

ハイデガーのデカルト解釈について

君嶋泰明

はじめに

『存在と時間』の第二部でハイデガーは、「存在論の歴史の解体」という課題のもと、デカルトを取り上げる予定であった。デカルトはカントやアリストテレスと並んで、存在論の歴史の「決定的な諸地点」の一つをなしているからである(SZ, 23)。しかし同書の第二部は未刊に終わり、「解体」の課題については序論でその概要がごく簡単に示されるにとどまっている(vgl., §6)。そこではデカルトとの関連で次の四つの論点が提出されている。

- (1) デカルトは「私は考える・私はある (cogito sum)」の発見により近代哲学の新たな出発点を設定したが、そのさい彼は「私は考える」の内実についてはそれなりに探求したものの、「私はある」についてはまったく論究せずに放置した。(vgl., 24, 46)
- (2) デカルトはその代わりに『省察』において、「思考するもの (res cogitans)」としての「私」の存在に中世存在論を適用し、これを「創られてあるもの (ens creatum)」、「被造物」として規定した。(vgl., 24)
- (3) 「存在している」とは「(神によって) 創造されている」ことである、という中世存在論のこの理解には、古代存在論の「存在している」とは「(広い意味で) 制作されていること (Hergestelltheit)」である、という理解が取り込まれている。(vgl., ibid.)
- (4) 古代存在論において存在者とは「制作」を通じて) 現にいまここに「現前」している当のものを指す。それゆえ古代存在論において「存在」や「存在者」を意味する「ウーシアー (οὐσία)」とは、この「現前性 (Anwesenheit)」を表す術語でもあった。そしてこのことは、一般に「存在」を理解するさいに「時間」——とりわけ「現在」——が手がかりとして機能していることの一つの証左となっている。ただし古代存在論は時間のこの機能に気づくことはなかった。(vgl., 25-6)

上述の通り、これらの論点は『存在と時間』ではこれ以上追求されることはなかった。そこで本稿では、このうち (2) の具体的内実に見当をつけてみたい。参照テキストは1923/24年冬学期講義「現象学的研究への入門」(以下「入門」講義)である。同講義でハイデガーは、『省察』における「思考するもの」への中世存在論の適用という (2) の論点

に相当する議論を展開しているのである（従来あまり指摘されてこなかったが、『存在と時間』で予定されていたデカルト解釈は少なからずこの講義を下敷きに行っていると考えられる）。そのうえで、ハイデガーが (3) (4) を念頭に置きながらデカルトに向けようとしていた (1) の批判の趣旨についても若干の考察を試み、一つの可能な考え方を提示したい⁽¹⁾。

論述の手順を述べておく。ハイデガーは「入門」講義で、デカルトの「思考 (cogitatio)」概念は「現象学で用いられる志向的体験の概念とほぼ一致している」(GA17, 132)ことを強調し、この観点から『省察』を解釈している。そこで、以下ではまず 1925/26 年冬学期講義「論理学」におけるハイデガーによる「志向性」の解説を概観し、デカルトの「思考」概念にたいする彼の理解を明確にしておきたい (1 節)。そのうえで、次に「入門」講義を参照し、上の (2) に相当する『省察』の議論をハイデガーがいかに関し解釈していたかを明らかにする (2 節)。最後に以上を踏まえ、(1) の批判の趣旨について（紙幅の都合上十分な論証とはいかないが）一定の結論を提示する (3 節)。

1. 「志向的体験」としての「思考」

デカルトは『哲学原理』で、「思考」を規定して次のように述べている。

私は思考という言葉で、われわれによって意識されて、われわれのうちに生ずる、しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりのすべてのもの、と理解する。したがって、理解すること、意志すること、想像することだけでなく、感覺することもまたここでは考えることと同じである。(AT, VIII, 7)

そして、「身体によってなされる視覚や歩行」と、精神によってなされる「見たり歩いたりすることの感覺」とを区別したうえで、もし「私は見る、あるいは私は歩く、ゆえに私はある」という場合、この結論は確実なのだが、それはひとえにこの「見る」や「歩く」に伴っている（ここでは「感覺」としての）「思考」の存在によるのだ、としている。

