

ハイデッガーの根本問題

中山善樹

序

あなたは多くのことに心を配って思いわずらっている。しかし無くはならぬものは多くはない。いや、一つだけである。(ルカ・10・41・42)

周知のように、ハイデッガーの独自にして卓抜なる思惟にとっての根本問題、即ち「問うに価する」(fragwürdig)唯一の「事柄」(die eine Sache)は「有それ自身」(Sein als solches)である。そのような「思惟の事柄」としての「有それ自身」はしかしながら、最も単純にして目立たない事柄であり、それが余りにも単純であるが故に、大抵はその真なる姿に於ては思惟に対して閉ざされている事柄でもある。拙論はそういう総べての意味に於て卓抜なる事柄として、ハイデッガーの思惟にとっての根本問題であるところの「有それ自身」とは何の謂いであるのか (Was heißt das Sein als solches?)^①ということ、を、当の事柄に相応しい仕方、で、出来るだけ単純にして明確に、自分自身の言葉でもって自分自身に対して明らかにすることを目差した。その際肝要なのは、そういう比類なき事柄の目立たぬ比類なきに目を見張り得るということであり、そうすることによって、そういう比類なき事柄を、その内に自らの身を移し置き踏み留まるという仕方、で思惟することである、ということに留意した。従って此処では解釈や、引用の文献学的厳密さは意図していない。哲学の学としての「厳密さ」なるものは、もし仮にそのようなものが求められ得るとしても、そういう処にあるのではないと信ずるからである。

I アリストテレスの「有への問い」

(1)

若きハイデッガーの「有への問い」(Frage nach dem Sein)が、F・ブレンターノ(F. Brentano)の卓越した学位論文「アリストテレスに於ける有るものの多様な意味について」(Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles 1862)によって呼び起こされたことはよく知られた事実である。そしてそれに続く「有と時」(Sein und Zeit 1927)に至るまでの時代を通じて、ハイデッガーはアリストテレスの「メタプシカ」(Metaphysica)を独自の仕方、で深く解釈することに従事していたことも亦よく知られている。このような周知の事実から「有と時」に現われているハイデッガーに独自の「有の問い」(Seinsfrage)の問題定立が、アリストテレスの「メタプシカ」に於ける「有への問い」のハイデッガー一流の解釈とその批判的超克から獲得されていることは、推測するのに難くない^②。言うまでもなくハイデッガーの「有の問い」は、一面アリストテレス以来の「伝統的有論」(Traditionelle Ontologie)としての形而上学に深く根差しているとともに、他面それが其処から由来し、其のうちに

根差しているところの形而上学全体の「解体」(Destruction)と「超克」(Überwindung)の上に成立している^③。即ちそれは「形而上学の根底への帰行」(Rückgang in den Grund der Metaphysik)であるとともに、正しくそのような「根底への帰行」として、その根底からの解体と超克に於て成立し遂行されているような問いである^④。ハイデッガーの「有の問い」の問題定立を明確に理解することの特有の困難は、一つにはアリストテレス以来の伝統的有論としての形而上学の問題圏との、この錯綜した関係——そしてそれはハイデッガーの「有の問い」の「歴史性」(Geschichtlichkeit)であり、独自性そのものであるが——に帰因していると思われる。ハイデッガーの「有の問い」の問題定立の仕方の独自性と歴史性を理解することによってのみ、ハイデッガーにとっての唯一の「思惟の事柄」であり、ハイデッガーの思惟に固有な問題即ち「有それ自身」とは何の謂いであるのかということが、たとえその輪郭に於てであれ明らかになるであろう。

ハイデッガーの「有の問い」が伝統的有論、就中ハイデッガー自身がその問題圏の最も純粹にして深い展開を認めているところのアリストテレスの有論の独自の解釈と批判的対決を通じて、それに深く沈潜しその底を打ち破るような仕方でも獲得されている以上、ハイデッガーの思惟を貫いているところの「有それ自身」なる事柄も亦、一面深くアリストテレスの有論に根差しているとともに、他面その底を突き破った処でも獲得されており、その徹底的な批判的超克として全く異ったものである。そしてそのことが亦ハイデッガーの言わんとするところの「有それ自身」なる事柄を理解する上での困難を惹起しているとともに、その睽目すべき独自性と歴史性の由来でもある。以上に述べた総てのことを踏まえて、従って此処ではハイデッガーの言う「有それ自身」とは何の謂いであるかということに一瞥を与え得る為に、その必然的な「廻り道」(Umweg)として、ハイデッガー自身の解釈に依拠しつつ、アリストテレスの「メタプシカ」に於ける「有への問い」について、出来る限り自分の言葉でもって自由に解釈することを試みたい。

(2)

ハイデッガーによればアリストテレスの「メタプシカ」(Metaphysica)は、「プシカ」(Physica)、所謂「自然学」なるものから区別された哲学の一分科としての所謂「形而上学」なるものではない。後にアリストテレス学派の学者等がアリストテレス全集を編集する都合上、その内容を規定するのが困難な一連の諸論攻を、明らかに「自然的に有るもの」(ta physei on)を扱った「プシカ」(physica)の「後に」(meta)置き、そしてそれを暫定的に「メタ・プシカ」(meta-physica)と呼んだ^⑤。しかしながらそのように「メタ・プシカ」として暫定的に呼ばれていたところのものは、ハイデッガーによればそれ以後スコラ哲学の展開を経て今日まで続いているところの認識論と並ぶ所謂「存在論」なるものによっては、その本質的内容は充分に汲み尽くされていないのみならず、幾重にも隠蔽され転倒させられている^⑥。アリストテレスが「メタ・プシカ」で問いの内に立てているところのもの、それは「有るものとしての有るもの」(on he on, ein Seiendes als solches) 即ち「有るもの一般の有への問い」

(Frage nach dem Sein des Seienden überhaupt)である。このような意味での「有への問い」即ち「有るもの一般の有」を明らさまに問いの内に立てることは、そもそも「形而下」に対する「形而上」という図式的対立を遥かに超えており、あるいはそのような図式的対立の遥かの以前にあり、それはアリストテレス自身によって卓越した意味での「第一哲学」(prote philosophia)と呼ばれているところからも明らかなように、伝統的学校哲学の所謂「形而上学」なる概念をもってしては到底汲み尽され得ないばかりか、本質的に隠蔽されている^⑦。

