

哲學研究

第四百四十號

第三十八卷
第六冊

實存哲學について

ゲルハルト・クナウス

前書

こゝに譯出されたのは昨年十一月二十五日から十二月三日まで京都大學文學部に於て *Die Selbständigkeit der Philosophie* (*Über die gegenwärtige Situation der Philosophie in Europa*) の題でなされたクナウス博士の集中講義の一部分である。この部分の前にマルキシズムと論理實證主義とが論ぜられ、またこの部分に續いてヤスバースの包括者の概念に結びつけて博士自身の思想の一端が述べられた。譯出に當つては、辻村公一助教授に御世話になり、整理には文學士石田慶和、川崎幸夫兩君が當られた。(編輯者)

一

私はこれまでマルキシズムと實證主義とについて述べて來たが、マルキシズムの中には自由がなく、實證主義の中には内容がない。自由がなければ哲學は敎説となり、内容がなければ形式主義となる。それでは今日この兩者を含んでゐる如き哲學、即ちそこでは、思惟自身が最高の裁決權を持つており、而も思惟がその發言において敢て、人間の存在全體に方向付けを與へ得るやうな存在にかかはる事柄を、語り出さうとしてゐる哲學があるであらうか。

勿論今日でも過去の大きな哲學者達の傳統を繼承しつゝあるところの幾つかの學派がある。その中の二三を擧げるに止めるならば、例へばカント學派とかヘーゲル學派等が擧げられるであらう。即ち新カント主義的なエビングハウス、カツシーラー、ライヒ等が屬するマールブルグ學派とか、或はイタリヤに於けるクロイチエ、ジエンティール等の學派とかフランスのイポリットの學派に見られる如きヘーゲルによつて規定された思想家達があり、或は又オツクスフォードのロス、ハイデルベルクのエルンスト・ホフマンの如くプラトン哲學やアリストテレス哲學の古典主義的な信奉者達もある。しかしながらかゝる傳統的哲學の中最も重要なものはトマス主義である。カトリック教會の組織として又ある程度迄は教會の現世的學問に關する面に支へられることによつて、トマス主義はその追隨者の數とその發行する雜誌とかその設立せる研究機關の數等から見ると、現代に於ける最も強力なる哲學的運動に數へられる。トマス主義は誇高き傳統と微細な點に至る迄完全に作り上げられた體系構成を據り所とすることが出來、その信奉者達は現代に於ける諸々の世界觀的な流行の動搖に左右されることは殆どないのである。

しかしこの様な傳統的な諸學派はまさしくその故にすべて現代の典型的な哲學ではない。

たとへ「久遠の哲學 (philosophia perennis)」といふことを假定するとしても、この唯一の永遠なる哲學がそれにも拘らずそれが生れた時代の現在に適合した面貌をどこ迄も持つてゐるといふことは争へない。そのことは相對主義といふことではなく、哲學の具體性といふことに過ぎない。哲學は具體的な思惟であらうと欲するが故に、それはその時代とか時代の考へ方とか問題とかいふ具體的な形相を帯びざるを得ないのである。それ故上に擧げた如き歴史的な諸學派といふものは、我々の時代を代表してはゐないのである。我々の時代の具體的精神はそれらの學派の中には現はれてはゐない。それ故に又これらの學派は何等の新しい思想運動を惹き起すこともなかつたし又惹き起すこともないのである。勿論一つの哲學が眞であるといふことはそれが新しいといふことに依存しない。哲學は流行物ではない。しかしそれでも猶哲學は常に誰かによつて誰かの爲に考へられる。一人の思想家は常に一定の他者のこと

を考へ、その人の爲に彼は考へその人からの同意や批判を期待してゐる。それ故一つの哲學の外的な成功は又常に或程度迄その哲學の眞理を證明するものである。それ故それは流行 (Mode) といふことではない——流行といふことの中にも又ある眞理がかくれてゐるにしても。(流行とは我々の現代生活の激しいテンポの一つの表現にすぎない。) 以前ならば數世紀にも亘つて徐々に進行した諸々の變化は、今日では二三年の中に起るのである。我々の時代は精神的な事柄に於ても典型的な爆發の時代である。爆發とは激しいテンポを以て流れ去るある過程、而も平衡を打立て得るに足る時を持たぬ過程である。

哲學はかうした具體的性格の爲に常に哲學的運動とか學派といふ形をとる。一つの哲學的運動は根底に存する一つの直觀若しくは一つの根本經驗によつてその都度形づくられるのであり、その直觀とか根本經驗とかはその都度その時代の特徴を示してゐるやうに見える。それはある程度迄時代が示すその都度の存在相である。こうした諸々の哲學運動といふ常に新しい衝擊がなければ哲學は停滯してしまひ反覆の中に空しく眠り込んでしまふであらう。スコラ的性格といふものはこの様な哲學的思想を脅かしてゐる運命なのである。

傳統的な哲學的思想は現代によつて鑄造されたものでもないと共に又他方に於て如何なる新しい時代を鑄造する力をも呼び起さない。確かにトマス主義に心をひかれる人達は何時になつても絶えぬであらう。しかしこれらの人々はある程度迄彼等の時代の外部に、つまり言はば教會の庇護の下に暮してゐるのである。そしてその事と關聯してこの様な傳統的な哲學の中では、過去の典型に背いてはならぬといふ義務の爲に自ら思惟するといふ自由が制限されてゐるのである。確かに人間の自由の實質は何時になつても變らないものである。しかしそれは歴史の中に於て様々にそれ自身を理解するのである。何となれば人間の自由はその都度自己自身を解釋する自己自身の自由であるからである。私は他人の自由に従ふことはできない、唯、私自身に従ひ得るだけである。私が自分の自由を他人の自由と同じものと認めるといふことは多分あり得るであらう。しかし存在に對して自分自身が自由であるといふ意味での自由は、か

る關係を全體的に自分自身の爲に欲するのである。たとへ私が他の人の哲學的思惟を尊敬し寛容するとしても、私は私自身の哲學によつてのみ哲學者であり得る。思惟に於て自分自身の上に立つといふ自由の意識に基いてのみ、新しい衝撃への力がでてくるのである。それ故總ての大きな哲學はそれ自身を一箇の新しい端初 (Neuanfang) として理解したのである。しかしその事は過去を斷罪することを意味し得るものでもなく又意味してはならない。しかしこの事によつて言はれてゐることは、自分自身だけで全く最初から且根本から始めるといふ意識即ち自己確實性といふことのみが、自己自身に對する信頼を與へると同時に又、自分自身の思惟に關して自分自身の中から出て他人の方へふり向く事ができるといふことを可能にする爲の前提でもある、といふことである。自分自身の足で立つ者だけがとらわれずに他人と語ることができるのである。

二

上に述べた如き諸々の制限と要求とを以て我々のめざす所の哲學は言ふ迄もなく實存哲學である。實存哲學は、それが現實にとつてゐる様々の相異なる形態に於て自由の哲學であり、自分で思惟するといふ哲學であり、而も諸々の具體的な内容に向けられた哲學である。そして實存哲學は強度に現代人に屬する一つの哲學であり、その爲既に標語になつてしまつてゐる。

實存哲學は實存の哲學といふ標題に關してはキェルケゴールに遡り、自由といふそのテーマに關してはシェリングに遡り、誠實さを徹底するといふ事の激烈さとパトスに關してはニーチェに遡り、それが驅使する方法の技術的手練に關しては現代の現象學に遡る。それは廣般な且つ複雑な源泉から由來してゐる。それは、キリスト教から無神論にまで、觀念論から實證主義にまで、絶對的一元論から相對主義にまで、希望から絶望にまで達してゐる。

しかし根柢のかうした廣さとその上に立てられ得る種々なる體系構成にも拘らず、實存哲學は極めて明確に規定さ

れた一定の特徴を備へてゐる。何故ならその思惟がキリスト教から無神論にまで達するとは言へその思惟は決して非宗教的ではない。その思惟はそれが爲す肯定と否定とに於て全く度外れた宗教的關心を示してゐる。それは宗教的諸問題に對して決して中立的でもないし無關心でもない。ニーチエの無神論は宗教的な無神論であつて、科學的な無神論でもなければ不可知論的な無神論でもない。神に對する彼の憎しみはさかさまの符號を持つた愛である。そしてそれと同様にサルトルはもはや神を信じないが、しかしその代りに彼は曾てそこに神が立つてゐたところの今は空虚な場所を信ずる。ハイデッガー的な言ひ方をすれば、實存的無神論は神信仰の或る缺如様相 (ein defizienter Modus) であると言われ得よう。そして又實存哲學がそれらによつて實存哲學本來の志向を正しく解釋することができるやうになるところの諸々の思惟様式や概念を發展せしめたといふことは偶然ではない。何故ならば實存哲學は本質的な部分に於て解釋學的自己解釋的 (hermeneutisch-selbstinterpretierend) であるから。

