

外的世界の観念性という問題

エドゥアール・メール

翻訳：大西 克智

I. 世界の存在に呻吟する形而上学

ヘーゲル、シェリング、そしてあらゆるドイツ観念論の後、フッサールとハイデガーは、近世哲学の総体が存在論において収斂する根源の位置にデカルトを据える。すなわち、主観性の存在論であり、すべての知識の土壌として、基盤として——同時に知識獲得の手段として——捉えられた主観性の上に構築された存在論である。ハイデガーはこのような主観性をもってみずから「近世形而上学」と呼ぶものを特徴づけるが、そのさい批判の対象とされるのは主観性それ自体ではない（1927年の『存在と時間』は、現存在分析と平行して、主観性に纏わる問題系を存在論的にしかるべく練り上げようと努めている）。問題は、むしろ、主観性が不当にもその眼前性（*Vorhandenheit*）——自存的現前性——において把握されているという点であり、「主体」が蒙る「孤立化」すなわち世界喪失（*Weltlosigkeit*）である。「主体」はみずからに与える自己確証の中に独りあり、その確証は、しかし、みずからが本質的に世界内存在として構成されている（*Grundverfassung*）という事実を主体自身から見えなくする¹。

ハイデガーの「根源志向」はその代価として諸々の細かな差異を均一化する。デカルト、ヒューム、カント、さらにはフッサール。それぞれの学説に具わったニュアンスは、いずれもが一致して主観性を根源に据えている点に比せば、本質的な事柄ではない。いずれも、主観性を存在者の中核にその原理として措定するという唯一にして同一の挙措へ帰着する。実際、ヒュームについて見ると、その『人性論』序論もこうしたハイデガーの行き方に抗うものではないだろう。思惟的な本性と物的な本性という初期的な区別をヒュームは受け容れており、区別自体を問題にはしていないからである。事態を白紙に戻すどころか、ロック的心理学（観念、感覚、印象、触発）の全領域をヒュームは改めて活用する。だからこそ、フッサールは、『人性論』におけるヒュームの（二重の）企図は「純粹意識に関する新しいジャンルの学（純粹なる主観性に関する学）、および客観的に存在するものとしての人間に関する純粹なる心理学」を作る点にあると至当にも考えることができた²。

このようにして、ハイデガーは、カントまで含むデカルト以降の哲学を主観的観念論として括り上げるのだが、この括りは、ハイデガーにおいて、およそ近世の哲学が外的世界の観念性という問題で躓いているという事実に対応する。たしかにカントは、「観念論の論駁」にさいして、「哲学上のスキャンダル」をなすものと彼の眼に映ったこの問題を決定的に解決したと主張している。カントの証明によれば、（経験的）観念論の主張に反して、自己意識は世界の内にあってしか可能にはならない。そもそも、自己意識の可能性は、絶対的な主体、絶対的に孤立してある主体の内においてのごとく意識の内にあるのではない。むしろその可能性は、意識の外にある現実的な、つまり恒常的な諸々の対象と意識との関係の内にある。しかし、ハイデガーの要求はさらに高い。「真のスキャンダル」は、カントがなお外的世界の實在性を証明する必要があるという点にある。それこそ、ハイデガーにしてみれば、批判哲学がみずから閉じることで乗り越えると言い張る時代（『存在と時間』第43節）、すなわち形而上学の時代に当の批判哲学が属していることの兆候である。[批判哲学がもたらす]陽光の下に新たなものは何もない（*Nihil sub sole novum*）。

カントの足許を掬う、つまり「デカルトによる存在論上の措定諸事項」から離脱する力がカントにはなかったとするハイデガーの見解の照準は、同じく、そして同様の理由から、フッサールの現象学にも向けられる。形而上学的観念論の地平から超越論的観念論の地平に移行することで、外界の實在性という問題を解消すると主張するフッ

サルである。果たして『イデーン』（1913年）で打ち出された「現象学的哲学」の本質部分を構成するフッサールの超越論的観念論は、カントが存在論に占める位置を——ハイデガーの見立てではその位置とはデカルトの位置でもあるのだが——、越え出てはいないだろうか。もしそうであるのなら、どのようにして超出しているのだろうか。言い方を変えると、新カント派が正当化を試みたような批判哲学以前の思弁的観念論に属する諸々の幻想に再び落ち込んだ…、『イデーン』の「哲学」はそういった仕方であって読まれ理解されるべきものではないのではなかろうか。