ハイデガーは「入門」講義で、このようなデカルトの「思考」概念は「現象学で用いられる志向的体験の概念とほぼ一致している」と述べている⁽²⁾(GA17, 132)。彼のこの理解はとくに次の点に着目することに基づいている。すなわち——上の「見る」や「歩く」を「考える」で置き換えれば分かるように——デカルトにおいて「私は考えている (cogito) とは、私は考えていると私は考えている (cogito me cogitare) を意味している」(ibid.)。ハイデガーは同講義の別のところでもこの点を強調しているが、そこでは『省察』の次の一節が引用されている(249, 強調引用者)。

[...] 私が[・]見[・]て[・]い[・]る[・]か[・]ら[・]に[・]は (cum videam)、あるいは私[・]は[・]見[・]て[・]い[・]る[・]と[・]私[・]が[・]考[・]え[・]て[・]い[・]る[・]か[・]ら[・]に[・]は (cum cogitem me videre) (この二つをいまや私は区別しない)、思考しているその私自身が何ものかではない、ということは全くありえない [...]。(AT, VII, 33)

デカルトによれば、「見る」にしろ「歩く」にしろ (あるいは「考える」にしろ)、それらはそれら自身であるだけでなく、同時に自分自身についての「思考」でもある——その限りで、デカルトの「思考」は「志向的体験」に「一致」しているというわけである。

では、このように述べるハイデガーはそもそも「志向的体験」をいかに理解しているのか。この点を明確にするために、ここでは「論理学」講義におけるフッサール流の「志向性」概念にたいするハイデガーの解説を簡単に見ておくことにしたい (なお、解説は「認識 (Erkennen)」に即して行われている)。

認識は志向的である。すなわち認識は、何かへと向けられている。では認識が向けられている当のものの方は、何と解されるべきだろうか。例えば講義中のハイデガーは周りを見回し、彼にとってそれは「講義を聴いている諸君、窓、壁、黒板」である、と言う(GA21, 100)。だがこのように見えているものをその通りに言うだけでは「素朴」に過ぎるのではないか。むしろ、例えば「まず第一には諸々の表象のみが志向的に与えられているのであって、彼が見ているのは壁などではなく一つの「表象」である」とでも言った方がまだしも「学識ある」答え方ではないか。しかしハイデガーは、「見えているものは何か」にたいするこの種の回答——他には「意識内容」「感覚」「概念」「像」が挙げられている(ibid.)——はすべて、見えているものに向かって「目をつぶって飛びかかり、それを説明する」ようなものである、と言う。それは問いにたいする答えというより、その説明にとりかかるさいに見えているはずのもの、その「説明」の根底にあるはずのものを、「言おうとしないこと」にほかならない(101)。むしろ、認識ははじめから「存在者それ自身」——われわれが「素朴」にそう答える、「壁」や「窓」それ自身——へと向けられている。「決定的なことはこの第一の、プリミティブな確認を、固く保持し続けることなのである」(ibid.)。

とはいえ、このことを堅持したうえでなら、「表象」の語を使っても不適切ではない場面はある。例えばハイデガーが講義中、前を見て話をしながら、背後の黒板を消してくれるよう誰かに頼んだとする。このとき彼は黒板を「ただ表象しているだけ」ではあるが(ibid.)、それでも彼は黒板それ自身へと向かっている (彼は自分が抱いている「黒板の表象」を消してくれなどと頼んでいるわけではない)。ただこの場合彼は、黒板を「知覚 (warnehmen)」してはおらず、「生身のありありとした姿で (leibhaftig)」捉えてはいないというだけであ

る(ibid.)。いいかえると、彼は黒板それ自身へと向かってはいるが、しかしそれを「本来的」には認識していない、ということである。というのも、「存在者それ自身を生身のありありとした姿で捉え、保持すること」こそ、認識のあるべき姿、本来の姿だからである。これを現象学では「直観 (Anschauung)」と呼ぶ(104-5)。