實存哲學がはたらく場所は觀念論(イデアリウム)(シユリング、ヘーゲル、カント)と實證主義(ポジティブイスマス)(ニーチエ)との間である。ヤスパースにとつてはカントこそ「哲學者」そのものである。サルトルはまさしく實存主義者の實證主義者と名付けられ得よう。サルトルにとつては人間とは人間が作つた所のものである。存在と認識と作爲とは一つになる。しかしながら觀念論的にせよ實證主義的にせよ實存的な哲學的思惟は常に具體的なものにさし向けられてゐる。單なる諸々の理念の吹けば飛ぶ様な、自分自身の實存に保證されることのない空虚な程實存的思惟が恐れるものはない。而も又實存的な哲學的思惟は、與へられたものを與へられたものとしてそのまま實證的なものとして信ずる程平板ではない。キェルケゴール以來反省といふことが決定的役割を演じてゐる。一般にこゝに於て始めて主體的な屈折した思惟 (Das subjektiv-reflektierte Denken) が優越なる意味に於て始まつたのである。そしてニーチエ以來哲學は一般にその單純さを失つたのである。諸々の物をそれが現象するがまゝにそれだけのものとして受取るといふ素朴さは、ニーチエ以來一般にはや取返しが出来ぬ程に失われてしまつたやうに見える。直接性を猜疑の眼を以て見る事、全てのもの

の迷妄を破らうとする情熱——彼があのかやうに輝かしく記述し、餘人ならぬ自分自身について學び得た斜視 (der schiefe Blick)、『つまり他人について常に隠された意圖を付得するといふ斜視、かゝることの總てはニーチェ以來哲學の中に於ける好ましい流儀に屬してゐるのである。それが無ければ人は無智なる素朴さ (die unwissende Naivität) といふ嫌疑を蒙る。知るといふ事は凡そ衆をぬいて知るといふ事を意味する。そしてそれ以來我々は言わば二重の地盤の上に生きてゐて、我々はいろんな人爲的な手段によつてのみ眞直に立つことができるのである。

實存的思惟は、同時にさうして屢々同一人の中に於てちがつた調子をとる、即ちニーチェの權力意志の説に於けるが如くに一元論的であり、又サルトルの「存在と虚無」に於けるが如く絶對的確信に満ちてゐることもあり、かと思へば又他方總ての存在することを解釋されてあることだと説くところのニーチェの説や、或は又多少異つた形に於てではあるが解釋と言ふことについてのハイデッガーの説に見られる如く、最も極端な相對主義にもたじろがないやうに見える。實存的思惟の音調、語り方、一般的な態度などは、同じやうな動搖、即ち無制約的に主張するパトスと、誰もそれを知り得ないといふ諦念に満たされた告白との間の動搖を示してゐる。しかし乍ら又かうした見かけ上の頼りなさの中にも或る一つの根本的な態度、論争的・傳心的 (polemisch-appellierend) な態度が表明されてゐる。實存哲學の始祖達は、總て度外れた程度に於て論争的で、それは氣遣ひじみた興奮に至る程であつた。キェルケゴールは教會に對する攻撃の中で自分自身を喰ひ盡したし、シェリングは彼がイエナの教授を志望した時、彼の攻撃的な非寛容な性格の廉でゲーテから忌避された。或は又その敵對者達に對する絶叫的な輕蔑の身振り無しにはニーチェといふ男を我々は考へることができない。これらの三人は總てあからさまな辯舌家的なもの、極度に迄大言壯語的 (im Extrem Grossrednerisches) を持つてゐる。ニーチェは彼の「ツアラツストラ」を聖書に並び立て、それ以外のものとの比較を許さなかつた。キェルケゴールは彼の時代に於ける如何なる人をも自分と同格と看做すなどといふ事は考へもしなかつたと言明してゐる。彼等は總て拔群の著作家であつたし、輝かしいスタイルで書いた。彼等は語るが

如く書いたので、考へる如くには書かなかつた。彼等は常に眼前に大きな讀者層をもち、その讀者に向つて訴へ、一種の呪文を唱へることによつて説得しようとした。彼等は歴史的に思惟し、彼等の現代の中にあつて彼等の時代の眞正面からの對立の中に立ち、そして彼等は天性の時代批判者として自分を理解してゐた。彼等の著作はその哲學的な價值と並んで同時に歴史的な時代の記録でもある。

二十世紀の實存哲學は（キェルケゴール・ニーチュに比して）それ程鋭くはない調子と彼等より一層即物的な（sachlicher）議論とを以てではあるが、論争的であるといふ點に於ては遜色はなかつた。ハイデッガーの「存在と時間」もつと穩かではあるがヤスパースの「哲學」がさうだし、更に又サルトルの初期の著作に至つては、はつきりと意識して彼等の時代の哲學に對して闘争的な態度を示してゐる。ハイデッガーが行つたマンの、また非本來性の分析の中に、大衆化と神經症的ヒステリーの時代の示す諸々のネガティブな相貌が觀取される。ヤスパースは彼の「現代の精神的境位」といふ著作の中では全くあからさまに時代の批評家になる。彼の傳心的思惟の背後には屢々批判者と警告者がかくれてゐる。そして實に多くの點に於て實存哲學の極端を表はしてゐるフランス實存主義に於ては、かゝる闘争的態度はシュールレアリスムの影響の下に屢々全くの挑戦になつてしまつた——他人の頭を殴ることによつて他人を眞理に導いてゆかうと欲するのである。この方法はこの哲學の宗教的な基盤を指示する。そこでは魂の轉回といふ哲學的思想（プラトン）、カントの言ふ「思考法の革命」などが、信仰への覺醒といふキリスト教的思想と結びついてゐるのである。（禪僧の方法はこれとある類似性をもつてゐる。）ところで實存哲學が闘争の對象を失つてくる、即ち益々増大してゆくその影響によつて、エクセントリックな最初の境位から現代の哲學的思惟の中心に入つてくることになる、實存哲學はその實質を喪失するといふ由々しき事が起る。何故なら闘争は實存哲學のバックボーンであるから。みんなが結局實存的に思惟するとなると論争はその意味を失つたことになる。それと共に實存哲學は全く違つてきた境位の上に立つた。かうした變化は明確な一つの切斷線によつて彼等の著作の中に明らかに認

められる。態度の變化と共に内容も變化する。それは面白いことに、ハイデッガーに於ける所謂轉回(„Kehre“)の
 るがへり)、又ヤスパーズに於ける質存から理性と包括者とへの強調の轉位といふこと、更に又サルトルに於て益々
 増大してくる政治的關與アクトイエンといふことと合致してゐる。我々は後でもう一度この事に立返ることにしよう。

三

質存哲學は屢々絶望の哲學と名附けられる。しかしキェルケゴールの墓石の上には、彼自身によつて選ばれた次の
 やうな碑銘が刻まれてゐる。

今しばしの時あらば、

戰勝たん。

なべての争ひは

一舉に流れ去らん。

その時われは休らぎに入り、

薔薇の室に坐し、

千度萬度となく

我がイエスと語らん。

更にガブリエル・マルセルは望みに關する彼の説を彼自身の著作における最も重要なものと見做してゐる。しかも
 彼にあつてもまた自殺の可能性がすべての眞正なる形而上學の出發點である。カミュにしたがへば、人間は山に石を
 運び上げては直ちにその石が神によつて再び蹴落されるのを見るだけだと言はれるシシュフォスのそれと同じ境位
 中にある。唯一の希望は如何なる希望をも持たぬといふことである。

しかしかうした様々な態度のうちにも共通なものが、ここでは情熱的な思惟が問題になるといふ共通のものである。既にキェルケゴールは、彼がヘーゲルのうちに具現されてゐるのを見たやうな悟性の冷やかな局外者的な思惟に對して、熱情的實存的な思惟を對立せしめた。ニーチェは「鐵槌をもつて哲學すること」といふ言葉を造つた。それから現代における實存哲學の體系化のうちにおいても、例へばハイデッガーにおけるが如く、思惟は最初から、しかも根本において氣分的に規定された思惟として、即ち氣分的状態によつて調節せられた思惟として理解されてゐる。思惟は人間の思惟であり、冷やかなラプラスのデーモンの思惟ではない。それは心胸であるとともに頭腦であり、そこにおいて問題になるのは常に人間の運命全體であり、宗教的な救済の間といふ基盤が到る處に輝き出てゐる。