私がここで素描を試みたいと思うのは、カントによる超越論的観念論が陥った難問群を、フッサールはカントの手前で、つまりデカルトおよびヒュームによる根本的な懐疑 (*skepsis*) へと回帰することによって超出した、という仮説である。まさしくこの回帰によって、フッサールは超越論的自我論の内に定位する。その契機として「超越論的」という考え方そのものが全面的に規定し直され、以降この語は「意識において生きられたもの (*Erlebnisse*)」に関わる、ある意味で非常に「拡張された」——カント的には何も意味をなさない——ものとなる。まさしくこの回帰によって、外的世界の観念性という問題に対するフッサールの「解決」が打ち立てられる。「超越論的」という語は、以降、「客観的」世界を含むあらゆる存在についての感覚を与える意識に向けた内在的超越として、理解されることになる（『イデーン』第3章 第55節）。フッサールは、事実、カントであれば垣間みさえしなかったであろう次元へとエポケーを介して向かってゆく。向かっているのだと彼は考える。体験 (*Erlebnisse*) によって触発される主体にとっての超越論的な生という次元であり、この純粹なる生へと直感によって向かう力が主体には具わっている。カントにしてみれば、いずれも堅固で相互に分離できない二つの理由から、認めることのできない考え方である。われわれの内にある何か恒常的なものに関する直感を内感が与えることはないし、「生きられたもの」による変様を蒙る私とは、つねに「経験的な私」つまり「覚知する私」ではあっても、「統覚する私」ではないのだから。

フッサールがヒュームに与えた積極的な意味での重要性をここで強調しておく必要がある。ヒュームは、フッサールによれば、デカルト的懐疑をさらに深め、よりラディカルなものとした。「経験主義的懐疑主義は、デカルトの根源的な省察がすでに萌芽として含んでいたものを、白日の下に引き出した。すなわち、学以前の知識であると学的知識であるとを問わず、世界に関する知識の総体が途方もない謎になるという事実を」（『ヨーロッパ諸学の危機』細谷・木田訳、中央公論社、第24節、125頁〔訳文は本稿訳者により一部変更〕）。言い換えれば、外的世界の観念性という問題に関するフッサールの「解決」はカント的であるよりもむしろヒューム的であり、ただしそのヒュームとは、デカルトが垣間みるだけに止まった「純粹主観性に関する学」の内部に立ちえていたであろうヒューム、超越論的であること（経験および対象が成立すること (*Gegenständlichkeit*) の可能性を問うという限定的な意味で）に纏わる問題系を取り込み消化していたであろうヒュームである。この問題系において想定されるのが、意識における最も原初的な行為、すなわち意味賦与 (*Sinngebung*) に他ならない。

フッサールの判断するところ、思惟する私 (*ego cogitans*) と共に「超越論的な主体」を見出したデカルトには、しかし真に超越論的であるような新たな学を展開する力が欠けていた。思惟するもの (*res cogitans*) に関する分析論にデカルトは遅からず没入するのだが、その思惟するものは、延長するもの (*res extensa*) をモデルとする一般的な諸規定に従うかたちで理解されてしまっているのである（『デカルト的省察』第11～12節）。ゆえに、フッサールはヒュームこそが正しいと考える。デカルトが陥った誘惑にヒュームは屈しない。懐疑主義の力によってデカルトが拓いた主観性の領域に、そして、われ知らずにであれ、来るべき超越論的現象学の分野に、ヒュームは踏み止まった。思想史的な観点からすれば、ヒュームをめぐるこのような見方に異論の余地が大いにあることは言うまでもない。それでも、フッサールはこの見方の回顧的な性格を目的論の名では認める。フッサールによれば、目的論こそがデカルトから超越論的現象学の登場に至る西洋哲学の発展を統べてきた。いずれにしても、このようにして理想化されたヒューム、否応なく主観的観念論の歴史に組み込まれたヒュームによって、「世界」とは自存する存在者の総体ではなく、純粹かつ単純な「存在という現象 (*Seinsphänomen*)」あるいは価値という現象 (*Geltungsphänomen*) であることが積極的に示されたということになるだろう。言い換えると、ヒュームをこそ正しいとせねばならないとすれば、デカルトからカントを支配した客観主義に抗して、無限なる観念および意味としての世界という現象学的な規定をヒュームが先取りしていたがゆえであるだろう——こうして拓かれた思索空間の内部に1927年の根源

