

# フッサールによるハイデガー批判の意味

宮原 勇

## 1. はじめに

本論文では、フッサールの現象学とハイデガーの〈現存在の実存論的分析論〉との関係を、フッサールの立場から検討することにより、ハイデガーの思索にはどのような意味があり、どのような問題点があるのかを検討する。

ハイデガーは、主観性に基盤を置くデカルト以来の近世主観主義哲学の流れを、古代ギリシアの存在理解を梃子に逆転させようと企てた。ハイデガーのそのような試みの背後には、〈反近代主義〉のイデオロギーがある<sup>1)</sup>。そのようなイデオロギーから見れば、フッサールは、デカルト主義、啓蒙主義、自然の数学化、主観主義のチャンピオン(擁護者、ないしは闘士)であり、認識論的立場としては超越論的観念論といったカントの路線を、その背後にあるイデオロギーを自覚せずに突き進んだとみなされよう。事実、フッサールは、アカデミックな道を数学者として歩み始め、ブレントノの志向性理論との出会いから、主観的意識の志向性による構成能作(Leistung)のメカニズムを分析するという超越論的現象学を展開した。そのようにフッサールは近世の主観主義の道を徹底的に突き進んだが、そこで問題として浮上したのが意識の根底にある〈生の流れ〉である。それは、日常の実践的生活という意味での「生」ではなく、「生命」という意味での自然的生に近いような現象である。

しかし、フッサール晩年の思索のテーマの一つとして知られている「生活世界」(Lebenswelt)における「生」とは、あくまでも日常的な実践的生活である。生活世界論とは、近代の科学技術により「組織化」されて、非人間的な無機的世界となった我々の周囲世界を、自然的生の次元や日常的生の現実性へと引き戻すという意図が潜んでいる。その点では、ハイデガーが『存在と時間』(1927年刊)で企てた、現存在の実存論的分析論の試みに通ずるものがある。そもそも、ハイデガーはディルタイの生の哲学に影響を受けたが、現存在(Dasein)、つまり〈人間存在〉の有り方を指す用語として「存在」(Sein)という語を「生」(Leben)の代わりに採用した。Lebenも Erlebenとい

う形で、「～という生き方を生きる」という意味で、他動詞的に使用されるが、ハイデガーの表現では **Sein** という動詞も「～という存在の仕方を存在する」というように他動詞的に解釈できることもある。つまり、『存在と時間』では、現存在の「存在」(**Sein**)に関しては、それを「生きること」(**Leben**)として理解できる。

もちろん、現存在ではない存在者に関しては、つまり「手許存在者」(**Zuhandenes**)と規定されている「道具」に関しては、その「存在」は、具体的には〈用途目的〉を指す。つまり、現存在という「存在者」の「存在」は、「生」と理解できるが、道具という「存在者」の「存在」は「生」によって言い換えられることはない。

人間以外の動物に関しては、『形而上学の根本諸概念』<sup>②</sup>では、「世界欠乏的存在者」と規定されているが、それは「世界欠乏的〈生〉」として解釈できる。さらには、『芸術作品の根源』<sup>③</sup>では、芸術作品は〈自らの世界〉を有しているとし、芸術作品が存在することによって、その作品がそもそもそこに属しているはずの〈芸術作品自体の世界〉が出現しているとされた。しかし、当然のことながら、芸術作品という存在者自体の「存在」を「生」と言い換えることはできない。ハイデガーが取り上げたゴッホの絵のように、そこに人々が使用する道具が描かれた絵画の場合には、たしかにその道具が使用された、人々の生活(**Leben**)がまざまざと描かれ、そのような生活が営まれた人々の「世界」が出現していると言える。しかし、道具や作品と人間や動物とは、存在論的な区別があるはずである。前者に関して言えば、そのような存在者の「存在」(あり方)を「生」(生きること)と規定することはできない。このように見ると、やはり「存在する」ということと「生きる」(生命体として生きる)ということ、さらには「生活する」(日常生活を生きる)ということの関係が問題となる。

デカルト以来の近世主観主義の哲学では、主観(**Subjekt**)はまずは「意識」(**Bewußtsein**)である。「意識」(**Bewußtsein**)とは「意識している存在」(**bewußt-sein**)だといっても、その「存在」(**Sein**)の意味が問題であり、単なる物質的存在であるわけではない。「意識している生命」ないしは「意識されている生命」(**bewußtes Leben**)と規定したらどうか。しかし、当然のことながら、そもそも生命とはなにか、どのような存在者なのかという問いが出てくる。ハイデガーの考える「存在」には、〈意識哲学〉から〈生の哲学〉への転換とともにクローズアップされた、「生」ないしは「生命」という概念が潜んでいる。それは、本質的に「時間的」なあり方をし、そして諸々の活動の主体

としてのあり方が含意されている。その場合、生命体がその都度関わり合っている自己以外の「対象存在者」のそのあり方も、同時に「存在」という概念ですくい取らざるを得ない。しかし、諸活動の主体としての「生」と、その活動を通じて関わっている事物の「あり方」を同じ視点、共通の視点で捉えることは大変難しい。カントは、認識を通じて関わる対象を、「現象」に限定するという方策をとった。つまり、人間存在は、認識主体として存在する存在者であり、それに対して、対象存在者は、そのような認識主体にとっての〈相対的存在者〉である。〈認識主体としての存在者の存在〉と〈対象存在者の存在〉を、「存在」という同じ概念で扱うことは難しい。

「生命」の活動にとっての「対象」とは、物理的現実や生化学的現実であり、日常的な「生活」としての活動が関わる対象は、価値的事物や社会的制度などである。そう考えるとハイデガーが『存在と時間』においてやろうとしたことの輪郭が見えてくる。と同時に、フッサールが疑問を投げかけている点も納得できる。つまり、フッサールは、志向作用の対象としての存在者を、あくまでも志向性による対象構成的機能へと還元することで、その意味内容や存在性格を説明し尽くそうとしているが、しかしハイデガーは、(現存在が自分以外の事物とどのような実践的関わりをしているか)を分析してみせることによって、広い意味での「生」のあり方を解明しようとした。しかも、その際に①物理的現実や生化学的現実と②価値的事物や社会制度といった二つの層を単に区別するのではなく、日常的生においては、後者こそが「現実性」(Wirklichkeit)であり、前者は、後者から〈社会的意味性を剥ぎ取る〉という理論的抽象化によって成立する「実在性」(Realität)であるとした。

『存在と時間』においては、そのような②の次元の「現実性」は、いわば、「世界の世界性」ということで、「道具連関」として解明されていた。①の存在レベルの存在者は『存在と時間』では、「眼前存在者」(Vorhandenes)と規定され、②の存在レベルの存在者は、「手許存在者」(Zuhandenes)と規定されている。しかし、「手許存在性」とは、道具存在者の「あり方」を意味し、そのものがどのような存在なのか、つまりどのように役に立つかという意味で、いわば *essentia*(本質)に関わるものであり、その道具という存在者の「用途目的」に他ならない。そして、そのような個々の道具の「本質」たる「用途目的」は、道具連関として見られた「世界の世界性」、言い換えれば「意味性」(Bedeutsamkeit)全体から規定されることになる。それはそれでわか

りやすい議論であるが、問題はそれでもって取り残された「眼前存在者」の「眼前存在性」(Vorhandenheit)とはなにか、ということである。一旦は、意味性を剥ぎ取る理論的還元によって成立する、仮の「実在性」とされたかにも見える「眼前存在性」だが、しかし、対象存在者のその対象性そのもの、つまり、端的な意味において〈ものがそこにある〉とはどのようなことなのか、が根本的な問いとなるのである。