かうした一般的な諸特徴は現代における實存哲學のすべての枝葉にも當嵌まる。つまりそれらの實存哲學の枝葉が内部において如何に甚しく相互の對立によつて引裂かれてゐようと、この一般的な特徴がそれらに外から見られた場合の顔附を與へてゐるのである。事實大きな思想家たちはいずれも彼ら自身の道を歩んだのであるが、彼らの思想的發展の獨立性とか、彼らの修めた學問的な素養の相違といふ點にも拘らず、彼らの間に相違よりもむしろ共通なものが見られるといふことは驚くべきことである。實存哲學の様々な枝葉はたしかにお互に全く無關係に生じたものである。神學的な流派は今世紀の初めにおけるキェルケゴールの再發見と聯關し、全く神學内部の諸動機からバルトやブルンナーやゴーガルテンによつて始められたものである。ハイデッガーはフライブルクとマールブルクの新カント派から出た人であり、カトリック的スコラの教養の背景を持つてゐた。ヤスパースはプロテスタントリベラル派の家庭に育てられ、自然科学的—醫學的な教育を受け、最初は單に素人として哲學に關つてゐたに過ぎなかつた。サルトルはフランスの大都會のインテリであり、カミュもまた同様である。彼らはすべて實際上お互ひに無關係にヨーロッパの相異つた場所で、相異つた位置から彼らの出發點を見付けたのである。例へばガブリエル・マルセルがキェルケゴールに類似した彼の思想を發展せしめたのは、彼がデンマークの思想家の著作を未だ全く知らない時期にであつ

た。質存哲學はその他の哲學的傾向とは異つて本來の意味での學派といふものを形成しなかつた。學派といふ概念はこの哲學のうちでは師匠と弟子といふ關係が拒否されるが故に、質存哲學によつては多くの場合拒否される。質存哲學はトマス主義やマルクス主義や質證主義やその他とは異なり、如何なる協同の雜誌をも發行しなかつた。特別な學會とか討論會などといふものもなかつた。そればかりでなく大概の著作家たちはお互ひに一度も顔を會せたことがない位である。かうしたすべての外面的な手段が缺けてゐるにも拘らず、質存哲學が今日に見られるが如きひとつの大きな運動にまで作り上げられてきたといふことは、その哲學のうちに通常の場合よりも一層深い、一層眞剣な哲學的な事柄が問題になつてゐることを推測せしめる。

これらの思想家はすべてその哲學的な道具立てを現象學から取つて來た。ハイデッガーは永らくフツサルと一緒に研究してゐたし、ガブリエル・マルセル、サルトル、メルロー・ポンティは全く明らかに意識して現象學の術語を使用しており、ヤスパーズは彼の初期の精神病學上の諸研究が立派な現象學的分析を示してゐるといふことでフツサルから賞められ、驚いたことがあると言つてゐる。彼らはすべて志向性といふ根本思想を承け継ぎ、それとともに現實へ、その當時の言葉で言へば「事態そのものへ(„zu den Sachen“)」向つて行くといふ態度を受け取つたのである。しかしかうした現象學との聯合は全く偶然的な事柄であり、その及ぼした結果において實際には致命的な事柄であつたと私には思はれる。當時、つまり一九一〇年から一九二〇年の間においては、現象學は支配的なアカデミックな哲學であり、誰もそれを通り抜けて行かざるをえなかつたのである。しかし現象學はその本質においてはまさしく質存哲學とは正反對のものである。現象學のうちでは、正しく現實存在(Existenz)といふことが括弧の外に閉め出されてゐるのであり、現象學は本質の哲學であり、相存(Sosein)を觀、相存を記述し、その際ことさらに現實(Dasein)を無視する哲學である。現象學に對して質存哲學はいはば辯證法的反撃と見做され得よう。何故なら質存哲學の内では本質は暫く度外視され、單なる現實存在が考察されるのであるから。しかし質存哲學は—多分

その最近の位相は別とされねばならぬけれども——志向性を超えてはゐず、したがつて志向する主観と志向される客観といふかの分立を常に引摺り歩いてゐるのである。つまり質存哲學と現象學とのこの結合はマルクスの社會主義と當時の自然科学的唯物論との結合に似た點があるやうに私には思れる。マルクスの關心は社會的——倫理的——革命的なものであり、それは唯物論と拙劣な仕方で折合つてゐるのに過ぎないのである。しかしマルクスは彼の抱くもろもろの社會的な意圖を正當化し、土臺を與へんがためにかの唯物論的哲學の科學的承認を利用したのであり、それ以來社會主義には社會主義を半身不隨に陥れるやうな仕方でも唯物論といふ鉛の錘がぶら下つてゐるのである。それと同じやうに疎外的な作用を現象學は質存哲學の根本の意圖に及ぼしてゐると私には思はれる。

それに反して質存哲學者のすべてにとつての或る共通の存在論的出發點を見出すといふことはそれほどたやすいことではない。個人的に言へば彼らの哲學的思索の起源となつたところの或る根本經驗がそこにあつたやうに思はれる。そしてその經驗が思惟の經驗であるよりは存在の經驗であつたといふこと、即ち純粹な思惟がそれ自身でなす經驗ではなく、人間の存在全體であつたといふことが恐らく決定的な事柄であらう。ヤスパースにあつては根本經驗は存在の損はれ易さ(Brüchigkeit)の經驗であつたらう。ハイデッガーにあつては死に直面しての人間の有限性といふことであつたであらう。サルトルにあつては嘔吐(nausee)といふことであつたであらう。しかし一體如何にして、かうした體験的な起原がひとつの共通な存在論的基礎に導いて行つたかといふことはさう簡單にはわからない。そればかりではなく、この共通な基礎といふものが非常に屢々外ならぬこれらの著者たち自身によつて論難されてゐるのである。元來サルトルを除いては、これらの思想家たちのうち誰も明らさまに且つ無制限的に質存主義者と名乗つてゐるわけではなく、またさういふ事情に應じて局外者の側からはさまざまに相對立する定義が下されてゐるのである。しかしさうした事柄のすべてにも拘らず、本質に對する現實存在の優先性といふテーゼを彼らのすべてがそこから出發した基底と見做すことはおそらく正しいことであらう。本質存在としての存在よりも現實存在としての存

在が優先してゐるといふこと、第二は存在の間を人間の存在への間のもとで取扱ふといふこと、人間―それは人間といふ名前では呼ばれず、それを表はすのにさまざま新しい概念即ち現存在、實存、對自存在が使はれてゐるのであるが―さういふ人間は、ハイデッガーに従へばそこから存在へのすべての間が發源するともに、そこへ再びすべての間が跳ね歸つて行くところの場所である。

ところで以下において私は實存哲學のもろもろの思想を體系的に展開することはできないし、また況や或るひとりの思想家に味方して實存哲學の思想を述べることはできない。それは言ふまでもなく不可能である。それに反して私は諸君がこれらの思想を既に知つてゐられると假定して二三の私には重要と思はれる問を手に取り、若干の批判的議論を試みたいと思ふ。その際私の批判が、實存哲學的思惟を原則的には私が肯定してゐることに抵觸するものでないの言ふまでもないことである。この場合批判とは問をもう一度徹底的に考へ抜くといふことでなければならぬ。問をもう一度考へ抜くといふことはおそらく等しい答に導くかも知れない。しかし等しい答といへどもそれが自身身で見出されたものである限りまた別の答である。差當つて私は私の考察をハイデッガーだけに限ることにしよう。

四

實存哲學は本質に對する現實存在の優先性といふことから出發する。それがなすもろもろの陳述は存在の陳述たらんとする。それ故ハイデッガーは存在と存在するものとの間の存在論的差別といふことを端初に置く。存在するものは、多少自由な言ひ方をすれば、或る限定もしくは性質のうちにある存在なのである。存在と存在するものとの間の存在論的區別は、それ故スコラ哲學からしてよく知られてゐる存在と本質との間の區別に關係するものである。しかし存在について或ることを言はうとすれば本質的な陳述がなされざるをえない。そのことは言語もしくは陳述の本質のうちに存する。全然實存的な思惟といふものはそれ故如何にしても可能ではない。思惟が全く實存的であ

るならばそれは生れつつある状態において (*in statu nascendi*) でしかありえないであらう。しかし生れつつある状態においては思惟は發言されえないし、發言されるならもはやそれは生れつつある状態にはない。このことは次の二つの具體的な問題について示される。

