福井大学リポジトリ
UNIVERSITY OF FUKUI
REPOSITORY

事実性と個体性：
初期ハイデッガーとアリストテレス

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-05-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 四日谷, 敬子 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5367

福井医科大学一般教育紀要　第10号（1990）

事実性と個体性

—— 初期ハイデッガーとアリストテレス ——

四日谷敬子

ドイツ語教室

（平成2年9月17日　受理）

ハイデッガーは1923年夏学期の講義『存在論（事実性の解釈学）』で言っている、「探索における同伴者は若きルターであり、模範はルターが憎んだアリストテレスであった。もろもろの衝撃を与えたのはキェルケゴールであり、わたしに眼を嵌め込んだのはフッサールであった」と[(1)]。晩年のハイデッガーの言にしたがえば[(2)]、そのような彼の初期の哲学研究を決定的に規定したのは、ブレンターノの学位論文『アリストテレスによる存在の多様な意義について』(1862）と、フッサールの『論理学研究』（1900／01）である。

まずブレンターノの学位論文によって、ハイデッガーは、「もしも存在が多様な意義において言われるとすれば、それではどれが主導的な根本意義であるのか。存在とは何を謂うのか」という問いを自らの問いとした。彼がフッサールの『論理学研究』を熱心に読んだのも、この書から「ブレンターノの学位論文によって鼓舞されたもろもろの問いにおいて決定的に進捗することを期待していた」からに他ならなかった。

ところでハイデッガーがフッサールの現象学について遭遇した主要な困難とは、「いかにして『現象学』と呼ばれる思惟の方法が追遂行されうるか」ということであった。すなわち『論理学研究』の第一巻は、純粋論理学を確立するために心理主義を論駁することを主題としているが、第二巻は認識論の樹立のために意識諸作用を記述している。それがハイデッガーにはやはり心理主義に思えたのである。ところでしかし、もしもそのような「粗雑な混同」がフッサールに帰しえないとすれば、「それでは意識諸作用の現象学的な記述とは何なのか。もしも現象学が論理学でも心理学でもないとすれば、現象学の独自な点はどこに存するのか」。それが彼を悩ました問題であった。

このハイデッガーの疑問に対する否定的な答は、1913年の『イデーン』であった。この書によって彼は、フッサールの現象学が自覚的に近世の意識哲学の伝承に立ち返ったことを知った。それに対してハイデッガーは、フッサール自身が超越論的現象学の基礎づけという課題のためにもはや関心をもたなくなった『論理学研究』の魅力に依然として捕えられたまま、現象学的

思惟の遂行の問題に悩み続けたのである。

このようなハイデッガーの悩みは、1916年フッサールがリッカートの後任としてフライブルク大学に就任して以来、現象学的にものを見る訓練を個人的に受けることができるようになって或る程度解消したという。しかしフッサールの個人的な指導は、同時にまた彼に哲学史の知識の断念をも要求した。それに対してハイデッガーは述懐している、「それにもかかわらず、現象学的にものを見ることに精通するにつれて、それがわたしにますます明瞭にアリストテレスのもろもろの書の解釈を実りあるものにした。そしてそれだけますますわたしはアリストテレスや他のギリシアの思想家たちから離れることができなかった」と。とりわけ彼は『論理学研究』の第六研究で論じられた「範疇的直観」に、まさに「存在の多様な意義」を規定するための方法を見出したのである。

こうしてハイデッガーは結局一つのことに気づいたと言っている。すなわちそれは、「意識諸作用の現象学にとって諸現象がそれ自身を告示することとして遂行されることは、もっと根源的に、アリストテレスやギリシア的思惟とギリシア的現存在全体のうちで、アレーテイアとして、つまり現前するものの隠れなさ、現前するものの露現、現前するものの自己を示すこととして思惟されている」ということである。

このようなハイデッガーの言から明らかになることは、彼にとってはブレンターノのアリストテレス解釈自体が問題だったわけでも、フッサールの現象学自体が問題だったわけでもないということ、彼は単にブレンターノの書をきっかけとして、アリストテレスから彼自身の哲学の問いを自覚したにすぎず、またフッサールの現象学に単に彼自身の問いのための方法を吟味していたにすぎないということである。言いかえるならば、ブレンターノにおいても、フッサールにおいても、ハイデッガーが不断に直接対決していたのは、まさしくアリストテレスである、ということである。

初期ハイデッガーとアリストテレス——このテーマの追究ほど困難なものはないであろう。従来のハイデッガー研究は、彼がブレンターノの学位論文から哲学の道に入ったことを十分承知していたにもかかわらず、初期ハイデッガーの思惟の根底にあるのが、アリストテレスとの不断の対決に他ならないという認識には到達しなかった。その理由はおそらく、初期ハイデッガーの著作や講義は根本においてアリストテレスの天才的な自得であり、彼がブレンターノを論じていようと、フッサールを論じていようと、或いはまた現存在の存在分析を遂行していようと、それは根本において彼独自のアリストテレスとの対決であると言って過言でないにもかかわらず、いやまさにそれゆえにこそ、アリストテレスのテキストそのものが採り上げられる場合には、その一部が個々の問いのために解釈されるにすぎないという事実にあるであろう。しかもその際ハイデッガーは、「この解釈〔アリストテレスのもろもろのテキストの完備した解釈〕を、我々は為されたものと前提する」と言い切ることができるほど、アリストテレス哲学に精通し、その解釈に自負を抱いているのである(3)。

このような困難を知りながら、我々もまたこのテーマを十分に論じうると主張するつもりはない。我々はここで単に、将来このテーマを採り上げうるための準備ができるだけである。そのための手懸りは、既に述べられたことのうちに含まれている。初期ハイデッガーのフッサール現象学批判は、そのまま彼のアリストテレス解釈を前提している。したがって我々は、ハイデッガーのフッサール現象学への関係を考察することによって、その根底にある彼のアリストテレス解釈の基本的な点を明らかにすることができる。それを基礎として我々はさらに、ブレンターノのアリストテレス解釈とハイデッガーのそれとの相違を明らかにすることができる。こうして我々はハイデッガー自身のアリストテレスとの対決に迫ることができる。初期ハイデッガーのアリストテレスとの対決から、ハイデッガーの存在論的洞察を取り出すこと、それがこの論文の課題である。したがってこの論文の行程は次のようになる。

Ⅰ　フッサール現象学のアリストテレス的解釈
Ⅱ　ブレンターノとハイデッガーとのアリストテレス解釈の相違
Ⅲ　ハイデッガーのアリストテレスとの対決
Ⅳ　ハイデッガーの存在論的洞察（事実性と個体性）

Ⅰ

ハイデッガーの1916年の教授資格論文『ドゥンス・スコートゥスの範疇論および意義論』は、スコートゥスの論理学に心理主義を超えたフッサール的な現象学の態度を見出し、彼の意義論をフッサールの『論理学研究』や『イデーン』の述語で解釈している。またスコートゥスの方から、アリストテレスの諸範疇は実在的な諸範疇のみで、非実在的なものの諸範疇を含んでいないと批判している。この論文は、範疇ならびに判断の問題が形相と質料の問題に導かれることから、論理学の問題が超論理学的な形而上学を必要とすると結論している。したがってハイデッガーは既にこの当時から、フッサールの現象学に形而上学の可能性を摸索していたと考えられる。しかし、もう一つ注目されるべきことは、この論文の結論部は既に、生（Leben）と歴史（Historie, Geschichte）を重視し、「その充実においても、深さ、体験の豊かさ、そして概念形成においても、最も強力な歴史的世界観の体系」であるヘーゲル哲学との対決を今後の課題として結ばれていることである。そこにはフッサールよりも、むしろディルタイの影響が窺われる(4)。

1919年夏学期の講義『現象学と超越論的価値哲学』になると、ハイデッガーは明確にフッサールの現象学とディルタイの生の哲学との総合を企て、「真正な現象学的根元層」を「生それ自体」としている。そしてそれはそのままフッサールの理論化への一面的関心に対する批判となる。「現象学的に真正なものは、それ自身をそのようなものとして証示する。その上改めて

(理論的な) 批判基準のようなものは必要ではない」。ハイデッガーは現象学的な批判基準を「諸経験、生それ自体のエイドスにおける理解的明証と明証的理解」に求め、現象学的批判の目的は否定的な論駁ではなく、「真正な諸動機を積極的に聴き出すこと」、「精神的な生一般の真正な諸根源を見ること、また見ることへもたらすこと」とする。現象学におけるあらゆる問いは、「諸現象の何か、どのような性質かということから発源し、それを目指す」ものでなければならず、決して概念構成であってはならないのである(5)。

さて1921／22年の講義の標題は、『アリストテレスへの現象学的解釈』となっている。しかしそこではフッサールの現象学が問題となっているわけでも、アリストテレスのテキストそのものの解釈が遂行されているわけでもない。それにもかかわらずこの講義は根本においてハイデッガー独自のアリストテレスの自得に他ならない。彼がそこで意図しているのは、もともとアリストテレスについての歴史学的研究ではない。「彼ら〔ギリシア人たち〕が為したことを継承するのではなく、本来的に理解すること！」、それがハイデッガーの意図である (121) (6)。

たしかにこの講義は未だほとんど覚え書に近く、術語は十分形成されているとはいえない。しかしそこには自己との格闘から生じる力が漲り、ハイデッガーは根本において自らの問いと課題を明瞭に自覚している。すなわちそれは、事実的生 (das faktische Leben) において「存在意味」(Seinssinn) つまり存在が捉えられる仕方への問いとしての存在論を現象学的に遂行することである。「哲学は、存在 (存在意味) としての存在者に関わる原理的に認識する態度である。しかもその態度においてかつその態度にとって、その態度をもつことのその都度的な存在 (存在意味) が決定的に共に問題となるという仕方で、原理的に認識する態度である。……哲学は『存在論』であり、しかもラディカルな、そしてそのようなものとして現象学的(実存的、歴史的：精神史的) な存在論、もしくは存在論的な現象学である」(60)。

