜ自らを隠そうとするのだろうか。そもそも自ずからなるものは、本当に自らを開示しうるのだろうか。それとも自ずからなるものは、自ずからなるものなるがゆえに、必然的に自らを閉ざさねばならないのだろうか。あるいはまた、表明的な自己開示のもとには、そのような開示の仕方では自らを閉ざすが、しかしそれでも自らを隠すという仕方では自己自身を顕わすような、独自の顕現の仕方が存してはいないのだろうか。そしてこうしたことすべては、ハイデッガーの「有の思索」に於いては、どうなっているのだろうか。

我々は以後、数回にわたり、「ハイデッガーに於ける自然の問題」というテーマのもと、「自ずから立ち現れるもの」という意味での「自然」が彼の思索の各々の時期にどのように捉えられていたのかを考察してゆきたいと思う。今回は一連の考察の出発点として、20年代のハイデッガーに於ける「自然」の問題を、特に前期の彼の主著『有と時』の直後に見られる「超越論的哲学」の構想という観点から、批判的に考察してゆくことにしたい。<sup>4</sup>

## 第一章：自然——問題圏の画定

### (1) 20年代前半のハイデッガーの自然主義批判

20年代前半のハイデッガーの思索を顧みるとき、そこに顕著なのは「歴史」に結び付いた「事實的生」ないし「事實的生経験」という考えであって、「自然」への関心はむしろ希薄であったことが分かる。例えば19/20年の講義では「現実的生ならびに歴史が、現象学的探求にとっての手引き、より適切には**主導的経験**である」(GA58,S.252)と言われ、20年には「哲学することは事實的生経験の領野の内を動く」(GA59,S.181)と、また20/1年には「事實的生経験はhistorischである」(GA60,S.80)と述べられている。ちなみにこの期のハイデッガーには、まだ『有と時』(1927年)に於いてのようなGeschichte(歴史)とHistorie(歴史学)との術語上の区別は見られない。「哲学は事實的生のhistorischな(す

なわち遂行史的 [vollzugsgeschichtlich] に理解する) 認識である」(GA61,S.2)。

従って「自然」に言及がなされるとき、そこにはむしろ批判のニュアンスの方が強いと言わなければならない。21/2年の講義の中で、ハイデッガーは「諸対象」がまず「何か自然諸対象のようなむき出しの諸現実」としてあり、次いでそれが「価値性格」を獲得するのだというような考えを、非難している。「自然の構成」が「より高次の対象種類」にとつての基礎を引き渡さうのではない。「むしろ自然という対象性は、生きられ・経験され・出会われた世界の対象有の根本意味から、初めて発源するのである」(GA61,S.91)——ここでは「自然」が単なる物体、もしくは自然科学の意味での自然としてしか理解されていないことは、明らかであろう。23年の講義は「遠ざけておくべき」図式の一つとして、「本来的な有は自然の有である」という考えを挙げている(GA63,S.81)。

初期フライブルク時代最後のこの講義の中では、「フッサールにとって学の或る特定の理想が、数学および数学的自然科学の内に指定されていた」(GA63,S.71)と述べられている。それゆえマルブルク時代から本格的に始まるハイデッガーのフッサール批判が「自然主義」批判の形を採ったとしても、少しも驚くには当たらない。一見するとフッサール自身が、自然主義を批判しているように見えるかもしれない。しかし23/4年のハイデッガーによれば、フッサールの批判は「自然主義の学的傾向に賛成して(für)」(GA17,S.72)、つまりはその傾向の純化・徹底化を図ってなされたに過ぎない。このことをハイデッガーは、(1)フッサールが「絶対的妥当性と明証性との理念」に固執していること、(2)「諸学科の統一」という問題設定に於いても「自然主義」が肯定的に継承されていること、(3)実践的意識が理論的認識との類比に於いてしか捉えられていないように、「数学的自然認識」が「原型」として基礎に置かれ、「物理的自然の認識の問題」が中心を占めていること、(4)フッサールの「歴史主義批判」もまた相対主義や懐疑論への虞から為されたものであること、以上四点に於いて例証する(GA17,S.72-3,81-3,87-9)。このうち第一点に関して言えば、フッサール自身の「純化された問題設定」もまた依然としてやはり「自然主義」(GA17, S.81)なのであり、第四点に関して補足するなら、フッサールに付き纏う「認識された認識をめぐる慮(die Sorge um erkannte Erkenntnis)」は、かえって「人間的現有」を「出会いの可能性」から排除してしまう(GA17,S.93)。それは「現有に面しての不安」(GA17,S.97)であり、「現有それ自身に面しての立て続けの逃避」(GA17,S.98)なのである。

このようなハイデッガーのフッサール批判は、25年の講義『時間概念の歴史への序説』のなかの、とりわけ「志向性」概念をめぐる周知の彼のフッサール批判を想起せしめる。現にここでもハイデッガーは、フッサールが志向的なものの有への問いを究明することな

く放置し、「作用の有はあらかじめ理論的 - 独断的に自然の实在性の意味での有として規定されている」(GA20,S.157)と、またフッサールの「人格」規定に於いても、「基礎的層は自然現実的なもののままである」(GA20,S.172)と、難じているのである。

しかしその同じ25年の講義が、『有と時』を想わせる仕方で、製品(Werk)の「諸素材」としての自然、「利用しうるものの世界」という意味での自然、あるいはまた「公開的な周界」によって出会うしめられる「自然」について、語っているのである(GA20,S.262)。だがそれは、ハイデッガーが自然主義批判の矛先を鈍らせたということではなくて——同じ講義の266頁では「自然科学の客観としての自然」は「周界の特殊な脱世界化」によってのみ発見されるに過ぎないと、また273頁ではマールブルク学派の「函数概念」は「数学的自然科学の客観としての自然の客観性」への問い設定の中をしか動いていないと、さらに274頁では「指示性 (Bedeutsamkeit, 有意義性)」を「自然物体性」に付着した「価値」とみなすような考えは「或る特殊な自然有論」の前提に基づく考えに過ぎないと、それぞれ非難されている——むしろ20年代後半に入ってハイデッガー自身が、「自然」のもつ様々な意味について、改めて考察し始めたということなのであろう。

## (2) 20年代後半に於ける「自然」の様々な意味

「自然」に関する20年代後半の多岐にわたる諸考察を前にして、無用の混乱と煩雑とに陥ることを避けるために、我々はまずこの期の主著『有と時』と、自然に関する重要な発言を含む29年の論文「根拠の本質について」とから、「自然」のもつ幾つかの典型的な意味を析出し、そこから浮かび上がってくる問題群を、20年代後半の諸講義から再検討する、という手順を踏むことにしたい。