先づ第一に、所謂質存的小説の問題について。——サルトルの小説の主人公たちはいはば質存的な思想家である。

彼らの行爲や決断は質存的として、即ち絶對的自由から出て來るものとして理解されることを欲してゐる。かくの如きものとしてそれらの行爲や決断は完全に恣意的でなければならぬ。それらはそれら自身からのみ説明されるべきである。つまりそれらの行爲や決断はすべての他人にとつては背理なもの、あらゆる期待に反したものの、比類なく且つそれと認めらるべき動機なきものとして現れねばならない。それらは如何なる典型にも従はない。しかしながらこのことは敘事的表現といふことの本質に全面的に矛盾することである。著者は常に讀者のために書く。著者はかくして彼を理解しようとしてゐる意識の方に向つてゐる。かかる理解は常に様々な聯想とか類比とか平行とか典型とか習慣その他によつて生ずる。起るところのことは、すべて讀者に期待することができるるところの可能的なものの枠内に常に留らねばならない。可能的なもののかういふ枠は讀者の豫期によつて決められてゐる。私によつて理解される人物を私が理解するのは私とその人物のもろもろの可能性を豫期してゐるからである。豫期の枠外を逸脱したものは不可解なままである。サルトルの小説の質存的主人公はそれ故讀者にとつて定義上は不可解なままでなければならぬ。何故ならば主人公は讀者と如何なる點においても一致するところがないから。かくしてこのやうな主人公に對する讀者の關係は理解するといふことではなくして、ショックを受けるといふことである。それ故質存的小説——さういふものがあるとすれば、それはシュールレアリズムと同じ段階に立つといふことにならう。そこに現れて來る人物達は我々に屬するが故に我々に理解されるが如き現實の一部ではなく、完全に不可解なるものとして現實の外部に立つてゐる。本來から言へば、質存的小説といふものは相互に無關係なもろもろの事實やもろもろの動機のない決断の

記述に存しなければならぬであらう。かくして讀者をして著者の作つた創作物に信を置かしめんがための動機附けに關して作家が振ふところの技術の全體といふものは質存的小説においては無意味なものである。實際本來から言つてさういふ小説のうちには如何なる心理學もあつてはならないものである。勿論サルトルやカミュの小説はかうした極端にまで行つてゐない。しかしその故にまた彼らの小説は嚴密な意味においてはもはや質存的ではないのである。

第二に存在について語られることはすべて存在から取られて來ねばならない。しかし存在から人が取つて來ることができるものは彼が豫めそのうちに差し入れて置いたものだけである。何故ならば存在はそれ自身においては空虚であるから。本來存在について言はれうることは存在は存在するといふことだけである。人間は決して純粹な存在から事を始めることはできない。何故なら人間は傳統をもつた存在者であり、傳統は本質^{エッセンス}であるから。このことは次のことを意味する。即ち、純粹な質存は自然的な出發點ではなく、或る限定された、意欲された出發點、或ひは人が一定の事情によつて——言つてみれば、いはば自分と一緒に與へられてゐるすべてのものを投げ棄てようと欲するところのニヒリズムといふ還元過程によつて——その内に連れ込まれたところの出發點である。そこには既に現存するものに反抗する所謂反抗的人間 (*homme révolté*—カミュ)がある。質存は還元過程の一產物であり、この還元過程において見出されるものは究極的な存在ではなくて依然として傳統の一結果であるに過ぎない。

ハイデッガーは全くの最初から事を始め得ると信じてゐた。しかし囚はれない眼をもつものにとつては、彼の思索によつて獲得されたものもろの質存的成果が如何に制約されたものであるかといふことは明かに認められる。例へば彼が現存在、つまり人間の基礎的にして普遍的な存在性質と見做してゐるところのもろの質存疇、それらは既に或る特定の現存在にのみ當嵌まる質存疇に過ぎない。ここに在る諸君、つまりかうした傳統の影響下に在られない諸君にとつてはこのことは容易に感じられるに相違ない。特にハイデッガーの質存疇のうちには當然のことながら極め

て多くのギリシヤ精神やキリスト教が含まれてゐる。ハイデッガーの言ふもろの質存疇がブルトマンの神學に使はれるのは全くこのやうな根據に基いている。ブルトマンは新約聖書の多くの陳述の客觀的性が歴史學的研究によつて疑はしいものになつたのに鑑み、新約聖書をその純粹に宗教的な質質に向つて還元することを試みたのである。そのためには彼は新約聖書を時代的に制約されたすべてのものの見方や神話から解放しなければならなかつたのである。この手續きが「非神話化 (Entmythologisierung)」と言はれてゐる。その際勿論主要な問題は何が神話的な附加物であり、何が人間にとつて時代を離れた真正の宗教的質質であるかを判別するための規準を見出すといふことであつた。ブルトマンは人間の自覺存在 (Für-sich-sein) において、人間としての人間に關する事柄を真正なものと規定し、新約聖書のもつ質存的な質質、つまり人間としての人間に關する質質を神話から分離するためにハイデッガーの質存疇がひとつの手段となりうるといふことを見出して驚いたのである。しかしブルトマンの意圖とハイデッガーの質存疇とのこの驚くべき一致の根據は私には可成り簡單なことのやうに思はれる。即ちハイデッガーの質存疇がブルトマンのいふやうなキリスト教的人間理解に極めてよく適合するのは、ハイデッガーの質存疇がもともとキリスト教的現存在の分析から得られたものであるからである。かくして事態は臆病な正統的キリスト教徒たちがブルトマンを非難して言ふやうなものではない。即ち何が真正にキリスト教的であり、何がさうでないかといふことについての決定をブルトマンは哲學の手中にまかせてしまつたといふやうなことではない。何故ならばブルトマンが利用した哲學はキリスト教の拔萃なのであるから。それ故もともとブルトマンにあつてはキリスト教はキリスト教をもつて解釋されてゐるのである。

しかしながら上述したところによつて私はブルトマンの非神話化に反對したり、もしくは賛成したりして何事かを言はんとするのではなく、私はただ全くハイデッガーとブルトマンとの一致といふことによつて質存疇が決して純粹に質存論的規定ではなく本質論的規定であることを示さうと思つたのである。

五

ハイデッガーは彼の哲學の中で全く特殊な言語を語る。この聞きなれぬ言語が、彼の哲學の理解を妨げる主要な困難の一つである。彼は哲學の中でこれ迄知られてゐなかつたやうな諸々の言葉を使ひ、而もそれら諸々の言葉を彼流に使用する。しかしその際そこで問題になつてゐることは、ある新しい術語の體系であるばかりではない。一つの術語の體系は他の體系に翻譯され得る。しかしハイデッガーの言語は殆ど翻譯され得ない。何故ならばハイデッガーは單にある新しい一層便利な術語體系を使ふだけではなく、彼はこの術語體系の中で思惟するからである。彼はこの術語の體系をしてそれ自身で思惟せしめるのであり、換言すれば彼はこの術語の體系の中で考へられてゐる事柄に關してこの體系に従つてゆくのである。彼は言語から獨立なある論理を用ひてその論理を言語に適用するといふのではなく、彼はこの言語の中でこの言語の論理を思惟するのである。然も我々がこの言語を穿鑿するならばそれが専門の概念ではなくて日常の言語に屬する言葉であり、然も抽象語でもなければ一般概念でもなく、出來得る限り具體的な概念、而も文章の中で使はれてゐる形での具體的な概念であるといふことが分る。

例へば、……の爲 (um-willen) / 手もとに (zu Handen) / 世の中にある事 (in-der-Welt-sein) / 投げられてある (Geworfen) / エントウケルフェンされる (entworfen) / そこに在る存在 (Dasein) 等々がそれである。これらの言葉は非常に形象的であり、記述的 (beschreibend) に直觀を指し示して居り、多くの場合時間的空間の意味をもつた前置詞や副詞——例へば in, um, ent, da, vor, zu, ——と結びついた名詞や動詞である。それ故ハイデッガーの哲學はそれが使ふ所の抽象的な言語の爲に難解であるといふ非難が彼に爲されるならば、その非難は根本的に間違つてゐる。それとは反對にハイデッガーは彼の使ふ言語が最高度に具體的であり、その他の大多數の哲學者達の言語よりもはるかに具體的であると言ひ得る権利をもつのである。しかしかうした具體性は讀者には聞きなれない。讀者はアリス

トレススやトマス・アキナス以來發展されて來た古典的な抽象的な術語體系を期待してゐる。ハイデッガーの使用言語——我々はそれをいつも話してゐるとは云へ——この様な言語それ自身に於て思惟する事には讀者は慣れてゐないのである。我々は思惟に於てはある抽象的な論理に住み慣れてゐる。しかしそれに反してハイデッガーは言葉の意味に従つて考へるのである。

かくしてこの様な言語は具體的である。しかし問題はこのような言語のもつてゐる論理が我々にとつてみのり多きものであるかどうかといふ點にある。ハイデッガーは言語の論理を言語の中で思惟する。かくして彼はこの言語に對して如何なる距離をもとらない。その爲彼の行ふ諸々の分析は屢々、何事かを解明するところに至らないで、我々がいつでも既に知つてゐるところのものを指し示すだけに終つてしまふ。彼の思想の、人を嘔然とせしめる様な點は屢々次の點に存する。即ち我々がその事をいつでも爲したり思惟したり或は我々自身がそれであつたりする爲に我々がつくの昔に既に承知してゐる筈の事であり乍ら、然しその事柄に對して抽象的な距離をとつてゐるためにそれを見ては居ないところのものを、我々に記述するといふ點に存する。ところでこの様な、常に既に知られてゐる事柄を舉示することが問題である限り——ある意味では哲學の本質は我々自身の知若しくは無知を指し示すといふ點に存するのであるが——この方法は輝かしいものである。