それではハイデッガーによればアリストテレスの「メタプシカ」に於ける「有るものの有への問い」即ち語の本来の意味に於ける「オントロギア」(ontologia)即ち「有論」とは、如何なる「問い」であろうか。それは何を、如何なる仕方で問うのであろうか。伝承の過程に於てその本質的問題は幾重にも隠蔽されているとはいえ、伝統的有論は根源的にはアリストテレスの「メタプシカ」に於ける以下のような「有るもの一般の有への問い」に基づいている。アリストテレスは「第一哲学」を「有るものとしての有るもの」即ち「有るもの一般の有」への問いであると同時に、有るものの最も主要な領域即ち其処からして有るものがその全体に於て何であるかということが規定される最高領域としての「最高の有るもの」(theon, das höchste Seiende)への問いであるとし、かくしてこの問いをこれら二つの問いが不一不二の仕方で錯綜する「二重性」(Zweiheit)への問いとして規定した^⑧。何故にアリストテレスに於て「有るもの一般の有」への問いが、同時にその「有るもの一般」の「根拠」としての「最高の有るもの」への問いと一に於て問われているのかということ、即ち端的に言うならば如何なる必然性よりして「有るもの一般の有」への問いが直ちに「最高の有るもの」への問いになるかということについては、アリストテレス自身はもとより、ハイデッガーもそれを慎重に明らかにしていない。ハイデッガーはこの「メタプシカ」に於ける「有への問い」の二重性を単に事実として指摘するに留めている。それ以後伝統的有論はその理由を明らかにすることはもとより、問うことすらもしないで、「有るもの有」を問う際に、それと同時にそれを「最高の有るもの」としての神と不一不二に於て考えて来た。かくして伝統的有論即ち西洋形而上学の本質体制は、ハイデッガーによれば「有論」(Onto-Theologie)になる^⑨。

(3)

以上の極く粗雑な大枠を前提として踏まえて、このアリストテレスの問題定立の仕方をハイデッガーの見解に依拠しつつより具体的に検討して見よう。アリストテレスは「有」を「有るもの有」(Sein des Seienden)として、「有るもの」に関する諸々の「述語陳述」(kategorien, Prädikation)を手引きとして追求する。即ち「有るものは多様な仕方で言われている」^⑩であり、しかもそのような諸々のカテゴリーを可能にしているところの基本的にして一定の諸々の「カテゴリー」(kategoria)の多様性に於て、そのように多様な仕方で言われている。カテゴリーに於て、有るものは多様な意味に於てあると言われている。「有」は「有るもの有」としてそのような多様な意味に於て言われている。そしてアリストテレスは、「有るものとしての有るもの」即ち「有るもの一般」はその「有」に於て何であるのかと言うこと、即ち「有るも

の一般の有」、「有一般」のWas-sein 即ち essentia としての「本質」をそのような「有るもの」の「有る多様な意味」の「統一」(Einheit)の内に求めた。そのように「有一般」を「有るもの」の「有る多様な意味」の統一の内に把捉しようとするのは、そのような「多様な意味」を「一なるもの」の多様性として捉えようとするのであり、そのような「多様な意味」を担い、そのことによってその統一を可能にしている「一なる根拠」(Der tragende Grund)を探究することである。ところで「カテゴリア」とは「有るもの」SはPである(S ist P)という「述語陳述」を可能にしているものであり、「有るもの」がそのような「有るもの」として理解されてあることを可能にしているものである。従って以上のことは亦、アリストテレスは「有一般」のWasを「有る多様な意味」の「統一」として、結局のところそのような「有る多様な意味」をその多様性に於て可能にしている基本的な諸々の「カテゴリア」の「統一」の内に求めんとしたのであると言い得るであろう。ところでしかしその際にはこの諸々の多様なカテゴリアの「統一」とは何であるのか、即ちそのWas-seinが再び問われることになる。既に述べたことから明らかなように諸々の多様なカテゴリアの「統一」を把握しようとするのは、それを一なるもの多様性として捉えるということであり、そのような多様性を担い可能にしている「一なる根拠」を求めるということである。そして亦そのような仕方では「有る多様な意味の統一」としての「有るもの一般の有」即ち「有一般」のWas-seinを諸々の多様なカテゴリアの「統一」として把捉しようとするのは、「有るもの一般がある」(Das Seiende überhaupt ist)ということ、即ち「有るもの」が一般にそのような「有るもの」として理解されてあることを可能にしているものを把捉しようとするのである。

かくしてアリストテレスに於ては「有るもの一般の有」のWas-seinは、以上の観点から述べるならば、諸々の多様なカテゴリアの「統一」として其処からしてそして其のうちに於て「有るもの」が一般にそのような「有るもの」としてあることが可能になるところの最高領域になるとともに、そのような諸々のカテゴリアの多様性を担い、その統一を可能にするところの「一なる根拠」として「最高の有るもの」即ち神になる^⑩。

(4)

以上で明らかなように、ハイデッガーの解釈に準ずるならば、アリストテレスの「メタプシカ」に於ては、「有るものがある」(Das Seiende ist)の「ある」(ist)の不定形としての「有」(Sein) 即ち「有るものがある、こと」(Daß das Seiende ist)の「ある-こと」(Daß-sein < ist) 即ち「ある」という「事実」(Faktum)は、専ら「有るもの有」(Sein des Seienden)として「有るもの」のWas-seinに向かって「有るもの」についての諸々のカテゴリーを手引にして、それらを可能にしている諸々のカテゴリアの「統一」として「有るもの一般」をその「有」に於て担い可能にしているところの、それ自身「最高の有るもの」として表象される「一なる根拠」の内に求められていると言い得る。かくしてハイデッガーによれば、アリストテレスの「メタプシカ」に於ては「ある-こと」としての「有」は、「有るもの有」として「有るもの」を手引にして「有るもの」に向かって求められている、それ自身あたかも一つの