ここでの「現象学」は、フッサールのそれではない。その根本的な相違は、ハイデッガーが「存在論」を追究するために、いかなる地平に立ったかを見れば、明らかである。それはこの講義の冒頭で既に言われている。「哲学の史的なもの (das *Historische*) はただ哲学すること自身においてのみ摑み取られる。それはただ実存 (Existenz) のようにのみ摑み取りえ、純粋に事実的生から、したがって歴史 (Geschichte) とともにかつ歴史を通して近づきうる」(1)。ハイデッガーにとって「哲学は事実的生の史的な (言いかえれば遂行史的に理解する) 認識である」(2)。(この講義では、対象としての Historie と生きられる Geschichte とは、ちょうど存在への問いが現存在の存在仕方と切り離されえないのと同じ仕方で、区別されない)。つまりハイデッガーは、彼の意味での存在論を、フッサールのように「意識」の領域においてではなく、「事実的生」において着手し、——この生はのちに「現存在」と、そしてさらに「実存」と換言され、個体的生を意味する (76,168,180) ——「ラディカルな範疇研究」を「事実的生を原理的に理解する照明」として遂行しようというのである (26,19f)。

その根底に存するのは次の認識である。「諸範疇は何ら捏造されたもの、またはそれだけで

単独な論理学的な諸図式の集まり、つまり『格子細工』ではない。諸範疇は根源的な仕方で生そのもののうちに生きている（*im Leben selbst am Leben*）。生きているとはつまり生において生を『形成する』ことである。諸範疇はそれらに固有の近づき方をもっているが、しかしその近づき方は生そのものに疎遠なもの、生に外から突き当たるようなものではなく、生がそこにおいてそれ自身に到来するような卓抜した近づき方である」(88)。そこには、日常的な次元でのロゴスの客観性を一つの事実として前提し、そこで第一哲学を展開したアリストテレスの立場の根源的な自得があると考えられる。

ところで、このアリストテレス的な「事実的生」への帰行こそは、既に1919年に始まっていたフッサール現象学に対するハイデッガーの原則的な批判に他ならない。フッサールは『イデーン』で、「自然的態度」（natürliche Einstellung）から出発するが、まさしく二重の「現象学的還元」（phänomenologische Reduktion）によってそこを離れ、「純粋意識」（reines Bewußtsein ）の領域に到達してこれを現象学に固有の対象とした。それに対してハイデッガーはむしろ逆に、哲学とは、まさしくフッサールが学としての哲学の基礎づけのためにそこを離れた事実的生の照明を目指すものであると考える。彼は、意識諸作用の記述よりも、むしろ対象をそれが根源的に出会われる地平においてそれに固有の近づき方によって経験することを、「現象学的」と解する。「重要なのはさしあたってただ次の一事である。規定のイデー、対象把捉の論理、その都度の定義的な規定性のうちにある対象の概念性は、いかに対象が根源的に近づきうるようになるかという仕方から汲み出されなければならない」(20)。彼にとって、或る範疇が事実的生において出会われるか否かが、哲学的思索を導く基準に他ならないのである(vgl. 94)。

このような立場からは、フッサールの「還元」はむしろ現象学の対象から離れることを意味する。ハイデッガーにとって現象学的研究は「学的な哲学」のイデーと「対立する」ものである（45)。「確実な客観性は事実性（Faktizität）からの不確かな逃避であり、その客観性はまさしく逃避に基づいて客観性を高めると信じている点で、自分自身を誤認している。それに対して客観性は事実性においてこそ最もラディカルに自得される」(90)。彼にとって、事実的生（現存在、実存）に留まること、そこで生の範疇研究を遂行すること、この生を「捉われない仕方で」(unvoreingenommen) 解釈すること、それこそが「現象学的」なのである（20,155)。

こうして当時のハイデッガーにとって存在論の現象学的遂行は、具体的に「『生』の対象性格と存在性格への問い」(114)、「事実的生の存在意味への問い」となる（172)。それは後の一般存在論としての「存在の意味への問い」に対する基礎的存在論としての現存在の分析に相当するであろう。それはこの講義では「……へと関わること」(sich verhalten zu...) つまり志向性（Intentionalität）としての「関心」(Sorge) と、その根底の「指示性」(*Bedeutsamkeit*) にその答を見出そうとしているが (98)、立ち入った分析は未だ行われていない。ただハイデッガーは、この指示性（有意義性）ということが価値を意味するものではなく、むしろ具

体的な世界経験の一範疇であることを注意するにあたって、まさしくギリシア哲学に言及する。「注意され続けるべきことは、上に述べた理論はやっと今日のものというわけではないことである。その理論はその精神史的遂行史的なもろもろの根をギリシア哲学にもっている。ギリシア哲学には着手の仕方の二つの動機（根源的な経験の展開と範疇的な理論的な展開）が生きているが、ただ一方は根源的なものが浅薄化する過程のなかで失われていったのである。（ウシア、『資産』、『家政』、『財産』を参照）」(92)。また「事実的生の動性（Bewegtheit）」――この「動性」という概念こそは、後の時間への問いに結晶していくものである――について、ハイデッガーは「アリストテレスにおける運動現象」つまりキネーシスを指示している（93)。すなわちフッサール現象学に対抗するハイデッガーの事実的生の範疇研究は、同時にアリストテレスの根本諸概念（オン、ウシア、キネーシス、ピュシス）を事実的生において捉え直すこと、「事実性のなかで、事実性に向けて、事実性を通して」(in—auf—durch : Faktizität）を意味したのである（112,160)。

ハイデッガーにとって哲学とは存在意味への問いであり、範疇研究であった。彼はそのための地平をアリストテレスの出発点に倣って事実的生に求めた。それは同時に、まさしくこの地平を離れたフッサール現象学に対する批判でもあった。そしてこの地平からアリストテレスの根本諸概念を捉え直し、我がものとすること、それがハイデッガーの課題であった。――するとハイデッガーはこの1921／22年の講義で、アリストテレスに基づいてフッサールの現象学を存在論の方法へと解釈し直した上で、今度は、もともとアリストテレスに倣ったこの方法によって、アリストテレス自身を「本来的に理解すること」を目指したことになる（121)。つまり『アリストテレスへの現象学的解釈』というこの講義の標題は、独自の仕方で理解されたアリストテレスの方法つまり現象学的方法によって、アリストテレス自身を解釈し直すという意味であり、それはそのうちに同時にフッサール現象学のアリストテレス的解釈を含んでいるのである。

1923年の講義『存在論（事実性の解釈学）』では、ハイデッガーは既に１）現象学のもとに、明確に「研究の仕方」、「研究の如何に」を理解しているが、それはアリストテレス以来どんどん失われていったと言っている。つまり現象学はハイデッガーにとって既に古代哲学において踏襲されていた方法なのである。２）また彼は、数学というフッサールの「学問の或る一定の理想」に対して批判的である。「範型のこのような差し込みは非現象学的（unphänomenologisch）である。むしろ学問の厳密さに対する感覚は、対象の種類とそれに適った近づき方から高められなければならない」。現象学は対象に固有の近づき方に即した探究方向であり、「したがって現象学は研究の卓抜な如何にである。諸対象は、それらがそれら自身を与えるように規定されることになる。それゆえに探究は事象の現前化を獲得しなければならない」。３）ところが事象そのものは伝統によって蔽われていることがありうる。事象そのものを獲得するには、「覆蔽の歴史の開示」、「原則的な史的批判」、「解体」が必要となる。しかし解体とはハイデッ

ガーにとってまさしく「ギリシア哲学への、アリストテレスへの帰行」を意味する(7)。

これらの講義に予め描かれているハイデッガー自身の現象学概念を、フッサール現象学との関係において明示的に叙述するのは、1925年の講義『時間概念の歴史への序説』である。この講義はその準備部で、やはりフッサールの『論理学研究』に依拠して、現象学を存在論を可能にする方向へ解釈し直している。その際ハイデッガーがフッサールの基礎的諸発見として注目するのは、1）志向性、2）範疇的直観、3）アプリオリである。

1）志向性について。ブレンターノにおいては「志向性」は物理的諸現象と区別された心理的諸現象に固有の表徴で、彼はそのもとにスコラが「対象の志向的な（おそらくまた精神的な）内在」(die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes) と呼んだもの、つまり「内容への関係」、「客観への方向」、「内在的な対象性」を理解した(8)。フッサールがこのブレンターノの概念を継承したとき、彼はまずそれをブレンターノの経験的な心理主義から洗い清め、「志向的関係」を心理諸現象つまり諸作用（Akte）の「本質規定性」(Wesensbestimmtheit) とした。そして彼はさらに、対象の意識への内在というブレンターノの規定が、実在的な二つの事象の実在的な関係のように誤解されやすいため、関係というよりも、たったひとつの「志向的体験」(intentionales Erlebnis) が現前していることを強調した。しかしそれが対象の実在性に何ら関わることのない「対象を思念すること（Meinen）」である点は、ブレンターノと変わりない(9)。

それに対してハイデッガーは志向性の原語 intentio に遡って、それが「へ向かうこと」(Sich-richten-auf) という構造をもつことを明確にし、フッサールよりも明瞭に「志向的な関係」(*intentionale Beziehung*) に着目する。しかし関係といっても、物理的事物と心理的過程との追加的な関係ではなく、「態度（Verhalten）としての態度の構造」である。ハイデッガーはそれを、フッサールのノエーシスとノエマとしてではなく、志向（intentio）と志向されたもの（intentum）との独特の帰属性（Zugehörigkeit）として理解する(10)。その存在論的基礎づけは、1925／26年の講義『論理学、真性への問い』で、ハイデッガーがアリストテレスのアレーテイアと解するもの、つまり「世界の先行的開示性」(vorgängige Erschlossenheit von Welt) の方から為される(11)。

2）範疇的直観について。次にハイデッガーがフッサールの発見として重視するのは、範疇的直観、つまりたしかに思惟は直観に基づいているが、直観は単に感性的（sinnlich）なものばかりではなく、いろいろな作用の系列は範疇的（kategorial）な直観をも基づける（fundieren）ということ、つまりイデア、種、本質を受け取る直観があるという思想である。