言語程未だ思惟されてゐない思想を豊かに保有してゐるものはない。しかしこの方法は諸々の言葉を平面的に机上に並べ立てそれらを結合符號で唯、單に結合するといふ様なやり方の爲に、全くの月並な些事にすべり落ちるといふ危険を持つてゐる。この様な不毛な分析の例は幾ダースか舉げられよう。

第二の問題は、言語を思惟のオルガノンとして使用する事が危険な事ではないかといふ事である——特に現代に於ける言語分析に關する諸研究に鑿みて、ともあれ現實の言語の中には如何に多くの非論理が隠れてゐるかといふ事を我々は知つてゐる。さうであるならば言語の形成に導いた所の總ての制約と偶然が、この言語をオルガノンとして用

ひる所の思惟の中に再び現われ來たらざるを得ない。特に言語は一つの歴史的な客體であり、無數に多くの諸々の要因と一緒にからみ合つて生じたものである。それ故この様な傳統を以て満たされた言語を使用するといふことは、存在の純粹なる根底に突き進まんとする哲學の意圖に全く背馳せざるを得ない。特にオグデンやリチャーズとその學派や又カルナップによつて爲された論理學的——文章論的諸研究の示す所によれば、現實に語られてゐる言語は決して第一次的に認識をさうして専ら認識を目指して形成されたものではなく、審美的な情緒的な諸動機によつても限定されてゐるが故に、さういふ言語は現實の眞實の像を與へるには全く不適當である。それ故この様な複雑な言語を全く認識の目的に使用するといふことは、言語のもつ審美的情緒的な諸成分を誤解するか、若しくはそれらの諸成分の底に認識上の意義を無理に置き入れることに導かざるを得ない。何れにしてもカルナップとその追隨者達は現實に語られてゐる言語を全く放棄し、その代りに認識上の諸目的に一層よく適合してゐるが故に、一層完全な言語を、つまり所謂人爲的な言語を構成する所まで進んでゐるのである。

現實の言語に全面的に従ふといふこと即ち言葉と概念とを分離しないといふことは、結局この言葉を離れては何も思惟し得ないといふことに導かれざるを得ない。先に我々が語つた如くさうなればこの様な思惟は全く翻譯され得ないものとなり、かくして言語を離れては全く理解出来ないものとなるであらう。何故ならば翻譯可能なものは概念に外ならず言葉ではないから。實際ドイツ語をマスターしてゐない者にとつてはハイデッガーの思惟に追隨してゆくことは不可能である。例へば *Dasein* といふ言葉からしてすでにイギリス人やフランス人にとつては——彼等の言語はドイツ人のそれに似たものであるけれども——その語についてのハイデッガーの云ふ様な解釋通りには理解され得ないのである。 *Dasein* といふ語を表わすのに彼等は唯、 *existence, being, life* 等と言ひ得るだけである。

しかしそれらの言葉の中には *Dasein* といふ言葉が云はんとしてゐる事柄は何も含まれてゐない。しかし我々がハイデッガーの哲學から言葉と言葉の論理とを取り除くならば、一體どれだけのものが残るであらうかといふことが問

題になる。元來思惟とは言語の個別性から獨立なものではないのか。確かにギリシヤ人達も亦彼等の言語に基いて思惟したし、我々も亦皆さうしてゐるのである。何故ならば言語はある程度迄論理的に構築されてゐるからである。しかしギリシヤ人達は言語をオルガノンにはしなかつたのである。若し彼等が言語を思惟のオルガノンにしたのであつたなら、今日我々が猶ギリシヤの思惟の呪縛の中にかくも強く縛られてゐるといふことはあり得ないであらう。何故ならば我々は今日もはや殆どギリシヤ語の知識をもたず、その全ての背景と全ての陪音をもつた日常的―具體的なギリシヤ語を全然知らないのであるから。かくしてハイデッガーがギリシヤ語のアレテイア (*alētheia*) に基いて眞理を非隠蔽態と解釋するのは正しいかもしれない。しかしプラトンやアリストテレスは彼等の思惟の中でアランタノ (*alambano*) と云ふ言葉の論理によつて導かれたのではないといふ事は確かである。恐らく彼等はアレテイアといふ言葉を語る時、缺如的なものを、隠蔽されてあるといふことを聞きとつてゐたであらう。しかし彼等は眞理をかくの如き非隠蔽態としては解釋しないで、言語から獨立なある論理に従つたか、もしくは言語から獨立なこの論理を一般に初めて展開することを試みるかしたのである。若し嚴密にハイデッガーの指定する様な役割の中で考へねばならぬとするならば、アレテイア＝非隠蔽態といふ事は全くギリシヤ語に基いてのみ考へられねばならぬといふ事になり、「眞理」 (*Wahrheit*) といふドイツ語からは眞理は又それとは全く別な仕方で考へられねばならぬことになるだらう。かくして私にとつて正しい態度と思はれるのは言語の中に保存されてゐる所の諸々の論理的實質を評價すると共に、而もその際常に言語を離れた論理に基いて思惟するといふ事である。何故ならば言語それ自身は論理的に純粹ではないからである。

以上述べられた事に結びついて更に我々をして危惧の念を抱かしめることがある。それは言語と論理との關係に關するのみならず、ハイデッガーの哲學の實存的意圖に關してゐる。ハイデッガーは「存在と時間」の中で、彼自身「日常性」とか「マン」とか「マンへの頽落」とか「雑談」に關する思想を展開した。そしてこゝから見て彼の實存

的關心事は、かくの如き人間の眞正ならざる在り方の危険を明確にすると共に、かゝる在り方に對して眞正なる在り方を立てるといふ企てであつたと考へられ得る。所でこゝで問題になる事は、日常性に屬する具體的な言語は、その上に於て眞正な在り方と類落的な在り方とが區別され得るところの適當な地盤であるか否かといふことである。

この様な出發點それ自身が、かくの如き區別それ自身が單に一つの解釋にすぎないといふことを、而も使はれた言葉の意味の中の單なる解釋にすぎぬといふ事を暗示してはゐないであらうか。一つの例を示さう。我々はドイツ語で「Dasein」と言ふ——ハイデッガーは彼の分析をこの言葉に基いて行つてゐるのであるが、正しくこの事によつて彼は日常的な話し方への頹落に陥りその犠牲になつてしまつたのではなからうか。——我々は Dasein と言ひその言葉によつてそこにある存在、若しくはその Da である存在を意味する。それは一つの日常的な、多分表面的ですらあるところのことであり、決して特に深い哲學的な思想といふものではない。イギリス人はその事をそれとは別の様に考へフランス人は更に別な様に考へる。この事のうちに、私はハイデッガーの哲學とアングロサクソンの哲學の中に於て、例へば論理實證主義の中に於いて、コモンセンスが演じてゐる役割とのいかがわしい平行を認める。

先に我々が語つた如く實證主義は結局常識の哲學である。何故ならば實證主義が爲す諸々の内容的陳述、つまり實證主義が形而上學をもつてゐるとすればその形而上學は、常識から取つて來られたものであるから。同様にハイデッガーの哲學の諸々の決定的な思想は日常の言語の分析から取つて來られてゐる。

最後に私はもう一つ別の平行的な點に言及したい。それは論理實證主義とハイデッガーの哲學との中に於て、もとより多少異つた觀點の中に於てであると言へ、言語に與へられる重要性である。兩者は全く相異つた道を経て等しい結果に到達してゐる。總ての哲學的問題は言語の分析の問題であるとカルナップは言明し、私の言葉の限界は私の世界の限界を意味するとヴィットゲンシュタインは言ひ、言語は存在の住家であるとハイデッガーは言ふ。