「有るもの」であるかのように。即ちアリストテレスに於ては、「有るもの一般」の Daß-sein はその Was-sein に於て「有るもの」を手引として「有るもの一般の有」の「一なる根拠」としての「最高の有るもの」に向けて問われている。従って更にそのような仕方で Daß-sein としての「有」を「有るもの一般の有」、「有一般」としてその Was-sein に於てその根拠に向けて認識することは、専ら「有るもの」しかも「範例的に有るもの」としての「直前に有るもの」(res, Vorhandenes)を「観相すること」(theorein, noein)によって可能になる。かくして最高の認識形態としての第一哲学、「オントロギア」即ち形而上学に於ける認識は専ら「ノエイン」と、それによって可能になるところの述語陳述に基づいて或ることの Was 即ち本質をその根拠として問うところの「何一問い」(Was-Frage)即ち「根拠への問い」(Frage nach dem Grund)になる。以後形而上学に於ては認識は第一次的に根拠としての本質を観相すること、従ってそういう意味での理性的認識になり、それに応じて「直前に有るもの」(res)は「範例的に有るもの」として第一次的にあるところの「有るもの」とされ、有論的優位を保つことになる¹²⁾。しかしながらハイデッガーによれば、このような仕方で理性的認識としての形而上学的思惟に於て求められているところの「有るもの一般の有」としての「有一般」なるものは、単に「有るもの有性」(Seiendheit des Seienden, ousia des on)であって¹³⁾、決して「有るもの」から区別された「ある-こと」(Daß-sein)としての「有それ自身」(Sein als solches)ではない。このような意味での「有それ自身」は、アリストテレスはもとより伝統的有論に於ては未だ問われてさえもいず、最も普遍的で規定することの出来ない自明的で空虚な概念として暗く留まっている¹⁴⁾。伝統的有論に於ける「有への問い」の既に言及したような有-神論的な仕方で問題定立、即ちその「問い」を「根拠への問い」としての Was-Frage として立てるところの形而上学的思惟、そしてそれによって成立しているところの形而上学の有神論的体制に根差すこの現象を、ハイデッガーは「有の忘却」(Seinsvergessenheit)と呼ぶ¹⁵⁾。このことについては後に改めて論究しなければならない。

(5)

さて最初に述べたようにハイデッガーはアリストテレスがその「メタプシカ」に於て立てた「有るもの一般の有への問い」を、所謂「形而上学」の概念をもってしては到底汲み尽くすことの出来ない卓越した「問い」であるとしている。何故ならば其処で問われている事柄は所謂形而下との対立に於ける形而上的事柄ではないからである。それはそういう対立以前の、場合によってはそういう対立が其処からして初めて発源して来るところのその「其処」であり、そういう意味での根源的事柄に係っているからである。即ちアリストテレスの「メタプシカ」に於ては、「個別的な有るもの」ではなく「有るもの」としての「有るもの」、即ち我々に通常知られている「個別的な有るもの」としての「有るもの」ではなく、「有るもの一般」が何であるかということが問われている。其処では「有るもの一般」が Was に於て問われており、「有るもの一般」の Was-sein としての「有」が探究されている。ところでしかしこのように「有るもの」とし

での「有るもの」、「有るもの一般」の「有」がそのWasに於て問いの内に立てられるというアリストテレスの問題定立の内には、既に以下のようなことが含まれている。我々に通常知られているのは「個別的な有るもの」の「有」（Was – sein と Daß-sein ）であって、そういう意味での「有るもの一般」の「有」は我々には通常全く知られていない。アリストテレスに於て「有るもの一般」の「有」は「個別的な有るもの」の「有」とは全く異なる事柄であり、それは決して具体的事実としての後者から抽象されたところの一般的観念ではない。「有るもの一般」の「有」はあくまで「一般に有るものがあること」（Daß das Seiende überhaupt ist）として、即ち Daß-sein として、それ自身一つの卓越した事実として観られている。アリストテレスに於て「有るものとしての有るもの」、「有るもの一般」がその「有」に於て問いの内に立てられているということは、根本的にして本来的にはそのような卓越した事実としての「有るもの一般」の「あること」（Daß-sein）が問題的になっているということであり、たとえ明らかにではないにしてもそのような意味での Daß-sein それ自身が観られているということである。ところがアリストテレスに於ては、そのような Daß-sein それ自身はそれ自身としては問われず、「有るもの一般の有」として「有るものとしての有るもの」を問うという仕方では問われているのである。即ち「有るもの一般」の「有」（Daß-sein）は「有るもの一般の有」として「有るもの一般」の Was – sein, Was, Washeit の内に求められている。そしてそれは既に言及したように「個別的な有るもの」の「有の多様な意味の統一」としての「カテゴリーの統一」として解され得るのであった。即ちそれは其処からして「個別的な有るもの」の諸々の述語が一般に可能になるところのその「其処」として「第一の述語」とも言うべき「カテゴリーの統一」として結局のところ解されたのであった¹⁶。しかしながらハイデッカーによればこのような仕方では既に言及したところの明らさまにではないにしても本来そこに於て観られていた事柄、即ち「有るもの」が一般にあること、そういう意味での Daß-sein としての「有るもの一般」の「有」は、それ自身としては闇の内に閉ざされてしまい、従って自明的な事柄として問いの内へと立てられることはなく、明るみへと齎されることはない。Daß-sein としての「有るもの一般」の「有」は、「有るもの一般の有」として把握されることにより、其処では「有るもの一般」、「有るものとしての有るもの」が極めて目立って来るのであり、そのことによって専ら注目されることになる一方、其処に於て明らさまにではないにしても本来観られていたところの Daß-sein としてのその「有」はその背後に隠されてしまい、最早自明的な事柄としてそれ自身に於ては問われ得なくなる。

II ハイデッカーの「有の問い」

(1)

ハイデッカーは以上に論究したところのアリストテレスの「有への問い」に於て、明らさまにではないにしても本来的には観られているところの、しかし自明的としてそれ自身に於ては問われていないところの、既に述べて来た意味での Daß-sein としての「有」をそれ自身として明らさまに問う。即ちハイデッカーはそういう意味での Daß-sein としての「有」を、アリスト

テレスのように「有るもの一般の有」としてではなく、それ自身として且つそれ自身に於て明らかに、即ち「有るもの」との「有論的区別」(die ontologische Differenz) に於て問う。この「有論的区別」なる事柄はハイデッガーの「有の問い」をアリストテレスの「有への問い」から区別するところの根本概念であり、後者の問題定立の根本的な処に対する批判的対決を通して獲得されていることは明らかである。そもそも「有るものとしての有るもの」、「有るもの一般」なる概念は差し当っては「個別的な有るもの」から抽象された概念だとされてよい。それはそういう抽象概念としてのみ知られている。それは哲学用語ではあり得ても日常言語に於ては大抵は知られていない。しかし「有」なる概念はそうではない。それはたとえ大抵は明らかにそれとして把握されていないとはいえ、常に既に何らかの仕方では理解されており、従って日常言語に於て最もよく親しまれ知られているところのものである。この間の事情をもう少し詳しく言及して見よう。