フッサールが『論理学研究』の第六研究で直観概念を拡大して「範疇的直観」を導入したとき、彼は「存在は実在的な述語ではない」というカントの命題に言及した。このカントの命題は、神の存在の存在論的証明の不可能性を証明するというコンテキストのなかで掲げられる。「存在（*Sein*）は明らかに実在的な述語（reales Prädikat）ではない。言いかえれば、物の概

念に付け加わりうるような或る何かの概念ではない。存在は単に物または或る諸規定の定立（Position）自体にすぎない」（*Kr. d. r. V.* A 598, B 626）。(1) まず「実在的な述語」ではないとは、物そのものの事象性（Sachheit）、事象実質性（Sachhaltigkeit）を成す述語ではないという意味である。(2) また「定立」とは、a) まず「存在」が論理学的に単に「繋辞」（Kopula）を意味するときは、「……である」（ist）という語は主語の述語への関係にすぎないということであり（A 598f, B 626f）、b) また「存在」が物の現実存在（Existenz）を定立するとき、「……がある」という語は対象の主観への関係にすぎないということである（A 599, B 627）。概念に分析的に含まれている規定性としては、「すると現実的なものは単に可能的なものよりも多くを含まないことになる」。両者の相違が生じるのは、対象が「わたしの概念」つまり主観の認識能力に総合的に——しかし客観的に総合的にではなく、主観的に総合的に——付け加わるときである（ebd. ; A 233f, B 286f）。なぜなら、そのとき我々の思惟は「可能的知覚」を得るからである（A 601, B 629）。

カントにおいては、現実的存在（Dasein）、現実性（Wirklichkeit）は、可能性（不可能性）、必然性（偶然性）とともに様態の諸範疇に属する（A 80, B 106）。これらの範疇についてカントは言っている、「これらの範疇は、それらが述語として付け加えられる概念つまり客観の規定をいささかも増すものではなく、単に認識能力への関係（das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen）を表現するにすぎない」と（A 219, B 266）。すなわち或る物の概念が既に量、質、関係の諸範疇によって遺漏なく規定されているときにも、この対象をさらに主観の認識能力との関係にもたらして、その関係が可能的か、現実的か、必然的かをなおも問いうるということである。そして「現実的存在が問題とするのはただ、そのような物が我々に与えられているかどうか、つまりその物の知覚がいずれにせよ概念に先行しうるかどうかということだけである」（A 225, B 272f）。

するとカントは、現実的存在を判断するのは経験的な「知覚」（Wahrnehmung）であると考えていることになる。実際彼は言っている。「概念を構成するための素材を与える知覚は、現実性の唯一の性格である」（A 225, B 273）。「それゆえ知覚とその附随物が経験的諸法則にしたがって達するところへは、物の現実的存在に関する我々の認識も達する」（A 226, B 273）。

ところが今フッサールは、「存在」はまさしく「実在的な述語」ではないので、いかなる知覚においても、つまり感性的知覚においても、内的知覚においても、いかなる可能な充実（Erfüllung）も見出さないと、そして「存在」に妥当することは、他の範疇的諸形式にも妥当すると論じる[12]。彼はさらに、「存在」の概念や他の諸範疇が「或る心理的諸作用への反省によって」発源するというロック以来の英国経験論の見解に対して、それらの概念の起源が「内的知覚の領域」にはないことを論じる[13]。こうしてフッサールは、感性的直観とのアナロギーにおいて、存在や他のすべての範疇的諸形式（諸範疇）が発源するには、或る作用によって何らかの事態が与えられねばならないと思惟し、そのような諸形式に充実を与える作用として、範疇

的直観を導入するのである[14]。

ハイデッガーは、このフッサールの発見によって次のことが立証されたと見る。第一に「範疇的なものの単純な把捉作用」があるということである。第二に「この把捉作用がごく日常的な知覚やあらゆる経験のうちで用いられる」ということである (64)[15]。彼がとりわけこの発見から汲み取る意義は、イデア、種、本質というものは受け取られるものであるということ、したがって現象学は近世的な観念 (idea) の理解に対して、「非感性的なもの、イデア的なものは、内在的なもの、意識的なもの、主観的なものと直ちに同一視されえないということ」を立証したということである (79)。「範疇的『諸形式』は、諸作用の造り物ではなく、これらの作用のうちでそれらの作用自身において見えうるようになる諸対象である。それらの形式は何ら主観によって造られたものではなく、ましてや何か実在的な諸対象に宛てがわれるものではない。したがってこのように形式を与えることによって実在的な存在者自身が変様されるようなものではなく、それらの形式は対象をまさしく一層本来的にその『自体存在』において呈示するのである」(96)。「範疇的直観の発見の決定的な点は、イデア的な諸成分がそこでそれら自身において現われるような諸作用があり、それらの成分はこれらの作用の造り物ではないということ、思惟の、つまり主観の諸機能ではないということである」。そしてそこにハイデッガーは、「諸範疇を仕上げるための地盤」を見るのである。「言いかえれば、範疇的直観の発見によって初めて、証示的な真正な範疇研究の具体的な道が獲得された」。「イデア的なものの対象性、イデア的なものの存在への道」が再び可能となったのである (97f)。

ところで「範疇的直観は基づけられた諸作用である。言いかえれば、すべての範疇的なものは究極的には感性的直観に基づいている」。しかし注目されるべきことは、それはハイデッガーにとって、「表象ナシニハ魂ハ決シテ思惟シナイ、『魂は、それに予めおよそ何かが示されているのでなければ、何も思念しえず、対象的なものをその対象性において把捉しえない』というアリストテレスの命題の単に別の定式化にすぎない」ということである (94)[16]。

3) アプリオリについて。範疇的直観の発見と密接に結びついている第三の発見としてハイデッガーが挙げるのは、「アプリオリ」の根源的意味つまり古代存在論的な意味である。彼にしたがえば、アプリオリとは全く形式的には、「或るものにおいてそこで既にいつもより先なるもの (das Frühere) であるもの」である。ところがデカルトの「我思ウ、我在リ」(cogito sum)、「思惟スルモノ」(res cogitans) 以来、決定的にはカントにおいて、「主観性の認識の優位というテーゼ」がアプリオリに結びつき、ほとんど「その内在の限界を踏み越える以前」の「すべての主観的態度そのもの」を意味することになった。しかし「それに対して現象学が示したことは、アプリオリは主観性に制限されてはいないということ、いやそれどころかアプリオリは一般に第一義的にはさしあたって主観性とは何の関係もないということである」。というのは「本質視 (Ideation) を範疇的直観として特徴づけることによって、もろもろのイデアを際立たせるというようなことは、イデア的なものつまり範疇の領野においても、実在的な

ものの領野においてもあることを、明瞭にした」からである（99－101）。アプリオリのこのような把捉によって、ハイデッガーは事実的生という直観源泉を堅持しながら、その範疇的なアプリオリな構造を明らかにしうるのである。

このようにハイデッガーは、彼がフッサールの『論理学研究』のうちに着目する現象学の発見なるものを、すべて事実的生の存在論を可能にする方向に解釈し直す。その上で彼は彼自身の「現象学」概念をギリシア語の方から規定し、現象学の固有領域を「純粋意識」に限定したフッサールの『イデーン』の立場を、存在の意味への問いを怠ったものとして批判する。現象学を存在論の方法と看做すハイデッガーにとって、フッサールの超越論的現象学はデカルト以来の近世的な学のイデーのみに従って、まさしく志向的存在者（現存在）の存在が問われるべき地盤を現象学的還元によって手離してしまった、つまり「事象そのものへ」の帰行をなおざりにした「非現象学的」な哲学に他ならないのである（159,178）。

しかしハイデッガーの「存在の意味への問い」は、存在は現存在の志向性に基づく範疇的直観にアプリオリとして与えられるという方法を得て終わるのではなく、むしろ本来的に始まるのである。彼はまさしくカントの「存在は実在的な述語ではない」に基づいて、存在は「何らかの受容性や触発の道において把捉しうるようになる所与性（Gegebenheit）」ではないこと、「存在はそれ自身存在者ではない」（Sein ist selbst nicht Seiendes.）ことを看取する[17]。ハイデッガーにとって、カントが現実的存在と等置する「知覚」は志向性の一種である。彼はその志向性を存在論的に現存在の存在体制に基づける。彼の立場は、存在は「現存在に対して」（für das Dasein）は与えられない、存在は「現存在とともに」（mit dem Dasein）出会われる、というものである。もっと厳密に言えば、存在は出会われない、出会われるのは存在者である。しかし、まさしく「存在者の出会い（Begegnis）は、そこにおいて存在者の存在が捉えうるようになる現象的地盤であり、しかも唯一の現象的地盤である。……存在者としての存在者について、それは『自体的に』あり、それ自身の把捉から独立であると言われねばならないがゆえに、まさにそれゆえに存在者の存在はただ出会いにおいてのみ、まさしく見出されうる」[18]。このようなハイデッガーの立場は、アリストテレスの第一哲学の問いのいかなる解釈に導かれているのであろうか。

II

ブレンターノの学位論文『アリストテレスによる存在の多様な意義について』[19]の意図は、一見拾い集められたにすぎないように見えるアリストテレスの諸範疇に「類比の統一」を明らかにし、アリストテレスがそれらの範疇を一つの原理に基づいて完備した仕方で演繹したことを証示することである。彼はアリストテレスの『形而上学』に繰り返される「存在は多様な仕

方で語られる」(Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς) という句[20]にしたがって、とりわけE 2, 1026a33f に基づいて、存在の多様な意義を、1）付帯的意味での存在、2）真としての存在、3）範疇諸形態による存在、そして4）可能的ならびに現実的存在の四つに区分し、順次その意義を解明していくが、諸範疇の内部での存在の統一を追究することが、すなわち四重の仕方で語られる存在全体の統一を追究することになると考える。

1）まずブレンターノにしたがえば、「付帯的意味での存在」とは「付帯性（シュンベベーコス）」つまり「実体（ウシア）」以外の諸範疇に属する存在であるが（102f, 111f; vgl. *Anal. post.* I 22, 83a25; *Metaph.* Δ 30, 1025a14)、このような存在は、アリストテレス自身が「しかしとにかく付帯的な物事に関しては学の存在しないことは明白である」と言って（*Metaph.* E 2, 1027a19)[21]、学の対象から除外した（10f, 17f. この意義の存在には、ハイデッガーは言及しない)。