### (a) 『有と時』

『有と時』に於ける「自然」は、大別して以下の三つの意味で考察されていると思う。第一の意味は自然科学の意味での、もしくはVorhandenes [直前的にあるもの] の意味での自然である。カント『純粹理性批判』が扱うような自然(SZ,S.10-1,144-5)や、デカルトが物体とみなしているような自然(SZ, §§ 19-21)等が、この意味の自然である。

この意味での自然に関しては、先の25年の講義と同様、『有と時』は「脱世界化 (Entweltlichung)」という言葉を用いている。つまり「周界(Umwelt)」が「趨向性格」を失い「周りという性格」を失って、たんに直前的にあるだけの延長諸事物の連関にされてしまうと、周界は脱世界化されて、「自然世界」になるのである(SZ,S.112)——ちなみに29/30年の講義は、カント『純粹理性批判』に関して、そこでは物質的な有るものが「無世界性(Weltlosigkeit)」という性格を有していることが理解されていないと、非難し

ている(GA29/30,S.514)。しかしそれは、この意味での自然が「世界」の外で捉えられるということではない。ハイデッガーは、数学的物理学の成立にとって決定的なのは「自然それ自身の数学的企投」であると述べているが(SZ,S.362)、次章でも見るように、20年代後半の彼は「企投」を「世界企投」(GA29/30,S.527)と考えているのである。「自然」とは「可能的な世界内部的な有るものの中の一つの限界事例」なのであって、それは「世界の或る特定の脱世界化という性格」を有してはいるものの、「現有はただ彼の世界 - 内 - 有の特定の一樣態に於いてのみ、有るものを自然として発見しうる」(SZ,S.65)のである。従って自然は、道具世界から出発して特定の道具性格を貧困化させつつ、依然としてやはり一つの世界内部的なものとして出会われるのである。「自然はそれ自身、世界の内部で出会われ・様々な道と段階とに於いて発見されうようになる、一つの有るものである」(SZ,S.63)。

第二の意味は、道具とともに出会われ・それ自身道具的に発見される自然である。『有と時』はこの意味の自然を、「周界自然(Umweltnatur)」(SZ,S.71,381,413)と呼んでいる。

例えばハンマー、ペンチ、釘は、鋼、鉄、鉱石、岩石、木材といった「諸素材」を指示する。「使用される道具に於いては、使用を通して《自然》が、自然産物という光に照らされた《自然》が、共に発見されている。」さらにまた、「森は営林、山は石切り場、川は水力であり、風は《帆に満つる》風である。発見された《周界》と共に、そのようにして発見された《自然》が出会われている」(SZ,S.70)。道や通り、橋や建物は、天候や明るさへの配慮を通じて「自然」を発見せしめ、時計は太陽の位置に考慮を払うという仕方で「周界自然」を「共に手許に(mit zuhanden)」有らしめている。「公開的世界」と共に「周界自然が発見され、誰にでも近づける」(SZ,S.71)ようになっているのである——ちなみに時計を通じての周界自然の発見は、時間配慮の問題に関して、『有と時』第一部第二編最終章に於いても再び取り上げられている(SZ,S.412-3)。

ハイデッガーは「自然もまた歴史的に有る」と述べている。自然は固有の風土地、入植地、開発地、戦場、祭礼所としては歴史的に有り、そしてこのような「世界内部的な有るもの」は「世界 - 歴史的なもの」と名づけられている(SZ,S.388-9)。このような自然が道具的に発見された自然であるか否か、この箇所だけでは俄に判断し難いが、しかし「世界 - 歴史的なもの」について触れている或る別の箇所に於いては、ハイデッガーは第一次的に歴史的に有るのは現有だが、「しかし第二次的には世界内部的に出会われるものが、つまり最広義に於ける手許にある道具のみならず、《歴史的地盤》としての周界自然もまた、歴史的」(SZ,S.381)であると述べている。それゆえこの意味での「周界自然」も、道具的に出会われる自然に準じて取り扱われうるとみなしてよいであろう。

しかし『有と時』には、VorhandenesでもZuhandenesでもない「自然」の第三の意味が、はっきり呈示されている。或る箇所はそれを、「ロマン派の自然概念の意味での」(SZ,S.65)自然と呼んでいる。

例えば先に引用した「森は営林…」の箇所では、「しかし自然はここでは、ただなお直前的にあるものとして理解されてはならないし——自然のちから(Naturmacht)として理解されてもならない」と述べられている。そして手許的な有り方を度外視することによって自然が「その純粋な直前に於いて」発見されるとき、「この自然発見にはしかし、《躍動邁進し(weben und streben)》、我々に襲いかかり、風景として心を奪うものとしての自然は、覆蔵されたままである。植物学者の植物は、畦に咲く花ではないし、地理学的に確定された河川の《水源》は、《地に涌く泉》ではない」(SZ,S.70)。

しかしこの第三の意味での自然もまたやはり、『有と時』では世界内部的に出会われる有るものとして、つまりは「世界 - 内 - 有」という現有の根本体制のなかで、考えられているのである。「[…]例えばロマン派の自然概念の意味での《自然》という現象もまた、世界概念からして初めて、すなわち現有の分析論からして初めて有論的に捉えうるのである」(SZ,S.65)。「我々を《包み抱く》《自然》は、なるほど世界内部的な有るものではあるが、しかし手許にあるものの有り方も、《自然物体性》という仕方での直前的にあるものの有り方も示してはいない。《自然》のこの有がどのように解釈されようと、世界内部的な有るものの全ての有の諸様態は、有論的には世界の世界性に、またそれとともに世界 - 内 - 有という現象に、基づいているのである」(SZ,S.211)。

結論として我々は、『有と時』に於ける自然は、その三つの意味のいずれに於いても、世界内部的な有るものの一つとして理解されていたとすることができるのである。

#### (b)「根拠の本質について」

論文「根拠の本質について」に関しては、以下の三箇所が比較的重要なので、それぞれ全体を訳出しておいて、その後若干のコメントを付け加えることにする。

第一の箇所：「有るものただ中にあり、有るものによって包み抱かれているとはいえ、現有は実存する現有として、自然を常に既に超出してしまっている」(WM,S.137)——「ただ中に(inmitten)」という言葉を通例ハイデッガーは、「有るもの」や「有るもの全体」に関してのみ用いている。また次章でも扱うように、「超出(übersteigen)」という言葉は20年代後半には「超越」と等義に用いられ、有るもの全体を超出して超越論的地平としての世界に向かってゆく「現有の超越」が、「世界 - 内 - 有」と呼ばれることになるのである。