そもそも有るものは我々には通常「個別的な有るもの」として知られている。「個別的な有るもの」は、それぞれそのような「個別的な有るもの」としては異なった仕方であり、全く異なった「有るもの」である。即ち我々にとっては通常そのように相互に全く異なった「個別的な有るもの」だけがあるのであって、「有るもの一般」があるというようなことは全く知られていない。それにも拘らず我々は常に既にそのような「個別的な有るもの」が相互に異なった仕方であることを一様に「ある」と言い、一般に「ある」として理解しており、そのことによってそのような相互に全く異なる「有るもの」を一般に「有るもの」として理解している。「個別的な有るもの」はそのような「有るもの」としては全く異なった仕方であるのであり、従って亦そのような「個別的な有るもの」は全く異なった「有るもの」であるにも拘らず、一体何故に何に拠って我々は一般にそのような「有るもの」があることを一様に「ある」と言い、一般に「ある」として理解しているのであり、従って亦そのことによってそのような「有るもの」を一般に「有るもの」として理解しているのであろうか、そのような「ある」即ち「有」とは一体何であるのか。此処からして明らかのように、アリストテレスに於けるように「個別的な有るもの」ではなく、「有るものとしての有るもの」、「有るもの一般」が問題になるということは、より根本的に言うならばそういう全く異なったあり方をしている「個別的な有るもの」があることに於ける「あること」それ自身が、そういう「有るもの」から区別されてそれ自身に於て問題になっていることである⁽¹⁷⁾。従って本来其処では端的に言えば「有るもの」から区別された「あること」即ち Daß-sein, 即ち事実としての「有それ自身」が「有論的区別」に於て問題になっているのである。そういう「有論的区別」に於ける Daß-sein としての「有それ自身」は、「個別的な有るもの」があることとともに常に既に何らかの仕方では理解されており、そのことによってそのような「有るもの」は「有るもの」として理解されている。従ってそういう有論的区別に於ける Daß-sein としての「有それ自身」は「其処に於て」(wor in)「個別的な有るもの」がある即ち「有るもの」が「個別的な有るもの」としてある、従って亦「有るもの」が「有るもの」としてあるところのその「其処」であるとともに、「其処からして」(Woraus)「有るもの」が「有るもの」としてあるところのその「其処」でもある。しかしそれは亦正にそのような常に既

に理解されており開かれているその「其処」として、目前に目立ってあるところの「有るもの」のみに注目している者にとっては目立たない自明的な事柄である。そして正にそのような差し当たって大抵は目立たない自明的な事柄として、「有それ自身」は其処に於て且つ其処からして「有るもの」が「有るもの」としてあるその「其処」であり、そういう意味に於て「根源的」(ursprünglich)事柄でもある。「有それ自身」はそういう差し当たって大抵は自明的にして目立たない事柄として根源的事柄であり、そういう総ての意味で「問うに価する」事柄であり、従ってそれはそれ自身に於てその自明性が底から打ち破られるという仕方でそれ自身に相応しい仕方で完全に問われ明るみの内へと齎されねばならない。

(2)

ところで再び此処で、ハイデッガーの「有の問い」に於てそれが如何なる仕方で遂行されているかということを中心に理解する為に、アリストテレスの「有への問い」を手引にしなければならない。既に言及して来たことから当然引き起こされる問いは、何故アリストテレスは明らさまにではないにしてもこのような Daß-sein としての「有それ自身」を観ておりながら、それをそれ自身として問いの内に立てることもなく、「有るもの一般の有」として把握し、「有るものとしての有るもの」を問うのであろうか。言うまでもなくこの問いに答えることは、とりもなおさず何故にアリストテレスに於て「有への問い」は有—神論的に遂行されているのであるかという問いに答えることに他ならないのであり、従って亦そのことはハイデッガー自身も慎重にしてそれを明らかにしていないところのことである。しかし此処では当面の問題圏に於て必要とされる限りでの二、三の本質的事柄が明らかにされねばならない。既に明らかにしたようにアリストテレスは「有るものとしての有るもの」は何であるかを問うが、そのような仕方で「有るものとしての有るもの」が問題的になるということは、根本的にして本来的には「個別的な有るもの」があることに於けるその「あること」即ち事実としての「有それ自身」がたとえ明らさまにではないにしても観られており、問題的になっているということである。ところがその「有それ自身」はそれ自身に於て即ち「有るもの」からの有論的区別に於て把握されておらず、「有るもの」の有として把握されており、それに応じて「有るものとしての有るもの」即ち「有るもの一般」の Washeit の内に求められている。ところで既に言及したように「個別的な有るもの」だけが通常我々に知られているのであり、「有るものとしての有るもの」、「有るもの一般」なる概念は知られていない。それは差し当たっては「個別的な有るもの」からの抽象に過ぎない。従ってアリストテレスに於ては事実としての「有それ自身」がたとえ明らさまにではないにしても根本的にして本来的には観られており、問題的になっておりながら、そういう抽象概念としての「有るもの一般」の何であるかが問われ、こうして「有るもの一般」の Washeit の内に事実としての「有それ自身」の概念規定即ち Was を求めようとしたと言ってよい。このことは差し当たってアリストテレスがプラトンのイデア論の徹底的批判者として知られているにも拘らず、正に真相はそのような批判者としてそれが批判せんとするところの当のイデア論にその思惟の由来を持っていた

ということを意味している。即ちそれは、学的対象は諸々の具体的事実、「個別的な有るもの」の事実性ではなくして、それらをそのようなものとして規定しているところの「一般者」(koinon, ens commune, das Allgemeine)でなければならぬという確信であり、そしてその「一般者」とはそれらが究極のところ「何」であるかということに於けるそのWasであり、従って亦そのWasこそがそれらの「本質」であるという確信である。それは端的に言うならばWasとしての「一般者」とそれを問うところのWas-Frageへの確信である。このことは差し当っては認め得るとしても、しかしながら当面の問題圏に於て留意すべきことは、アリストテレスの「有るものとしての有るもの」という意味での「有るもの一般」なる概念は決して直ちに「個別的な有るもの」から単に抽象されたところの所謂「一般者」なるものではないということである。何故ならば既に明らかにしたように「有るものとしての有るもの」が問題的になるということは、「個別的な有るもの」があることに於てその「個別的な有るもの」そのもの即ちWas-seinとしての「個別的な有るもの」の「有」即ちその「個別性」ではなくその「あること」即ち Daß-seinとしての「有それ自身」に注目されている時にのみ可能になる。そういう意味では「有るもの」が「個別的な有るもの」としてではなく「有るもの」として言われている時には、明らかにそれとして言われていなくてもそのことの内には既に「有それ自身」が注目されているということが含まれている。そういう意味で「有るもの一般」なる概念は事実としての「有それ自身」に根差しており、従って明らかにしてもそれをそのGrundとして既にその内を含んでいるところのものとして捉えられている。それに於てアリストテレスの「メタプシカ」に於ける on は第一義的には「有るもの」を意味するものの、場合によっては「有」をも意味しており、「有るもの」と「有」の二義性を担うことになる¹⁸⁾。