1927年の講義『現象学の根本問題』<sup>(4)</sup>でも、「手許存在性」も結局は、「広義での眼前存在」という意味での存在理解が根底にあるとされる。これは、古代ギリシア以来の人々の存在理解の本質的傾向ということになる。そして、この「眼前存在」という存在の意味を解明するには、「現在化」(Gegenwärtigen)する、つまり〈自己現前するという動き〉を捉えなければならない。これは、カントによれば、まさに「知覚」するということである。つまり、空間と時間という感性の枠組みにおいて遂行される我々の認識作用において、「存在」ということが確認されるのである。カントにおいては、真の意味で「存在」と呼ばれる事態とは、「知覚されてあること」にはほかならない。これはハイデガーがカント解釈に際して繰り返し、強調した事柄である。しかし、ハイデガーは、あえてそのようなテーゼを否定する。〈対象が存在する〉ということは、眼前存在者を「現在化させる」ことであり、あるいは眼前存在者が自らを「現在化する」ことであるという。そして、ハイデガーは、そのような「現在化」は現在において起こるのではなく、むしろ時間性としては、「将来」(Zukunft)から生起することを明らかにしようとしている。

ハイデガーが上記の試み、つまり「将来」からの「時熟」(Zeitigung)という時間構造を解明する際に採った手法は、フッサールの時間意識の分析で行われたような、知覚と短期的予期としての「未来予持」という意識作用に注目するのではなく、〈何々に関わる〉という人間の日常生活での「あり方」を分析するというものであった。それは、フッサールの現象学が、あくまでも志向的意識の分析であるのに対し、ハイデガーは、そのような主観的意識による認識論的分析を否定し、現存在の実存論的分析という存在論的分析を方法としたからである。

さて、以上のような観点から、フッサールによるハイデガーの『存在と時間』に対する直接的な批判を検討していくことにする。そもそも、フッサールにとっては、自分のやっている〈超越論的主観性の構成的志向性の働きの分析〉ではなく、なぜ〈現

存在の実存論的分析)なのか、そして特にハイデガーが操作概念として使う「～に関わる」(zu etws sich verhalten)という表現は、志向的意識の働きではないとしたら、具体的に身体的運動を伴う「行動」(Verhalten)なのか、が問題となる。

## 2. 20年代のハイデガーから見たフッサール

まずは、『存在と時間』に対してフッサールが残した欄外註記を直接分析するまえに、それが成立した時代では、両者はどのような関係にあったかを見てみたい。

そもそも20年代の後半まで、フッサールは、ハイデガーに対しては、好意的に考えていた。フッサールにとってハイデガーは自分の後継者として映っていた。しかし、ハイデガーの方では、実は、「衣の下に刃を隠し持っていた」ことがわかる。その間の事情は次のようになっている<sup>6)</sup>。

ハイデガーは、1919年においてすでに〈事実性の現象学的解釈学〉を構想しており、生は歴史的であり、体験するということは、自然的事象ではなく、それとはまったく異なった種類の事象であると考えた。そして、彼は、現象学を〈生の根源学〉、ないしは〈体験の根源学〉として理論化しようとした。1919年に執筆された、ヤスパースの『世界観の心理学』についての書評では、心理学的手法に対する徹底的な批判が展開されている。フッサールのいう志向性も当然のことながら「心的なもの」であり、したがって、その書評はフッサール流の心理学的分析方法に対する徹底的な批判となっている。彼によれば、デイルタイの生や体験という概念も、フッサールの志向性という心理学的概念や純粹自我というデカルト的自我へのアンチテーゼとなっている。さらに、ハイデガーは、人間的生の「実存」、ないしは、「生の遂行」といった事態には、意識分析などの理論的考察によっては近づくことはできないと考えた。そこで彼には、フッサールとデイルタイを結びつけようという研究プロジェクトが思い浮かぶ。19120/21年の講義『宗教の現象学入門』<sup>6)</sup>では、事実的生の経験の本質を捉えることが重要であり、事実性にかなった新しい現象学的方法として、「形式的告示」という方法が提示される。そして、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第6巻の分析を通じて、理論的領域のみならず、テクネーやプラクシスに対しても対応する立場を表明する。これは、フッサールの立場である〈理論的なものの優位〉への批判であ

る<sup>(7)</sup>。ハイデガーは、フッサールのアプリアリ主義を、すべての夢想主義に対する免疫化という意味で、評価していたが、単なる「学問としての哲学」の構築というプログラムには、与しなかった。ハイデガーには、哲学は人間の一つの振る舞いであり、あり方なのであった。

すでに、1923年2月20日レーヴィット宛のハイデガーの手紙には次のようにある。「『イデー』を私は最後のゼミナールの時間に公に燃やしてしまいました(公に火刑に処した)。[中略]いまそこから『論理学研究』を振り返ると確信するのですが、フッサールは一度も、生涯で一瞬たりとも哲学者だったことはありません。彼はますます笑うべきものになります。」<sup>(8)</sup> 1923年7月14日ヤスパース宛の手紙でも「フッサールは話が言ったり来たりしていて、些末なことを言っているだけです。それはもう哀れな感じを催すほどです」<sup>(9)</sup>と辛辣な表現を使って、フッサールを貶している。

そもそもレーヴィットは、1921年2月26日のハイデガー宛の手紙で、次のように言っている。「今となつては、私にはまったく明白になりました。つまりフッサールが最も根本的な意味では決して偉大な哲学者であるわけではなく、彼をカントと同列に置くことは巨大な欺瞞であり、彼の考え方全部が現実から無限に乖離しており、生命力を持たない、学者の論理であるということです。」<sup>(10)</sup>

この20年代半ばにもならない時点で、ハイデガーとレーヴィットの結びつきが強く、両者ともフッサールの現象学的手法に対して反発を感じているのがわかる。哲学を単なる理論的考察の所産と見るフッサールと、実存や現実的事実性に関わるあり方と見るハイデガー、レーヴィットとの溝が明確になってきている。

ハイデガーはフッサールが他の人の著作を読まない人であることを承知していて、彼がいつかハイデガーの著作を読めば、ハイデガーがフッサール批判をしているという事実と、ハイデガーはフッサールとはまったく違った道、つまり「事実性の解釈学」の道、ないしは「存在論」の道を歩んでいることがわかってと述べている(レーヴィット宛書簡 1923年5月8日)。すなわち、「おそらくお年寄り(フッサールのこと)はそれから、私が彼の息の根をとめることに本当に気づくでしょう——そうすると後任の件はなくなります。しかし私にはどうしようもありません。」<sup>(11)</sup>

### 3. 『存在と時間』への欄外註記にみられるフッサールの見解の意味

### 3-1. Jamme による総括

上述のようにハイデガーは1913年(『イデーニ1』)以降のフッサールに関しては、一切関心を持つことはなかった。したがって、彼の後期思想の展開、つまり『受動的総合』や『現象学的心理学』などでの発生的現象学、『デカルト的省察』での相互主観性の現象学、『危機書』での生活世界論を知ることはなかった。それに対して、フッサールの方は、『存在と時間』が出版されて二年後にそれを読むことになる。目からウロコが落ちたように、自分とハイデガーとの間には架橋不可能な溝があることに気づく。