2）また「真としての存在」についても、ブレンターノは、とりわけ「このように、偽とか真とかいうのは、……事柄そのもののうちに存することではなくて、ただ思考のうちにあることにすぎない」（*Metaph.* E 4, 1027b25-28）というアリストテレスの句に基づいて、アリストテレスが真偽の唯一の担い手を判断と看做していると考える（23, 26)。もちろんブレンターノはこの句によって存在が思惟に従うべきであると言われているのではなく、思惟が存在に依存すると言われているということは知っている（28f)。しかし彼は、それにしても「精神は判断するときにのみ真理を認識する」と考え、アリストテレスは「真としての存在」を「存在としての存在」の学たる第一哲学から除外したと解釈する（30, 39)。ブレンターノにしたがえば、真としての存在は論理学の対象である（この「真としての存在」の解釈は、ハイデッガーのそれと全く相容れない)。

3）四重の仕方で語られる「存在」の意義のうち、第一の「付帯的意味での存在」と第二の「真としての存在」が第一哲学から除外された。残る二つの意義について、ブレンターノはいずれも「思考ノ外ノ自体的存在」として第一哲学の対象であることを確認し、また両者が緊密に連関していることを示唆する（40)。しかしさしあたってはその連関に立ち入ることなく、まず「可能的ならびに現実的存在」の解釈に移行する。彼は可能態をアリストテレスにしたがって類比をもつ多様な意義によって解明し(46ff)、何かが「可能的存在」であるのは「始動因（アルケー・キネーセオス）」がある場合に他ならないとする（51)。また現実態の考察も、むしろ「可能的存在」と「現実的存在」との合一としての「運動する存在」の考察に替え、*Metaph.* K 9, 1065b16 と *Phys.* Γ 1, 201a9 の「運動（キネーシス）」の定義の解釈を詳細に行う（54ff)。そして「諸範疇があるだけ多くの可能的ならびに現実的存在の仕方がある」と言って（50)、存在の両意義の連関を示唆する。

4）こうしてブレンターノは諸範疇の解明に移行するが、既に現実的存在の解明で論じたことに依拠して、次のことを指摘する。つまり「可能的存在」はそれ自らは「在らぬもの」で、これは「不可認識的」、「無規定的」なので（*Metaph.* Λ 2, 1069b20; Z 10, 1036a9; Z 11, 1037a 27)、「現実的存在」の部分としてしか存在とは言えないが、両者の結合は「運動」として起こ

るということである（141）。ところで運動という範疇はより詳しくは受動（パスケイン）と能動（ポイエイン）という範疇に属する。また運動には質的変化（アロイオーシス）と、増大（アウクセーシス）と減少（プティシス）という量的変化と、場所的（ポーラ）運動があるので、質（ポイオン）と量（ポソン）と場所（プー）の諸範疇に従属する（66f, 133）。それゆえにブレンターノは、「範疇諸形態による存在」と「現実的存在」とは実在的には同一であって、両者間には単に思惟的区別があるにすぎないと結論するのである（142, 218）。

するとブレンターノは、四重の仕方で語られる「存在」から、まずアリストテレスにしたがって「付帯的意味での存在」と「真としての存在」とを除外した上で、残ったものの一方である「現実的存在」を、他方の「範疇諸形態による存在」に還元することによって、諸範疇の多様性と統一がすなわち存在そのものの多様性と統一であると解釈していることになる（この解釈の方向こそは全くハイデッガーのそれと異なるものである）。

しかしさらに問題となるのは諸範疇の統一の仕方である。ブレンターノにしたがえば、範疇諸形態によって区分された存在は「同語異義語（ホモーニュモン）」ではあるが（ブレンターノは *Metaph.* Δ12, 1019b8f を ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν. と読んでいる）、「偶然的ナ同語異義語」（vgl. *Eth. Nic.*I 4, 1096b25）ではなく、「類比の統一」（Einheit der Analogie）を成しており、しかも単に「比例の類比」（Analogie der Proportionalität）つまり一範疇とそれに従属するものとの関係の類比性ばかりではなく、「等しい名辞への類比」（Analogie zum gleichen Terminus）を成している（85）。ところで「比例の類比」の方は主にトレンデレンブルクが明らかにしたので（91ff）、ブレンターノは「等しい名辞への類比」の方を解明しようとするのである。つまり彼は、すべての範疇が「或る一つのもの、或る一つの自然との関係において」（πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν）言われるというその「或る一つのもの」を（*Metaph.* Γ 2,1003a33f）、第一の範疇としての「実体（ウシア）」に求めるのである。「したがって明らかになることは、存在（Seiendes）はさまざまな範疇に対してホモーニュモンであるが、しかし偶然的ナホモーニュモンではなく、類比ニヨルということ、しかも類比の二重の仕方に、つまり諸関係の等しさの類比と、等しい名辞への類比とによるということである。というのは、単にすべての実体的なものに関わる実体のオンが、すべての質的なものに関わる質のオンなどのように関係するというばかりではなく、すべての範疇は或ル一ツノモノ、或ル一ツノ自然トノ関係ニオイテ、つまりウシアという一つの存在（das *eine* Sein）への関連において存在（Seiendes）と呼ばれるからである」（98）。

しかしブレンターノはさらに、諸範疇は『カテゴリー論』の第一実体（πρώτη οὐσία）の最高の述語であるとする（102）。というのは、彼にしたがえば、実体という範疇は第一実体についてこそ本来的に述語され、しかも付帯性（実体以外の諸範疇）はすべて実体という範疇を前提しているので、実体が第一実体について述語されれば、必然的に他のすべての範疇が第一実体について述語されることになるからである（102f）。「ところで……オンは……等しい名辞への類比によっても、もろもろの最高類について述語されるので、一にして同一の名辞への関係のさまざまな仕方にしたがってそれらの仕方へと分解せざるをえない。しかしこの一にし

て同一の名辞とは、それに注視してすべてのものが在る(seiend)と呼ばれるような存在(Sein)、つまり第一の最も本来的な意味での存在（Seiendes）である。しかし最も本来的で、あらゆる他のものに先んじている存在とは、我々が既に見たように、ウシアである。しかし第一の最も本来的なウシアとはプロテー・ウシアである、つまり個体的実体である」(109f)。第一の最も本来的な実体が第一実体に他ならないことの引証として、ブレンターノは、「なぜなら、事物の第一の基体（ヒュポケイメノン）が最も真にそれの実体であると考えられているから」(*Metaph.* Z 3, 1029a1)という箇所を挙げている（110. Fn. (120)）。

ところで、もしもブレンターノが解釈するように、諸範疇がそれとの関係において類比の統一を得る「或る一つのもの」が実体であって、しかも本来的意味では第一実体（個体的実体）であるとすれば、結局ブレンターノは「或る一つのもの」をどちらに求めているのか、第一の範疇としての実体（それは第二実体ということになるであろう）に求めているのか、それとも第一実体に求めているのか。この点は曖昧となる。一方で彼は明確に「或る一つのもの」は第一の範疇としての実体であると言う（97, 219)。しかし彼は同時にその実体は本来的には第一実体であると主張する。そうであるならば、結局彼は「或る一つのもの」とは第一実体であると主張していることにならないであろうか。しかしながら、そのように明確に断言する箇所は見当らない。それにしてもブレンターノの実際の遂行は、諸範疇を第一実体との関係によって区分し、アリストテレスがこの第一実体との関係を原理として諸範疇を完備した仕方で演繹したことを証示しようとしている。その演繹そのものは、我々の当面の関心事ではない。

ブレンターノの学位論文におけるアリストテレス解釈の大きな特徴は、アリストテレスのテキストには根本において決して不明瞭な点、曖昧な点、なおも問われるべき点はないと前提されていることである。彼の解釈の根本は、アリストテレスのいろいろなテキストの一見矛盾する言明が決して矛盾しないことを示すことである。それは、問うことによって遂行されるハイデッガーのアリストテレス解釈と根本的に異なっている。彼はブレンターノの学位論文について、1925年の講義で言っている、「彼はアリストテレスを中世哲学の、とりわけトマス・アクィナスの哲学の地平から解釈しようと試みた。論文はそのことによって傑出している。こう言ったからといって、これが真にアリストテレスを理解する道であるという意味ではない。むしろこのような解釈の仕方によってアリストテレスは本質的な点で解釈し変えられる。しかし決定的なことはそのことではない。むしろ重要であり続けるのは、ブレンターノ自身がこのようにギリシア哲学に携わることによって、哲学的な問い設定そのもののためにより根源的な諸地平を獲得したということである」と(22)。ブレンターノのアリストテレス解釈と相違するハイデッガーの解釈を具体的に見ていこう。

1）存在の多様な意義の類比的統一についてのブレンターノの解釈に対するハイデッガーの解釈の決定的な相違の一つは、「真としての存在」の解釈である。ブレンターノは、伝統的なアリストテレス解釈にしたがって、真理とは「認識と事象との一致」であり、真理の所在は判

断であると、したがって「真としての存在」は論理学の対象であると結論した。それに対してハイデッガーは、1925／26年の講義『論理学、真性への問い』で[23]、「1. 真理の所在は命題である。2. 真理は思惟の存在者との一致である。3. これら二つの言明はアリストテレスを創始者とする」という通常の見解に対して、次のことを原則的に堅持する。すなわちそれは、アリストテレスはどこにも真理そのものを命題への遡行によっては規定していないこと、彼が一般にロゴス（命題）と真理とを連関させるときには、むしろ逆に命題を真理によって、もっと精確には「真でありうること」（Wahr-sein-können）によって規定していることである。