(3)

ところでしかしアリストテレスの「有るものとしての有るもの」への問いに於て明らかにしても根本的にして本来的には問題的になっており、観られていたところの「有それ自身」は既に明らかにしたように、「有るものの有」として把握されることによって再びそれ自身に於ては自明的事柄として闇の内へと閉されてしまうのであり、最早問いの内に立てられることもなく忘れ去られてしまうのである¹⁹⁾。「有それ自身」がそのような仕方では「自明的」(selbstverständlich) 事柄になるということは、それがそのWas即ちGrundに向かって最早問い得ないところの「深淵」(Abgrund)として観られ、従ってそういうAbgrundとしてそういう仕方では問い得ない事柄であることが見抜かれ、不問に付されるということではない。そうであるならばその時「有それ自身」はそのようなAbgrundとしてそのGrundに関しては最早「理解し得ない」(unverständlich) 事柄として明るみへと齎されているのであり、そのことは唯「有それ自身」をそのGrundに向かって明らかにして徹底的に問うことによってのみ成し得ることである。そうではなくてアリストテレスに於て「有それ自身」は「自明的」事柄になるということは、「有それ自身」はそれ自身に於てそのGrundに関して理解され得るところの事柄、即ちそれ自身に於て

そのGrundに関して明らかな事柄になるということであり、従って亦そういう意味で「有それ自身」はそれ自身に於て既にそれ自身のGrundである事柄として、最早そのGrundに関しては問いの内に立てるまでもない事柄として捉えられているということであり、従って亦そもそもGrundを問うところのWas-Frageに於ては問い得ない事柄として捉えられているということである。²⁰

Daß-seinとしての「有それ自身」は、Was-Frageに於て有るもののWas-seinを第一次的に問うところのアリストテレスの思惟にとっては必然的に「有るもの有」としてのみ把握され得るのであり、それによって「有それ自身」は上に明らかにした意味に於て自明的事柄になる。そういう思惟にとっては常に既に「有るもの」が目立って来るのであり、それに対して正しく其処からして「有るもの」が「有るもの」として目立って来るところの「有それ自身」は「有るもの有」として「有るもの」の背後に於て最早目立たなくなる。既に明らかにされたように、「有るもの」に比してそういう目立たない事柄としての「有それ自身」は其処の内に於て且つ其処からして「有るもの」が「有るもの」としてあるその「其処」として根源的事実であり、通常知られているところの「現実性」即ち目を稜立てるような「有るもの」の「現実性」(Realität)が、其処の内に於て且つ其処からして我々に対してリアル(real)になるところのその「其処」としてそういうレアリテートをレアリテートたらしめているところの純粹な「活動」(Wirken)そのものであり、そういう意味で根源的「現実性」(Wirklichkeit)であると言えるであろう²¹。従って何故アリストテレスの「有への問い」に於て「有それ自身」がたとえ明らかにではないにしても根本的にして本来的には観られていながら、それ自身に於て問われることもなく明るみへと齎されていないのかということとは、つまるところ、その見かけに反してプラトンのイデアにその由来を持つところの「有るもの」のWasheit即ち「有るもの」の「静的な」(statisch)「現実性」(Realität)に第一次的に定位するところのアリストテレスの思惟が、この「有それ自身」の「純粹活動」としての「現実性」(Wirklichkeit)をそれ自身として明らかに観入することを成し得なかったのであり、従って亦端的に言うならばそういう卓越した事実としての「有それ自身」の「事実性」(Faktizität)に届き得なかったということであろう²²。

(4)

以上で明らかになったようにハイデッガーによればアリストテレスの「有への問い」に於ては「有それ自身」は「有るもの有」として把握されており、それに応じて「有るものとしての有るもの」が問いの内に立てられ、かくして「有るもの一般」のWasheitの内にそのWas-seinが求められている。従って其処では根本的にして本来的には観られており、問題的になっている事柄であるところの、そしてハイデッガーの思惟にとって唯一の「問うに価する」事柄であるところの「有るもの」からの「有論的区別」に於ける「有それ自身」は、自明的事柄として問いの内に立てられることもなく明るみの内へと齎されることもない。しかしながらそれにも拘らずアリストテレスの「有への問い」に於けるその問題定立の内には以下に於て明らかにする本質的事柄が既に含まれている。既に明らかにしたように、結局のところアリストテレスはDaß-seinとし