直観は、考えや知識、発言や命題などに「証示 (Ausweisung)」を与える(105)。実際、われわれの知識や言説のほとんどは、そのつど何らかの「存在者それ自身」を思念してはいても——上で見た、すぐ背後にある黒板についての言明からしてそうであったように——それを「生身のありありとした姿」で捉えることなしに、「空虚 (leer)」に表象しているに過ぎないであろう。いいかえると、「われわれの知識や言説の大半は結局のところ、つねに証示を必要としている」のであり、空虚に思念した存在者が思念した通りに存在していることを、生身のありありとした姿で直観し、「充実 (Erfüllung)」へともたらし、そのことにより自らが証示されるに至る、という余地を多かれ少なかれ抱えているのである(ibid.)。これはすなわち、充実に至ること、つまり「空虚に表象されたものと直観されたものが一致すること (Zur-Deckung-kommen)」、「同一化 (Identifizierung)」が、空虚な表象にとって「志向的な懸案 (intentionale Angelegenheit)」をなしている、ということである(107)。

「一致」をこのように解することは、次のような「心的過程」に基づく一致の理解を排することを意味している。すなわち、与えられた表象と直観された事象とがすり合わせられ、ぴたりと重なるとそこに「反省」の目が向けられ、「証示の徴表」たる一致が生じたことが「確認」される(107)——この理解によれば、空虚な表象は、それだけでは単なる表象以上の何ものでもなく、いわばその行く末にかんして無記的であり、他方で証示とは、そのうえさらに表象と直観の一致の確認もなされた場合に、この表象に付け加えられもするものである、ということになるだろう。だがこれは明らかに余計な想定である。例えば、ハイデガーが自分の背後の黒板の表象を持つという場合、彼はただわけもわからず黒板を空虚に表象し、その表象と向き合っているわけではない。すでに述べたように、そのときにも彼は背後の黒板それ自身と志向的に結びついているのであり、その証拠に、彼は振り向けばいつでも生身のありありとした黒板の直観が得られることを完全に理解しているであろう。そしてこの理解は、黒板を空虚に表象することと明らかに一体となっている。

何かを空虚に表象することは、それだけでもうすでに、存在者それ自身へと志向的に向かいつつ、自らがどうすれば証示されるに至るかを理解していることでもある。それは、存在者のもとでの同一化、証示の実現を「志向的な懸案」として抱え込み、それに半ば取りかかってしまっていることに等しい。われわれはありとあらゆるものを直観しているわけではないが、わけもわからず空虚な表象と戯れているわけでもないのである。

志向的な空虚な表象は、充実への傾向のなか、同一化することのうちに生きている [...]。証示は脈絡なく起こるのではなく (*nicht einfach vor sich gehen*)、証示しつつある空虚な表象は、志向的であるからには、自分自身のことを、つまり自分が自分を証示するものであることを、分かっている。 [...]

同一化、証示は、一つの志向的な懸案である。それは自らを遂行するとともに、自ら反省することなしに、自分自身についてのある解明 (*Aufklärung*) をもっている。(107)

以上から、ハイデガーがいかなる理解のもとでデカルトの「思考」を「志向的体験」と見なしていたかが明らかになっただろう。デカルトが「私は考えている」と「私は考えていると私は考えている」を区別しないと言うとき、そこで見てとられているのは、志向性に伴う上述の「自分自身についてのある解明」——私が何をやっているかが私にとって明るくなっていること——だというわけである。実際にハイデガーがデカルトの「思考」を存在者それ自身へと志向的に向けられたものと解していたことは、次節で改めて確認する。

2. 「創られてあるもの」としての「思考するもの」

志向性についての解説を締めくくるさいにハイデガーは、この「反省なしの自己自身についての自己理解」、つまり私が私にとって明らめられ、見えるようになっていることを、「ひとが明証 (*Evidenz*) と呼ぶもの」と見なしてよいと述べている(107-8)。彼は「入門」講義で『省察』の解釈にとりかかるさいにも、デカルトは「明晰判明な知覚 (*clara et distincta perceptio*)」ということで同様の自己解明を意図していることを述べ、解釈にあたってはこのことを「つねに念頭に置いておく必要がある」ことを強調している(GA17, 132-3)。