フッサールは、1929年に北イタリアのコモ湖(Comer See)の湖畔で7月、8月を過ごした。その際にはじめて、『存在と時間』をじっくりと読む。実はそれに先立ち、招聘委員会関係ですでに27年と28年に『存在と時間』に取り組んだが理解困難に陥り、中断していた。1929年の夏には最早、助けが必要ではなく、彼なりに理解し、ハイデガーの言っている「事実性の解釈学」とは、フッサールにとっては「哲学的人間学」であると判断するに至った。フッサールはその休暇において、『存在と時間』ばかりではなく、29年刊行の『カントと形而上学の問題』も研究し、欄外に書き込みをしている<sup>(12)</sup>。

フッサールは、『存在と時間』のどのような点に問題を見出したのか。Jammeは、下記の四点を指摘している<sup>(13)</sup>。

- ① 現象学についての考え方の違い
- ② 現存在と客観、ないしは世界との出会いについての考え方の違い
- ③ 人間観の違い
- ④ デカルトの評価の違い

### 3-2. 欄外註記の分析

以下では、フッサールの欄外註記の主要なものを取り上げ、検討していきたい。比較的長い書き込みで、重要なものと思われるものを中心に選び出している。

(1) 「振る舞い」とは

SuZ, S.7

[Am Rande unten: ] Seinsmodi des Daseins - seine Verhaltensweisen? Aber dieses seiende „Dasein“ hat die Verhaltensweisen als seine Was-Bestimmungen, so wie die „Verhaltensweisen“ der Natur, die Weisen, sich in Bewegung und Ruhe, unter Umständen in Verbindung und Zerstückelung zu verhalten; die Weisen, Kausalität zu üben und zu erfahren, Beschaffenheiten, was Bestimmungen der Natur sind.

『存在と時間』7頁

一番下の欄外に次のように書かれている。現存在の存在諸様態—現存在の振る舞いの諸々の仕方なのか。しかし、この存在する《現存在》は、自らの何(Was)の諸規定として、いろいろな振る舞い方を有している。それはちょうど、自然が有する振る舞い方と同様の内容である。それは、その振る舞い方というのは、運動したり、静止したり、様々な状況の下で、結合したり、分離したりといった振る舞い方をしているのと同様である。つまり、因果力を発揮したり、被ったりするという仕方であり、それは属性であり、自然の諸規定である。

ここでは、Verhaltung というハイデガーの表現についてフッサールが異議を唱えているとみてよい。この Verhaltung とは、「振る舞い」、ないしは「態度」と訳されるが、場合によっては、「～に関わる」というような場合には、「関わり」と訳す方が適切な場合もある。

さて、この Verhaltung ないしは Verhalten という用語に関して、ハイデガーは、1921～1922年のフライブルクの講義『アリストテレスの現象学的解釈——現象学研究入門』にて、「態度をとる」(sich verhaltens)と「・・・へと関わる」(sich verhalten zu...)の二義を提示している。それは、いわば「志向性」の骨格だけを対象化したものと見ることができる。そして、それは「関係意味」(Bezugssinn)と「遂行意味」(Vollzugssinn)、そして、「時熟意味」(Zeitigungssinn)と「内実意味」(Gehaltssinn)という契機を有する



ことが指摘されている。そこでは、認識ということも、「認識する関わり」(erkennendes Verhalten)という形でその形式的構造が取り出されている<sup>(14)</sup>。

フッサールにしてみれば、なぜそのような「言い換え」が必要なか理解できないところであろう。フッサールの志向的意識の分析に対するアンチテーゼとして、あえて「存在」(Sein)を「態度を取る」(Sich-Verhalten)に変え、一般化、ないしは対象化することの意義が、フッサールには問題となろう。

確かに志向性は、ハイデガーの言っている「関わり」(Verhalten)の構造を有している。しかし、人間の他の振る舞いも同じ構造を有しているのであろうか。問題は、フッサールが志向性というときには、意識の作用が問題となっていて、それが単に意識内の表象ではなく、意識を超越した外的な対象を目指しているといった意味で「志向している」という関わりを言っている。布伦ターノでも、意識の現象は、物理的現象と違って、その対象を自らの内に「志向的に内在している」とされるのであり、それが意識現象の本質的特徴であった。したがって、特に「志向性」といった場合、自分以外の事物や他者と関わると言っても、実際に、物理的に対象と接触するような事態は考えられていない。

この註記によれば、フッサールは、一般的な語感から言って、自然物についても「振る舞い」、ないしは「関わる」ということが言えると考えた。つまり、物理的運動なども振る舞いと言えるということである。ハイデガーでは、「関わり・振る舞い」(Verhalten)には *Gehaltssinn* が属しているという。そうであるならば、フッサールの言うように自然物の運動を「関わり」(Verhalten)で表現することはできないだろう。とすると、人間だけが「関わる」(Verhalten)ことができるのだろうか。そうした場合、意識作用ではなく、しかも単に物理的的身体作用でもない、人間の振る舞いとは何か。例えば、「挨拶する」といった身体性を有する人間の行為をも包含しようとしているのであろうか。「挨拶」という行為は、もちろん単に手を挙げるという動作ではない。それは行為主体の意図や社会的慣習によって規定された振る舞い方に則って行われる。その意味では、「内実」があるはずである。ハイデガーの立場から考えれば、〈まずひとは意識の中で「挨拶しよう」という意図的な作用があり、そのような意志作用の働きが反映されて、特定の身体的動作が遂行される〉ということではない。端的に、「挨拶をする」という行為が遂行されるのである。つまり、「挨拶」という社会的慣

習によってその仕方も規定された挨拶という振る舞いが、遂行されたということである。

フッサールであれば、「挨拶」という身体的振る舞いが、どのような意識活動によって遂行されるのか、そのような遂行者の「意図」や、遂行者の記憶の中にある社会的慣習に関する知識の影響、そしてその挨拶が向かう相手に関する他者認識が問題となるはずである。

ハイデガーは、1921年から1922年にかけての冬学期の講義では、現象学の課題として、人間の「事實的生」を解明するとされたが、それはまさに「生きる」という動詞が表現している存在レベルを指していると思われる。つまり、フッサールでは、人間の行為は身体的レベルでの第一次的(*primordial*)層とそれに付随する意識現象の層とがあり、しかも社会的慣習や言語的意味のレベルの層が意識現象の対象として成立していると考えられている。ハイデガーにしてみれば、単に生物学的な「生命」(*Leben, life*)ではなく、他者と日常生活を営む実践的生として「生」(*Leben*)を捉えると、フッサールではほぼ三層に区分されるような人間の「生」を、実践的生として一元化できることになる。しかも、ハイデガーの *zu... sich Verhalten* とは、志向性のように、ある種の間接性を示している。彼は、『現象学の根本問題』(1927年夏講義)では、志向性は「何かへ向かうこと」であり、それには独自の「方向意味」(*Richtungssinn*)が属しているという<sup>(15)</sup>。フッサールの志向性分析では、知覚などの志向性にはパースペクティヴ性が属しており、空間的ネットワークの中で対象への照準が定められていることになっている。ハイデガーでは、この「方向意味」とは、志向性の根底には現在という「脱自態」(*Ekstase*)が属していることを示しており、知覚を可能にしている「現在」という時間的様態の地平、つまり *Präsenz*(臨前)から理解していることの証であるという。

ハイデガーのここでの議論の進め方は、志向性という事象は、まずは一般的には対象へと方向づけられていることに注目する。一般に、「意識現象」は、あくまでも対象の現出(*Erscheinung*)として、超越的对象に向かっているのであり、意識の内在領野での出来事である「表象」を対象としているのではない。しかし、意識現象でも特に「知覚」の場合はそうであり、それは知覚作用の対象は、そこに現前していなければならない。つまり、対象の「現出」といった場合、広義では、過ぎ去った過去の出来