ハイデッガーに於て爲されてゐる如き世界についての道具的——實存論的解釋は彼の哲學の中に於ける具體的な日常

言語の役割と聯關してゐる。彼が或る存在するものに向つて立てる問は、「それが何であるか」とか「それは如何にあるか」といふ問ではなく、「それは何の役に立つか」「それは何の爲にあるか」といふ問である。それ故彼にとつては一つの物は先づ第一に直前に在るものではない、即ち人が觀察しつゝ自分の周圍を見廻しながら眼の前に見出す所の或る物ではない。さうではなくして手もとにあるもの、即ち私が手で以て何かあることの爲に使ひ得るところの或る物である。かくして諸々のものは、ハイデッガーにとつては道具といふ性格をもつてゐる。このやうにハイデッガーは、その中に於て諸々のものが私にとつてある意味をもつて居り、一定の意圖の爲に使われ得たり使われ得なかつたりする所の、環境世界に對する日常的—具體的態度から出立する。それでハイデッガーは彼が關心 (Sorge) と名づけるところのものから出立する。現存在の存在は關心であり、關心とは自分自身の爲に且又自分と一緒に存在してゐるものの爲に心を配るといふ態度である。ハイデッガーは、私が諸々のものをそれらものに對する私の使用可能性を計算に入れることなくそれらものがそれら自身に於てある通りに觀察するといふ距離をとつた反省的な態度から出立するのではない。かうした觀察的な距離をとつた態度といふものは、ハイデッガーにとつてはある全く唾棄さるべき事柄でさへある。かゝる態度を彼は「ぼやつと眺める」(gaffen) といふ言葉で呼んでゐる。それ故ハイデッガーの云ふ世界は本來は「世界」(Welt) ではなく、環境世界 (Umwelt) にすぎない。つまりそれは私の廻りの世界、私と私の諸々の欲求に屬してゐるところの世界であり、私の諸々の意圖を達成する爲の道具としての世界である。それ故この様な世界はどこ迄行つても遠近法的な世界であり、私の諸々の意圖が變るならばさういふ世界も變るのである。かゝる遠近法的な世界は私の立場に依存してゐる。それは氣分的に規定された世界であり、私の氣分の音調をもつてゐる。

しかし環境世界に對するこの様な關心的な態度に直面して我々は次の如く問ふ。即ち關心は果して實際上に現存在の基礎的な存在の仕方であらうか——然も自分自身に對する關心といふものが。更にその關心は現存在の唯一の存在の

仕方であらうか。さういふ在り方を高く越えるといふ事もあるのではないか。或は又さういふ關心的な在り方を度外視するといふ在り方もあるのではないか。アリストテレスの思惟の思惟 (*λογική νοήσις*)、パルメニデスのスース、ヘーゲルの精神、これ等は關心といふ相を示さない。ゲーテの大きな觀想的な眼、このオリンピア的超俗、或は又科學がもつてゐる冷い徹視的なまざし、それらはまさしく人間的視力がその現存在といふ立場を越えて高まつたところの形態である。更に「戯れ」(Spiel) といふことも亦現存在の一つの在り方であり、その中に於ては優越した無關心、云はばある仕方では世界の外に立つといふことが現れてゐる。更に又我々は總ての遠近法的世界に對して世界そのものつまり我々總てのものが一致して思考してゐる唯一の客觀的世界を求めぬ。實際こゝに於ては實在論とか觀念論とかの問題ではなく、又そこには獨在論に陥るといふ懸念もあり得ない。ハイデッガーに於て問はれてゐるのは世界の意味である。我々は總て一致してこの世界の意味を思考してゐるのであり、我々のその都度自分のものたる配慮され關心された環境世界の中に在つて、我々はこの唯一の同一的に思考された世界を求めてゐる。實際我々は此世界それ自身について語る。その世界そのものの中に於て我々は共同して我々自身を方向づけ、而も一定の成果をおさめてゐるのである。然し乍らこの唯一の世界は遠近法的ではなく、その中に私があるところの私をとりまく世界ではなく、世界自體であり、世界自體に對して私は限界であるにすぎない。如何なる意味での限界かと云へば、私は觀察する眼、一切を見ながら自分自身だけを見ない觀察する眼なのである。この世界はその中に於て私が關心するのではなくて認識する所の世界であり、その世界の中にある諸々の物は道具ではなくして客體である。私が云はば一箇の無限遠點として私を世界に關らしめることに於て、世界は總ての個別的な諸世界の共通なる交叉點となる。かゝる世界はそれについての全ての經驗に基いて、同一的として確かめられる所のものである。吾々が「所有」してゐる一つの世界がある。吾々は世界を持つ。吾々が所有する所のものは吾々自身ではない。世界内存在としての世界の様相 (Modus) は所有ではなくて、存在である。

これに對するハイデッガーの答はおそらく次のやうなものであらう。即ちただそこにあるもの (das Vorhandene) は手もとにあるものに對してひとつの缺如的な様相 (ein defizienter Modus) に過ぎないのであり、抽象化する態度は關心的態度のひとつの缺如態であり、没遠近法的なものひとつの缺性物であり、かくして客觀的世界は具體的世界から或るものを減じたものである。しかしこのやうな論議の仕方それ自身がハイデッガーの思惟の一部分をなしてゐるのであるから、ハイデッガーの哲學全體を問題にしようとするすべての討論の内では、いかがはしい論じ方である。更にまたこのやうな議論の仕方はジュエスキットの使ふ論理と類似した危險性をもつてをり、實際上は精神分析家たちが適用してゐるやり方と同じである。私はそれを缺性相に基く立論 (argumentatio ex privativo) と名附けた。人がある一つの主張をかかげるとする。敵對者はその主張を受容れるか受容れないかである。もし敵對者がその主張を受容れるならば、それはそれでよい。もし敵對者がその主張を拒否するならば、それは、彼が正しく拒否するといふことによつてその主張内容に囚はれてをり、その主張内容に對して或るコンプレックスをもつてをり、問題を充分深く理解してをらず、彼の否認自身がなほ肯定の一形式にすぎないのに氣がつかないことを示してゐる。

即ち敵對者の思想は現實的にして眞實な思想の、ハイデッガーの言葉で言へば根源的なものの缺如態に過ぎないといふことになる。それ故このやうな論理はもはや眞と僞との間で思惟するのではなく、根源的と缺如的といふことの間で思惟するのであり、その際缺如的なものは根源的なものの否定ではなく、單に根源的なものの缺性相に過ぎないのである。

ここにおいて我々は根源性 (die Ursprünglichkeit) といふ問題に到達する。ハイデッガーは彼の解釋が通常の思惟より一層根源的であるといふことを要求してゐる。實存的なものは客觀性より一層根源的である。私が彼にこのやうな考へを述べた時、さういふことを彼が私に言つたことがある。このことは私には彼の思惟の特徴を極めてよく示してゐるやうに思はれる。彼は彼のなす解釋が反對者のそれより一層眞實であるとか、一層實り多いものであると

か、一層良いものであるとか、一層有益なものであるといふやうに答辯するのではなく、一層根源的であると答辯するのである。かくして議論の重みの全體は根源性の意味への間に全面的に移し置かねばならなくなる。根源性とは何を意味するか。それは如何なるところで意味をもつのか。

ところでハイデッガー自身が根源性の意味へのかういふ問ひを立てないといふことは注目すべきことである。根源性といふことは甚だ多く語られ、論理が根源的でなければならぬといふことが要求されてゐる。それにも拘らず根源的なものが果して論理的でなければならぬか否かといふことは問はれてゐないのである。

ここでは残念ながら私はこの問の一層精密な研究に立ち入ることはできない。私はただ私の研究の結果獲られた二三の成果を簡単に指示するに留めようと思ふ。

六

根源性は一つの限定されたダイナミックな質存的な思惟においてのみ使はれるところの判別規準 (Kriterium) である。何故ならばそれはさういふ思惟の内部においてのみ意味があるからである。つまりそれは例へばハイデッガーの哲學の内においては意味ある規準である。しかし彼の哲學全體をその他の諸哲學と比較する場合にはそれは通用しない。一體何故に世界についての一つのダイナミックな——道具的な解釋が數學的な抽象化的な解釋より一層根源的であるべきなのであらうか。根源的といふことは一つの質存的範疇であつて決して論理的規準ではない。「根源的」(ursprünglich) といふことは「真正な」(echt) とか「本來的」(eigentlich) とか「眞剣な」(ernst) といふことと一體をなしてゐる。根源性としての眞理は客観性としての眞理とは別の或るものを言はんとしてをり、おそらくまたその正反對のことも意味してゐる。それは客観的な眞理に對して質存的眞理である。

しかし「根源性」が眞理の規準となり、論理が一層根源的な問の渦の内に解體されるなどといふことは一體如何に

して出來しえたのであらうか（「形而上學とは何か」）。

哲學において近頃になつて始めて根源的であるといふことが據所とされるやうになつた。そのことは歴史的な研究によつて明かにされる。それ故我々は我々の間に對する一つの歴史的な答を求めねばならない。