そのうえで、ハイデガーは第三省察から第四省察にかけての議論を主題的に取り上げている。彼はこの議論の出発点を押さえることから解釈を始める。すでに第二省察で確認されているのは、「私はある、私は存在する (*ego sum, ego existo*)、というこの命題は [...], 精神によって捉えられるたびごとに、[それを捉える「思考」の存在によって] 必然的に真である」、ということである(AT, VII, 25)。私は単に思考しているだけではなく、私が思考するものであることが私に知られてもいる、という仕方でも思考している。しかもそのようにして知られる「私が思考するものであること」を、いまやはっきりと「私は確知している (*certus sum*)」。そうだとすれば、「この最初の認識のうちには、私が肯定するものについてのある明晰で判明な知覚をほかにしては何もない」のであるから、「すでにして私は、何らかの事物について私が確知するというこのためには何が要求されるかをも知ってい

るのではないか」。つまり、「いまや私には、きわめて明晰かつ判明に私が知覚するところのものすべては真であるということ、一般的な規則として確立することができる」のではないか——デカルトは第三省察の冒頭付近でこのように考察を進めている(ibid., 35)。

だが、私の存在が私にとって確実であることを知らせるこの「明晰判明な知覚」が、一般に或ることを私が確知していることの基準でもあるのかは、つまりそれを「一般的規則 (regula generalis)」として確立してもよいのかは、この時点ではまだ決定されていない。というのも、「もしもこの仕方、つまり明晰判明な知覚を通じて私が把握するものが、偽であるようなことがありうるとしたら、私はこの基準を信頼することはできないであろう」からである(GA17, 133)。ハイデガーがデカルトを代弁して続けるには、「私は認識を基礎づけるためには、私が捉えるものへと [私が] 引きつけられている (Gezogensein)、というよく分かっていない (dunkel) 連関を当てにするわけにはいかない」のであり、「一般的規則は、認識の可能的な絶対的基準として、正当化される必要がある」のである(ibid.)。

ハイデガーによれば、デカルトはこの正当化——明晰判明に知覚されたものへの引きつけを、さらにそれを基礎づけるような連関のうちに置き、絶対的基準として受け入れてもよいと分かるようにすること——を、次の二つのことを示すことで果たそうとしている。すなわち、「思考するものはその存在において神によって創造されて」おり、それでいて「思考するものうちに實際上生じる誤謬は神には由来しえない何かである」(141)。

ハイデガーは、第三、第四省察の議論を、これら二つの課題に取り組み、両輪となって一般的規則を正当化しようとするものとして取り上げている。以下ではこの議論にたいするハイデガーの解釈をその要点に絞って見てゆく。

(1) 思考するものの「被造性」

前節で見たことを振り返ろう。ハイデガーはデカルトの「思考」を「志向的体験」と解するわけだが、そのさい後者は次のような連関のもとで理解されている。すなわち、志向的であるとは、多かれ少なかれ空虚な表象を持ちながら、その充実への傾向のなか、何らかの存在者それ自身へと関係づけられていることであり、これはいいかえれば、自分がいま何をやっていて、どこへ向かわねばならないのかを理解している、ということである。

この連関はさらに次のようにいいかえることができる。すなわち、志向的であるとは、自分が空虚に表象しながらそれへと向かっているところの存在者それ自身を、その空虚な表象を充実させるような特定の存在者として、自らにたいして現前させることができる、ということである。例えば、あらかじめ何かを黒板として見ようとして、黒板を空虚に表象しながら、黒板であるところの存在者それ自身へと志向的に向かう、ということがそも

そもできない者（できるがしない者、ではない）には、当の存在者を黒板として自らにたいして現前させることはできないであろう（このような者には黒板は何か別のものとしてか、「何であるか分からないもの」として出会われることになるであろう）。

さて、ハイデガーは以上のような連関を念頭に置きながら、第三省察における思考するものの被造性の証明を読み解こうとしていると考えられる。そのことは、この証明の要をなしている「スコラ哲学の一般的な公理 (Axiome)」（GA17, 143）の適用にたいする彼の解釈から見てとれる（本稿冒頭で『存在と時間』で論じられる予定であったと述べた、『省察』における「思考するもの」の存在への中世存在論の適用」とは、この「公理」の適用を指すものと考えられる）。以下、とくにこのことを確認するかたちで彼の解釈を見てゆく。