第二の箇所は、『有と時』の「周界分析」(§§ 14-24)への註記という形で述べられている。

る。「しかし、もし現有のそのように方向づけられた分析論のなかで、外見上自然が——自然科学の対象としての自然のみならず、或る根源的な意味に於ける自然（それについては『有と時』65頁下方を参照）もまた——欠けているとすれば、それには諸根拠がある。決定的な根拠は、自然は周界の圏内でも見出されないし、そもそも第一次的にはそれへと我々が振舞う何かとしても見出されないということの内にある。自然は根源的には、現有が情態的に - 気分づけられた現有として、有るものただ中<sup>・</sup>に実存しているということによって、現有の内<sup>・</sup>で顕わなのである。しかし情態性（被投性）が現有の本質に属し、慮の全き概念の統一に於いて表現されている限り、ここに於いてのみ初めて、自然の問題<sup>・</sup>にとつての基盤<sup>・</sup>が獲得されるのである」（WM,S.154）——きわめて重要なこの箇所については、以下の八点を補足説明しておくことにしよう。(1)「或る根源的な意味に於ける自然」が『有と時』に欠けているように思えるのは、「外見上」のことに過ぎず、そのことは同書65頁——「ロマン派の自然概念」について言及されている箇所——への指示を見ても分かる。(2)根源的な意味での自然は「周界の圏内」では見出されない、すなわち『有と時』で見た第二の意味での自然は、根源的な自然ではない。(3)「それへと我々が振舞う何か」としても根源的な自然は見出されない、つまり志向的な関わり合いとして規定されるような自然——『有と時』の第一と第二の意味での自然——もまた落ちる。(4)自然は情態性（気分）によって、「現有の内<sup>・</sup>で」顕わとなっている。(5)情態性（気分）は、現有が有るものただ中<sup>・</sup>に実存しているということを示している。(6)有るものただ中<sup>・</sup>に実存するということが、「被投性」という言葉によって表されている。(7)しかし情態性や被投性は、依然として「慮(Sorge)」の統一構造の内に組み込まれたままである。(8)そして自然を「問題<sup>・</sup>」化するためには、このような現有の体制を「基盤<sup>・</sup>」とするよりない。

第三の箇所：「有るもの、例えば最広義に於ける自然は、もしそれが或る世界の内に入る機会を見出さなければ、如何にしても顕わとはなりえないであろう」（WM,S.157）——ここで述べられている「最広義に於ける自然」とは、「有るもの全体」というほどのことを意味しているように思われる。世界入り<sup>・</sup>が、自然の顕現の条件なのである。

以上三点を総括するに、第一および第三の箇所で述べられている「自然」は、有るものを超えて有るものの発見を可能ならしめている超越論的地平としての世界、そういう世界の内部で初めて出会われる世界内部的な有るものとしての自然という意味で、『有と時』の主張と平仄が合う。しかし第二の箇所で述べられている根源的な意味での自然、すなわち現有の情態性に於いて顕わとなる自然は、やはり世界内部的なものなのだろうか。情態性の顕示力と世界のそれとは、同一のものなのだろうか、あるいはまた同一構造の内に包括されうるのだろうか。そしてそもそも自然一般は、「世界」の内部でしか出会われない

ような有るものなのだろうか。こうした諸疑問に答えるために、あるいはむしろこうした問題設定を一層正確にするために、今度は我々は20年代後半のハイデッガーの諸講義のなから、これら諸問題の整理に役立つ箇所を検討してみることにしよう。

### (c) 20年代後半の諸講義より

以下我々は20年代後半の諸講義に於ける「自然」の問題を、(1)世界に従属する自然、(2)世界に無頓着な自然、(3)自ずから立ち現れるものとしてのピュシス、(4)情態性ならびに被投性との関係に於ける自然、以上四点に的を絞って考察することにしたい。

(1)まず25/6年の講義を見る限り、そこでは『有と時』と同様、自然は世界の内部でしか出会われないものとしてのみ、考察されているように思える。Vorhandenesという有り方は第一次的には「世界ないし自然に」帰属するが、「世界と自然とは決して同一ではなく、世界は範疇的には一層広い概念であり、反対に自然がより広い概念で世界が特定の一部であるかのようなものでは決してなく、自然はただ、それが或る特定の観点で発見される限りに於いてのみ、世界なのである」(GA21,S.244-5)。自然は——現象学的に捉えられるなら——「世界の中で発見されうる一つの有るもの」であり、それは滝や樅の毬果や落下する岩石のように、「外なる自然」として「学以前的に直接経験されることがある」にしても、それでも「この外なる自然は物理学や生物学の自然であり、ただまだその特有の自然有に於いては発見されていないだけ」(GA21,S.314)なのだという。

(2)しかし既に27年の講義には、自然に対する別の見方が顕著になってくる。自然の有には——「理論的に、物理 - 化学的に」思惟された自然であれ、山や森や草原や小川や穂の実る穀物畑や鳥のさえずりのような「外なる自然」であれ——世界内部性は属していないのである。「世界内部性はこの有るものには、つまり自然には、それが有るものとして発見される場合にのみ、偶然与えられる(zufallen)」だけである。「直前にあるものの、つまり自然の有には世界内部性が、その有の一規定として属しているのではなくて、可能的一規定として、しかし自然の発見可能性という可能性のためには必然的な一規定として、属している。発見された自然には、すなわち露開された有るものとしての有るものへ我々が振舞う限りでの有るものには、それがそのつど既に或る一つの世界の内にあるということが属しているが、しかし自然の有には、世界内部性は属していない」(GA24,S.240)——このような観点からすれば、自然は世界の一部であるどころか、自然の有それ自身はそもそも世界の内に入ることに對して無頓着であり、我々は世界の内部にあるのではないような自然の「有」について、十分に語りうる権利を有するのだということになる。

次章でも詳しく見るが、「世界」とは現有が企投する地平として、現有の有の規定に属している。従って「世界はただ、或る一人の現有が実存する場合にのみ、その間にのみ有



る。自然は、如何なる現有が実存していなくても、有りうる。」(GA24,S.241)「[...]世界内部性は直前的にあるものの有には、特に自然の有には属さず、自然には偶然与えられるだけである。或る一つの世界が有るといことがなくとも、現有が実存するといことがなくとも、自然は有りうる」(GA24,S.249)。そしてこれもまた後に見るように、「発見性」ないし「露開性」は、特殊ハイデッガー的な意味に於いて、「真性」とみなされている。それゆえ「自然がその有るがままに有るためには、それは真性を、すなわち露開性を、必要とはしない」(GA24,S.315)。

同じ傾向は27/8年の講義にも見られる。直前的にあるものは「世界内部的なものでありうるが、しかしそれであらねばならぬということはない。」「物理的自然は、ただ世界が、すなわち現有が実存する場合にのみ、世界内部的に現れうる。しかし自然は、世界内部的に現れなくとも、人間的現有が、またそれとともに或る一つの世界が実存するといことがなくとも、たしかにその固有の仕方に於いて有りうる。そしてただ自然が自ずから(von sich aus)直前的に有るがゆえにのみ、それはまた或る一つの世界の内部で現有に出会われることもできるのである」(GA25,S.19)。