「根源的」とはひとつの實存的——時間的な範疇である。眞理が無時間的存在の地平の内で思惟されるところでは根源性は眞理の規準にはなりえない。古代ギリシヤ人の思惟は、常にあつたのであり、また常にあるのであらうものに關心してゐたのである。それ故にギリシヤ語の *αἰώνιος* といふことはたしかに「始めから」(von Anbeginn) といふことを意味してゐたが、しかしそれと同時にまた「常に」といふことを意味してゐた。アルケーはたしかに端初であるが、しかしまた終末でもある。何故ならば時間の方向は、かのプラトンのミュトスにおけるが如く、向きを變へられることができ、時間に關するギリシヤの循環説に従へば初めと終りとは一つに合するからである。ギリシヤ人にとつては一層先なるものとしての根源は、それだからといつて一層眞なるものであるといふことにはならなかつた。更にまた中世全體を通じて、そしてまたカントに到るまでは、我々は根源性といふ概念を求めても無駄である。カントにおいては「感性から獨立な悟性の内における範疇の根源」とか、認識の根源的な胚種といふことが語られてゐる。「純粹統覺、言ひ換へれば根源的な統覺」はその他の如何なるものからも導き出されえないが故に經驗的統覺から分離されねばならない。かくして根源的とはもろもろの事實や經驗を離れて純粹であるといふことであり、つまりそれは本來的に根源的なものは理性であるといふことを意味してゐる。何故ならば純粹理性こそ根源的自發性の唯一の能力であるから。かくしてここにおいては、つまり理性と根源とが同一であるところにおいては、根源的なものは論理的なものに反對して出される切札であることはできないのである。根源的なものは理性と論理とに反對するとともに、それらの上に位するが如き規準ではありえないのである。それ故ここでは根源的なものは未だ如何なる實存的——時間的な意味をももつてゐない。何故ならば理性が絶えず新たに現象して來るもとは理性の徹知的無時間的根底

に存するからである。ここでは根源性に關する問ひは未だ尙ほ時間の次元の内に入り込んで來ないのである。

根源を「もろもろの思惟法則の思惟法則」と名附けたところのコーヘンにみられる如く、カント哲學の追求において根源の問題がますます中心的な問ひになつて來たといへ、哲學がアリストテレス以來通有の理論的態度に縛られてゐた限りは、それはまだ根源性の質存的意味といふことにまでは到達しえなかつたのである。世界を變革せんとする要求によつて生じた哲學の意味のラディカルな轉倒にして始めて、つまり行爲の哲學（マルクス、ニーチエ）にして始めて理論的なものと親想的理性に對する叛逆を惹き起したのである。我々が一般に歴史主義として特色づけてゐる運動はさういふやうにして出て來たのである。歴史主義は末世の時代（Endzeit）の思惟であり、その眼差しは後に向ふ。このやうな末世の時代としてその思惟は傳統を負はされてをり、この重荷のもとで苦しんでゐる。この傳統言ひ換へれば文化は、根源的自然との對立のうちに見られる。「文化は人間が彼の裸身を自分自身の前に蔽ひ隠すところにその本質をもつてゐる。」さうしてこのやうな文化に對する疲労から根源的なものとしての自然へ歸れといふ叫びが鳴り響いて來たのであり、さういふ叫びは十八世紀の舊套壘守的（historistisch）なフランスに起り、更にまた十九世紀後半のドイツに起つたのである。かくして「根源性」とは終末において始めて立ち現れて來るひとつの要求である。それをもつと嚴密に言はうとすれば、それはデカダンスの一表現である。原始人の間や Vorsokratikerの許では根源性などといふことは決して言はれ得なかつたのである。根源的であらんと欲し、またありえんがためには人は根源性の反對であらねばならず、またありえねばならないのである。

然らば一體如何にして根源的なものが眞なるものとなりえたのであらうか。そのことの發端は眞なるものが造り出されたもの（das Erschaffene）として理解され、思惟が產出（Hervorbringen）として理解されたといふことの中に存する。古代においては、眞なるものは造り出されないもの——永遠なものであり、思惟は理觀（Bewegen）であるといふことが哲學者のすべてに通ずる一般的な考へであつた。それに反して近代においては、人は彼自身が生み

出したところのものだけを知りうるといふテーゼがサンチエスやヴィコやカント以來一般的となつた。カントに従へば、知識の超越論的可能性は我々が知識の諸形式それ自身を生み出すといふことに存する。一層根源的といふことはここでは非時間的な理性の根底の内に一層深く根拠づけられてゐるといふことである。かくして眞なるものは、それが造り出されたものであるが故に、一方では歴史——しかもそれは人間理性の歴史であり、人間理性の客觀的顯現として捉へられた歴史である——と聯關せしめられるとともに、他方では眞なるものは自發性の源泉としての自由と合して來る。ここからはもはやほんの數歩にしてハイデッガーがなした如き事柄に到るのである。そのことは理性自身を時間的に理解し、存在を時間の地平の内へ突き落すといふことである。現存在全體がその最も深い本質において時間的として理解される時、その時こそ根源性が現存在を測る尺度とならざるを得ないのである。かくして我々の研究の結果として次のやうに言ふことができる。「根源性とは」或る一定の歴史的境位からのみ理解されうることであり、つまり時代性の意識、一層適確に言へば末世の時代といふ時代性の意識からのみ理解されるのである。⁶⁾

かくして我々は最後の問ひに來る。その問ひはハイデッガーにおける現存在の時間性に關し、そのことと結びついて現存在の有限性に關する。眞に述べた如く、おそらく現存在の有限性といふことの經驗がハイデッガーの根本經驗であるであらう。いづれにしても時間性といふことが「存在と時間」を理解するための樞要の點である。

何故にこのことがハイデッガーの根本經驗になつたかといふことを語るのは難しい。かういふことではなく、もつとほかのことが根本經驗になることもできたことであらう。このことについて少しばかり思辨 (Spekulation) をめぐらすことを許されたい。

有限性の經驗は無の經驗を一緒に含んでゐる。しかし無の經驗は創造する者の經驗である。創造する者は彼の創造を可能にし、正當化せんがために無の經驗を必要とする。恰も藝術家が手をもつて空虚な空間に掴み入る如く、創造する者は常に無の内に向つて創造するのである。彼は自由のために無を必要とする。『Ich bin, wozu ich mich

machte. (私はそれに向つて私を造るところのものである)。かくして私は無自體であるが故に自由でありうるのである。「神がありうるとするならば私はそれに耐へられないだらう」とニーチェが言つた——といふのはニーチェは彼の自由が制限されるのを感じたからであるが——さう言つた如く、ここにおいても無は自由が立てるひとつの要求でありえよう。自由がありえんがためには無がなければならぬのである。

それに反して理論的に觀想する者の經驗はそれとは全く別の經驗である。觀想する者にとつては世界は休らぎの内にあり、永遠であり、無限である。何故ならばその場合には人は限界を見ることはできぬからである。もし限界を見うるとすれば、既にその限界の彼方に立たざるをえないであらうから。行爲する者だけが到る處において限界に當る。更にまた理論的態度は回想と或る種の親しさをもつてゐる。回想は時間を抹消する如き仕方であり、回顧しつつそれは過去を同時的にする。それに反して行爲する者の第一次的方向は將來である。ハイデッガーにとつては彼が行爲的—非理論的な根本態度に應じて時間性の三つの脱自體のうち、將來が第一の地位を占めてゐる。

事態かくの如しであるとすれば、自由といふことがハイデッガーの哲學の最も深い根據であるといふことになるであらう。自由といふことのために現存在が有限的に、従つてまた時間的に理解されてゐるのである。自由でありうるのは有限的な存在者だけである。かくして結局自由といふことからハイデッガーの思惟の全體が理解されうるのであらう。

我々は以上の如き思辨においてかういつた結果に到つたのであるが、それをハイデッガー自身の言つてゐる事柄、即ち自由が根據の根據 (der Grund des Grundes) である (或ひはサルトルの言葉を借りれば、自由が存在よりもまだ前にある) といふことと比較するならば、その結果はそれほど間違つてゐるだらうか。

しかしながら、かくの如き人間像に對してそれとは異なるもう一つの人間像が對峙せしめられないであらうか。その人間像とは自由から出立するばかりではなく、また同時に被拘束性から出立し、その故に有限性のみならず無限性

をも、時間性のみならず非時間性をも知つてゐる如き人間像である。

行爲する者としては我々は到る處に限界にぶつかる。しかし我々は同時にまた観想する者であり、かかるものとして我々の眼差しは無限なもの内に入つて行く。観想する者として我々はまた單純な直觀の内において時間の外に立つ。審美的な——關心を離れた體驗 (das ästhetisch-interesselose Erlebnis) は死の體驗と鈞合ふ重さを持つてゐる。審美的な體驗内において我々は永遠性を體驗し、我々は永遠なるものに與つてゐることに感づく。私は次のやうに言ひたい。人間は有限的にある、何故ならば彼は限界を經驗するから。しかし人間はまた無限的にある、何故ならばその限界は彼の限界であり、彼は彼の限界自身を經驗するのであるから。人間は自分自身にとつて限界であり、石や植物や動物と異つて何か別の或るものによつて限界づけられてゐるのではない。人間こそ石や植物や動物の限界なのである。人間は自分自身にとつて一つの限界であり、正しくそのことによつて彼は彼の限界を超え、その彼方に立つてゐる。人間は超越 (Transzendenz) をもつてをり、その超越は彼の彼方にあるのではなく、彼の一部分である。言ひ換へれば、彼の本質は超越して行くのである。超越し行く存在者は同時に有限的にあらねばならぬ。何故ならば彼の内では或るものが超越されるから。しかしまた超越し行く存在者は無限的にあらねばならない、何故ならばそれはその限界を超えて行くから。人間がそれ自身を時間的——有限的として經驗しうるためには、彼は既に非時間的——無限的にあらねばならぬ。