まず、この公理のデカルトによる定式は次のようなものになっている(cf., AT, VII, 40)。すなわち、存在するものはすべて、その「事象性⁽³⁾ (realitas)」がそれ自身と同等以上であるような原因によって、存在へともたらされたのでなければならぬ。そのうえでデカルトは、この公理を「観念」がもっている「表象的事象性 (realitas objectiva)」にも適用し、最終的に思考するものの（神による）被造性を導き出そうとしている。

これにたいしてハイデガーは、この手続きが「平然と (ohne Hemmung)」（GA17, 146）なされていることに敢えて疑問を呈する、という仕方での証明を理解しようとする。なるほど、観念の表象的事象性もまた「表象されて存在しているものという意味での存在 (Sein im Sinne des Vorgestelltseiden)」（145）をもっており、したがって一つの「存在」ではある。しかしそもそも「自然的存在 (esse naturale)」（ibid.）の因果を語るこの公理を、デカルトが躊躇せず「観念」にも適用していることにたいしては、特別の理解が必要となるのではないか。単なる思念ともいえる「観念」の存在が、彼においては自然的存在の因果と同列に語ることができるほどに「客観的」な身分にあるのは、いったいどういうわけなのか。

この疑問にたいするハイデガーの答えは、以下のようなものである。まず、表象的事象性とは「観念のうちで表象された事物 (res repraesentata in einer idea)」の存在である、という上で述べたことのみに着目する限り(142)、公理の適用にあたってこの存在の「客観性」が疑問視されてくることになるであろう。しかし他方で、この観念が存在している、ということは、同時に、その観念を抱いている私が存在している、ということでもある。そしてこの私の存在の客観性は、私が観念を抱いていることを「思考」している私の存在により、いつでも確かめることができるのであった。この意味で、観念の存在のうちにはいわば「思考すること」の存在の客観性が織り込まれている。「デカルトは自然的存在の原因についての公理を[...] 表象されて存在しているものという意味での存在へと転用している。彼にこれができるのは、「客観性」が観念の形相的存在 (ens formale) に属しているからで

ある」(145) (この「形相的存在」とは上の「思考することの存在」のことである。デカルト自身、この観念の存在の二重性を意識して、観念は「思考されるもの」として表象的事象性をもつだけでなく、その現実的存在をなす「思考すること」として「現実的ないし形相的事象性 (realitas acutalis sive formalis)」(AT, VII, 41)をもつとしている)。

それだけではない。ここで上で述べておいたことを思い出したい。そこでは、例えば黒板の「観念」(とここではいいかえよう)を抱きながら黒板であるところの存在者へと向かうことができる者は、当の存在者を黒板として現前させることができる者である、という連関について確認した。ハイデガーはおそらくこの連関を念頭に置きながら、いま見た「思考すること」としては客観的で現実的な存在である「観念は、それどころか、見えさせること (Sehenlassen) として存在している」と述べている(GA17, 145)。「観念の存在とともに、何かが見てとられていること (Gesichtetsein) もまた存在している」のであり、その見てとられたものの「現前性が、知覚の「内」に」はあるというのである (ibid.)。

以上から、問題の公理の観念への適用にたいするハイデガーの理解を、次のようにまとめることができるだろう。すなわち、デカルトにおいて観念とは、何らかの事象性をもった或るものを、そのような特定の或るものとして現前させることとして存在している。しかもこの観念は、宙に浮いた思念のようなものではなく、当の観念を抱く「私」の現実的存在をも含意しているという意味で「客観的」なものである。それゆえデカルトは、この観念の存在に問題の公理を適用し、この観念が表象し現前させるものの事象性(「表象的事象性」と同等以上の事象性をもった原因を問うことができる。そしてそれは結局、その観念を抱く「私」がそのようなものを現前させる者であるかを問うこと、つまり「私」の存在にはそれだけの事象性(上述の「現実的ないし形相的事象性」)が含まれているかを問うことなのである。