的存在論もまた望むと否と位置することになる。

フッサール自身が断っているように、以上はすべて、「軽薄な主観主義」からヒュームを解放し、客観主義の根底に彼が与えた動揺を超越論的現象学への序説にしようとする、好意的なヒューム読解を前提としている。ハイデガーは、ヒュームをこのように解そうとは絶対にしなかった。むしろ、デカルト、ヒューム、そしてカントの後、フッサールの現象学は相変わらず「外界の实在」を哲学的な解決の必要な問題として立てている、あるいは——まったく同じことだが——世界という問題を哲学における究極の問題にして課題とし、その「問題」の解決は主観性それ自体の内以外にはありえないとしているのではないかと考えた。たしかに、ハイデガーが彼特有の総合的なやり方で見抜いたように、この問題の解決を神の存在に求めるか（デカルト）、私の外にあるものの实在性に求めるか（カント）、超越論的な意識の領野とこの意識に具わる起源的な明証性の領域に求めるか（フッサール）、はたまた問題の解決はありえないとするか（ヒューム）、どの立場を取るにせよ、外界の实在が問題とされているという事実は何ら変わりはない。この点こそ、ハイデガーの異議が衝くところに他ならない。

いったい世界というものは、近世哲学にとってのみ、主観性の形而上学の内部に限って、問題となるのだろうか。この形而上学の外へ、さらには現象学の外へあえて乗り出そうとする「後退の一步」をハイデガーと共に踏み出すや、世界は問題であることをやめるのだろうか。問いは広大であり、画然とした答えをいま得ようなどとは私も考えていない。以下、小論の意図は次の点の理解に努めるところまでに抑制されるだろう。近世哲学とりわけデカルトにおいては、元来、世界の实在がヒュームにおいてそうなるような心理学上の問題（自分の存在とその存在の現実性について人が抱くこともあれば抱かないこともあるような確信と結びついた問題であり、その確信は、[デカルト的]エゴがそれ自体について得る確実性と反比例的な関係にある）になってはいない。しかるに、そうっていないのは、いかにしてのことであったのか。「世界という問題」は認識論上の問題であり、より正確には構築性を具えた問題である。すなわち、「外的」世界の实在性は、懷疑（le doute et la *skepsis*）に先立ち認識に纏わる何らかの布置において始めて一つの問題となる。歴史上、世界の实在証明可能性をめぐる問いとして解された「世界という問題」の出現を年代的に正しく遡って求めるなら、ドイツ観念論が望んだごとくデカルトではなく、むしろアヴィセンナへと帰着する。

Ⅱ. なぜ世界の存在が証明されなくてはならないのか？

私たちは、したがって、神の存在証明という思考の機制へと立ち返る必要がある。13世紀来デカルトまで含め、形而上学においてありうる諸々の構造と形象のすべてに関して、さらには形而上学という学の可能性そのものに関しても、決定的な役割を果たしていたのがこの機制である。

神の存在が証明を要請するものであるのかどうかは自明でない。要請するという場合、それは、アリストテレスがある箇所（『自然学』第2巻第1章193a）で自然に関して主張した——私見によれば、この箇所が、アリストテレスの主張をハイデガーが近代におけるあらゆる観念論に適用するさいの出発点になっている（この点はとりわけ『時間概念の歴史への序説』に明らかである）——のと同じようにして神の存在がそれ自体で知られる（*propter se nota*）のではないということである。アリストテレスにしてみれば、自然というものが存在することを証明しようとすることは、現に知っているものに関して知らないふりをせざるをえないという体の理解に苦しむ推論を強いることである。物的なものの存在を証明しようとする者は、生まれつき目の見えない人が色を知らずに色に関して三段論法で推論するのと事情は逆だが比肩可能な状況に直面するだろう³。他方、[質量から]離れて[独立の個体として]存在する諸実体（*substances séparées*）に関してはアリストテレスも事態をこのようには裁断しておらず、その存在が直接的には知られない以上、存在証明はやはりなされるべきである（『形而上学』E巻）。

ゆえに、アリストテレスとその註釈者たちはつねに感覚的実体に関する確実性を要請することから始め、そこを出発点として、質量から切り離された諸実体の存在を求めようとした。この点ではストア派さえも伝統に悖らない。たとえ、非質量的実体の存在に到達するや、この存在は確実性と明証性の点で質量的実体の存在の上を行くと彼が主張するにしてもである。このように途切れることのない自然主義の破れ目は、トマス・アクィナスが見抜いていた通り、次のようなアリストテレス的認識論の基底公理を賦活したアヴィセンナ⁴から生じている。すなわち、

一つの学がその学の主題となるものを証明することはないし、その学が用いる諸原理を証明することもない。幾何学は空間があることを証明するのではなく、むしろその存在を前提として受け容れる。同様に、物理学者は可変的で可感的な実体があることを証明はせず、むしろそれ自体で知られているものとしてそういった実体を要請する。しかし、主題が存在しさえすれば、その主題の存在に関する初期条件が満たされるわけではない。つまりその主題の存在それ自体が確実であり議論の余地はないということになるわけではない。だとすれば、その主題は「先立つ」何らかの学によって証明されることになると考えられる。