ハイデッガーの解釈の方向は、真理を人間の思惟に引き寄せて、命題の方から解釈することではない。むしろ真理を存在論の地平へ解き放って、命題が真でありうるためには、もともとその命題がそれについてであるもの（das Worüber）つまり存在者が発見されている（entdeckt）のでなければならないというように解釈することである。それが彼にしたがえばギリシア的な真理の理解である。したがってハイデッガーは当然、「けだし、君が色白くあるのは、我々が君は色白くあると真に思うからではなく、かえって君が色白くあるからこそ、このことを主張する我々が真を語っているのである」（*Metaph.* Θ10, 1051a6-9）という箇所を重視する。ここに明瞭に「それについて発見〔真性〕が発見であるところの存在者自身における発見の本質的な基礎づけ」が語られていると、彼は解釈する。

すると、「このように、偽とか真とかいうことは、……事柄そのもののうちに存することではなく、ただ思考のうちにあることにすぎない」（*Metaph.* E4, 1027b25-27）という句はどう解釈されるかと反論されるであろう。しかしハイデッガーは、1927年の講義『現象学の根本諸問題』で[24]、「事柄そのもののうちに」を「諸物のあいだに」（unter den Dingen）と、また「思考のうちに」を「知性のうちに」（im Verstande）と訳し、次のように解釈する。「しかしそのことによって言われているのは、真理はたとえそれが直前的なもの（Vorhandenes）のように諸物自身のあいだにある何かではないとしても、或る仕方で諸物に属するということである。また逆に、知性のもとに直前的にある心理的な主観の一過程が思惟されるかぎり、真理は（そういう意味の）知性のうちにはないのである。そこから明らかになることは、真理は諸物のあいだに直前的にはないが、真理は主観のうちに生じるのでもないということ、真理は——ほとんど文字通り解された場合——諸物と現存在との『あいだの』真ん中にあるということである」。

ハイデッガーは、言明（Aussage）が真であることの本質を「挙示すること」（Aufzeigen）に見る。そして挙示することは「露わにすること」（Enthüllen）である。したがってアリストテレスが「思考のうちに」と言ったのは、まさしく「何かを露わにしつつ挙示すること」という現存在の態度を謂ったのであると解釈される。「諸物が発見されたものと、つまりそれらについて起こる言明の発見された諸対象と解されるかぎりでは、真理は諸物のうちにある。真であることは、諸物のあいだにも魂のうちにも直前的にあるものではない。しかし他方露わにす

ることとしての真理は、現存在のうちにその志向的態度の規定としてあるとともに、存在者つまり直前的なものの、露わにされた存在としてのその存在に注視した規定性でもあるのである」。

こうしてブレンターノにとって論理学の対象とされた真理は、ハイデッガーにおいては『形而上学』第七、八巻とともに存在論の基礎的考察に属し、しかもその最高の尖端を成すとされるのである(25)。

2）ハイデッガーのアリストテレス解釈がブレンターノのそれと大きく相違するもう一つの点は、「可能的ならびに現実的存在」の解釈にある。ブレンターノは「可能的ならびに現実的存在」を「範疇的諸形態による存在」に還元した。それに対してハイデッガーは、1931年の講義『アリストテレス、形而上学Θ1−3』(26)の緒論的部分で、何よりもまず可能態と現実態への問いが諸範疇への問いと区別された存在の問いであることを確認する。カントにおいては可能態と現実態は様態の諸範疇であるが、「しかし我々はアリストテレスにおいて、彼のいかなる諸範疇の枚挙にも、可能態と現実態を見出さない。アリストテレスにとっては可能態と現実態、可能性と現実性への問いは、何ら範疇への問いではないのである」（9）。しかし可能態と現実態への問いも「存在としての存在への問い」に他ならない。それゆえハイデッガーは、「存在デアルカギリデノ存在トハ何カ」という問い、つまり「第一のオン（ウシア）」への問いと、可能態と現実態への問いとの帰属性を、ことさらに問うのである（10）。

これは明らかにブレンターノのアリストテレス解釈に対する批判である。ブレンターノは、諸範疇に類比的統一を与える実体が、「可能的ならびに現実的存在」にも同じように類比的統一を与えると解釈したが、今ハイデッガーが可能態と現実態への問いを（「真としての存在」への問いとともに）、諸範疇への問いと区別された存在への問いとしてことさらに把握するとすれば、存在の統一は、諸範疇の類比的統一たる実体ではもはや間に合わなくなる。ハイデッガーは言っている。「『形而上学』第九巻第一章の冒頭にある上述の命題から、既に中世において、存在一般の——ただ単に一つの仕方とその多様な仕方に対するばかりではなく、四つの仕方を合わせたものに対しても、——第一の主導的な根本意義はウシアであると、つまり『実体』と訳されるならいのウシアであると推論された。それはあたかも、可能的にあることや現実的にあることや真であることが、実体という意味での存在に還元されなくてはならないかのようである。そうこうするうちに、19世紀には、存在、可能的存在、現実的存在は範疇として認識された。それだけにまたひとは（とりわけブレンターノは）そのような解釈に傾いた。それゆえにアリストテレスの存在についての教説は『実体論』であるというのがごく普通の見解となっている。それは一部には、多様ナ仕方デ（πολλαχῶς）の不行き届きな解釈から生じた誤謬である。もっと精確に言うならば、ここには単に一つの問いが準備されているにすぎないということが、看過されたのである」(45)。

3）ハイデッガーは、同じ講義で、アリストテレスが第一哲学で目指したものが「端的ニ語ラレタカギリデノ——ト・オン」であり、それは単に「存在者」(Seiendes) ではなく、「存在

者の存在」(Sein des Seienden) つまり「存在」に他ならないことを明確にする (14f)。彼はト・オンが「存在者」ではなく、本来「在る」(das Seiend) という分詞であることを、この書の緒論的部分で二回指摘している (4, 15)。そして彼はその引証を、*Metaph.* Δ7, 1017a7ff, bes. 23f, 35f に求めている。

ところでブレンターノは「存在」と「存在者」を ことさらに区別しているとは考えられない。彼はすべての範疇がそれとの関係において類比的統一を得るものを第一の範疇としての実体に求めた。しかし彼は第二歩として、実体は本来的には『カテゴリー論』の第一実体つまり個体的実体であるとし、結局諸範疇の類比的統一をこの第一実体に求めている。

しかしハイデッガーの存在の統一に関する議論では、第一実体ということは言及されない。諸範疇に類比の統一を与えるものは、あくまで第一の範疇としての実体である。それ以上のブレンターノの解釈に、彼は立ち入らない。第一実体の議論は、例えば1928年のライプニッツ講義で、アリストテレスの第一実体とライプニッツの個体的実体 (モナド) との関連を指摘する箇所でわずかに出てくるにすぎない。

その所以を考えてみると、第一の範疇としての実体は普遍であり、『カテゴリー論』の第二実体に相当するであろう。それはハイデッガー的には「本質存在」(Was-sein) である。それに対して第一実体とは個体的実体であり、「或る特定の人間」、「或る特定の馬」などである。それはハイデッガー的には「個別的に自立的な存在者――存在的な基体」[27]、「事実存在」(Daß-sein) である。ところでハイデッガーにとっては、本質存在と事実存在との区別そのものが自明的なものではなく、その由来に関して問うに値するものである。そこには「存在」と「存在者」との区別が忘却されたままになっていると思惟される[28]。そうであるならば、第一の範疇としての実体を本来的には第一実体であると解することは、ハイデッガーにとっては、あまりにも多くの問いを埋没させることを意味するのではないか。

しかしながら、もしもブレンターノがオンのいろいろな仕方の統一を実体に、しかも第一実体に求めることが、ハイデッガーにとって問題的であるとすれば、それではもともとアリストテレスの第一哲学において、ウシアが質料(ヒュレー)をも、形相(エイドス)をも、これらから成る結合体(シュノロン)をも意味すること、またはウシアが「何であるか(ティ・エスティ)」をも「この或るもの(トデ・ティ)」をも意味することは、一体いかなることであろうか[29]。ハイデッガーの存在への問いは、アリストテレスの第一哲学の問いといかに連関しているのであろうか。

Ⅲ

ハイデッガーは既に1921／22年の講義『アリストテレスへの現象学的解釈』で、アリストテレスにおける存在の四重の仕方 (付帯的意味での存在、真としての存在、範疇諸形態による存

在、可能的ならびに現実的存在）に「何カ或ル共通ノモノ」（κοινόν τι）は、ブレンターノが解釈したような、諸範疇に類比的統一を与える実体ではないと考えていた。しかし彼は同時にそのような存在の共通性が類のそれではないというアリストテレスの認識も明確に知っていた。「しかし存在は存在者の『普遍』、存在者を特殊な事例として自らの下にもつような最高類ではない。存在はあらゆる存在者に対する最も包括的な境域、『最高の領域』ではない」[30]。

存在が最高の類ではないという認識は、1925年の講義や1925／26年の講義でも言及されているが[31]、『存在と時間』の冒頭で、プラトンに対するアリストテレスの発見として高く評価されている。つまりト・オンはたしかに「スベテノウチデ最モ優レテ普遍的」ではあるが（*Metaph.* B 4, 1001a21）、その普遍性は類のそれではない（*Metaph.* B 3, 998b22）。「事象的なもろもろの最高の類概念の多様性に対するこの超越論的に『普遍的なもの』の統一を、既にアリストテレスが類比の統一として認識していた。この発見によってアリストテレスは、プラトンの存在論的問い設定にはなはだしく依存しながらも、存在の問題を原則的に新しい基盤の上に据えた」[32]。

ハイデッガーにとって存在者としての存在者において究極的に問題となる存在とは、既に1921／22年の講義で「存在意味」、つまり「そのような『存在』がいかに捉えうるかという仕方に注視した存在」であった。それゆえ彼は、対象の存在の「如何に」（das Wie）を第一義的に問題にし、それが存在者の「何」（das Was）を規定すると思惟する。「……対象把捉の論理学……は、いかに対象が根源的に近づきうるようになるかという仕方から汲み出されなければならない。対象がそこにおいて経験されるに至る生の状況が、その定義にとって共に決定的となる」。「対象がそこにおいて原理として機能する『如何に』が最初に告示されねばならない。……対象のこの「如何にあるか」（Wiesein）が原理的な定義においては、対象のこの『何であるか』（Wassein）を規定するものである」[33]。また1923年の講義『存在論（事実性の解釈学）』は現存在について言う、「現存在は、彼自身にとって、その最も自己的な存在の如何にについて現にある。存在の如何には、それ自身がつまり存在が問題であるかぎり、決して把持することの可能な対象ではない」と[34]。このようなハイデッガーの存在の「如何に」への問いは、アリストテレスの「存在とは何か」という問いといかに連関しているであろうか。