事をまざまざと思い出すというのも、それはそれで、記憶に留まっている特定の出来事を想起するのであり、そのような出来事の側から見ると、それは「現出」なのだが、しかし知覚作用の場合は、現在という「脱自態」において対象が現出するのであり、そのような現出の条件として空間的枠組みが前提とされている。そして、そのような空間的枠組みの成立にはまさに Präsenz(臨前)がその根底にあるというわけである。

しかし、知覚における対象の認識という事態と、実際に身体の運動を伴う行為の間には、どちらも現存在が現に存在する事物に関わる振る舞いであると言われても、そこには無理があると言わざるを得ない。確かに、知覚といった認識作用も神経生理的現象であり、その意味では物理的事象である。他方、明確に身体的運動の例を挙げよう。例えば金槌をもって釘を打つという行為を例にとろう。そのような行為は身体的、物理的事象であり、私という存在者は、金槌という道具を持ち、釘という対象に働きかけている。この身体的働きかけも「対象への関わり」の一種だとしよう。他方、知覚も私という存在者は、例えば机の上のペンを見ているとすると、そのペンという対象に関わっているといえる。それでは、両者の間には存在者 A が存在者 B に関わっているという、同じ関わり構造があるというべきなのだろうか。ハイデガーは志向性には、「方向意味」が備わっていると言う。しかし、金槌をもって釘を打つといった行為には、そのような「方向意味」は欠けているとみて良い。

志向性の特徴として「方向性」があると主張することは、知覚という、志向作用の中でも特別な種類の認識にのみ備わる特性を志向作用一般へと敷衍することであり、現象学の視点からは適切ではない。「方向意味」という概念が、空間的「方向性」を意味しているとしたならば、想起や想像、予期といった志向性に「方向意味」があると言っても、具体的にはどこに向かうのか判然としない。または、それは過去・現在・未来といった時間的脱自態へ向かっての「方向性」だとしても、それでは時間性が欠けているイデア的な対象ではどうか。例えば、「直角三角形」を想像するといった意識作用の場合、そのような志向性は「方向意味」を持ち、その対象の「時制」(特定の時間的脱自態)へと向かっているとと言えるのであろうか。

## (2) 「存在一般の意味」と形式存在論

SuZ, S.10

Am Rande unten: Alle weltwissenschaftlichen Gebiete sind Ausschnitte des einen realen Universums Welt, die Grundverfassung der Welt ist das sachliche Wesen der Welt, also das Was des „Seienden“, das selbst Seinsuniversum ist - aber eben Universum des weltlich Seienden. Verstehen wir unter Seiendem Etwas überhaupt in formal-ontologischer Allgemeinheit, so stehen wir vor der Frage: Führt ein apodiktischer Weg von der formalen Ontologie in eine reale? Andere Begriffe von „Sein“ gibt es hier nicht, also auch nicht von „Seins“-verfassung.

『存在と時間』10頁

一番下の欄外に次のように書かれている。すべての世界科学の領域は、一つの実在的宇宙[全存在]としての世界のそれぞれの断片である。世界の根本体制は、世界の実質的本質であり、それ自身が存在の宇宙[全存在]である「存在者」の何(本質)である。しかし、それは世界的存在者の宇宙[全存在]でさえある。我々が、存在者ということで、形式存在論的一般性に於いての或るもの一般を意味していると理解するとすれば、我々は次のような問いの前に立つことになる。それは、形式存在論から或る実在的存在論に至る必当然的道は通じているのか、という問いである。「存在」に関する別の概念はここにはない。したがって、「存在」体制の別の概念もない。

『存在と時間』のこの箇所は、それぞれの学問領域にはそれぞれの事象領域が対応し、そしてそれぞれは根本概念を前提としているが、そのような個別科学が前提としている根本概念を先行的に究明することで、各学問の基礎付けが可能となることをいっている。フッサールは、そのような基礎付けは、「存在一般の意味」に関する究明によってなされるとハイデガーが考えていると見做し、存在一般の意味に関する形式存在論的究明によっては、実質的で個別的な存在論の基礎付けは不可能であることを述べていると思われる。

フッサールにとっては、ハイデガーが『存在と時間』の全体で行おうとしていた「存在一般の意味」の究明は、〈或るもの一般〉(Etwas überhaupt)の諸規定を論ずる形式存在論の任務である。このようなフッサールの考え方を窺わせる書き込みは他にもある。

しかし、フッサールは、ハイデガーの思索の意図をここでは取り違えているとも言えよう。というのも、「存在一般の意味」への問いというのは、「存在者一般に関する諸規定」の解明とは違うからである。後者はフッサールの言うように形式存在論の任務であり、数学や論理学で論じられる形式的普遍、つまり数や関係や構造などの概念の問題なのである。それに対して、前者は我々には個々の存在者が我々自身にいかに関現出してくるのか、時間のそれぞれの脱自態に於いて、そして空間の方向意味をも含めて、いかに現前化してくるのかを問題としているのである。

ちょうどこの問題は、カントが『純粹理性批判』において論じた、ヌーメノンとフェノメノンの区別に関するライプニッツの説に対する批判に関連している。というのも、フッサールの立場から見ると、「或るもの一般」に関する諸規定を論ずる形式存在論こそが、ハイデガーが言っている「存在一般の意味」への問いの究明をするということなのである。この「一般」というハイデガーの表現も形式的普遍性を示唆すると誤解されやすい。

もちろん、ハイデガーのいう「存在一般の意味」とは、「存在者一般の存在論的規定」ではないのであり、それが時間との関連で論究されるということは、カントでは、直観において与えられる現象としての対象の存在が問題となるのである。ハイデガーが『現象学の根本諸問題』で再三強調しているように、カントでは、存在するとは、知覚されてあるということである。知覚はまさに現在という時制において、対象そのものが自らを提示するのであり、自らを示す(show oneself)、つまり本人が姿を現すのである。ということは、それはフェノメノンの世界での出来事であり、悟性によって推測し、推論しなければならないような英知的存在者の一般的あり方ではない。もし或るもの一般の形式的意味が問題となっているのならば、時間や空間が問題となることはない。それは単に「一般形而上学(metaphysica generalis)」の問題であろう。ハイデガーの取り組んだ問題とは、端的に言えば知覚という現象をデカルト以降の主観的な意識記述ではない仕方、いかに記述するかということなのである。それは、現象ということであり、「自然」(physis)ということであり、「生起」(Ereignis)ということなのである。それは物事の方から記述するならば、現前ということであり、「臨前」(Präsenz)ということなのである。それは意識能力の記述で言えば、知覚ということに

なる。確かにそのようなことの解明とは、存在論の課題ではなく、まさに認識論の根本問題である。

### (3) 構成的現象学の立場

SuZ, S.11. Z.20-24

Das wäre Reproduktion meiner Lehre, wenn „geklärt“ besagte konstitutiv-phänomenologisch geklärt.