ハイデガーのこの理解がデカルトに忠実なものかどうかは議論の余地があるだろうが、いずれにせよデカルトは、公理に従い、「私自身」、「神」、「物的で非生命的な事物」、「天使」、「動物」、「私と類似の他の人間」の観念のうち、私自身がその原因となりえないものがあるかどうかを検討するという筋道を踏んでいる(AT, VII, 42-3)。ただハイデガーは、以降の議論には立ち入らず、このうち「神の現前性は有限なるものとしての私によっては「存在」しえない」(GA17, 145)ことを確認するにとどめている(デカルトが神の明晰判明な観念を持っていることは前提であり、ハイデガーはとくにその点の議論はしていない)。

では、私には現前させることのできないはずの神の観念を、それでも私が持っているのはなぜなのか。上で述べたように、観念の現実的存在をなしているのは「思考することの存在」であり、したがってそれは「観念」ということに含意されている。そしてすでに確

認した連関によれば、この「思考すること」は「空虚に表象すること」、さらには「現前させること」に等しい。したがって、私が「神の観念」をもっているということは、私にはできないはずのことが現にできるようになっていることに等しい。これはなぜなのか。私がどこまでも私自身によって所持され、維持されていると考える限り、このことは理解されえない。むしろこのことが「納得するに足ることとなるのは、思考するものの存在を[...] 創られてあるもの (*ens creatum*) として理解するときである」(ibid.)。

以上、要点を絞ってではあるが、デカルトによる思考するものの被造性の証明にたいするハイデガーの解釈を見た。本節の残りの議論に進もう。

(2) 思考するものの「完全性」

さて、私が「創られてあるもの」であることが判明したいま、デカルトの次なる課題は、私のうちに實際上生じる誤謬が、神に由来するものではないことを示すことである。これによって明晰判明な知覚が「一般的規則」として基礎づけられることとなる。以下ではその議論がなされる第四省察のハイデガーの解釈を、本稿にとって必要な範囲で見とく。

私が神によって創られたものである限り、「私のうちに生ずるものはすべて、それが存在している限り、真である」はずである(136)。だがそれにもかかわらず、私は様々な誤謬を犯す。それゆえ探求されねばならないのは、神によって私に与えられた被造物としての「完全性 (*perfectio*)」の実現を阻害し、欠損させる、神に由来するのではない何らかの契機である。つまり「誤謬という特殊な存在のうちにあって、それをある欠如 (*privatio*) たらしめるような存在契機はどこに存するのか」が問われねばならないのである(309)。

ここでは一足飛びにデカルトの答えを見てしまうが、彼によれば、欠如が生ずるのは、それぞれ個別にとってみれば欠如たりえない「知性」と「意志」が、互いに「協働」するときである(GA17, 147, 151-2; AT, VII, 56)。より詳しくいうと、知性が意志へと差し出す明晰判明な知覚に意志が同意しない限り、私の完全性は欠損される、ということである。

彼はこの主張を、ある二つの「自由」概念を挙げ、その一方に優位を認めるという仕方で提出するのだが、ハイデガーは解釈にあたり、この二つの自由概念の由来として「デカルトが『省察』を書いていた時期にとりわけ活発に議論された」という神学上の問題を紹介し、これを重視している(GA17, 152-3)。その問題とは、恩寵と自由はいかに両立するかというものであり、人間の自由の規定にかんして二つの方向で議論がなされたという。その一つは「アリストテレス的」と呼ばれ、これによれば自由は「強制と決定の不在」にこそ存する。もう一方は「アウグスティヌス的」と呼ばれ、これはむしろ、世俗的な事柄への隷属状態から解放された「最高善への決定」ということが自由にとって構成的だとする。

デカルトは『省察』で、はじめ前者の「同じことをすることもしないこともできる」という自由こそが「意志の形相的存在」であるかのように述べるが(150)、直後に次のように述べて、後者の自由に優位を置いている。すなわち、「一方の側に傾けば傾くほど、いよいよ自由にその側を私は選択する」のであり、「神の恩寵も、自然的な認識も、自由をけって減少させることはなく、むしろ増大し強化する」(AT, VII, 57-8)。

これについてハイデガーは、いま見た神学的背景を強くとり、「神学で神の恩寵の働きと呼ばれるものを、デカルトは意志へと知性の働きが入り込む関係に転用している」と述べ、この知性が意志へと差し出す「明晰判明な知覚が恩寵の役割を担っている」としている(GA17, 156-7)。「デカルトにとって人間の最高の存在可能性とは、明晰判明な知覚を意志をもってつかむことである」が(157)、それはハイデガーから見ると、こうした「純粋に神学的な種類の背景」が「脱神学化」され、「明晰判明な知覚をつかみ、そのうちで生きることという人間の特定の理念とその可能性」が形成されることによってなのである(311)。