この先行性をそれではどのような意味で理解すべきか。問題となる先行性は、何か本性上のものなのだろうか。解釈には二つの可能性があり、それぞれ、アリストテレス主義に含まれる根本的に相反する二つの概念に関わっている。アヴェロエスによるアヴィセンナ批判の内に歴史上具現されているこの相反性が、ラテンの著作家たちによる形而上学 (*metaphysica*) 構築の土壌を形成する。過飽和に至りつつもなお元来の層を崩すことのなかった土壌であり、形而上学における存在-神論がその構成に必要な諸概念の母体を見出すのも、存在-神論の歴史的精錬過程にとつての躓きの石を含むのも、この土壌であると考えられる⁵。しかるに二つの可能性とは——自然学に先立つ学が、その学自身の対象を確立する(定着させる (*stabilire*)⁶) と考えるのか、あるいは、自然学はみずから取り扱うわけではないある主題の存在を確立し、自然学の「後に」来る学がその主題を考究すると考えるのか。自然学の後に来る学とはまさしくその名の通り形而上-学である。形而上学はその対象の存在を自然学から受け取っている。対象とは、『自然学』第8巻でその存在が証明された、永遠なる第一動者に他ならない。

学の対象はその学にとって与えられたものである。経験的な意味で与えられる(感覚的所与)という意味ではないし、現象学的な意味における贈与のようなものでもない。「所与」というのは、与えられたもの (*datum*)、まず始めに措定されたもの (*suppositum*)、是認されたもの (*concessum*) であり(後にスピノザが「真の觀念が与えられている」と『知性改善論』において語る場合のような)、取り扱われる何か、すなわち主題を意味する。主題の意味と存在は、基盤として、土台として、根底として (*veluti basis, fundamentum et radix*)、あらかじめ知られている。学の対象には、その存在とその意味の知られていることが絶対に必要である。それは最小限度の要請事項であり、主題が知られていることは、その主題に纏わる諸原理が知られていることと同様、(声に出して) 明言された想定としてであれ、暗黙裡ないし心内的になされた想定としてであれ、つねにあらかじめ想定されている。反して、当の主題を当の主題たらしめているもの (*propter quid*) を始めから知ることにはできない。つまり主題の原因となるものを介した証明に基づく知をその主題に関してもつことはできない。学というものは、一般に、主題となるものの偶有的諸事項をそれらの原因を通して理解し証明しようとするものだが、いかなる学も、その学に固有の主題[の存在]を証明はしない。ア・ポステリオリにであれ、「笑止」にもある人々が主張するごとくアプリオリにであれ、証明はしない。学は自身に固有の主題を証明抜きで引き受ける⁷。

主題に纏わる「偶有的な諸事項 (accidents)」と主題が「変様した諸事項 (affections)」は厳密に見れば同じではない。後者は明らかなかたちで知られる(病の兆候が知られるように) と言っているが、前者それ自体は、主題の認識と共に与えられるわけでは必ずしもない。むしろ、偶有的な諸事項を確定し、その諸原因を確定することが、まさしく学の任務となる。しかし学はそれと同じことを学それ自体に関して、あるいはその学に固有の主題となるものに関して、決してなしえない。学がみずからの考える主題[の存在]を証明できるとすることは、所与の主題からその主題に固有の原因に関する認識を分析的な仕方で行き出せるとすることに行き着くが、主題の原因は学にとって外的で外在的なものでしかありえない。アリストテレス的結構においては極めてありそうもないケース、厳密には不可能なケース、すなわち主題に来るものが自己原因 (*sui causa*) である場合を例外として。理の当然として、ある学の主題[の存在]の証明は、別の学において、別の学によってしかなされない。その主題が自身にとっての主題ではないがゆえに、唯一厳密にその限りで、主題の存在を証明というかたちで確立することが別の学には可能である。この命題を逆さにすると、一見奇妙だが筋は完全に通った次の言明が得られる。すなわち、ある学において証明可能なあらゆるものは、証明可能であるがゆえに、その学の主題の定義から除外される。13世紀はこの命題を自明で証明不要のものとする。アヴィセンナの後、この命題は逆説的な仕方での得たものになったということである⁸。その流れで、アルベルトゥス・マグヌスはいとも簡単に次のように述べる。「いかなる学においてであれ、同時にその主題となり、考究対象ともなるようなものはない。神と神の個別諸特性はいずれもこの(第一の) 学で