(3)さて、この「自ずから」という表現は、本稿冒頭で我々が見た「ピュシス」に関するハイデッガーの解釈を想起させる。事実ハイデッガーは既に24/5年の講義の中で、アリストテレスの文脈の中ではあるが、ピュシスを「自ず - から - 自らを - 形態 - および - 見相 - へと - もたらすこと(ein Sich-von-sich-selbst-her-zu-Gestalt-und-Aussehen-Bringen)」と理解している(GA19,S.46)。26年の講義では「本質的」なのは「人間や神々の助力なしに自ずから(von ihm selbst her)常に既に直前的に有ること」(GA22,S.35)であると言われ、「強調」は「自ずから(von ihm selbst her)常に既に有ること」(GA22,S.216)に置かれるとされている。また29年の講義に於いてもピュシスは「我々がそれを制作することなく、我々の助力なしに自ずから(von selbst)姿を現したもの」(GA28,S.23)と規定されている。20年代のハイデッガーはピュシスを、「自ずから立ち現れるもの」としてのみ捉えていたのだろうか。

しかし29/30年の講義では真性を意味するギリシア語「ア - レーテイア」に関して、こう述べられている。「真性の内で、有るものは覆蔵性から強奪される。真性はギリシア人たちによって、或る対決の内で覆蔵性から強奪されねばならない一つの略奪品として理解されているのだが、まさしくその対決の内でピュシスは、自らを覆蔵しようと努めるのである。真性とは、人間本質と有るものそれ自身の全体との、最も内的な対決なのである」(GA29/30,S.43-4)。ピュシスは自らを隠そうとし、人間本質はそれを明るみにもたらそうとする。かくして世界の内へ入るか否か、世界内部で自らを露呈するのか世界に無頓着な

ままたまに真性を免れるのかという「自然」にまつわる問題は、「自ずから立ち現れるもの」としての「ピュシス」の理解をもってしても、ますます緊迫の度を増すだけなのである。

(4)最後に「情態性」や「被投性」に関して補足するなら、20年代に公刊された諸著作とは違って、この期の諸講義には「身体性」の強調が顕著である。例えば24/5年の講義では「ただ身体性格を有する物体のみが、その事象内実において、私とその物体に関してしかじかに自らを情態的に見出すという構造を有している」(GA19,S.361)と、また28年の講義では「現有は自然のまっただ中に於いて、その身体性によって、被投的な、事実的な現有である」(GA26,S.212)と述べられている。さらに28/9年の講義は「ただ中に(inmitten)」ということをして「現有は、それへと現有が引き渡されているところの有るものによって支配し尽くされている」ことと規定した後で、こう述べている。「現有は物体にして身体にして生である。現有は自然をただ、そしてまずもって観察の対象として持つのではなくて、現有は自然である。」「それ [=現有] は超越する有るものとして、現有として自然なのであり、自然によって支配し尽くされ、徹頭徹尾気分づけられている」(GA27,S.328)。

現有はそれを支配し尽くす有るものただ中で、自らを情態的に見出している。ハイデッガーによれば、ここでは「或る原則的に一層広い、一層根源的な自然概念」が問題とされているのだという。すなわちそれが「自由な自己としての現有が随意にしない自然(natura)、生マレルコト(nasci)、自ずから(von sich her)」である。現有は有るもの内へと「投げられ」、「世界 - 内 - 有」には「被投性」が属している。そして「超越 [=世界 - 内 - 有] のこの根本性格の指標」が、「気分」なのである(GA27,S.329)。

しかし被投性が世界 - 内 - 有に属しているということは、有るものただ中で情態的に自らを見出している現有のそのつどの気分において、有るものはやはり世界内部的なものとして見出されているということなのだろうか。そもそも自然は世界内部的なものとして、本当に「自ずから」立ち現れうるのだろうか。あるいは「世界」とは別の現象化の体制が、例えば「情態性」「気分」として、20年代後半のハイデッガーによって思索されていたという可能性はないのだろうか。果たして「世界」の内では、「自然」は自らを露開するのだろうか、それとも自らを覆蔵せざるをえないのだろうか。

これらの問いに答えるためには、我々はまず「世界」の現象学的ステイタスを正しく理解しておく必要がある。ところで「世界」は、20年代末のハイデッガーの「超越論的哲学」の構想が成熟してゆくにつれ、次第に規定の厳密さを増してゆくように思われる。そこで我々は次に、特に「超越」概念に焦点を合わせつつ、この問題を検討することにしたい。

## 第二章：世界——超越論的哲学の構想と真性の問題

## (1) 「超越」概念の形成の過程

ハイデッガーの「超越」概念が一義的に規定されてくるのは、27年の講義『現象学の根本諸問題』から、それも、その途中から (§ 15(c)から) であるように思われる。

20年代初頭には「超越論的」哲学はむしろ、批判の対象でさえあった(GA58,S.144,229)。「超越論的哲学は一ナル必要ナモノ(unum necessarium)の、つまりは顕在的現有の忘却のもとに、その確かな歩みを進めている」(GA59,S.169)。ちなみにこの期には「有論」という言葉でさえ、斥けられているのである(GA58,S.146,239-40)。

20年代中葉にもまだ「超越」概念は動揺している。例えば25年には人間の有を「超越」と規定する神学的な考えに言及がなされているが(GA20,S.181)、25/6年にはカントとの関連で「世界への超越論的統覚の超越」について語られている(GA21,S.353)。この後者の考えは、順当に発展させてゆくなら20年代末の「超越」概念に繋がっていったであろうが、しかし26年の講義ではむしろ、「有るもの」に対する「有」の「超越」のみが強調されているのである(Vgl.GA22,S.10,106,231,234,239)。

29年の論文「根拠の本質について」の中の或る註は、『『有と時』』についての諸研究からこれまでに公刊されたものが課題としているのは、超越の具体的に - 露開する企投に他ならない」と述べ、しかもそれは「有への問いの超越論的地平」[『有と時』第一部の表題の一部]を獲得するという「唯一主導的な意図」を可能ならしめるために行われたのだという(WM,S.160)。たしかに『有と時』は、「超越論的なもの」(SZ,S.208)をめざしていたのではあろうが、しかしこの註記には、一種の回顧的錯覚が含まれているように思われる。なぜなら『有と時』では、「根拠の本質について」で見られるような「超越」概念の一義性は、まだ獲得されていなかったからである。