ともあれ、ハイデガーの解釈によれば、デカルトはこうしたアウグスティヌス的な自由概念を自分のものとしている。そしてそれにより彼は、誤謬の原因を神に与えられたものに帰することなく、むしろそれをこの「自由を正しく使用しない」(GA17, 159; AT, VII, 59)ことに求め、もって明晰判明な知覚を一般的規則として基礎づけることができたのである。

3. 「私はある」へと開かれていること——結びにかえて

さて、ここで以上を簡単に振り返りたい。前節で見た思考するものの被造性の証明にたいする解釈で顕著であったように、ハイデガーのデカルト解釈上の方針は、デカルトの「思考」を徹底して「志向的体験」として捉える、ということであった。その内実はというと、空虚に表象し、観念を抱きながら、存在者それ自身へと向かい、それを表象されていた当の存在者として現前させること、そして同時にそのことにおいて、私が何をやっているのかが私にとって見えるようになっていること——このひとつつながりの連関である。ハイデガーはこの方針のもとで『省察』の解釈に取り組み、思考するものの「被造性」と「完全性」を次のように理解している。まず「被造性」——私にはけって現前させることのできない神の観念を、それでも抱き、その現前性へと向かうことができるようになっている。そして「完全性」——そうなるように創られた人間の最高の存在可能性を、明晰判明な知覚が神の恩寵のように保証する。これをもって、ひとまず本稿の目的の一つであった『存在と時間』におけるデカルト解釈のうち、はじめに (2) として示した論点に見当をつけるという課題は果たされたとしよう。

では、デカルトは「思考するもの」をこのように規定する一方で、「私はある」にかんし

ては論究せずに放置した、というハイデガーの批判 ((1) として示した論点) はいかに理解されうるだろうか。この批判が、古代存在論の「被制作性」や「ウーシアー」の「現前性」としての「存在」、そしてそれを把握するさいの「時間」の機能にたいする無理解といったことをも——思考するものの「被造性」にともに畳み込まれた伝統として——視野に入れたものであったことは、本稿のはじめに示唆しておいた通りである ((3) (4) として示した論点)。ここでこれを論じ切することは不可能だとしても、本稿の最後に少なくとも筆者が現時点で有望だと考える理解の方向性は示しておくことにしたい。

まず、上述の「志向的体験」の連関をいま一度見てみよう。そこには「存在者それ自身」というものが含まれている。この存在者は、それが私にあらかじめ与えられていなければ、例えばそれを黒板として現前させることができないようなものである。いいかえれば、この存在者は、いまだ際立たせられてはいないものの、それでもある意味で私によって所持されており、特定の存在者として現前させられるのを待ち受けている当のものである。

ここで注目したいのは、1 節で参照した「論理学」講義において、志向性の動的な構造の内部でこのような二重性を帯びている「存在者それ自身」の位置に、「ウーシアー」が置かれているということである。これはアリストテレス『形而上学』^Θ 卷第 10 章の解釈を行う文脈でのことであるが(vgl., GA21, §13 b, c)、ここではその詳細には立ち入らず、ハイデガーがアリストテレスのうちに読み込もうとしている「ウーシアー」を中核とした志向性の構造から、本稿にとって重要な次の三点を確認するにとどめる。

第一に、この存在者それ自身＝ウーシアーは、志向性の構造の内部にあって、つねにすでに「触れる (θίγῆν)」という仕方で、「際立たせられていないもの (Unabgehobenes)」として接近され、あらかじめ所持されている(189)。

第二に、この存在者それ自身＝ウーシアーが、ある特定の存在者として際立たせられるとき、後者は前者の「様態 (Modus)」として、前者との「統一 (ἕν, Einheit)」を保持したかたちで際立たせられる(190)。これは上述の二重性に相当するだろう。