考究されるものであるから、したがってこの学の主題とはなりえない」。

こうして、二つの途のいずれを取るかによって、形而上学は異なる対象と異なる責務を選ぶことになるだろう。神の存在証明の性質もその影響を免れない。形而上学を第一哲学 (*philosophia prima*) とするアヴィセンナ主義のモデルによれば、第一哲学とは他のすべての学が依拠する基盤を与える学である。他の学に何も借りることなく神の存在証明を確立する任務は第一哲学にこそあり、他の諸学の方がそれぞれの原理を第一哲学に借りるのである。第一哲学の対象（あるいはむしろその主題、論点 (*subjectum de quo*)）である存在者 (*ens*) はこの学において十分に知られるのであり、この対象の存在が先行する何らかの学において証明されるようなことはない。存在者以上によりよく知られるものは他にない (*nihil ente notius*) からであり、存在者を知らしめる他の何かがあるわけでもないからである。認識のこのような機序に従う限り、神の存在証明が第一哲学の領野の外で遂行されることはありえない。

以上のような形而上学のモデルには、形而上学の対象 (*subjectum*) 決定に関して根本的な両義性が含まれている。もしその対象が存在する限りの存在（『形而上学』Γ巻, 1, 1003a20）であり、神がこの対象から除外されるとすれば、それは、たしかに、第一哲学が神学的議論において無能だからではない。そうではなく、第一哲学に卓越した役割をよりよく賦与するためである。いかなる学も、とりわけ第一の学も、その主題の存在を確立することはない。主題の存在は、学の対象が与えられたものである（« il y a », « étant donné », *es gibt*）ことと相関している。そうである以上、神を第一哲学の主題として定義せず、この学の内に含めないという条件の下で、神の存在を確立する役割が第一哲学には帰されう。神の存在は形而上学の対象に含まれないが、だからといってそこから断固排除されるわけでもない。そうでなければ、ソフィストが望むパラドクスのごとく（『メノン』80d-e）、神の存在を追求しようと思うことさえなくなってしまうだろう。しかし、アヴィセンナによれば、「われわれが神の存在を見出すことに絶望しないのは、その存在の徴を手に行っているからである (*quia signa habemus de eo*)」。

アヴェロエスの批判によれば、ア・プリオリな神の存在証明はすべて詭弁である。定義上原因をもたない存在者に関してその原因を示す、すなわち定義するなどと、いったいどのようにすれば主張できようか。実際、神の存在証明に関しては、ア・プリオリな証明よりも弱い自然学的な証明（原因 (*propter quid*) からの証明ではなく、なぜならば (*quia*) による証明）しかないだろう。自然学的証明は結果から原因へと遡る。とりわけこの場合であれば、不動の動者へと向かう、その動者に動かされた運動である。しかし、さらに正確を期せば、一つの学が、学の主題ないし学の性質を司る諸原理を証明することは不可能であるという点に、問題は関わっている。この準則を文字通りに受け止める（アヴィセンナのような）者たちは、感覚的実体を領する諸原理を証明するという任務を形而上学者に委ねる。それは、ある意味で、形而上学本来の超越的使命に反することである。自然学を越え行く (*trans-physique*) 学から、原自然学 (*archi-physique*) とでも呼ばれるべきものへと形而上学はみずからの地位を落とす。アヴィセンナ主義に至るこのような逆説的帰結は、その意図に反して、形而上学が神的なものに関する知 (*scientia divina*) として完成することを妨げるだろう。そしてまさしくこのような状況こそ、デカルトによる第一哲学を特徴づけるものである。この第一哲学は、延長とその諸様態（運動と形）に関する明晰な観念に従って、物的本性の存在とその実象性を証明する。

形而上学に生じた上のような二律背反は、デカルト的形而上学の構造の内側において、いったいどのような仕方で作作用しているのだろうか。神の存在証明の問題と、自然学的なものと形而上学的なものの絡み合いの問題という重なり合った問題に関わるこの仕方をいまや明確にする必要がある。この問題に関係するデカルトのテキスト群は、必ずしも相互に調和的ではない。まずこの点をはっきりさせておこう。『方法叙説』もついで『省察』も、ア・ポステリオリな証明すなわち「結果による証明」を「ア・プリオリな証明の」上に置いていることは疑いようがない（そもそもア・プリオリな証明は『方法叙説』ではなされていない）。とはいえ「結果による証明」における結果とは「思惟する私」の存在そのものと「私」の内なる神の観念であり、その限り、結果に発する途は第一哲学に再統合される。まさしくこのよう経路を辿ることで、デカルトはアヴィセンナとアヴェロエスの中間を行く途を巧みに切り拓く。アヴィセンナの見た徴（神の存在が明白になることに絶望しないのは、その存在の徴をわれわれが手にしているからである）をデカルトは「観念」として解釈する。無限なる存在者の観念をこそデカルトは反駁の余地なき「神の存在」の証 (*τεκμήριον*) あるいは指標とし、先立って彼が排除する他のあらゆる表徴 (*signes*)（すなわ