『有と時』に於ける「超越」概念は、大略以下の四つの意味に区分されうらと思う。第一に、「有」が「超越者」もしくは「超範疇」と呼ばれている箇所がある(SZ,S.3,14,38)。これは「有」が「有るもの」に対して超越的にあるというほどの意味で、「世界」(SZ,S.351,365-6,366,389)や「世界時間」(SZ,S.419)について「超越」が語られるのも、同趣である。第二に、人間は自らを超えて到達する者であるという、キリスト教教義学に基づく「超越」概念に触れられている箇所がある(SZ,S.49)。28年の講義はこのような考えを、「神学的超越概念」(GA26,S.206ff.)と呼んでいる。第三に、如何にして主観または意識が内を超えて外に到達するかという問いが、「超越」の問題として論評されている箇所がある(SZ,S.60-1,201-2)。この考えは28年の講義では「認識理論的超越概念」(GA26,S.206ff.)と呼ばれ、先の「神学的超越概念」と共に斥けられている(GA26,S.210-11)。第四に、「根

「抛の本質について」等で一義的に規定されてくる「現有の超越」という考えも、一箇所だけ呈示されている。「直前にあるものの主題化、自然の学的企投が可能となるためには、現有は主題化される有るものを超越しなければならない。[...]手許にあるもののもとに《実践的》に有ることの根底に既に、現有の超越が存しているのだからなければならない。[...]そして結局のところ現有の有が時性に基づいているなら、その場合にはこの時性が世界 - 内 - 有を、かくしてまた現有の超越を、可能にしているのだからなければならない[...]」(SZ, S.363-4)。しかしこの第四の概念の確立が決定的でなかったことは、この箇所の後にもなお「世界」や「世界時間」の「超越」について語られているのを見ても分かる。

27年の講義に於いても前半では、有論的にはまだ「超越」と「志向性」との区別が曖昧で、例えば「志向性こそがまさしく、その内に超越が存するところのものに他ならない」とか、「志向的振舞いそれ自身が超越することを形成する」(GA24,S.89)等と言われている。しかし§15(c)でははっきりと、「志向性は現有の超越に基づく」(GA24,S.230)と言われる。「世界」を超越者とみなすのはもはや「通俗的な超越 - 概念」(GA24,S.424)に過ぎず、「超越の真正の有論的な意味」に於いて超越的にあるのは、「現有」(GA24,S.425)なのである。さらにこの講義では、「世界 - 内 - 有という根本体制の内に、超越の根源的本質が告げられている」(GA24,S.426)とも述べられている。このような発言から我々は、前期ハイデッガーの「超越」概念はこの期にようやく確定した、と云うるのである。

## (2) 現有の超越と世界 - 内 - 有

27/8年の講義では現有の超越は「根源的超越(ursprüngliche Transzendenz)」(GA25,S.315,423)と呼ばれ、「オンティシユな超越」と「オントローギシユな超越」(GA25,S.334)との区別がなされてくる。28年の講義ではさらに「原超越(Urtranszendenz)」(GA26,S.20 etc.)という表現が加わり、「オンティシユな超越」とみなされた「志向性」は、「通俗的超越現象」でしかないと断ぜられる(GA26,S.169)。「これ [=志向性] はオンティシユな超越として、それ自身根源的超越を、すなわち世界 - 内 - 有を根拠にしてのみ可能である」(GA26,S.170)。しかし、なぜ「根源的超越」が「世界 - 内 - 有」なのだろうか。

この講義の§11a「超越の概念に寄せて」は、以下の四点に於いて「超越」の構造を説明している。第一に、超越は主観の主観性の根源的体制である。「主観は主観として超越する。」第二に、超出されるのは有るものである。「現有は超越する現有として、自然を超えている。」第三に、現有の超越の行先は世界である。「そこへと主観が超越する行方(wohin)は、我々が世界と名づけるものである。」第四に、以上三契機を総括して「現有の超越という根本現象」は、「世界 - 内 - 有」と表記される。「世界 - 内 - 有の意味での超

越は、現有の形而上学的根本体制」なのである(GA26,S.211-4)。

28/9年の講義は以上の諸考察を、以下の数行で簡潔に要約している。「世界 - 内 - 有は超越の、超出の構造である。／超出者は現有である。超出されるものは、有るもの全体である。そこへと超出が生ずる行先(woraufzu)は、世界である」(GA27,S.240)。「超越」は28年の講義では、「現有の実存」(GA26,S.217)を特徴づけると言われ、さらに29年の著作では、「慮」(KM,S.214)として統一的に解釈されると述べられている。

しかし、それでは「世界」とは何であろうか。「世界は直前的にあるものの総和ではなく、そもそも直前的にあるものなどではない。それは世界 - 内 - 有の一規定であり、現有の有り方の構造の一契機である。世界は何か現有的なものである」(GA24,S.237)。ゆえに27年の講義は、世界に関しても「実存する」という動詞を多用している(GA24,S.237, 420,422,424)。しかし「世界は実存する」という言い方は、恐らくは不適切な言い方である。なぜならもし真に超越する者が現有であり、そして現有の有にこそ「実存する(existieren)」[←「脱 - 存スル(ex-sistere)」(GA24,S.242)]という語が相応しいのであれば、超越の行先でしかない世界は、自ら超越の運動を行いつつ実存するとは言われえないからである。しかしまた、世界は「有る」とも言えない。なぜなら「有る」と言われうるのは「有るもの」だけだが、世界は有るものを超えた次元に於いて現有に到達されるのだからである。

それでは世界は、「有」なのだろうか。或る意味ではそうであり、より正確には「有の理解に於いて理解された有」(GA26,S.282)である。現有が有るものを超越して有(=世界)を理解するからこそ、有るものもまたその下で発見される。ゆえにこの期のハイデッガーが「世界」としての有を「超越論的」地平として捉えていたことが、理解されるであろう。「超越は世界 - 内 - 有である。世界は、超越そのものに属しているがゆえに、厳密な意味に於いて超越論的な概念なのである」(GA26,S.218)。「ア・プ・リ・オ・リに諸対象に関わるといことが、超越論的もしくは有論的と謂われる」(GA25,S.242)。かくして27年や27/8年の諸講義には「有論」を「超越論的学」ないし「超越論的哲学」と等置する表現が随所に見られるのだが、公刊された29年の著作にも「超越論的哲学=有論」(KM,S.85)という等式が示されている。「超越論的 - 哲学が意味するのは、有論に他ならない」(GA24, S.180)。

そしてもし「有の理解に於いて理解された有」が超越の行先としての世界なら、「有の理解」とは超越の運動そのものだということになる。実際、「根源的超越」と「有の理解」とは「結局のところ一にして同一」(GA26,S.170)なのである。「有の理解は超越である。有についてのあらゆる理解は、非主題的で前有論的なのであれ、主題的、概念的で有

論的なのであれ、超越論的である」(GA26,S.280)——28年の講義のこのような考えは、28/9年の講義の中で若干の修正を被り、超越は有の理解によっては汲み尽くされないと主張されるに至る(GA27,S.307-8,315)。しかし勿論それは、「世界 - 内 - 有」には「有の理解」以外の諸契機も含まれているということだけなのであって、有の理解が超越の本質契機であることに変わりはない。公刊された29年の著作には、「有の理解という超越」(KM,S.25)「先行的な有の理解という超越」(KM,S.46)といった表現も見出されるのである。