『存在と時間』11頁、20行目から24行目まで

もし、この「解明する」ということが、構成的-現象学的に解明することを意味しているのなら、私の理論のコピーである

すべての個別的な存在論はそれぞれのカテゴリー体系を有するが、存在の意味を十分に「解明」しておく必要があるとハイデガーが言っていることに対して、フッサールは上記のコメントをした。フッサールにとって、それぞれの存在領域にはそれぞれの領域存在論が成立するが、例えば社会的存在領域に関しては、そのような社会的存在者の成立に関しては、それを構成する独自の志向作用が要請され、特定の志向作用の構成能作(対象を構成する働き)によって構成されるとする。

もちろん、ハイデガーにとってみれば、フッサールによるそのような主観主義的認識論こそが最大の誤りであるということになる。

### (4) 人間学主義

SuZ, S.13

Am Rande oben: Heidegger transponiert oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden und Universalen, der totalen Region Welt ins Anthropologische; die ganze Problematik ist Übertragung, dem Ego entspricht Dasein etc. Dabei wird alles tiefsinnig unklar und philosophisch verliert es seinen Wert.

『存在と時間』13頁

頁上の欄外註記: ハイデガーは存在者や普遍者のすべての領域の、そして世界という全体的領域の、構成的現象学による解明を、人間学的なものへと移し変えている、ないしは転送している。問題系全体が、移し変えである。自我には、現存在が対応している、等々。その際には、意味深いことがすべて不明確なものとなり、哲学的にはその価値を失っている。

フッサールは、ここではハイデガーが取り組んでいる存在論が結局は現存在の実存論的分析によって解明されようとしていることに、人間学主義を見て取っている。彼自身の志向性の構成理論(すくなくとも『イデーニ I』の時期のもの)がすべて、人間についての存在論的考察へと転換させられていると見做した。広い意味での人間存在論ということになる。フッサールは、カントを批判する時もこの「人間学主義」という言葉をレッテル貼りにつかっているが、この規定は『存在と時間』のみに当てはまる規定であり、それ以降のハイデガーの存在論的思索には当てはまらない。

#### (5) 存在論と現象学的還元(存在措定のエポケー)との関係

SuZ, S.16

Am Rande unten: Ich hatte gegenübergestellt natürliche Weltauffassung im natürlichen Weltleben (bzw. dieses selbst) und philosophische, transzendente Weltauffassung - und danach ein Leben, das nicht natürlich in die naiv vorgeltende Welt Hineinleben ist und ein sich selbst als Mensch In-naiver-Geltung-Haben, sondern die Idee eines philosophischen, von Philosophie her bestimmten Lebens.

『存在と時間』16 頁

一番下の欄外の書き込み: 私は、(この生自身の)自然的世界生における自然的世界統握と哲学的、超越論的世界統握とを対置した。しかも、この対置に従い、さらに一つの生き方、つまり素朴に先行的に妥当する世界に没頭して生きているのではなく、自分自身を人間として素朴な妥当性に於いて捉えているのではない生き方を対置しているのであり、そのような生き方は、哲学的な、つまり哲学によって規定された生という理念なのである。

フッサール自身は、現象学的還元以前の「素朴で、自然的」立場と現象学的還元後の、あるいはそのような還元を遂行する超越論的立場を対置させている。現象学的還元により、すべての存在者はその存在性格を付与するという存在措定の働きへと関係づけられ、志向的意識の構成的働きの所産として分析される。したがって、さまざまな領域の存在者(Seiendes)の存在論、もちろん人間存在という存在者の存在論も、志向的意識の構成能作へと遡及しない限り、「素朴で、自然的」な議論に留まるということなのだろう。

## (6) 現存在と自己意識

SuZ, S.17, Z.30-31

*von Dasein ist bis zum Ende des Satzes unterstrichen. Am Rande: Das ist Intentionalität des Selbstbewußtseins in Richtung auf das Konstitutive.*

『存在と時間』17頁、30行目から31行目まで。

「現存在は」からその文の終わりまで下線が引かれている。そして、欄外に次のようにある。これは構成的なものへと照準を合わせた自己意識の志向性である。

ここでも、フッサールは前述のように構成的現象学の理論によって解決できると考えている。あるいは、ハイデガーの現存在の規定には、構成的現象学でテーマとなっている自己意識という自己関係的構造が含まれており、そのような自己意識の解明はフッサールで言えば、構成的現象学の働きによるというのであろう。

## (7) 〈現存在の本質構造〉の分析と本質直観/形相的還元

SuZ, S.20, Z.12-13

Kann man das als Wesenseigenheit des Daseins in Anspruch nehmen, ohne es zur Selbstgebung gebracht zu haben? Und wie geschieht das anders als durch konstitutive und zudem genetische Analyse? Geht das nicht auch aus den folgenden Zeilen hervor, wonach doch das Exemplarische erst enthüllt und dann in Wesensintuition gebracht werden muß? Gilt das nicht auch für die Tradition in meinem erweiterten Sinn?



『存在と時間』20頁、12行目から13行目まで。

人はこのことを自己能与へともたらずことなく、現存在の本質的独自性として要求することはできるのだろうか。しかも、このことは、構成的で、かつ発生的分析による以外にどのようにして起こるのだろうか。そして、次の問いは、後続する行からは明らかとはならない。その問いというのは、次のような問いである。範例的なものはどのようにしてまずはあらわとなるはずなのであろうか。そして、どのようにして本質直観にもたらされるはずだろうか。このことは、私の言う広い意味での伝統にも妥当しはしないのか。

ここでも、フッサールは、自らの構成的現象学、しかもこの時期から成立し始める発生的現象学的手法によってハイデガーのいう〈現存在の実存論的分析〉の課題が解決されると考えている。基本的には現象学的反省と本質直観によるのであろう。

#### (8) 現象概念の相違

SuZ, S.34 Z.37-38

von „Phänomenologie“ bis Forschungen *unterstrichen*. Am Rande: Aber

Phänomenologie als universale Wissenschaft von den Phänomenen überhaupt.

*Am Rande unten (Fortsetzung)*: Nimmt man Phänomen als Erscheinung-von, so ist die universale Wissenschaft von den Erscheinungen, die notwendig universale von dem Erscheinenden als solchen wird, zugleich äquivalent mit Phänomenologie im anderen Sinn, oder was gleichkommt, Ontologie (da Heidegger Phänomen „positiv“ definiert <S.> 31).

『存在と時間』34頁、37行目から38行目まで。

「現象学」から「研究」まで下線が引かれている。そして、欄外に次のような書き込みがある。しかし、〈現出するもの一般〉の普遍的学としての現象学。現象とは、～についての現出(Erscheinung)とすると、現出するものの普遍的学とは、必然的に、現出するものそのものについての普遍的学であり、同時に、もう一つの意味の現象学と同義である。あるいはそれに匹敵する名称だが、存

在論である。(というのは、ハイデガーは、現象という概念を「措定的に」定義しているからである。31 頁参照)

ハイデガーが「現象学」という概念の分析を行う箇所で、Phänomen と Erscheinung を区別し、Phänomen を端的に〈自らを示す〉(sich zeigen)としたのに対して、Erscheinung とはあくまでも Erscheinung-von として二重構造が含意されているとした。

ここでフッサールから見ると、問題は二つある。一つ目は、「現出」という概念についてである。フッサールには、『現象学の理念』(1908)で論及されている erscheinen を使用した「現出論」があるが、基本的にはフッサールにとっては phänomenon とは、意識現象であり、表象である。その場合、当時の F. Brentano(1838-1917)や A. Meinong (1853-1920)、K. Twardowski(1866-1938)に共通の見解、つまり意識における表象の三項構造〈作用-内容-対象〉のテーゼに依拠しており、意識作用としての現象は、その意識された内容を含んでいるとともにそれは対象についての意識であると考えていた。それによると、フッサールの書き込みの通り、現象といっても〈～の意識〉であるから、対象という存在者についての意識であり、現象の学とは、存在者の現象の学となり、それは〈存在者の現れ方の学〉、〈存在者の存在の仕方についての学〉となり、それこそ存在論となる。