ち他の諸観念）は、セーメイア（σημεῖα）のようなもの、その意味内容は想像の産物でしかありえないもの、つまり表徴がもつリアリティ以外のリアリティを具えてはいないものでしかない。

それにしても、いかにして、自然学-神学的証明の崩れ去った跡に宇宙論的証明が構築されるのか。この点に留意することが重要である。言い換えれば、宇宙論的証明が原理とする最初の言明（私は在る、私は存在する）があらゆる物体的諸物の存在についての懐疑を経なければ手に入らないとすれば、それはどのようにしてのことなのか。しかも、このさい、無限な存在者の観念が発揮する因果性によるア・ポステリオリな証明が証明するものは、いかなる観念であれ観念から観念の対象の存在を結論しあるいは引き出すことは不可能であるという一般的な了解に対する特異な例外としてしか現れないのである。したがって、すべては、あたかも、「宇宙論的」議論（神観念の因果性による議論、および私の存在を維持するものによる議論）の可能性が自然学-神学的議論の不可能性が証されることに懸っているかのように、推移しているのである。

自然学-神学的議論の不可能性と「宇宙論的」と呼ばれる証明の可能性との緊密な連繋に関しては、これを説明する要素を複数提供することが可能である。

i / 「第三省察」における神の存在証明は、懐疑によって、すなわち諸々の事物（*res*）を観念（*ideae*）へと還元することによって設えられた結構の内てで完成する。通常であれば事物の存在を説明するために必要とされる作用因の原理が、ここでは、遡って、観念がもつ対象的事象性（*réalité objective*）を説明するために用いられる。すなわち、『省察』よりは精練を欠いた『方法叙説』の言葉によれば、「私たちがもつ観念あるいは知見は、それが実在する事物についてのものである限り、またそれが神に発するものである限り、あらゆる場合に明晰かつ判明であり、この点において必ずや真である」（第四部、AT VI, 38, 21-24）。言い換えれば、観念が因果性という普遍的な規則に服するのは、それが実在する事物の観念である（少なくともそれが「無ではない」）限りのことである。事物のその実在性が、懐疑の篩にかけられる。

ii / 観念における形相的事象性と対象的事象性の区別を設えることによって、懐疑は後者（*realitas objectiva*）をしかるべく浮かび上がらせる。経験と自然的な生が成り立つ場において、対象的事象性は姿を現すことも、理解されることもない。要するに、徹底して非現実的なものととどまる。ところが懐疑による還元を経た上は、対象的事象性こそが唯一現実的にして確たるものとなる。この意味で、自然学-神学的証明の誤りは、懐疑を踏まえなかったというその方法にある。観念の対象的事象性こそ懐疑に堪えるものであり、ある意味で懐疑のただ中から生まれてきたがゆえに、それだけよく堪えるものである。

iii / 自然学-神学的証明を破壊し、因果性を観念的事象性に適用する宇宙論的議論に差し替える。この行き方においては、観念の定義自体のラディカルな変更が前提とされている。神がもつ思惟の範型的形相であった観念は、思惟のたんなる諸様態（*modi cogitandi*）へと地位を引き下げられる。範型的な形相として、かつての観念は神の内にあるというよりも、むしろ神自身であった。そのような地位にあるものとして、観念は、神の本質自体にはそのさらなる原因がないように、原因をもちえないものだった。それは、しかしながら、アウグスティヌスの伝統の総体において、解決不可能なパラドクスを抱え込まねばならないということでもあった。範型としての観念は、[神の] 諸属性と同様、神の本質を理解する上での条件となることはない。むしろ反対に被造的存在者（*ens creatum*）を理解する上での条件となるのだが、その条件は、あくまでも、非被造的であり永遠的なのである。

結論：デカルトによる、世界という現象

ドイツ観念論は、つねに、外的世界の観念性いかにという問題を、思惟する私（*ego cogitans*）がその「私」こそを最初に思惟されたもの（*primum cognitum*）とする自己措定の代償として取り扱ってきた。あたかも、この自己措定こそが近代形而上学の特徴となる存在論上の根源的な措定であるかのごとくに。ハイデガーによるかなり広義の定義によれば、カントと、さらにはフッサールの現象学までこの近代形而上学には含まれる。しかし、小論で