### (3) 世界企投と有論的差別

ところで20年代後半のハイデggerは、「世界の根本体制」としてUmwillen [のために] ということを考えている。<sup>5</sup> しかるにUmwillenはWille [意志] によって、後者はまた自由によってのみ内的に可能ならしめられるのだから、世界や世界へと向かう現有の超越は、自由によって規定されることになる。「自由があるところのみ、そこに一つのUmwillenがあり、そしてそこにのみ世界がある。手短に言えば、現有の超越と自由とは同一である！」(GA26,S.238)それゆえにこそ「自由それ自身が超越する」(GA26,S.253)とか、「世界への超出は自由それ自身である」(WM,S.161)等と言われるのである。「従って、世界 - 内 - 有それ自身が自由に他ならない」(GA26,S.248)。

それでは世界は、現有の自由に委ねられてしまうのだろうか。「ただ現有が有る間のみ、すなわち現有が実存する間のみ、世界がある(es gibt)」(GA24,S.420)。なぜなら世界は、現有の自由が「企投」するものだからである。「現有は自由な現有として、世界企投である」(GA26,S.247)。この「世界企投(Weltentwurf)」という言葉は、特に「根拠の本質について」や28年、29/30年の諸講義に頻出するのだが、それはまた「世界形成(Weltbildung)」とも呼ばれる。「《現有は超越する》とは、現有がその有の本質に於いて世界形成的であることを謂う」(WM,S.157)。とりわけ29/30年の講義は、「世界とは何であるか」という問いに答えるための「第三の道」——第一の道は「根拠の本質について」に於ける「歴史学的な道」、第二の道は『有と時』に見られる「人間の日常的世界理解から出発して人間の世界理解のもとに留まる道」——すなわち「比較考察の道」に着手し、以下の「三つのテーゼ」を掲げている。「1. 石(物質的なもの)は無世界的である。2. 動物は世界貧困的である。3. 人間は世界形成的である」(GA29/30,S.261-4)。そしてこの第三のテーゼは、この講義の中で以下のように説明されている。「人間に於ける現有は世界を形成する、すなわち、1. 現有は世界を制作する(herstellen)、2. 現有は世界についての一つの像(Bild)を、一つの景観(Anblick)を与える、現有は世界を描出する

(darstellen)、3. 現有は世界を完成する、現有は困むものであり、包み抱くものである」(GA29/30,S.414)。

このような「自由な形成」(GA27,S.316)は、28/9年の講義では「遊戯(Spiel)」の名をもって特徴づけられている(GA27,S.309-17)。「超越としての、超越論的な遊戯としての世界 - 内 - 有は、常に世界形成である」(GA27,S.314)。ちなみに27/8年の講義では、「遊戯」とは「直前にあるものに束縛されていない」(GA25,S.130)というほどの意味である。

有るものには束縛されずに、有論的地平としての世界を自由に創造すること——27/8年の講義や29年の『カント書』が、「オンティシュに創造的」ということを否定しつつも「オントローギッシュに創造的」ということを肯定したのも(GA25,S.417,KM,S.115,122,128)、おそらくはこの意味に於いてであろう。27/8年の講義ではさらに、「純粹景觀の自由な制 - 作」(GA25,S.415)、「自由な創作(freie Dichtung)」「自由な創作能力」(GA25,S.417)についても語られている。

現有の超越はまた有の理解として、有るものを超えて有に到達する。「我々は有るものを超出して有に到達する」(GA24,S.23)。かくして「有と有るものの区別」もまた、「企投」とともに「生起」(GA29/30,S.529,530)することになろう。「有を理解することの内には同時に、有と有るものの区別の遂行が存している。有はただ、現有が有を理解する場合にのみある(es gibt)」(GA26,S.199)。しかるに「区別することは区別されたものより先」(GA29/30,S.526)なのだから、「現有の超越」こそが「有論的差別の可能性の制約」(GA27, S.210)であり、「有論的差別の根拠」(WM,S.133)なのである。

ハイデッガーは「有の体制の企投」(GA25,S.32,33, GA27,S.199)、あるいはまた「有の企投(Entwurf von Sein, Entwerfen von Sein, Seinsentwurf)」(GA27,S.205,206)についてさえ語っている。そしてこのような企投を遂行するのも、現有の超越以外のものではありえない。「超越が有るものの有の企投を遂行する」(KM,S.212)。「有の様々な分節は、超越から初めて発源する」(GA26,S.110)。かくして20年代後半のハイデッガーの「超越論的哲学」の構想からは、有もまた現有の自由に委ねられてしまうことになろう。「有(有の体制)は[……]現有の自由<sup>・</sup>に根差している」(WM,S.170)。

#### (4) 根源的真性としての超越——総括

世界は現有の自由な超越によって企投され、形成される。言わば世界は、主観の自由から発源するのである。「世界それ自身はただ、現有が実存する限りに於いてのみある(es gibt)。しかし、それでは世界は何か<主観的なもの>ではないだろうか。その通りである！」(GA26,S.251-2)それゆえ、世界は世界<sup>・</sup>する——「世界は決して有るのではなく

て、世界する」(WM,S.162)——と言われるにしても、世界は決して自ずから立ち現れるのではないと結論しなければならないだろう。そのような「世界」を離れて、我々は「有」について語りうるのだろうか、すなわち——もし「世界」が「有の理解に於いて理解された有」なら——我々は理解されていない「有」について語りうるのだろうか。

この問いに答えるために、我々は「真性」と「世界」との関係について、少しく検討してみることにしよう。ハイデッガーは「根拠の本質について」の中で、有るものが世界の内に入ることによって顕わならしめられることを、「世界入り(Welteingang)」(WM,S.157)と呼んでいる。この問題は28年の講義の中で詳述されており、例えばここでは次のように言われている。「有るものは、そもそも如何なる世界入りも生起しない間は、端的に覆蔵されている。従って真性を表すギリシア語ア・レーティアの内には、或る深い洞察が存している。有るものは、まず第一に、覆蔵性から強奪されなければならない」(GA26,S.281)。「有るものの露開性」を可能ならしめるのは、「世界入り」(GA26,S.249,280)なのである。しかるに世界は現有の有の一規定なのだから、「世界入りの機会を与える」のは「現有」(GA26,S.251)である。「超越する現有が世界 - 内 - 有として、そのつど事実に、有るものに世界入りの機会を与える」(Ibid.)——ちなみに現有の有の意味が「時性」によって規定されるのだから、「有るものの世界入りは、端的に原歴史である」(GA26,S.270)。