1931年の講義『アリストテレス、形而上学Θ1−3』にもどろう[35]。ハイデッガーはそこでブレンターノがそのアリストテレス解釈でおよそ問いはしなかったことに対して問いを発する。つまり『形而上学』第九巻第一章冒頭で、「ト・オンハ一方デ——他方デ……ト語ラレル」となっているが、「なぜ存在者はそのように二重の襞になるのか。それは存在者自身のせいなのか。それとも我々人間が存在者のこの二重の言を言わざるをえないのは、我々のせいなのか。それとも単に存在者自身のせいでも、また我々人間のせいでもないのか。もしもそうならば、それでは何のせいなのか」（11）。しかもその存在の二重の語り方は、*Metaph.* Θ10, 1051a34-b1では三重となっており、E 2, 1026a33-b2では四重となっている。アリストテレス自身にお

いては、それらは常に並列のままである。ブレンターノはその点について「なぜ」とは問わなかった。彼は単に「存在は多様な仕方で語られる」というアリストテレスの言にしたがって、いろいろな意味を整理していくにすぎない。ところがハイデッガーはそこに単なる公式をではなく、我々への課題を見る。「存在ハ多様ナ仕方デ語ラレル というこの命題は、アリストテレスにおいてはお決まりの公式のように出会われる。しかしそれは何ら単なる公式ではない。そうではなくこの短い命題のうちに、アリストテレスが哲学において、彼以前の時代全体に対して、プラトンに対しても、体系という意味でではなく、一つの課題という意味で修得した、基本的に全く新しい立場が刻印されているのである」(13)。

こうしてハイデッガーは、ブレンターノのように、アリストテレスのト・オンをウシアに還元してしまうのではなく、あくまでト・オンに注視する（それはこの書でハイデッガーが図解している問いのうちによく表われている（17)。彼はその図でト・オンとト・エイナイを頂点として、四重のト・オンをその下に並べ、最初の範疇諸形態によるト・オンの下にはさらに諸範疇を並べているが、頂点のト・オンと四重のト・オンとの関連についてはそれぞれ疑問符を附している)。彼は類比の統一の問いで、「或る一つのもの、或る一つの自然との関係において」(*Metaph.* Γ 2, 1003a33f) という箇所にばかりではなく、むしろ他の箇所により多く議論の拠り所を求めている。例えば、*Metaph.* K 3, 1061a10f には、「在るといわれるあらゆる物事が帰するところ或る一つの共通のものとの関係において（ πρὸς ἕν τι καὶ κοινὸν ）ある」とあり、Γ 1, 1003a27 では存在が「或る自然」（ φύσις τις ）とされており、またK 3, 1060b35 には、「しかし、もしも存在が或る共通のものに即して（ κατά τι κοινόν ）用いられるなら、一つの学に属するであろう」とある。これらのアリストテレスの言に対してハイデッガーは、「我々はつねに、この注意深い、そして（何が包括的な一つのものであるかを）未決定のままにしておくティ（何か）という語に出会う」ことに注目する (29)。そして彼は存在のこの「何カ或ル共通ノモノ」（ κοινόν τι ）を（ウシアではなく）存在の意義 (Bedeutung) と解するのである（それは既に1921／22年の講義でそうであった)。「存在のさまざまな意義には理解された語の意義を貫く或る統一が存する。そしてこの一つの意義が個々の存在仕方に何カ或ル共通ノモノ、共通のものとして関係づけられている」(35)。それは単に同語異義的（ホモーニュモース）でも、同語同義的（シュノニュモース）でもない。もしも同語同義的ならば、存在は最高類ということになるが、しかし存在は類（ゲノス）ではないからである (ebd.)。

類と種の関係以外に、普遍的なものとそのもとに包括されるさまざまな多くのものとの関係として、類比の統一がある (38)。アナロギア、アナレゲインとは、ハイデッガーにしたがえば「第一ノモノトノ関係ニモタラスコト」で (vgl. *Metaph.* Γ 2, 1004a25)、「呼応すること」(Entsprechen) を意味し、その第一のものとは「その他のものどもがこれに依存しこれによってそう呼ばれる理解されるところの第一のもの」である（Γ 2, 1003b17)。それは、「担いかつ導く根本の意義」である (41)。そのような第一のもの、根本意義は、たしかに諸範疇の内部

では第一の範疇としてのウシアである（43）。

しかしハイデッガーが問うているのは、諸範疇の内部だけの根本意義ではない。彼が問うているのは、「そのうちにこの更なる多様ナ仕方デが（つまり範疇ノ諸形態ニ即シタ存在、可能態マタハ現実態ニ即シタ存在、真マタハ偽トシテノ存在、付帯性ニ即シタ存在が）一緒に保たれている統一の種類はいかなるものか。ここでも統一は類比の統一か。そしてもしも然りならば、それではソレトノ関係ニオイテ四ッツノモノガ語ラレル第一ノオンは何か。そのうちの何が、何カ或ル自然、つまりそれ自身の方から規定され統べているものか」ということである（46）。ブレンターノを超えた、アリストテレスに対するハイデッガー独自の問いは、「存在者としての存在者とは何か。そのような四重の襞になっている存在とは何か」である（47）。「存在は個々の仕方に次のような仕方でそれ自身を伝達するのか。つまり存在はこの伝達によってたしかに分配されはするが、しかしそれにもかかわらずこの分配において分散されるのではなく、したがってバラバラにされたものとして崩壊し、それ独自の本質、統一を喪失してしまうということがないような仕方で、それ自身を伝達するのか。結局のところ存在の統一は、まさしくこのそれ自身を伝達する分配のうちに成り立っているのか。そしてもしも然りならば、いかにしてそのようなことが起こるというのか。また起こりうるのか。この生起のうちには何が統べているのか」（31）。

そしてこの問いを追究する初期ハイデッガーの方向こそ、存在の統一、存在のそれ自身を伝達する分配は、現存在の存在理解を基づけるその存在体制（世界内存在もしくは超越、関心、時間性）において生起するというものだったのである。この1931年の講義は上記のごとき問いの定式化のあとに付言している、「（それらが『存在と時間』へのもろもろの問いである！）」と（ebd.）。『存在と時間』当時のハイデッガーの考えは、「我々自身が存在のイデーの源泉である。——しかしこの源泉は脱自的な現存在の超越として理解されなければならない。超越に基づいて初めて、さまざまな存在仕方の分節がある」というものであった[36]。それゆえにハイデッガーは、1931年の講義でアリストテレスの存在論の不明瞭な点を列挙したとき、最後に言うのである、「7．一般に超越論的な問題としての地平の問題がそこにない——存在理解はそのようなものとしては見られていない。ただロゴスとホーリスモス、キネーシスとパルーシア、テロスなどの並列があるだけである」と（52）。つまりアリストテレスの存在論には、「存在とは何か」という問いの超越論的地平としての現存在の存在理解という思想がない、ということである。ロゴス（真性）とホーリスモスとの並列は、ハイデッガーでは真性への問いとしての論理学の問題となるであろう。またキネーシス（それは初期には現存在の事実的生における動性を意味する）とパルーシア（現前性）との並列は、ハイデッガーにとって現存在と存在の意味との関わり合いとなるであろう。そしてテロスとは、ハイデッガーの解釈では、エネルゲイア、エンテレケイアにおいて存在するものの存在の動きがそこへ集中し、そこで完成するところ、つまり型式（モルフェー）、形相（エイドス）である[37]。

しかしながら注目されるべきことは、このアリストテレスへの批判は、この1931年の時点ではまさしく括弧の中に入れられているということである。つまりハイデッガーはこの時点では次のことに動揺している。「一体いかなる点で多様ナ仕方デ語ラレルモノとしての存在の特徴づけが本質の特徴づけか。この特徴づけによって、存在はそれ自身の方から多義的であるということが、積極的に言われているのか。存在はそれ自体で多義的なのか。それとも我々の方からなのか。それとも両方とも違っていて、一層根源的には、もちろん両方ともに関わる本質においてか」(52)。『存在と時間』では、存在の多義性の根拠は現存在の時間性の時熟の仕方にあると思惟されていた、つまり「我々の方から」であった。しかし1931年のハイデッガーはもはやそのことをそれほど確信してはいないのである。

この講義では、『形而上学』第九巻全体の解釈は行われず、それは能力という意味での可能態の解釈で終わっている。したがって我々は、ハイデッガーがこの巻の解釈で本来目指していたことを、いくつかの箇所から看て取ることができるだけである。するとハイデッガーは、アリストテレスのメガラ派批判の根底に横たわっているギリシア的な現実性の理解は、何かの現前性（Anwesenheit）、被製作性（Hergestelltheit）であったと、そしてウシアは本来現在（パルーシア）と不在（アプーシア）であったと指摘している（177ff)。哲学史はこの被製作性としての存在から質料（ヒュレー）と型式（モルフェー）などの根本諸概念を獲得し（137)、ライプニッツのアリストテレス復興においては、存在は力（Kraft)、傾向（Tendenz)、努力（nisus）となった（102)、しかしもともとその根底にあったギリシア的な存在理解は現前性であったというのである。つまりハイデッガーは、存在が何よりもまず現前性として顕わになるのでないかぎり、四重の仕方での存在ということも問題とはなりえない、その意味で現前性こそは「何カ或ル共通ノモノ」である、と思惟しているのであろう。ただ彼は、現前性に彼が看取する存在の時間性格が、存在自身によるのか、我々の方からなのかという問題を初期ほど確信してはいないのである。

それはもはやハイデッガーのアリストテレス解釈の問題性ということを超えた、ハイデッガー自身の思惟の問題である。要は我々がこのような初期ハイデッガーの試みから何を学び、それをいかに実りあるものにするかである。我々は暫定的にもそれを試みなければならない。