示そうとしたところによれば、この自己措定が本質的に神の存在証明——カントが自然学-神学的証明と区別して宇宙論的証明と呼ぶもの——を成し遂げる必要に動機づけられていることを、ドイツ観念論は忘れていた。思惟する私 (*ego cogito*) は、絶対的な起源として無媒介的に与えられたものではなく、むしろ媒体なのである。被造的存在 (*ens creatum*) として、また諸事物の総体 (*universitas rerum*) として世界の存在を証明する形而上学——一つの自然神学——の枠組みにおける(したがって「第五」および「第六省察」においてというよりも、むしろ「第四」および「第三省察」における)、証明手段 (*medium demonstrandi*) として呼び出されたのが、「思惟する私」である。

同様に、フッサールによるデカルトへの「回帰」と哲学の「再開」には肝心なものが欠けており、ある意味で、「回帰」も「再開」も、真実を裏切っている。デカルトにとっての揺るぎないもの (*inconcussum quid*) は「思惟する私」に他ならず、これこそが哲学全体の土壌であるとフッサールは考えた。しかし、その「私」は、哲学の主体であるというよりも、むしろ「私」の原因である神の存在を証明するための媒体である。世界の實在に関する懐疑は、したがって、「私」を最初に考えられたものとする自己措定の結果ではない。反対に「私」の方こそが懐疑の帰結である。その懐疑は、中世形而上学の構造にその最も深い根を下ろしている。[「第一省察」冒頭に近くデカルトが求める]「最初の土台」とは、思惟する本性と物的な本性の存在であり、思惟する本性は、「思惟する私」にとって無媒介的に自分自身のものであるがゆえ、物的な本性よりもよく知られる。その物的な本性は、思惟する本性によって、つまり明晰判明な観念——その形相的実象性においてみれば、観念というのは思惟のたんなる一様態以外のものではない——によって、知られるものである。したがって、これら「最初の土台から」(*a primis fundamentis*) なされる再開は、デカルトにとって、世界創造の最初の瞬間を改めて始めるという意味をもっており、起源的状态にある知性的な本性と延長的本性の最初の瞬間を改めて始めるという意味を、もっている。この点を見落とすべきではないだろう。

世界という問いの出現は、近世哲学をその最も根源的なところで輪郭づける。この問いこそ、主観性の措定に先立ち、措定をもたらすものである。言い方を変えてみよう。近世における哲学の再開にあたってなされた存在者に関する最初の言明が「私は思う、私は思惟するものである」——私は思惟するものであり、私は、今、そのことを考える作用の中に、そうする瞬間の中にある——であったとすれば、そのことは、言明の最始原にある問いが、存在者とは何か、実体とは何かではなかったということに由来する。『形而上学』Ⅱ巻において過剰な意味内容を担わされ、ゆえに翻訳されることを拒む表現形式によれば、τί τὸ ὄν ; = τίς ἡ οὐσία ; (「存在するものとは何か」と問うことは、アリストテレスにおいて、実体とは何かと問うことに帰着する)。始原にあったのはしかしこの問いではなく、世界とは何か (*quid mundus*) ? という問いである。世界という概念は、諸事物の持続 (*duratio rerum*) の総体として理解されるなら(世界 *mundus* = 世界の持続 *saeculum*)、純粹に存在論的な概念に属するものである。その場合、世界とは、ヘーゲルの有名な言葉を転用して言えば、時間の定在 (*l'être-là du temps*) でなくっていったい何なのか。

デカルトと共に「世界という現象」は延長するもの (*res extensa*) を数学的に理解する可能性に帰着すると考えたハイデガーは、したがって、デカルトを正しく評価していなかった。世界は、たんに、われわれの前と周囲にある空間の無際限的な広がりではない。世界とは、創造した時と同じままに神が維持する量の運動が永続することである。全体のこうした永続性は、知覚されるものではなく、想像されるものである。そのことは、「世界」とは一つの「もの」ではないということを、そして、「目に見える世界」という実在する空間およびその中でわれわれを取り囲む諸々の物体とは異なって、「世界」がわれわれに影響を及ぼすことはないということを、意味してもいい。それでも、この「目に見える世界」の中には、自然哲学の対象となるものが存在する。永続性を象徴し、永続性に関するイマージュの形成を実際上可能にしてくれる何らかのもの、すなわち、われわれの視点から捉えられた (*quoad nos*) 宇宙の変更不可能性であり、恒星の不変性である。恒星の一定した光度こそ、無数の外なる宇宙があることの指標であり、われわれがもつていかなる知覚もいかなる概念も超越した世界があることの指標である。同じようにして、デカルトにおける「世界という現象」の根本的な特徴は、その空間性ではなく、「いかなる観念も及ぶことのない」作品の広大さと完全性にある。「われわれ人間が原子というものを考え出すためには、もろもろの物体に具わる実在性を犠牲にする必要がある」(パスカル)。