もう一つの問題点は、ハイデガーいう〈自らを示す〉という表現である。英語で言えば、show oneself であり、それは「自ら姿を現す」ということであり、「現れる」ということである。appear ということである。それは、実物が、現にそこに姿を現している、つまり、いまそこに存在するようになることに他ならない。〈自らを示す〉という表現では、志向性の三項構造はすくい取れていない。それに対して、〈～に関わる〉(zu... sich verhalten)という事態の分析において、ハイデガーが Vollzugsinn、Gehaltssinn、Bezugssinn といった要素を指摘したことは、この意識表象の三項性に対する代案の意味もあるように思われる。しかし、よく考えてみると、自らを示すのは、対象であり、それがまざまざと出現しているとするとそこに直接的な現前が実現していることになる。そして、認識者はそのような対象としての存在者と出会うのであるが、その出会いは、そのもの自身との出会いになる。そして、そこでは認識者がそのものと出会い、そのものに関わっているという事態が成立することになる。そこでは、

ある種の表象性が有する「内容」がなければ、つまり、フッサールでいうところの〈ノエマ〉という要素がなければ認識内容と対象自体の分離が説明できない。そのような場合には、当の認識内容の真偽が成立する余地がないように思える。ちなみに、認識内容と対象自体とが分離する可能性は、ハイデガーの表現では、「～としての～へと関わる」(zu... als... sich verhalten)という構造が関わり(Verhalten)になければならない。ということは、志向的な意識作用を、なにか物体への身体的関わりと同レベルに置き、「～へと関わる」という表現で分析することには、限界があると言わねばならない。

#### (9) 〈～に出会う〉ということについて

SuZ, S.55, Z.23

begegnen *unterstrichen*. Am Rande: Nur ein Ich kann begegnen, ein Mensch kann einem anderen und Dingen begegnen, weil er ein reales verweltlichtes Ich ist mit allen dazugehörigen monadischen Strukturen.

『存在と時間』55頁、23行目。

出会うという動詞に下線が引かれている。そして、欄外に以下のようなコメントがある。一人の私のみが、一人の人間のみが他の人間や他の物に出会うことができる。なぜならば、彼は一人の実在的な世界化された自我であり、自らに属しているすべてのモナダ的な諸構造とともに存在しているからである。

#### (10) 人間に関わる人格主義的存在領域の構成について

S.58, 34-38

Am Rande: Das ist unklar. In der Konstitution des Menschen liegt als Konstitution einer Realität, die in sich persönlich ist, die Schwierigkeit, die nur durch Aufhellung der Konstitution und phänomenologischen Reduktion überwunden werden kann.

欄外に次のようなコメントがある。これは不明確だ。人間の構成には、それ自体で人格的なものであるひとつの実在性の構成として、困難な問題がそこには存在する。それは、構成の解明と現象学的還元によってのみ克服できる問題なのである。

しかし、フッサールの書き込みのように人間とは何か、自然的存在とは違った人格性、社会性、ないしは文化的な存在次元はどのような存在レベルであり、どのような特徴を有するかに関して、現象学的還元によってどのように解明されるかは明らかではない。社会レベルでの存在者の構成の問題は、かなり複雑な問題を孕んでいるはずである。それに関しては、Husserliana Bd. 39『生活世界』での、次のような、ハイデガー批判が参考になる。

当然のことながら、次のように言うのは、「素朴なこと」を語ることになるだろう。人間というものは、他のすべての存在者を自らの存在地平として意識している存在者であり、予め有している存在理解は、自分自身とそれ以外の他の存在者についてのものである(すなわち、もし人が「意識している」という表現を避けたいならば)。存在理解(Seinsverständnis)というのは、まったく空虚である。我々がそれを自己統覚として、他者統覚として、あるいは世界統覚として、一つの存続的で不変的に自らへと回帰する構造のうちの、その都度の特定の超越論的構造において認識しない限り、そして、その構造に関して、本質(Wesen)に関わる問題を立てない限り、まったく空虚である。その本質問題の中には、このような普遍的な統覚の静態学と実際上の発生についての基本的な問いがある。(16)

フッサールは、この草稿では、〈流れつつあり、先取りしつつある世界統覚の流れがあり、どこまでも妥当し続け、個別的に形成し続けていく〉という事態を強調している。フッサールでは、世界と言っても、「存在する世界」の構成の問題としてテーマ化され、それが主観性の超越論的統覚の働きに還元される。しかし、「世界」自体の統覚は完結されることはなく、絶えず流れつつある意識の中で「本質」、ないしは「様式」(Stil)の問題として扱われている。そして、その問題が、「世界の「先-所与性」、  
「アプリアリな先入観」、「先行-事実」(Vor-Tatsache)、「生成的様式」などといった概念によって分析されている。

(11) 〈内部から外部への超越〉を説明するには、志向性概念による以外には不可能である。

S.62, 13-16

immer schon draußen *und* nicht etwa ein Verharren der inneren Sphäre unterstrichen.

*Am Rande:* Aber wie kann all das anders geklärt werden als durch meine Lehre von der Intentionalität (Geltung) und zunächst der erfahrenden? Was da gesagt ist, ist meine eigene Lehre, nur ohne ihre tiefere Begründung.

「いつもすでに外部に」と「内的領域をなにか持ちこたえるのではなく」との間に下線が引かれている。そして、欄外に次のコメントが書かれている。しかし、いかにして、このこと全ては、志向性(妥当)とさしあたってはまず、経験する志向性についての私の理論によって以外に、どのように解明されるであろうか。ここで言われていることは、私の独自の理論である。ただし、その深い根拠付けが欠けている。

ここの『存在と時間』の表現は、そもそも誰に対する当てつけなのか。フッサールにとって、デカルトに見られる内と外の形而上学的枠組みを乗り越える試みとして、布伦ターノの表象理論を覆し、志向性とはあくまでも意識の内領域にとつて「超越的」存在者に向かっているという理論を展開しているはずだった。その意味では、フッサールにとって、ハイデガーが言っていることは、肯定できるものである。しかし、それはフッサールにとっては、超越論的(超越の対象を構成するという意味で「超越論的」)意識の構造としての、志向性の(自らを超えるという意味での)超越的構造によって説明できるはずだった。

フッサールの書き込みの「妥当」とか「経験する」といった表現は、〈対象に妥当する〉、ないしは〈外に出て行き、自分以外の外部のものを探る〉という意味での「経験」なのであろう。

(12) フッサールから見て実践論的真理概念にどう対応するか

SuZ, S.225, Z.27-29

*Von ob diese Seinsart bis zum Ende des Satzes unterstrichen. Am Rande: Aber die Methode der konstitutiven Phänomenologie!?*

『存在と時間』225 頁、27 行目から 29 行目まで。

「この存在の仕方が」から文の終わりまで下線が引かれている。そして、欄外には次のコメントが書かれている：しかし構成的現象学の方法ではないのか。

[このコメントが書かれた『存在と時間』の当該の箇所は次の通り]

Weil diese aber dem Sinne von Sein überhaupt gleichgesetzt ist, kann die Frage, ob diese Seinsart der Wahrheit und ihre nächst begegnende Struktur ursprünglich sind oder nicht, überhaupt nicht lebendig werden. Das zunächst herrschende und noch heute nicht grundsätzlich und ausdrücklich überwundene Seinsverständnis des Daseins verdeckt selbst das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit. (SuZ: S.225, Z.27-29)