Ⅳ

現存在の存在の「如何に」は、1923年の講義で「事実性」(Faktizität）と呼ばれ、1928年のライプニッツ講義では、その事実性は「個体性」(Individualität）と換言される(38)。そのことから初期ハイデッガーのアリストテレスに対するきわめて大きな存在論的洞察を纏めてみるならば、それは、存在への問いを問う現存在自身がひとつの存在者であり、しかもいつもその存在の「如何に」において現にある存在者であるならば、存在への問いは現存在の存在が共に

問題となるような仕方でのみ問われうるということ、つまり存在は事実性として個体的にのみ問われうるということ、したがって存在への問いは、存在者の「何」にではなく、存在意味つまり存在の「如何に」に関わるということではないか。要するに、事実性または個体性は、存在者の「何」にではなく、存在者の「如何に」にでもなく、存在の「如何に」に成り立つということではないか。

ところで、もしも個体の個体性がそのものの「何」に成り立っているとすれば、たしかにゲーテが言うように、「個体ハ言イ表ワシガタイ」(individuum est ineffabile)。「SはPである」という仕方では、PはSよりも常に普遍的だからである。しかしながら、もしも個体の個体性が存在の「如何に」に成り立っているとすれば、これを追究する方法は開拓可能となる。

ハイデッガーは、存在意味つまり存在の「如何に」に関わる哲学の方法を、1921／22年の講義では「形式的告示」(formale Anzeige) と呼んでいる。「形式的」とは、ここではその反対が「実質的」(material) ということではなく、「形相的」(eidetisch) と同義ということではない。「形式的」とは、ここでは「実存的意味」(existenzieller Sinn) で言われている。つまり実存的な決定は空白にしておくということであろう[39]。「『形式的』という規定は、告示性格と指示性格にとって何か決定的なものである。……それは任意的で着手をもたないというのではなく、まさしく『空虚』なるがゆえに方向を規定し、告示し、拘束する」。彼の謂う「形式的なもの」は、「方向への告示を指示するという、道を予描するという内実 (Gehalt)」をもっている。すなわち「形式的な告示には全く一定の拘束 (Bindung) がある。その告示において言われることは、わたしがもしも本来的なものに到達すべきならば、ただ非本来的に告示されたことを味わい尽くし充実する道のみが、告示にしたがう道のみがあるというこのひとつの全く一定の着手方向 (*Ansatzrichtung*) に立っているということである」。つまり形式的告示とは、「本来的な出会い、規定、形造り、形成の如何に」を指示するもので、告示された対象そのものは、「非本来的に現にある」が、まさしくその「非」ということのうちに含まれる指針にしたがえば、本来的な把持に到達するのである。ところで「本来的な把持は、幾多の対象においては、ラディカルな意味で存在である。言いかえれば実存に対するその都度遂行的なもの、つまり時熟 (Zeitigung) の種別的な存在である」[40]。

1923年の講義では、「告示」は「存在論的な見ることへの形式的な指針」と換言され、そのような形式的な告示の空虚な理解可能性を充実させるのは、「具体的な直観源泉への眼差し」である。「無規定的ではあるが、しかし何らかの仕方で理解可能な告示内実から理解を適切な眼差し方向へもたらすことに一切が懸かっている」。そしてこのように「或る存在者の存在をその存在者の——(わたし) に関わる存在において告示すること」(Kundgabe des Seins eines Seienden in seinem Sein zu—(mir)) が解釈学である。その際「諸対象は、それらがそれら自身において現われるように、言いかえれば、それらが一定の注視に対して出会われるように、受け取られなければならない」。そのような探究方法は現象学でもある[41]。ハイデッ

ガーの現象学においては、初めに対象がそれ自体であって、それが現象するのではない。対象の「それ自身において」と「一定の注視に対して」とは、それ自身を示すものをそのものにおいて見えしめることとしての彼の現象学においては、卓抜な仕方で綜合されているのである(42)。

このような方法のフッサールの超越論的現象学との相違は、我々には既に明らかである。それは「生そのものの事実性から現象学的解釈を導出する」という点である(43)。また例えばドイツ観念論の反省による規定との相違も明らかである。それは「具体的な直観源泉」をもつ点であり、その直観は範疇的直観である。しかしこの方法の他のいかなる方法とも異なる点、したがってアリストテレスとも異なる点は、「哲学の対象つまり存在としての存在者がそれ自身の方から（原理機能）〔それに関わる〕態度を共に規定する」ということ、ハイデッガーにとって哲学とは、存在意味としての存在者に関わる認識する態度、しかもその態度においてかつその態度にとって、その態度のその都度的な存在意味が共に問題となるという仕方で認識する態度に他ならないということである(44)。

しかしながら、個体性を「言い表わしうる」(effabile) ものとする理論そのものが個体的、偶然的ということでは決してない。ハイデッガーは既にその教授資格論文でスコートゥスの個体 (individuum) とその認識可能性の思想を考察し、また意義論では名詞の個体化的意義機能に触れているが、その意義機能そのものは「普遍的なもの」に他ならない。ハイデッガーは明確に言っている、「スコラが近代の経験諸科学で我々によく出会われるような現実性への近さや実存的な現実性の集中的な分析的仕上げからなおも遠く隔っていたということは、主として議論の余地はない。しかしそれにしても哲学は何ら経験科学ではない。そして意義論で問題となっているのは、まさしく諸対象の個体的なもろもろの個体性や特殊化ではなく、原理的なもの、範疇的なもの、つまり形式内実 (*Formgehalt*) に他ならない。そして個体的なものの把捉のために定められている意義諸形式が登場するとき——しかしそれらは自体的には諸形式としてやはり普遍的なものである——、ドゥンス・スコートゥスによっても、名詞のきわめて種別的な意義諸様態において示されえたようなものとして認識された代名詞が個体的な諸対象に適用されることは確実なことであるが、それらの意義機能は普遍的なものである」と。そしてきわめて興味深いことに、ハイデッガーはここで、この個別的なもの（此処、今、私）が実は普遍的なものであるというヘーゲルの『エンツュクロペディー』の句を引用している(45)。このヘーゲルの思想は、既に1807年の『精神現象学』の第一節「感覚的確信」で述べられたものである。しかしそこからヘーゲルが引き出した結論、つまり「このもの」（此処、今、私）が普遍的なものであるので、「このもの」つまり個体的なものは現実にはない、私念のうちにのみあるという結論までも、ハイデッガーがヘーゲルと分かつわけではないであろう。なぜなら彼は自らの哲学において、まさしく生の事実性、現存在の存在の「如何に」、実存、つまり個体性をあくまで堅持するからである。彼はただ、個体的なものを認識する理論そのものは普遍的なものであることを謂おうとしたのである。そしてそれは根本において『存在と時間』の立

場に他ならない。

それではハイデッガーは、このような存在論的洞察に基づいて、個体化についてはいかに思惟しているか。『存在と時間』には言われている、「現存在の存在の超越（Transzendenz）は、そのうちに最もラディカルな個体化（*Individuation*）の可能性と必然性が存するかぎり、卓抜なものである」と[46]。「超越」とは、現存在が存在を理解しつつ存在者に関わること、簡単に言えば現存在の存在理解のことであり、現存在の根本体制たる世界内存在のことである[47]。1928年のライプニッツ講義にはもっと明瞭に言われている、「示されるべきことは、いかに事実性が、つまり個体性が時間性（Zeitlichkeit）のうちに基づいているかということである。時間性は時熟として自己を自己自身において合一し、形而上学的意味において、つまり個体化ノ原理（principium individuationis）として個別化する」と[48]。

これらの句から、ハイデッガーがおよそ次のように思惟していることが分かる。すなわち彼にとっておのおのの存在者が個体として存在しうるためには、何よりもまずおのおのの存在者はその存在の「如何に」において開示されなければならないが、それはまさしく現存在の根本体制としての世界内存在（超越）、関心、時間性に基づく存在理解において生起する。したがって個体を個体たらしめる個体化の原理は究極的に現存在の時間性である、ということである。

このようなハイデッガーの個体性思想は、伝統的な個体性思想とどう異なるであろうか。

1）ハイデッガーは、一般に存在者を一律に実体（直前性）とは看做さず、形相と質料との複合体とは看做さない。したがって人間も身体と魂との複合体ではない[49]。すると彼にとって個体化の原理は形相か、質料か、またはその両方かというような、アリストテレス以来の伝統的な問い方は意味を成さなくなる。もちろんハイデッガーは、現存在がまた「身体性」（Leiblichkeit）によって共に規定されていることは知っている[50]。また情態性（Befindlichkeit）、被投性（Geworfenheit）、有限性（Endlichkeit）などの実存疇は、人間の身体性を抜きにしては考えられないであろう。しかし、例えば「不安が生理的に呼び起こされることが可能になるのは、現存在が彼の存在の根底において不安になっているからに他ならない」という句から推しても[51]、ハイデッガーは、身体はやはり世界内存在の方から理解可能となると、したがってそれ自身は個体化の原理そのものではないと言うであろう。彼は個体を構成している「何」を問うているのではなく、個体が個体としてその存在の「如何に」において理解されうる原理を問うているのである。

2）ところで個体化の原理が現存在の世界内存在（超越）という根本体制にあるとすれば、それは全宇宙を表出し、その表出の視点によって個体化されるというライプニッツのモナドと似ていないか。フッサールも、「我々人間はいかにして世界認識に至るか」という問いに対して、「意識の生そのもののなかには我々の世界に対する全意味賦与と全存在確証が含まれている」とし[52]、主観性をライプニッツのモナドのように捉えたではないか。