ての「有それ自身」を「有るものの有」として把握し、そのWas-sein を諸々の「述語陳述」を手引として其処からして諸々の述語がそのような述語としてあるところの諸々の「カテゴリーの統一」の内に求めんとしたのであると解され得る。このように「有るものの有」のWasheit 述語陳述を手引としてそのような述語を可能にする「カテゴリーの統一」の内に求めるということは、端的に言うならば「有」を「有るもの」とは次元を異にする所謂「ロゴス」(logos) の領域に求めるということである²³。このことは差し当たってはアリストテレスが「有」を所謂自然的事実として捉えていたのではなく、ハイデッガーの語を用いるならば「現有」(Dasein) によって理解されている限りでの「有」、現有の「現」(Da) に於て現に開示されているところの「有」として捉えていたことを意味している。そういう意味では「有」はむしろアリストテレスに於ては人間的事実に属することとして捉えられている²⁴。しかし更に論究するならば「有るものの有」をそのような仕方でも「カテゴリーの統一」としてロゴスの領域に於て捉えているということは、「有」を「自然的事実」をも「人間的事実」をも超越した、其処からしてそれらが初めて可能になるところの一つの卓越した「超越的事実」として捉えていることを意味する。「有」はそういう意味で「超越」(transcendens) そのものである²⁵。「ロゴスの領域」に於ける「ロゴス」とは言うまでもなくパルメニデスに於ける「ロゴス」以来の総ての意味を含んでいる。そういう総ての意味に於ける「ロゴス」とは差し当たって人間の「言葉」であるとともに、其処からして言葉が言葉として成立しているところの「論理」であり、そのような「有るもの」としての人間を超越した「論理」としてやがては神の「言」でもある²⁶。アリストテレスに於ては「有るものの有」のWasheitはそういう総ての意味での「ロゴス」の領域に求められている。その際留意すべきことは、「有るものの有」のWasheitはあくまで以上に言及した意味での「人間的事実」を手引としてそれを深く追求して行くことによりそれを超越するという仕方でも求められていることである。アリストテレスに於ける「有」が「カテゴリーの統一」として解され得るのであり、そういう総ての意味での「ロゴスの領域」に求められているということは、従って亦カントの語を用いるならば「有」は其処では「超越論的真理」(Transzendente Wahrheit) として求められているということであろう。アリストテレスの「メタプシカ」では、「有」とは以上に言及した総ての意味での「ロゴスの真理」に於て何であるかということ、そういう意味での「有の真性」(Wahrheit des Seins) が探究されている²⁷。アリストテレスの「メタプシカ」はそういう意味での「有の真性」の探究として語の本来の意味に於ける「オントロギア」(ōntologia) であり、従ってその ontologia に於ける on には既に所謂「論理学」(Logik) は包括されており、あるいはむしろそのような ontologia にあっては、on はそのロゴスの真理に於て、其の内に於て且つ其処からして所謂「論理学」が初めて成立して来るところのその「其処」として探究されていると言い得るのである²⁸。そういう総ての意味に於てアリストテレスの「有」の概念は一面「有の真性」として、他面「有の真性」としてロゴスの超越論的真理である。

ところでしかしハイデッガーは以上に於て予めその輪郭に関して明らかにしたロゴスの超越論的真理としての「有の真性」の内にアリストテレスの「有」の本質的事柄を認めるのである。そ

れではより具体的にはその内の何処にその本質的事柄を認めるのだろうか。既にその輪郭に於て明らかにしたように、アリストテレスの「有」の概念はまず差し当たっては「有の眞性」としてロゴスの超越論的真理である。アリストテレスに於ては「有」は「有るものの有」として「有るもの」しかも「範例的に有るもの」としての「直前に有るもの」(res)を手引として、resに関する諸々の「述語陳述」に於ける述語を可能にしているところの「カテゴリーの統一」とも解され得る事態として把握された。「有」はかくしてそのWas-sein に於て結局のところ「カテゴリーの統一」に向けて探究されている。アリストテレスにとって認識は第一次的に理性的認識であり、理性的認識は述語陳述より成立しているのであり、述語陳述はカテゴリーによって可能になるのであるから、このようにして「有るものの有」がそのWas-sein に於て「カテゴリーの統一」に向けて把握されているということは、「有るものの有」としての「有」が「有るもの」の内ではなく人間の認識に於て認識されて限りでの「ある」即ち ist としての「有」の内にも求められていることを意味している。そういう意味に於てアリストテレスの「有るものの有」は、現有の「現」に於て眞になっているところ即ちそれ自身を「露顕している」(entbergen) ところの「有」を意味している。既に言及したところのアリストテレスの「有」が一面「有の眞性」としてロゴスの真理であるということは、そういう意味に於てであり、そのことの内にまず差し当たってハイデッカーはアリストテレスの「有」の概念に於ける本質的事柄を覗いていると思われる。ところでしかしアリストテレスの「有」の概念は他面「有の真理」としてロゴスの超越論的真理であった。アリストテレスにとっては「有るもの」は諸々の述語陳述に於てそのような「有るもの」即ち「個別的な有るもの」として(理解されて)ある。即ち「有るもの」は諸々の述語Pによって規定されたそのような「個別的な有るもの」Sとしてのみ(理解されて即ち開示されて)ある。ところでしかしアリストテレスはそういう「個別的な有るもの」ではなく、「有るもの」としての「有るもの」は何であるかを問う。「有るもの」としての「有るもの」は何であるかと問うことは従って「有るもの」を述語Pによって規定されたそのような「有るもの」Sとしてではなく、未だそして最早如何なる述語によっても規定されないところの「有るもの」それ自身として何であるかと問うことである。「有るものとしての有るもの」は、其処に於ては述語陳述とそれに基づく理性的認識によって理解され開示されているところの「主語」(Subjekt)としての「個別的な有るもの」も未だそして最早「主語」ではなく、「述語」(Pradikat)も「述語」ではないところのその「其処」であり、従って亦其処に於ては未だそして最早SもPも分たれざるところのその「其処」であり、従って結局のところ其処に於ては未だそして最早SとPからなる述語陳述としての理性的認識が成立せざるところの「其処」である。それは結局のところ、其処に於ては未だそして最早「有るもの」がそのような「有るもの」として(開示されて)あるのではないところの「其処」であり、従って亦其処からして初めてSがSとしてPがPとして分たれつつ開かれて来るところの「其処」であり、即ち其処からして初めて理性的認識が成立して来るところのその「其処」であり、結局のところ其処からして初めて「有るもの」がそのような「有るもの」として(開示されて)あるところのその「其処」である。そしてその「其処」とは「有るものとしての有るもの」

は何であるということのその「何」であり、従って「カテゴリーの統一」に向けて把握されているところの「有るものとしての有るもの」のWas即ちWas-seinとしての「有るものの有」である。ここからしてアリストテレスに於ては「有るものの有」は亦、其処に於てそして其処からして「有るもの」がそのような「有るもの」としてあるところの「其処」として、「有るもの」の最高領域にしてそれ自身「最高の有るもの」としての「神」とも表象されるわけである。そういう総ての意味に於てアリストテレスの「有るものの有」は「有の眞性」である。

ところでしかしアリストテレスの「有るものの有」は既に明らかにしたように、そのことと一に於て「有の眞性」でもあった。即ち「有るものの有」は其処からして「有るもの」がそのような「有るもの」としてあるところのその「其処」として、たとえ明らかさまにではないにしても常に既に其処に於て「有るもの」がそのような「有るもの」としてあるその其処、即ち現有の「現」に於てある。「有の眞性」としてアリストテレスにとって神にも比すべき卓越した事柄としての「有るものの有」は、現有の「現」に於て即ち其処に於て現有が事実に「現-有」(Da-sein)としてあるところのその「其処」に於てたとえ明らかさまにではないにしても常に既に何らかの仕方で開示されている。従って亦アリストテレスは「有るものの有」の所在を、其処に於て「有るもの」がそのような「有るもの」としてあるその其処即ち現有の「現」に於て、カテゴリーとカテゴリーを手引としてその「カテゴリーの統一」とも解され得る事態に向けて探究することにより、その「其処」を内在的に超越するという仕方でも論究しようとしたのである。そういう意味に於て今や充分な権利でもってアリストテレスの「有」の概念は「有の眞性」として超越論的真理であると言うことが出来る。以上に論究した総ての意味に於てアリストテレスの「有」の概念は一面「有の眞性」として他面「有の眞性」として超越論的真理であり、そのことの内にハイデッガーはそれの本質的事柄を観るのではないかと思われる。(以下は次号に続く)