かくして我々は質存主義全體にかかはる事柄に再び歸つて来る。存在から出發するといふこと、本質的なものを拒否するといふこと、そのことは質存主義をして無に對面せしめる。何故ならば存在について語られうることは、存在は存在し、無ではないといふことだけであり、それ以上ではないから。このことは質存主義の内に或る固有な空虚を置き入れる。それは無の絶えざる現前によつて惹き起される空虚である。しかしながら質存主義者たちはこの空虚をもちこたへなかつたのである。質存主義が始まつた頭初においてはこの空虚は非真正性に對する論争と自分自身の

眞劍さといふパトスによつて充たされてゐた。しかし質存主義の蔓延に伴つて論争は意味を失ひ、パトスは薄つべらになつた。眞空に對する嫌惡 (Horror vacui) つまり空虚なものに面しての恐怖——それは西洋全體の思惟と感情との全體を規定してゐるものであるが——はかくして或る新しい内容を衝動的に求めて行つた。かくして屢々話に上る「轉回 (Keine)」といふことが出て來たのである。その成立といふ點から見れば、この轉回は質存主義哲學者たちの主著の完結と合致して起つてゐる。ハイデッガーにおいては「存在と時間」の後に、ヤパースにおいては彼の「哲學」の後に、サルトルにあつては「存在と虚無」の後に。「存在と時間」以後においては存在は突如として内容を帶び、實質をもつたものとなる。それはもはや存在 \equiv ある (Sein \equiv esse) ではなくなり、存在 \equiv あるもの (Sein = ens) となる。ハイデッガーは存在を *Sein* と書いて以來、存在はそれ自身ひとつの存在者である。それは行爲し、働き、思惟し、自己を啓示し、歴史をもつ。かくして今や基礎的な方向がもはや現存在から存在へ行くのではなく、存在から現存在へ行くといふ點に轉回が存するのである。同じやうにサルトルは一切の拘束の外なる完き自由といふことを持ちこたへないで、政治運動に關與して行つたのである。彼の革命家的な性格は彼をして社會主義の方向に押しやつたのである。「汚れた手」から「ネクラーション」に至るまでの彼の最近の劇は彼の本來の關心事が實踐的—政治的なものであることをますますはつきりと示してゐる。更にヤパースは質存についての彼の概念をますます客觀化してしまつたのである。事實彼が今日質存について語つてゐるところでみると質存はただ單に魂 (Seele) といふことの別名に過ぎず、それと同時に彼はまた明らかにますます質存哲學から離れて行き、包括者に關する彼の理性哲學を展開したのである。(包括者の哲學については、我々は次の機會に語りたいと思ふ。) このやうな展開と時を同じくして質存主義の批判者たちも質存主義に關する評價に關して彼らの態度を變更したのである。質存主義は一つの通らねばならない途中段階とか、危機の哲學として見做されてゐる。或ひはまたそれはニヒリズムの哲學とか、かかるものとして一つの必然的な煉獄 (Purgatorium) として見做されてゐる。質存主義者たち自身からしてニヒリズムをそのやう

に見てゐると思はれるが、しかし彼らは無論のことながら自分自身の立場をニヒリズムと同一視はしない。例へばヤスパースは次のやうに言つてゐる。「ニヒリズムは哲學と同じ位古い。……ニヒリズムはその内において真理の黄金が本物の金であるか否かが試されねばならないところの王水である。」

彼らの根本の意圖が失はれてしまはない限りこの轉回肯定されねばならない。この轉回は部分的には、根本の意圖を毒する煩ひに充ちた現象學の遺産の克服を意味しさへもする。現象學はたしかに事象そのものへ、存在へ哲學的思考を連れ戻した。しかしながら現象學の内では世界は再び主觀と客觀とに裂かれてしまつたのである。ハイデッガーにとつても、ヤスパースにとつても現象學と違つた新しいものは主觀と客觀とを包むものである。ヤスパースはそのものを彼自身包括者と名付けてゐる。そしてハイデッガーとヤスパースが上に述べられた如き彼らの思想の轉回を斷絶 (Bruch) とは見做さずに彼らのもともとの思惟の首尾一貫した發展と見做してゐるにしても、それは正當なことである。何故ならば我々は哲學においては統一から出立しなければならぬのであり、しかもその統一は思想發展の終りに到つて始めて達成されるのであるから。哲學的思案は實際到達された終りから振り返ることであり、それはそこから全體をもう一度別な仕方で見んがためである。

質存主義を流行とか、デカダンスとか、既に過ぎ去り、凌駕されてしまつたものと見做すことは間違ひであらう。質存主義はあらゆる誹謗にも拘らず存続してをり、それと同程度の権利をもつて哲學の名に價するその他の哲學は今日未だ尙ほ一つもないのである。

(了)

(筆者 Gerhard Knauss 東北大學文學部 外人教師)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

Über die Existenzphilosophie

von Gerhard Knauss

Von einer Philosophie erwarten wir nicht nur formale Richtigkeit, sondern auch inhaltliche Wahrheit; nicht nur feste Überzeugungen, sondern auch Freiheit des Denkens. Dem Positivismus mangelt das erstere, dem Marxismus das letztere. Nur die Existenzphilosophie scheint heute diesen Erwartungen zu entsprechen. Denn den traditionellen klassischen Schulen (Platonismus, Thomismus, Kantianismus usw.) fehlt wiederum der Bezug zur historischen Wirklichkeit der Gegenwart.

Die Existenzphilosophie hat mannigfaltige Ursprünge. Schelling, Kierkegaard, Nietzsche und die moderne Phänomenologie sind daran beteiligt. Darum lässt sie sich nicht durch gemeinsame Thesen definieren, sondern durch die Unbedingtheit der jeweiligen Gesinnung, die wahrscheinlich in einer besonderen Seinserfahrung begründet ist. Bei Heidegger mag es die Erfahrung der Endlichkeit des Daseins sein, bei Jaspers die Brüchigkeit des Seins.

In einer die Grundhaltung der Heideggerschen Philosophie noch immer bejahenden, aber doch gegen sein konkretes Denken kritischen Auseinandersetzung erlaube ich mir folgende Einwände:

Die Priorität des Existentiellen vor dem Essentiellen widerspricht dem menschlichen Denken, das, wenn es mitteilbar sein will, immer Aussage sein muss und in dieser sich auf ein allgemeines Wesen bezieht.

Die Benutzung der Sprache als Vehikel des Denkens bringt die Philo-

sophie in Gefahr, ihre Mittelbarkeit zu verlieren. Sie bleibe an die Zufälligkeit ihrer Muttersprache gebunden und wäre unübersetzbar. Übersetzbar sind nicht Worte, sondern Begriffe. Wie im Positivismus ist die Philosophie der Sprache an die Stelle der klassischen Erkenntnistheorie getreten.

Der Weltbegriff in seiner Bezogenheit auf ein Dasein verstanden als in-der-Welt-sein entspricht mehr dem Begriff von Umwelt im biologischen Sinn als dem Begriff einer objektiven, gemeinsamen, identischen Welt eines Bewusstseins überhaupt. Es ist eine mit dem Dasein durch dessen Wirken und Bewirken verbundene, nicht dem Bewusstsein gegebene Welt. Sie hat endliche Horizonte und ist durch das Dasein gestimmt.

Das Heideggersche Denken denkt nicht in der Alternative wahr-falsch, sondern ursprünglich-verfallen. Ursprünglichkeit aber ist eine Kategorie, die vorläufig nur in dieser Philosophie Geltung hat und ist selbst aus einer historisch-endzeitlichen Situation heraus zu verstehen. Es ist eine existentielle Kategorie, die nicht in einer das Existentielle zur Frage stellenden Diskussion als Kriterium anwendbar ist.

Aus einer solchen Kritik ergibt sich das Bedürfnis nach einem mehr mittleren Menschen-und-Daseinsbegriff, in dem Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt sind. Dass dem Menschen seine Endlichkeit gegeben ist, macht ihn schon unendlich, nämlich über seinen Grenzen stehend.

Die Kehre in der Entwicklung des Denkens, die sich sowohl bei Heidegger als auch bei Jaspers und Sartre nachweisen lässt, und in der sich vielleicht eine Wende zur Offenheit und eine Loslösung von der Endlichkeit des Daseins vollzieht, ist darum zu bejahen. Insbesondere scheint sich darin die Existenzphilosophie von den Klammern der phänomenologischen Denkweise zu befreien, die dem eigentlichen Anliegen der Existenzphilosophie nicht entspricht und darum immer als innere Hemmung gewirkt hat.