しかし、これ[眼前存在性]は存在一般の意味に等置されているので、真理のこのようなあり方とその差し当たって出会う構造とが、根源的であるか否か、という問いは、一般に生き生きとしたものに成りえないのである。[存在とは眼前存在であるという]差し当たって支配的で、今日でもなお根本的で明確に克服されていない、現存在の存在理解が、真理の根源的現象自体をも覆い隠している。

この箇所は、言明、ないしは陳述においては、語られる存在者は単に眼前存在者(事物存在者)としてのみ扱われており、真理の根源的現象は隠蔽されていると述べられているところである。ハイデガーの発想では、言明における真理は、結局はその言明で語られている事物が現にそこに出現しているかどうかで決定されるのであり、その場合、その事物は単に「眼前に存在している」(vorhande-sein)か否かが問題となっている。それはロゴスのテオーリア的性格によるのであり、我々にとっては *besorgen* という仕方での出会う方の方が根源的であり、その意味から言明の真理ということを見なければならぬという。

これは、言語行為論でいう「記述主義的誤謬」、ないしは「事実確認的」(constative)な言語行為から「行為遂行的」(performative)な言語行為への転換という事態とパラレ

ルのように思われる。単に観照的言語観から実践的言語観への語用論的転換によく似た議論である。つまり、〈～は～だ〉といっても、それは事物が客観的に目の前にそのように展開しているということを「記述」している、ないしはそのような事実を確認しているのではなく、例えば、聞き手に何かをしてほしいなどといった実践的な行為がそこで開始されているというのである。

特にバーンスタインなどではハイデガーの哲学をプラグマティズムの一形態として解釈する可能性を探っている<sup>(17)</sup>。そこでは、「手許存在」(Zuhandensein)、つまり道具的存在と「眼前存在」(Vorhandensein)、つまり事物的存在、そして「慮り」(Sorge)、つまり「関心」などについて言及されている。

このような語用論的転回、ないしは実践論的転回(プラグマティズム的転回)に対しては、筆者の見るところ、フッサールの現象学ではうまく対応できないと思われる。実践の問題もフッサール自身は、人格主義的態度での存在領域の「構成」の問題とするしかない。せいぜいのところ、ジョン・サールのように志向性理論による社会的現実の構築(construction)として扱うしかない。基本的には、サールによる社会的現実の構成の理論は、「集合的志向性」(collective intentionality)を前提とし、宣言型の言語行為によって何らかの社会制度がルールとして創発されるのだが、フッサールによる相互主観性の理論では、いきなりそのような「集合的志向性」を持ち出すことはできない。もっとも、フッサールの相互主観性という概念には、「客観的世界」を構成する相関者(ある意味では「集合的主観性」)という面があるので、一旦社会的現実についての領域存在論を構築し、それに対して現象学的還元をし、〈相互主観性の志向作用〉によって様々な制度的現実がどのように構成されていくかを分析するという段階的手法もありうるのだらう。

### (13) 「学的企投」と「主題化」(Thematisierung)について

SuZ, S.363, Z.4

Wissenschaftliche Entwurf *unterstrichen*. Aber wir müssen ihn erst haben, ihn erst begründen, aber nicht durch solche vage Allgemeinheiten Heideggers.

『存在と時間』363頁、4行目。

学的企投の部分に下線が引かれている。しかし、我々は学的企投をまずしなければならぬし、それをまず基礎づけなければならない。しかし、ハイデガーのやっているような曖昧な一般性によってではない。

(14) 同上

SuZ, S.363, Z.13

Aber zuerst habe ich die Intentionalität, und zuerst habe ich die zu befragen, ihre Wesensgestalt herauszustellen, und dann kann ich sehen, daß im „Entwurf“ der Intentionalität beschlossen ist das Apriori, eine Wesensgestalt, die, wenn ich sie konstituiert habe, nachher wissenschaftlich leitend werden kann.

『存在と時間』363 頁 13 行目。

しかし、まず私は志向性を有している、そしてまず私は、志向性の本質内容を取り出すために志向性を探求しなければならない。そしてその時に私には次のことがわかるのである。志向性の「企投」の中に、アプリアリが含まれているということ。アプリアリとは、本質内容であり、私がそれを構成してしまった時に、そのような本質内容は、後になって、学問を導くようになりうるのである。

(15) 同上

SuZ, S.363, Z.14

Das Seiende ist für mich seiend in einem subjektiven Wie, das ich befragen kann. Setzen besagt für mich Sein in Gewißheit und heißt Setzung, weil sie aus mir her ein „Satz“ ist.

『存在と時間』363 頁、14 行目。

存在者は私にとって、或る主観的な様態に於いて存在するのである。その有様を私は問うことができる。措定するとは、私にとって、確実性に於いて存在することである。つまり、措定[作用]を言っている。措定[作用]は、私の中から出ると一つの「文」となるからである。<sup>(18)</sup>



『存在と時間』のここの箇所では、ハイデガーは学的企投が本来的実存にあることを述べている。その前の箇所では、近代の自然科学では、その科学において主題的になっている存在領域が、数学的企投にみられるように、予めその存在領域の存在機構の先行的企投がなされなければならないことが指摘されている。

哲学を含めて、大学で遂行される学問研究とはそのような学的企投によって指導され、しかもそれは本来的実存に根付いてこそその本来のあり方が実現されるという主張に繋がる。それに対して、フッサールではそのような実践的意義には言及されていない。

## (16) 同上

S.363, Z.20

*nach existenziell im Text 1) eingefügt. Die dazugehörige Anmerkung am Rande unten:*

1) Die Thematisierung ist die unbekannte intentionale Leistung des vorwissenschaftlichen Tuns auf dem Grunde der vorgehenden passiven Intentionalität. Wird sie aufgeschlossen in der notwendigen Systematik der Leitfäden, so kommt man zur konkreten Subjektivität und Intersubjektivität und ihrer apriorischen Verfassung. Zuletzt findet man die Konstitution der Personalität, die natürlich von Anfang an das Subjekt-Sein charakterisiert, aber unerhell ist die letzte der teleologischen Strukturen, die sie der Monade gibt.

「実存的」の後に次の文が挿入されている。そして、欄外にそれについての註が書かれている。主題化とは、予め与えられた受動的志向性を基礎にした科学以前の行為であるような、知られざる志向的働きである。そのような知られざる志向的働きが、導きの糸からなる必然的結びつきの体系において解明されれば、具体的な主観性と相互主観性とそれらのアプリオリな体制が明らかになるであろう。そして、最後には、人格性の構成を見出すだろう。その人格性とは、当然のことながら最初から主観-存在[主観であること]を特徴づけていたものであるが、しかしモナドに目的論的諸構造を与える究極的なものは明らかにされていない。

ここでは、フッサール晩年の著作『幾何学の起源』での主張のように高度に発展を遂げた近代科学であれ、元来は先一科学的文化にその起源があり、或る種の共同性を前提にしていると考えられている。このことは、フッサール後期の思想である発生的現象学で説明されている。つまり、受動的綜合という志向性の働きの内に、学問的企投の源泉が見られるとされるのである。

#### 4. 結論

フッサールから見れば、彼なりに志向的意識の分析を軸にして、人間と世界との関わりを解明しようとしてきた。やるべき課題というのは、当初は、対象と意識作用との相関関係の解明という作業であったが、『イデーニ I』以降は、認識内容を意識作用が「構成する」とする超越論的主観主義の立場に立つに至った。