註

- ①「有それ自身とは何の謂いであるのか」(heißen)という問い方は普通の語法ではないが、差し当たっては「有それ自身は何であるのか」(ist)ということを示していると言ってよい。vgl. Kant u. das Problem der Metaphysik S. 202 しかしながら「有それ自身」はその「何」(Was)即ち「本質」(Wesen)に於ては最早「ある」のではないことが「観入」(einblicken)される時、後者の「問い方」は最早適切ではなくなる。
- ②ハイデッガーは伝統的形而上学に於ける「有への問い」を「有るものとしての有るものへの問い」として規定する。それに対してハイデッガーの「有への問い」に於ては「有るもの」から区別された端的な「有それ自身」が問われており、そこからしてそれは前者から区別されて端的に「有の問い」と名付けられる。vgl. Sein u. Zeit § 2~3
- ③形而上学の「超克」(Überwindung)とは「有歴史的」(Seinsgeschichtlich)な意味で言われている。その意味ではそれは其処からして形而上学が形而上学として成立しているところの形而上学の「根底」(Grund)、「元初」(Anfang)からする、形而上学の「運命」(Schicksal)としての「有の忘却」(Seinsvergessenheit)の「耐え抜き」(Verwindung)である。vgl. Vorträge u. Aufsätze S. 70-71

- ④形而上学の「超克」と「耐え抜き」は、その「根底」にして「元初」としての「有それ自身」の「出来事」(Ereignis)への帰行からしてのみ可能になる。vgl. Wegmarken S. 195
- ⑤ vgl. Sein u. Zeit S. 2, Kant u. das Problem der Metaphysik S. 16
- ⑥ vgl. Kant u. das Problem der Metaphysik S. 18
- ⑦ アリストテレスは「メタプシカ」に於て「有るものは何であるか」(ti to on)(Met. 1. 1028b4)を問う。「有るもの」を「個別的な有るもの」としてではなく「有るもの」として、そういう意味での『「有るものとしての有るもの」(on he on)を観る(theorein)或る一つの学(episteme)』(Met. 4. 1. 1003a21)をアリストテレスは prote philosophia と名付け、それは後に 'Metaphysica' と呼ばれるようになった。「メタプシカ」即ち形而上学の「主導的問い」(Leitfrage)はそういう意味での「有るものとしての有るもの」への問いである。
- ⑧ vgl. Kant u. das Problem der Metaphysik S. 17
- ⑨ vgl. Identität u. Differenz S. 31 ~
- ⑩ vgl. Met. 7. 1. 1028a10
- ⑪ vgl. Met. 1. 2. 982b u. 983a
- ⑫ vgl. Sein u. Zeit S. 13 u. S. 25
- ⑬ アリストテレスの ousiaには二つの意味がある。「その一つはもはや他のいかなる基体の述語ともなり得ない最後の基体であり、他の一つは、これと指し示されうる有であり且つ離れて存しうるもの、即ち各々のものの型式または形相がこのようなものである。」vgl. Met. 5. 8. 1017b20 ousia は従って ontos on として hypokeimenon であるとともにやがては theonでもあり、同時に morphe 又は eidos 即ち「有るもの」は何であるかに於ける Was - seinとしての「有るもの有」である。そしてそういう意味での Was - seinとしての「有るもの有」をハイデッガーは Seiendheitと呼ぶ。vgl. Wegmarken S. 330 ~ 331
- ⑭ vgl. Sein u. Zeit S. 3 ~ 4
- ⑮ 形而上学的思惟は「有るもの」としての「有るもの」を問う。即ち「有るもの」をその「有」に注目して(hinsichtlich seines Seins)問う。其処では有は「有るもの有」として「有るもの」の Wahrheit の内に探究されている。そして正にそのことによって有るものがあることに於ける「ある」としての「有それ自身」は、自明的事柄として問われることもなく忘れられている。しかしそのような「有るもの」から区別された「有それ自身」こそ其処では本来的には問題になっているのであり、そういう意味に於て形而上学の根底にして根本問題である。其処では「有それ自身」と「有るもの」の区別即ち有論的区別が欠如しており、そのことによって両者は「混同」(verwechseln)されている。それに応じて有それ自身はその真性に於ては「それ自身を覆蔵し」(sich verbergen)形而上学は「有と有るものの区別の忘却」(vgl. Holzwege S. 336)に基づく「有の忘却」即ち「有の覆蔵された真性」(verborgene Wahrheit des Seins)の運命を担うことになる。
- ⑯ 「有るもの」の「有」は有るものが何であるという Was - sein と、有るものがあることという Daß - Sein に区別され得る。後に伝統的有論に於て「有」が essentia と existentia に区別されて論究されるに至ったのも、この原初的な「有に於ける区別」(Unterscheidung im Sein)に発源している。ハイデッガーによれば、このような「有に於ける区別」即ち essentia と existentia の区別は、伝統的有論に於て「有」が専ら「有るもの有」として「有るものとしての有るもの」を「観る」(theorein)ことによって求められたことに原因している。即ち essentia と existentia は「有るもの」の Was と Wie を「観る」ことに於て区別されて来たものであると言われている。vgl. Einführung in die Metaphysik S. 138 ハイデッガーは「有」を「有るもの」からの有論的区別に於て「有それ自身」

として問うのであるから、「有るもの」に帰因するこのような区別を用いることなく「有」を「有」として問う。けれども形而上学的に言えば、ハイデッガーに於ては Daß – Sein としての「有それ自身」がその Was、より適切にはその Wesen に於て問われていると言える。それに対してアリストテレスに於ては「有るもの」がその Was – sein に於て問われている。