それゆえ「真性」もまた、現有の超越と無関係ではありえないということになる。「真性という現象は現有の根本構造と、現有の超越と連関している」(GA24,S.311)。既に24/5年の講義で「真性」は、「人間的現有それ自身の一つの有の規定」(GA19,S.23. Vgl.S.17, 69)と述べられていたのだが、27年や28/9年の講義では「真性は実存する」(GA24,S.310,313,316, GA27,S.150,153)という表現さえ用いられている。「真性は実存する。従って真性それ自身が、現有の有り方を有している」(GA27,S.153)。そしてそれは、世界 - 内 - 有という現有の有の体制の内初めて有るものが顕わならしめられ、有の理解それ自身が「超越」=「世界 - 内 - 有」という形でのみ遂行されるからではないだろうか。「真性 - 内 - 有は世界 - 内 - 有に属している」(GA27,S.370)。結局のところ、「真性」もまた「現有の超越」を根拠にしてのみ可能ということになろう。「露開することと露開性、すなわち真性は、現有の超越に基づき、現有それ自身が実存する限りに於いてのみ実存する」(GA24,S.316)。かくして『カントと形而上学の問題』は「超越は根源的真性である」(KM,S.115)と述べるに至るのだが、これは「現有の開示性」を「真性の最も根源的な現象」(SZ,S.220-1)と呼んだ『有と時』の考えを、超越論的哲学の言葉で言い換えたものに過ぎない。



それゆえ既に明らかになったのは、「超越」＝「有の理解」＝「世界・内・有」に掛からないような「有るもの」や「有」は、隠れたままでということである。我々はそのような「有」について、なおも語りうるのだろうか。24/5年の講義の自筆原稿には、「有には有の理解が属する」(GA19,S.482)との欄外書き込みが加えられている。このような考えからは、有の理解を離れた有について語ることは、無意味となる。「有はただ有の理解が、すなわち現有が実存する場合にのみある(es gibt)」(GA24,S.26)。「有は——有るものではなく——真性が有る限りに於いてのみ《ある(es gibt)》。そして真性は現有が有る限りに於いてのみ、その間のみ有る」(SZ,S.230)。28年の講義はこの問題を、以下の「三つのテーゼ」によって簡潔に整理している。「1. 有るものはそれ自身に於いて、たとえば現有が実存していなくても、それがそれで有り・そのように有るがままの有るものである。／2. 有は<有る>のではなく、有はただ現有が実存する限りに於いてのみある(es gibt)。——実存の本質の内には、超越が、すなわち世界内部的な有るものへ・そのもとに・有ることすべての以前に、またそのように有ることすべてのために、世界を与えることが、存している。／3. 実存する現有が自己自身に何か有るようなものを与える限りに於いてのみ、有るものはその即・自に於いて自らを告知しうる、すなわち、同時にそもそも第一のテーゼが理解され認識されうる」(GA26,S.194-5)。かくして「有」は、「超越」(＝世界・内・有) 抜きには語りえない。「有るもの」でさえ現有の超越に基づいて、現有の実存以前にもありえたと回顧的に措定ないし想定されうるだけなのである。

本章を総括するに、世界は自ずから立ち現れるのではなく、また世界を離れては「立ち現れ」を云々しうるどころか、そもそも「有」についてさえ語りえないということになる。

### 第三章：世界と自然——自らを隠すものの真性の問題

#### (1) 世界・世界内部性と自然

「自然」の問題に戻ろう。『有と時』で見られた三つの意味での自然は、本当に自ずからなるものとして立ち現れうるのだろうか。もし『有と時』の発言をそのままに受け取るなら、三つの意味での自然はいずれも世界内部的な有るものとみなされているのだから、それらはすべて自ずからは立ち現れえないということになる。なぜなら世界内部的なものの発見を可能ならしめる「世界」それ自身が、自ずからは立ち現れえないのだからである。しかし、世界を離れて自然が立ち現れる可能性は、残されていないのだろうか。

「[…]手許にあるものには必然的に真性が帰属する。端的に直前的にあるものには真性は帰属しうるが、しかし帰属しなければならぬということはない」(GA27,S.112. Vgl.S. 111,149)。実際、人間的現有の企投する世界を離れて「手許にあるもの」(道具)につい

て語るのは、奇妙なことだろう。それゆえ『有と時』で見た第二の意味での自然、すなわち道具と共に会われ・それ自身道具的に発見される自然は、世界内部でしか露呈されないということになる——それは自ずからは立ち現れえないのである。だが「端的に直前にあるもの」、すなわち第一の意味での自然の場合はどうだろうか。

真性の光に浴さないVorhandenesは、非真性の闇の中に潜んでいるのだろうか。しかし現有が実存し始める以前には「真性も偽性もない」(GA24,S.313. Vgl.SZ,S.226-7)というのが、ハイデッガーの基本的な立場なのである。「真性はただ、現有が実存する間にのみ、<与えられて>ある(es >gibt<)。しかし有るものの覆蔵性、非真性もまた、現有が実存する限りに於いてのみある(es gibt)」(GA28,S.360)。それでは真性・非真性以前の「自然」について、我々はなおも何かを語りうるのだろうか。「如何なる現有も実存しないなら、如何なる真性もまたないが、しかし非真性もまたない。その場合にあるのは絶対的な夜であり、そこではヘーゲルの言うように、全ての蝨牛が黒く、それどころか正確に見れば、そのようなことさえ可能ではない」(GA27,S.153)。さらにハイデッガーは、「あらゆる時間が本質的に現有に属す限りに於いて、自然時間などない。ところでしかし、世界時間はある」(GA24,S.370)とも述べているが、ここでの「自然」が「世界」の外で考えられた自然であることは、論を俟たない。それゆえこのような自然は、それについては「時」を語ることさえ出来ないような真暗闇の夜でしかなく、せいぜいのところ我々は、28年の講義の「三つのテーゼ」にあったように、それを回顧的に指定ないし想定することは出来るかもしれないが、しかしそれを自ずから立ち現れるものとみなすことは出来ないのである。

第三の、根源的な意味での自然について考察する前に、なぜハイデッガーの開示性(真性)論からは自ずかなる立ち現れが帰結しえないのかについて、若干のコメントを加えておくことにしたい。ここで興味深いのは、29年の講義の中の彼のヘーゲル批判である。つまりヘーゲルは「制限」<sup>6</sup>について知ることは既に制限を超えて有ることを意味するとして、人間理性の有限性を説く学説を批判したのであるが、しかしハイデッガーによれば、「超えて・知ること(Hinaus-wissen)」は決して「超えて有ること(hinaussein)」ではないのだという(GA28,S.264. Vgl.S.339-40)。超越の有は、決して超越の行先の有ではない。もし「知る」ということを開示性の一つとみなしうるのであれば、このような超越という仕方で開示するものは、決して開示されるものと同一ではありえない。問題は、世界や世界内部的なものの立ち現れが、その生殺与奪の権を現有に握られたままになっているということなのであって、顕わならしめるものと顕わならしめられるものとの間に区別が存続する限り、自ずかなる立ち現れが不可能となるのも、理の当然なのである。