他方、ハイデガーは、フッサールのいう志向的意識の構造を、「振る舞い」、「態度」、「関わり」といった日本語で訳されている *Verhaltung* や *Verhalten* という事象に移しかえ、それを人間存在の「存在」、つまり〈あり方〉へと敷衍化しようとする。しかしそのような試みは、ブレンターノやフッサールの活躍した時期に広く認められていた意識の三項構造、つまり〈作用-内容-対象〉という構図を保つことができなくなる。そうすると、対象を何々として認識するという *als* 構造が消えてしまうことになる。そのように捉えられた意識作用には、「誤謬」が発生する余地がなくなる。つまり、認識における「錯誤」、「誤謬」という現象を説明することができなくなるのである。ということは、真理も説明できなくなる。誤謬の可能性が否定されたところでは、真理の可能性も否定されるからである。

また、「存在一般の意味」ということで問題となっているのは、「或るもの一般の諸規定」に関わる形式存在論の課題であるとは、フッサールの指摘なのだが、その疑念には一定の根拠があるものの、一種の誤解である。まず、「存在」(*esse*)に関して、本質存在(*essentia*)と事実存在(*existentia*)とを区別すると、ハイデガーが「存在一般の意味」への問いということで、問おうとしたのは、後者の事実存在そのものの意味であったと言える。従来の形而上学の区分から考えると、存在論として遂行されるのは、それぞれの個別領域の存在者の本質的規定は何か、という特殊存在論の問いと、どの

存在領域にも属さない或るもの一般の諸規定についての研究としての一般存在論の問題がある。具体的には、論理学の根本概念や数学などで使用されている概念のように、実在でも、非実在でも、どちらの領域でもない、〈存在者一般〉のその存在の仕方を問うということも可能かもしれない。いずれにしても、存在論ということでは、普遍概念という意味で、本質存在が問題となっていたのである。しかし、ハイデガーの議論を検討してみると、「存在一般の意味」への問いということでもって問おうとしたのは、やはり〈まさに物がそこにどうやってあるようになるか〉である。ある意味では無謀な問いである。

そして、本論文で指摘されたのは、次のような点である。『存在と時間』では道具のような存在者のあり方を「手許存在」と呼んだのに対し、端的に物がそこにあることを「眼前存在」と呼んだ。これは、カント的な意味での時間・空間的事物を指すもので、「事物存在」とも訳される。道具存在者には、「意味」が与えられるのであるが、それは「使用目的」、言い換えれば「用途目的」である。そして、広義の「事物存在性」においては、結局、カントのテーゼ「存在とは知覚されてあることだ」を解体し、その真意を暴きつつ、物が目の前に出現しているという事実、あるいはまさに出現するプロセス自体が問題であったことに気づかされる。しかし、そのような問題はフッサールによれば、〈個々の現実的な対象が主観によっていかに認識されるか〉であり、認識論の問題となる。

従来は上述のように、一般存在論と特殊存在論しかなかったにもかかわらず、『存在と時間』では、時間によって、特に「眼前性」や「現在化」というタームによって、「存在一般の意味」を解明しようとした。それは結局、〈存在とは何か〉を理解している人間存在を対象とした「人間存在論」なのである。そのようなプロジェクトは、フッサールにとってみると、存在論全体を人間についての存在論によって基礎付けようとする人間学主義と映った。

以上の論点を端的にまとめれば次のようになる。まずは①意識作用を *Verhaltung*、ないしは *Verhalten* によって一般化し、それを *Sein* と解釈することの問題性、②「存在一般の意味」への問いの遂行は、「或るもの一般」(*Etwas überhaupt*)に関する形式的存在論、ないしは *metaphysica generalis* の課題ではないのか、というフッサールの疑問の元となる「誤解」と、③広義の「眼前存在」、ないしは「事実存在」(*existentia*)

を Präsenz(臨前)なる概念で解決することの問題性。フッサールにとっては、これこそ認識論上の根本問題であろう。④特殊形而上学、ないしは領域存在論、そして一般形而上学、ないしは形式的存在論といった存在論全体に対して、人間存在の実存論的分析が「基礎づける」という主張は、人間学主義ではないのか、という批判がなされていた。

## 註

- (1) ハイデガーの思想の反近代性に関しては、Michael E. Zimmerman の *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, 1990 が詳しく、単なるイデオロギー的批判ではなく、ハイデガーに対して一定の共感をもって論じている。
- (2) Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd. 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30) Vittorio Klostermann, 1983
- (3) Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart: P. Reclam, 1960
- (4) Heidegger, Martin. Gesamtausgabe, Bd. 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927) Vittorio Klostermann, 1975
- (5) Jamme, Christoph, „Stichwort: Phänomenologie, Heidegger und Husserl,“ in: Dieter Thomä, *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. J.B. Metzler, 2013 による。
- (6) Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd. 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Semestre d'hiver 1920/21), 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Summer semester 1921), 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19) Vittorio Klostermann, 1995
- (7) ハイデガーに対するアリストテレス哲学の影響に関しては、Figal の指摘が役立つ。Günter Figal: *Matin Heidegger zur Einführung*, Junius, 1999, S.26 アリストテレスにおいてこそ、「生の根本構造」(die Grundstruktur des Lebens)と「人間や生ける現存在の理念」(die Idee des Menschen und des Lebensdaseins)が正統的に現れているという。生という理念や人間という理念に関わる。また特に、思慮と知恵に関する指摘は示唆的である。これは、『存在と時間』の挫折に大きく関わる。
- (8) Heidegger, Martin, *Martin Heidegger/ Karl Löwith, Briefwechsel 1919-1973*, Verlag Karl Alber, 2017, S.84.
- (9) Heidegger, Martin, *Martin Heidegger/ Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, Vittorio Klostermann, 1990, S.42.
- (10) Heidegger/ Löwith, S.36.
- (11) Heidegger/ Löwith, S.88.
- (12) Roland Breuer, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*,“ in: *Husserl-Studies* 11(1994), 3-63
- (13) Christoph Jamme, „Eine Urlaubelektüre und ihre Folgen. Husserl liest Heidegger,“ in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd.6, 2012

- (14) Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd.61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), Vittorio Klostermann, 1985, 2nd edn. 1994, SS. 52-53
- (15) Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd.24, SS. 446-447
- (16) Husserl, Edmund, *Husserliana*, Bd. XXXIX: *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Texte aus dem Nachlass, (1916-1937) Beilage XLI, 1931, SS.489-90.
- (17) Richard J. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Polity Press, 2010, p.20
- (18) ここで語られている *Setzung*、つまり「措定」、ないしは「定立」に関しては、ハイデガーは1927年の講義、『現象学の根本問題』において下記のように言っている。カントが「存在とは、すなわち定立である」と言った意味は、ハイデガーによれば、「存在とは、或るものをそれ自身へと向けて立たせること (*Stehenlassen*)としての定立することにおいて、つまりある特定の志向的関わりとしての定立することにおいて、その関わりの方向意味(*Richtungssinn*)に応じて既に理解されていることなのである」。また、次のようにも言い換えている。それは、「物がその全ての述語を伴って、それ自身に向かって立てられていること (*Auf-sich-selbst-gestelltsein*)」であり、端的に言えば、「物が、自らの中から規定された現前性(*Anwesenheit*)である」という(Heidegger GA. 24, S.450)。つまり、物がそのもの自身によって現前することであり、主観が対象としての物を作り上げるということではないという。つまり、「あたかも、主観が自らの中から物を初めて創り上げ、存在するようにさせるかのような」意味ではないという(Heidegger GA. 24, S.451)。