⑰以上に述べたような仕方では「有」がプラトンやアリストテレスに於て問題になっていたことは、ハイデッガーの「有と時」の「前言」(Vorwort)とも言うべきプラトンの以下の文章から明らかであろう。即ち曰く「君達が『ある』(Seiend)という表現を用いる時、君達が本来言わんとしているところのものに君達は明らかに既に長い間親しんでいる。私達はそれをかつては判っていると思っていたけれども、しかし今や私達は窮地に落ち込んでしまった。」vgl. Platon: Sophistes 224 a im Sein u. Zeit S. 1

⑱アリストテレスの on はハイデッガーの解釈によれば「知られてある (bewußt – sein) という意味に於ける有るもの (das Seiende) である。(vgl. Holzwege S. 178) 即ちアリストテレスに於て「有るものとしての有るもの」(on he on) が問われているということは、「有るもの」が「有るもの」としてその「有」に於て、しかも開示されてあるという意味での「有」に於て問題になっていることである。ここからよく知られているところの on のそのような二義性が生じるのであり、それは亦 on の概念規定としての ousia, parousia の錯綜した二義性にも反映している。

⑲ vgl. Sein u. Zeit S. 21 – 22

⑳ハイデッガーによれば「有それ自身」即ち「有の真性」は形而上学の「根底」(Grund)にして「根本問題」(Grundproblem)であるが、それは正にそのような Grund として、それ自身に於てそれ自身の Grund であるような事柄であり、従って「有るもの」をその Was に於て問い Grund に向けて問うところの「根拠への問い」(Frage nach dem Grund)としての形而上学的思惟に対しては、そもそも「通路付けられ得ない」(unzugänglich)事柄であり、「それに面しては最早思惟し得ないところのもの」(Das Unvordenkliche)である。

㉑「現実性」(Wirklichkeit)とは所謂我々の目前にあるところの「現実的なもの」(Realien)の「現実性」(Realität)ではないが、そういう通常の現実性が其処に於て且つ其処からして初めて我々に対してリアルになって来るところの「其処」として、差し当って大抵は我々には明らかにそれとして知られていないものの、そういうリアルに現実的なものが其処に於てあることと一に於てその其処に於て常に既に「活動しており」(wirken)「現実的」(wirklich)にあるところのものであり、しかも其処からして所謂現実的なものが初めてリアルになって来るところのそういう深い意味での「生きた」(lebendig)「現実性そのもの」(Die Wirklichkeit)を意味する。既に若きハイデッガーはそういう深い意味での生きたそして真なる「現実性」に届き得るところの思惟を求めていたのであり、「真なる現実と現実的思惟の内への突破」(Die Kategorien u. Bedeutungslehre des Duns Scotus 1916 S. 236)を自らの課題としていたのであった。ところでそういう抽象的「一般者」ではなく、深い意味での、「事実」(Faktum)をそのような事実たらしめるところの「現実性」を求める精神は、言うまでもなくヘーゲルの精神と最も近いものである。「法哲学」に於けるヘーゲルの余りにも有名な言葉である「現実的なものは理性的であり、理性的なものは現実的である」に於ける「現実的なもの」(Was wirklich ist)とはそういう深い意味での「現実性」として解釈されるべきである。そういう総ての意味でハイデッガーの「有と時」は、事実を事実たらしめているところの生ける「現実性」としての「事実性」(Faktizität)の解釈学である。vgl. Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers S. 36–45

㉒しかしながら此処では以下のことが留意されねばならない。アリストテレスは「有」を、「有るもの」の「有」として「有るもの」の Washeit の内に求めたのであり、その限りでは、例えば彼自身にとってはそのこと

が一義的に明確になっていなかったとはいえ、結局のところそれを「カテゴリーの統一」に向けて把握せんとしていたと解釈され得るのであり、そしてそれは既に言及したように「有るもの」の *Seiendheit* としての *ousia* になるのであるが、この *ousia* なる概念は決して所謂後の「実体」(*substantia*) なる概念ではないということである。vgl. Wegmarken S. 330 *ousia* は決してそのような *statisch* な概念はなく、*dynamisch* なそれであり、本来は「有るもの」が「現前する」(*anwesen*) という動詞的意味に於て解されるべきところの「現前性」(*Anwesenheit*) を意味する。(vgl. Sein u. Zeit S. 25-26, Kant u. das Problem der Metaphysik S. 216) そしてそれは亦 *morphe* と *hyle* 及び *dynamis* と *energeia* なる語でもってその「動性」に関して究明されるのであり、こうして結局のところ純粋活動とも言うべき *physis* としても把握される。(vgl. Wegmarken S. 309 ~ 371) アリストテレス自身が「有るものの有」を究極的にそれとして捉えたところの *ousia* なる概念は、そういう総ての錯綜した意味を含んでおり、此処では到底論究され得ないので拙論では意図的に避けられている。

- ㉓ アリストテレスに於て *logos* は「或るものについての陳述」(*logos tinos*) として「有るもの」、第一次的に「直前に有るもの」が其処に於て開示されてあるところのその「其処」であり、その「其処」としてそのような「有るものの有」の有論的規定の手引となった。vgl. Aristoteles: de interpr. 1. 16a6, Sein u. Zeit S. 225
- ㉔ ハイデッガーによればアリストテレスは「ロゴス」を「現一有」としての現有の根本的有り方として観ていたのであり、(vgl. Sein u. Zeit S. 226) そういう意味で現有は「ロゴ斯的動物」(*Politica A 1253a10*) と言われる。
- ㉕ vgl. Sein u. Zeit S. 38
- ㉖ *logos* についてのハイデッガーの解釈は vgl. Wegmarken S. 348 ~ 350 *logos* と *legein* の関係に注目すべきである。
- ㉗ パルメニデスは「思惟と有とは同一である」と言った。vgl. H. Diels: Fragm 5 アリストテレスはパルメニデスのこの言葉を踏まえて第一哲学即ち形而上学を「有るものとしての有るものを観る学」*Met. 4, 1, 1003a21* 即ち「有るもの」を「有るもの」としてその「有」に注目して考察する学であるとともに「真性 (*aletheia*) についての学」*Met. 2, 1, 993b27* として規定した。vgl. Sein u. Zeit S. 213
- ㉘ 形而上学は *ontologia* として *logos* 的真理としての「有」の探究であり、従ってその「本質」からして *Logik* であり、しかも其処で探究されているところの「有」即ち「有るものの有」(*on*) からして規定されたところの固有の *Logik* 即ち *Onto-Logik* である。vgl. Identitat u. Differenz S. 62

[水産大学校 助手]