第三に、この存在者それ自身＝ウーシアーは、それがある特定の存在者として際立たせられるとき、それは「何 (Was)」であったのか、という仕方で、遡及的に、「由来 (Herkunft)」として眼差しを向けられはするものの(179)、上の様態化・二重化を介さないかたちで、それそのものを純粋に「直覚 (νοεῖν)」することは困難である。それをある特定の存在者として「思念 (διανοεῖν)」することは、むしろそれを捉え損なうことに等しい(vgl., 181, 185)。

さて、以上から浮かび上がってくるのは、私の志向的体験は、その構造の内部に、それ自体を純粋に現前させることはできないが(あるいはきわめて困難だが)、しかしまさにそのことによって、私がそれを現前させる仕方(あるいはそれを捉え損なう仕方)に多様性

を与える、ある源泉（存在者それ自身＝ウーシアー）を抱えている、ということである。誤解を怖れずにいえば、ハイデガーがデカルトにたいして論究の怠りを指摘しようとしていたのは、このように繰り返し「現在」を開き多様な存在者の現前性へと向かう、つねに新たな「私はある」へと開かれた「私」の在りようのことであったと考えられる（そしてそれこそが、ハイデガーが『存在と時間』で「時間性」として分析しようとしていた当のものであるだろう）。というのも、本稿で見てきたように、デカルトは「私」の「思考するもの」としての在り方を、「被造性」と「完全性」を通じて唯一のそれへと固定化し、そのことにより、一つの可能性としてそのような在り方にも開かれているが、それには尽きない「私はある」への眼差しを閉ざしてしまったと見ることができるからである。

以上が本稿のひとまずの結論であるが、残された課題は多い。とくに、本稿の前半で「存在者それ自身」と呼ばれてきたものを「ウーシアー」と重ねるには丁寧な論証が必要であろうし、またハイデガー自身のウーシアー概念の理解や、それと彼が分析する「私はある」の時間性との関係についても踏み込んだ議論が必要だろう。しかし本稿は、従来あまり論じられてこなかったハイデガーのデカルト解釈とその周辺の諸問題について、少なくともその輪郭の一端は示し得たと考える。これをもって本稿はひとまず閉じることとする。

註

- (1) ハイデガーとの関連でカントやアリストテレスやニーチェが論じられることはあっても、デカルトが主題とされることは稀である。主な研究としては Marion(1996)と Shockey(2010)がある。これらは反デカルト主義と見なされがちなハイデガーにむしろデカルトとの親近性が認められることを論じている。
- (2) これを主張しているのは誰よりもまず『イデーニ I』のフッサール自身であるが(cf., Hua, III/1, §§ 35-6)、本稿の関心はさしあたりハイデガーの側がいかなる理解のもとでこのように述べているかにある。
- (3) この語は普通「実在性」と訳されるが、「存在という概念に関わるようなより広いニュアンス」(小林, 1995, 216 頁, 注 9)を犠牲にして、1927 年夏学期講義『現象学の根本問題』でハイデガーが *realitas* に直接あてている *Sachheit* (事象性) を採用した(GA24, 50)。

文献

ハイデガーの全集 (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975ff.) からの引用は GA、巻数、頁数を記す。『存在と時間』 (*Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 18 Aufl., 2001.) からの引用は SZ、頁数を記す。なおハイデガーの同一著作から続けて引用する場合は、慣例に従い頁数のみを記す。デカルトの著作 (*Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam & P. Tannery, Paris: CNRS/Vrin, 1964-1979) からの引用は AT、巻数、頁数を記す。フッサールの著作 (*Husserliana. Gesammelte Werke*, Dordrecht: Den Haag, 1950ff.) からの引用は Hua、巻数、頁数を記す。デカルトの著作からの訳出は概ね『デカルト著作集』(白水社)に従っている。

小林道夫 (1995). 『デカルト哲学の射程——自然学・形而上学・道徳論』, 勁草書房.

Marion, J.-L. (1996). 'Heidegger and Descartes', in E. Macann (Ed.), *Critical Heidegger* (pp. 67-96), New York: Routledge.

Shockey, R. M. (2010). 'Heidegger's Descartes and Heidegger's Cartesianism', *European Journal of Philosophy*, 20, 285-311.

[京都産業大学非常勤講師・哲学]