ハイデッガー自身、1928年のライプニッツ講義で、自らの思想の「ライプニッツのモナドロ

ジーへの或る呼応」を認めている。しかし両者を「区別する点」もある。つまりそれは、ライプニッツのモナドはデカルト的な自我を根底としているに対し、ハイデッガーの現存在は脱自的（ekstatisch）であるということである。「ライプニッツにおいては、彼の構想の本来的に形而上学的な意味の効果は次のことによって阻止されている。すなわち彼は、モナドを、つまり自我を把捉する彼の原理において、デカルト的な我思ウ（ego cogito）を根底においていることと、彼がモナドをその圏域に閉じ込められた実体と解していることによって阻止されている。ただ彼はこの内在とその内実に全世界を合体させるにすぎない。それゆえにライプニッツは言えるのである、モナドは、まさしくすべてを既にその内部にもっているので、窓を必要としないと」。それに対してハイデッガーは言う、「モナドが窓を必要としないのは、モナドがすべてをそのなかにもっているからではなく、内も外もないからである。――超越が既にそれ自身において、世界へ入っていきうる可能な存在者を超える可能な跳び越え（Übersprung）であるかぎりで、時熟（衝動（ドランク）〔ハイデッガーによるライプニッツの conatus の訳語〕）はそれ自身において世界への入り行き（Welteingang）の脱自的な生起を意味するからである。したがって時間は凝集シタ宇宙（mundus concentratus）ではなく、逆に時間は本質的に世界のなかへ自己を開くこと（Sich-öffnen）と張りを緩めること（Ent-spannen）である」と(53)。

3）ハイデッガーにとって現存在は自我的でも主観的でもない。彼は既に1921／22年の講義でデカルトを批判して言う、「『我在り』の独特の存在性格において決定的なのは、『在り』であって、『我』ではない」と。1925年の講義でも同じデカルト批判が続く。「第一義的な所見（Befund）に対する定式化は、『我思ウ、我在リ』ではなく、『我在リ、我思ウ』（sum cogito）である」(54)。

このデカルト批判は、『イデーン』のフッサールにも妥当するであろう。フッサールが現象学的還元の道を取ったのは、デカルトが「我思ウ、我在リ」に、（そしてフィヒテが自我の事行に、）確実な学としての哲学を基づけたのと同じ理由によっており、存在と思惟との同一性が成り立つ純粋自我一般においては、現実的存在定立（Daseinsthesis）をもつ反省の可能性が基づけられるからに他ならない(55)。

しかしこのデカルト批判はまたドイツ観念論にも妥当するであろう。ハイデッガーはヘーゲルに対し、個体性は主観性と、絶対的精神と同義ではないと(56)、また「個体は言い表わしがたい」がゆえに、個体そのものがないのではないと言うであろう。ハイデッガーはその哲学において生の事実性つまり個体性をあくまで堅持する。

個物、個体、個体性、個体化の原理への問いは、アリストテレスの『カテゴリー論』の第一実体（個体的実体）以来、伝統的に実体の実体性への問いと結びついていた（例えばライプニッツ）。そしてドイツ観念論に至ると、個体性は自我の自我性、主観性と同義となる。そしてとりわけ『実体は主体ともならねばならない』というヘーゲルのテーゼによって、真の個体性は絶対的主観性、絶対的精神、つまり最も具体的に普遍的なものとなった。それに対して伝統的

な意味での個体、つまり「離れて存するものであること」(離存性、自存性) と「これと指し示しうるものであること」(個体性) という意味での個体は「言い表わしがたい」ものとなり、直接的な「このもの」は私念のうちにのみあるものとされた。それに対してハイデッガーは、個体を個体たらしめる個体性とは、実体の実体性でも、主観の主観性でもなく、生の事実性つまり現存在の存在に基づく存在理解の方から理解されうると、個体性は存在者の「何」にではなく、存在の「如何に」に関わると、それゆえに言い表わしうるものであると言うのである。その遂行は、『存在と時間』における現存在の存在分析である。この中断された初期ハイデッガーの主著から個体性への問いに向けて救い出されるべき洞察をさらに検討すること、それが今後の課題である。

註

(1) *M. Heidegger* : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe. Abt. Ⅱ. Bd 63. Frankfurt a. M. 1988. 5. 以下既出の全集版は巻数で示す。

(2) 以下 vgl. *M. Heidegger* : *Mein Weg in die Phänomenologie*. In : *ders.* : *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969. 81−90.

(3) *M. Heidegger* : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe. Abt. Ⅱ. Bd 21. Frankfurt a. M. 1976. 127.

(4) 以上 vgl. *M. Heidegger* : *Frühe Schriften*. Frankfurt a. M. 1972. 217, 229, 348, 349f, 353.

(5) 以上 vgl. *M. Heidegger* : *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe. Abt. Ⅱ. Bd 56/57. Frankfurt a. M. 1987. 125, 121, 126f; vgl. auch *M. Riedel* : *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik*. In : *Phänomenologie im Widerstreit*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt a. M. 1989. 215f.

(6) *M. Heidegger* : *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. Gesamtausgabe. Abt. Ⅱ. Bd 61. Frankfurt a. M. 1985. 以下この巻の頁数を本文中に記す。

(7) Vgl. Bd 63. 71f, 74−76.

(8) *Fr. Brentano* : *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hrsg. von O. Kraus. Hamburg 1924 (Nachdr. : 1973). Ⅱ. Buch. 1. Kap. 35. Bd 1. 124f.

(9) *E. Husserl* : *Logische Untersuchungen*. Hrsg. von U. Panzer. Husserliana. XIX,1. Den Haag 1984. V. §10. 382 ; §11. 386.

(10) Vgl. *M. Heidegger* : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbewußtseins*. Gesamtausgabe. Abt. Ⅱ. Bd 20. Frankfurt a. M. 1979. 37, 47f, 61.

(11) Vgl. Bd 21. 127ff, bes. 187.

(12) Vgl. *E. Husserl* : *Logische Untersuchungen*. Husserliana. XIX,2. VI. Kap. 6. §43. 665f.

(13) Vgl. *ibid.* VI. Kap. 6. §44. 667f.

(14) Vgl. *ibid.* VI. Kap. 6. §45. 670f.

(15) 以下 Bd 20 の頁数を本文中に記す。

(16) Vgl. *Arist.* : *De anima*. Γ7, 431a16f. なお片仮名の訳文は、ドイツ語文中の古典語、特にギリシア語を意味する。以下同様。

(17) Bd 20. 236; *M. Heidegger* : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 24. Frankfurt a. M. 1975. 58.

(18) Bd 20. 267, 298.

(19) *Fr. Brentano* : *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg 1862(Nachdr. : Hildesheim 1960). 以下本文中に頁数を記す。なおブレンターノに関しては、ト・オンの訳語 Seiendes は Sein と同様「存在」と訳す。

(20) *Arist.* : *Metaph.* Γ2,1003a33f; Δ7,1017a7ff; E2,1026a33f; Z1,1028a10; K3,1060b32f; K8, 1064b15f; M2,1077b17; N2,1089a7.

(21) 以下、出隆訳『形而上学』(アリストテレス全集 12)、岩波書店 1968を使用する。

(22) Bd 20. 23.

(23) 以下 vgl. Bd 21. 128f, 178.

(24) 以下 vgl. Bd 24. 305, 308f, 310.

(25) Vgl. Bd 20. 171.

(26) *M. Heidegger:Aristoteles. Metaphysik Θ1−3*. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 33. Frankfurt a. M. 1981. 以下この巻の頁数を本文中に記す。

(27) *M. Heidegger* : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik in Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe. Abt. II. Bd 26. Frankfurt a. M. 1978. 42.

(28) Vgl. *M. Heidegger* : *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*. In : *ders.* : *Nietzsche*. Bd II. Pfullingen 1961. 405−407.

(29) W・ブロェッカーは、ハイデッガーのアリストテレス講義で可能となったというアリストテレス解釈書で、この問いを示唆している。Vgl. *W. Bröcker* : *Aristoteles*. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1974. 206ff, bes. 207.

(30) Vgl. Bd 33. 35; Bd 61. 58.

(31) Vgl. Bd 20. 234f; Bd 21. 169.

(32) *M. Heidegger* : *Sein und Zeit*. 10.Aufl. Tübingen 1963. 3.

(33) Bd 61. 58, 20, 23.

(34) Bd 63. 7.

(35) 以下 Bd 33 の頁数を本文中に記す。

(36) *M. Heidegger* : *Aus der letzten Marburger Vorlesung*. In : *ders.* : *Wegmarken*. Frankfurt a. M. 1967. 383.

(37) Vgl. テロスがエイドスであることについては、vgl. *M. Heidegger* : *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles' Physik B,1*. In : *ders.* : *Wegmarken*. 552−554; *M. Heidegger* : *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*. In : *ders.* : *Nietzsche*. Bd Ⅱ. 404f.

(38) Vgl. Bd 63. 7; Bd 26. 270.

(39) Vgl. *O. Pöggeler* : *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)*. In : *Phänomenologie im Widerstreit*. 267.

(40) 以上 vgl. Bd 61. 33f.

(41) 以上 vgl. Bd 63. 51, 80, 10, 74.

(42) Vgl. Bd 20. 110−116, 298.

(43) Bd 61. 87.

(44) Vgl. Bd 61. 60.

(45) 以上 vgl. *Frühe Schriften*. 194f, 219, 294f, 306f, 322f.

(46) *Sein und Zeit*. 38.

(47) Vgl. *M. Heidegger* : *Vom Wesen des Grundes*. In : *ders.* : *Wegmarken*. 31, 35.

(48) Bd 26. 270.

(49) Vgl. *Sein und Zeit*. 117.

(50) Vgl. Bd 20. 288, 303.

(51) Vgl. *Sein und Zeit*. 190.

(52) *E. Husserl* : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hrsg. von Karl Schumann. Husserliana. Ⅲ, 2. Den Haag 1976. 632.

(53) Bd 26. 271; vgl. auch *Wegmarken*. 375.

(54) 以上 vgl. Bd 61. 174; Bd 20. 210, 237, 296.

(55) Vgl. *E. Husserl* : *Ideen*. Husserliana. Ⅲ, 1. 98f.

(56) この点については、拙論「個体性と否定性——ヘーゲルの論理学形成の一動機——」『福井医科大学一般教育紀要』 第9号 (1989), 144頁参照 (拙著『存在・思惟・個体性——ドイツ観念論とヘーゲル論理学』 世界書院 1991 に収録)。