- 1 ハイデガーは、眼前性（仏語ではl'être-sous-la-main（手許存在）と訳されるが、*maintenance*（維持〔手中に保つこと〕）という語で理解することも十分にできるだろう）に「実体」として捉えられた世界内存在者の特性を見出している。Cf. 「実体性とは眼前性を意味する。[…] 神の存在に関するこういった規定に宗教的な性格は何もない。神とは、たんに、存在者にとっての符号である。この符号の内で、眼前性としての存在に関する概念が意味するところにおいて、存在者はまさしくわれわれと出会うのである」（『時間概念の歴史への序説』、ハイデッガー全集、創文社、第20巻、214～215頁〔訳文は本稿訳者により一部変更〕）。
- 2 フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、第23節への付録11〔後出の邦訳書では未訳出〕。
- 3 付記すれば、不当な証明を求めるこういった（似非の）必要性が神の存在にもまた関わっているとハイデガーは考えている。『ニーチェ I』細谷監訳、平凡社ライブラリー、434頁を参照。このような教科書的アリストテレス主義ないしその残滓は、この箇所の数ページ先（441頁）で「いかなる科学も科学自身について科学に固有の方法では何事も述べることができない」とされる場合を一例として、同著の他の箇所にも頻繁に現れる。
- 4 「ついで、自然は他方で云々と述べる時、アリストテレスは自然が存在することを証明したいと思う人々の見解を臆見として退ける。それぞれの運動原理をみずからの内に有している多くのものが自然から来ていることは感覚に照らして明白である以上、自然の存在証明を企てるなどアリストテレスによれば笑止である。実際、明白ならざるものによって明白なものを証明しようとするのは、それ自体で知られるものが何であり、それ自体では知られざるものが何であるのかについて、判断できない人々である。それ自体で知られるものを証明しようと望む場合、そのそれ自体で知られるものをそれ自体では知られないものであるかのごとくに扱っているのだから。[…] 感覚にとって自然の諸物が明白である限り、自然があることはそれ自体で知られる。他方、個々のものにとっての自然〔本性〕とは何か、何がそれらのものの運動原理であるのか、この点は明白ではない。アヴィセンナがアリストテレスの教えを不合理にも覆そうとしたのもそれがゆえであることは明らかである。彼の望むところによれば、「自然があること」は証明可能である。ただし自然的なものによる証明ではない。いかなる学も学自身の原理を証明することはできない。[それでも、運動原理が知られないからといって、自然の存在がそれ自体で知られることまで妨げられるわけではない…]」（トマス・アクィナス『自然学註解』第2巻、第2講末）。このテキストはE. ジルソンによって引用・註釈されているが、註釈の射程は小論よりも限定されている。Ét. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 156.
- 5 この相反性が歴史を通してたえず作用しているという点に関しては、議論の胚珠となるジルソンの論考を参照されたい。Ét. Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot » (AHDLM, 1927, Vrin Reprise, Paris, 1986). 存在-神論の構成に関するハイデガーの見立ては歴史的かつ批判的に再考する必要があるが、この点に関してはブルノワが提案するところ——O. Boulnois, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *Quaestio*, 1/2001, p. 379-406——に私たちが従いつつ、彼が示す三分割的な解釈図式にここで述べる相反性を第四の形象として加えたい。同じくブルノワによる次の著作も参照されたい。*Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, Paris, PUF, 1999, ch. VII, p. 327-404.
- 6 Cf. 「堅固にして変わることはないものを何か学知の内に定着させる〔ことを私が希求するならば…]」（「第一省察」AT VII, 17, 7-8）。
- 7 G. ザバレラ『三つの先行的観念について』VIII-IX, col. 516-520.
- 8 中世の思想家たちが形而上学の主題から神を除外するのは、その存在証明を形而上学に委ねるためでしかない。この経緯は、ツィメルマンが集めたテキスト群にはっきりと見て取れる。A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Bestimmung der Gegenstand der Metaphysik, im 13. und 14. Jahrhundert*, 1965, 1998. 形而上学の文脈における次の議論は、アヴィセンナに遡るものである。「神自身がこの学の主題となることは不可能であると言おう。学の主題となるものはその存在を受け容れられたもの（*res quae conceditur esse*）であり、その学が探求するのは主題のさまざまなあり方に限られる。このことは他の箇所によっても知られる通りである。しかるに、神が形而上学における主題としてあるとは認めえない。神はむしろ（*immo*）形而上学において探求されるものだからである」（『第一哲学あるいは神に関する学についての書』*Avicenna latinus*, éd. S. van Riet et Gérard Verbeke, Louvain, Peeters - Leiden, Brill, 1977-1983, vol. 4, p. 4）。