「理解しえないものをその理解不可能性に於いてラディカルにそのままにしておくという、まさにそのことによって、理解しえないものをまさしく理解するということが、現象学的理解の固有性なのだ」(GA60,S.131)と若きハイデッガーは言う。それでは我々は、理解=企投とは別の仕方、自然の開示の可能性を見出すことができるのだろうか。

## (2) 情態性と自然

第三の意味での自然は、有るものただ中で自らを情態的に見出している現有のそのつどの気分、に於いて顕わとなる。ところで有るもの全体を主題とする問題構成は、28年の講義では「メトントロジー(Metontologie)」の名で呼ばれ、独自の扱いを受けている。

すなわち、有が理解の内にあるという可能性は「現有の事実的実存」を前提しており、後者はまた「自然の事実的直前有」を前提している。そこで「有るもの全体」を主題とする固有の問題構成が、必要となってくるのである。この新しい問い設定は有論それ自身の本質の内に存し、有論の「転換(Umschlag, メタボレー)」から生ずるので、この問題構成は「メトントロジー」——強いて訳せば「換有論」くらいか——と表記される。ただしそれは、実証諸学の諸成果を総括しただけの「概括的な有るもの論」ではない。メトントロジーはラディカルな有論的問題構成に基づいてのみ、そのパースペクティブの内でのみ、可能なのである。基礎的有論をラディカル化することによって、有論それ自身から有論の転換が駆り出されてくる。有を有るものとして思惟し、有の問題をラディカルに普遍的に捉えることは、同時に、有るものをその全体性に於いて「有論の光に照らして」主題化することを意味するのである。基礎的有論は「現有の分析論」と「有のテンポラリテートの分析論」の二つから成るが、しかし後者は同時に、そこに於いて「有論」それ自身が「形而上学的な有るもの論(die metaphysische Ontik)」へと表明的に帰行するような「転回(Kehre)」なのである。そして基礎的有論とメトントロジーとが統一して、「形而上学」の概念を形成することになるのだという(GA26,S.199-202)。

しかしこのような「メトントロジー」の構想には、有るものは有を超越論的に前提し、有は有の理解を条件とするが、しかし有の理解は有るものを前提するという、一種の根拠づけ上の悪循環が存しているように思われる。そしてもし「有るもの全体」が「有論の光に照らして」しか主題化されないのなら、このこと自体は前期ハイデッガーの「超越論的哲学」の構想に何ら変更を加えるものではない。だが「有」や「有の理解」によって媒介されない「有るもの全体」としての「自然」の開示があるとすれば、どうだろうか。

「我々は実際、有論的に原則的に、世界の第一次的発見を《単なる気分》に委ねなければならぬ」(SZ,S.138)と『有と時』は言う。「気分」すなわち情態性によって発見され

る「世界」は、有の理解や企投、つまりは超越ないし脱自によって発見される「世界」と、別物でありうるだろうか。「それに関して不安が不安になるところのものは、それに面して不安が不安になるところのものとして、すなわち世界 - 内 - 有として露開される。不安の何に面してと不安の何に関してとの自同性はそのうえ、不安になることそれ自身にまで及んでいる。なぜなら後者は情態性として、世界 - 内 - 有の一つの根本仕方だからである。開示することと開示されたものとの実存論的自同性、しかも開示されたものに於いて世界が世界として、内 - 有が個別化された、純粹な、被投的な有りうることとして開示されるというような実存論的自同性によって、次のことが判明となる、すなわち不安という現象をもって、一つの卓抜なる情態性が解釈の主題となったということである」(SZ,S.188)。

「何に面して」と「何に関して」と「それ自身」との自同性によって、「根本情態性」(SZ, S.189)としての「不安」は、実質的には「脱自」「超越」の構造を打ち破っているのだろうか。そして『有と時』で「不安の何に面して」が、或るときには「世界 - 内 - 有」(SZ, S.186)と言われ、或るときには「世界としての世界」(SZ,S.187)と言われているという曖昧さは、実は「世界」と「世界 - 内 - 有」との無差別を示唆しているのではないだろうか。

そうでないことは、ハイデッガー自身が認めている。「不安の何に面して」は「被投的な世界 - 内 - 有」であり、「不安の何に関して」は「世界 - 内に - 有り - うること」(SZ,S. 191)なのであって、そこには被投性と企投との区別が存しているのである。別の箇所では不安の「何に面して」と「何に関して」との「溶け合い(verschmelzen)」(SZ,S.343)や「融合(Fusion)」(GA20,S.405)という考えが、はっきり否定されている。従って「開示すること」と「開示されたもの」との間の差異を一掃することによって「世界」が、あるいは「有るもの全体」が、あるいは「自然」が、情態性ないし気分の内に自ずから立ち現れるという可能性を見出すことは、20年代後半のハイデッガーの有論には、到底望むべくもないのである。

かくして自然は自らを隠す。そしてここでは自らを隠すことは自らを顕わすことへの反動ないし反衝としてしか理解されていないのであって、自らを隠すことそれ自身の独自の顕れの可能性については、何の言及もなされていない——そしてこのことは恐らく、30年代のハイデッガーに於いても変わりない。我々は次稿でそれを、特に『芸術作品の根源』に見られる「世界と大地の闘い」という考えを考察することによって、示してゆきたいと思う。

(1999.9.1)

---

註

- 1 M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, 1976<sup>1</sup>, S.11.
- 2 M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, Neske, 1961<sup>1</sup>, S.210-1.
- 3 M. HEIDEGGER, *Aletheia*, in : *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1978<sup>1</sup>, S.262-4.
- 4 今回利用したハイデッガーの著作のうち、Vittorio Klostermann社から公刊中の全集はGAと略記、直後にアラビア数字で巻数を示す。全集版以外で用いた著作の略号は以下の通り。  
(SZ) : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1976<sup>13</sup>.  
(KM) : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1965<sup>3</sup>.  
(WM) : *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1978<sup>2</sup>.
- 5 それはもともと現有の実存がUmwillenによって規定されているから——「この有るものにとっては彼の有に於いてこの有それ自身が特別な仕方で肝心である(es geht um …)」から——である(GA26,S.239, vgl. SZ,S.12)。
- 6 「制限(Schranke)」についてはG.W.F.HEGEL, *Enzyklopädie*, Felix Meiner, 1969<sup>7</sup>, S.84を参照。
- 7 *metontologisch* 《という形容詞は、26年の講義でも用いられている(GA22, S.106)。