

ハイデガーにおけるフッサルの「現象学」

——「可能性」としての現象学

をめぐって

Husserls “Phänomenologie” bei Heidegger

——Zur Phänomenologie als “Möglichkeit”

的 場 哲 朗

「道——作品ではない」全集の第一巻^①の冒頭にハイデガーはこう記している。その真意はともかくとして、その道とは他ならぬ「存在の問い」であろう。彼の生涯はまさしくこの問いをめぐむるものであった。そしてこの問いを開く最初の試みが『存在と時間』（“Sein und Zeit” 1927, 以降引用は S Z, と略す。）であった。

この最初の試みは、「現象学」（Phänomenologie）という一つの方法概念に基づいて展開されている。それはフッサルの地盤に立って初めて成り立ったのである。実際、彼自身「以下の諸研究は、E・フッサルが置いた地盤の上でのみ可能になった……」ないし「以下の諸研究が、諸事象そのものの開示において数歩前進しているとすれば、それを著者は先ず第一にE・フッサルに負っている……」（S Z. 38）と述べているのである。だが他方この現象学という表現は、哲学上の既成の「立場」でも「傾向」でもなく、むしろ「可能性」であるとも彼は述べている。「存在の問い」は、可能性として把握された現象学に基づくのである。では、可能性として把握された現象学とは何だったのか。さらに言えば、ハイデガーの思惟にとってフッサルの現象学はどんな意味を持っていたのであろうか。

ところでハイデガーはいろいろの所で、彼がフッセルの『論理学研究』（“Logische Untersuchungen” 1900/01, 以降『論研』と略す）、特にその「第六研究」によって「現象学的に、見ること、」を練習したと述べている。②彼にとって現象学とは『論研』における現象学なのである。それゆえ、本論稿は、ハイデガー自身の『論研』理解を手掛りにして彼のフッセル理解とその意味とを究明することにしよう。③

1. 「存在の問い」と現象学的方法

ハイデガーのフッセル理解を辿る前に、まず「存在の問い」における「現象学的方法」の位置を明らかにして置く必要がある。そこで、(a)彼の「現象学」の概念を明らかにし、そうして(b)「存在の問い」におけるその位置を究明しよう。

(a), 現象学と「存在の問い」

彼によれば、現象学という表現は「存在の問い」の「一つの方法概念」（S Z. 27）であり、「存在論の主題となるべきものへの通路様式」（S Z, 35）である。このことを彼は、「現象学」という表現を構成する二成分、つまり「現象」（Phänomen）と「ロゴス」（Logos）とから説明している。まずこれを手掛りに彼の現象学の意味を明らかにしよう。

彼は、現象という用語を、ギリシア語のパイノメノン（*φαινόμενον*）から解明する。このパイノメノンは、「己れを示すこと」（*sich zeigen*）を意味するパイネスタイ（*φαίνεσθαι*）という動詞の分詞である。さらに、このパイネスタイそのものは、「日光にさらす、明るみに出す」を意味するパイノー（*φαίνω*）という動詞（能動相）の中動相である。かくして、パイネスタイの分詞パイノメノン（現象）は、「己れを示すもの」（*das Sichzeigende*）、あるいはパー（*φα-*）という語幹の意味を生かせば「日光のもとにあるもの、ないし明るみに出されるもの」、つまり「あらわなもの」（*das Offenbare*）を意味することになる。ハイデガーにとって現象とは、何よりもまずこのパイノメノン、つまり「己れを-そのもの-自身に-おいて-示すもの」

(S Z. 28)を意味するのである。

彼が現象の意味をこのようにギリシア語から考えていることには注意する必要がある。と言うのも、このパイネスタイという中動相の動詞によって、あらわなものと開けとが、各々別々のものではなくて、リチャードソンが言うように「相互帰属という同一性における一者」、「一つの相関的同一性」^④であることが暗示されることになるからである。あらわなものは開けにおいて己れを示し、開けはあらわなもののゆえに開けなのである。このかぎり、現象は、デカルト以来の主観 - 客観 - 関係に基づく対象存在ではもはやありえない。ハイデガーの現象はこの意味でいう「己れを示すもの」なのである。

さて、「己れを示すもの」としての現象の他に次のような二つの「現象」もありうる。その一つは、例えば白い本が赤い光などによって「赤い色」に見える場合のように、確かに「己れを示すこと」ではあるが、「存在者が己れを、それがそのもの自身においてないものとして」、つまり「……のように見えること」(S Z. 28~29)として己れを示す、このような場合の「現象」(仮象Schein)である。さらにもう一つは、例えば顔の「赤さ」によって病根が告知されている場合のように、「己れを示す或るものによって己れを - 告示すること」(S Z. 29)である場合の「現象」(徴候Erscheinung)である。だが前者、つまり仮象は、「そのもの自身においてないものとして」ないし「のように見えること」と表現されるように、「己れを示すもの」(現象)の欠如の様態にすぎないのであり、この意味で「己れを示すもの」に基づいて初めて可能になるにすぎないのである。また、後者、つまり徴候も、それが病根などの現象からの放射であり、当の現象に「差し向けられている」(S Z. 30)かぎり、やはり仮象と同じく現象に基づいて初めて可能となるのである。仮象と徴候とは共に現象(己れを示すもの)に基礎づけられている。逆に言えば、現象は、仮象と徴候とを基礎づけるもの、その両者とは違って「或るものの特筆された出会い方」(S Z. 31)を意味するのである。

現象学の「現象」とは、①パイノメノン(己れを示すもの)であり、②同時に、その他の「現象」(仮象・徴候)を基礎づけるものである。この「現象」

についての「ロゴス」つまりそれを「見せること」(sehen lassen SZ. 32),
これがハイデガーの現象学の概念である。

彼は、ギリシア人がパイノメノンと同一視したトー・オン(τὸ ὄν),つまり
存在者の存在 (Sein des Seienden),こそ特別の意味で現象と呼ばれるべき
であると述べている (S Z. 35)。その理由は、プラトン・アリストテレス
以来ヘーゲルに至るまで、存在者の存在は直前存在 (Vorhandensein) とし
て「覆蔵され」(verborgen),そして「偽装された」(verstellt) 仕方で忘却
されて来たからである。だがそれにもかかわらず、パイノメノンとしての存
在は、直前存在の意味と根拠とをなすという仕方で、つまりそれを基礎づ
けるものとして、依然として直前存在に属してきたからである。ハイデガーに
とって、存在者の存在とは、「存在者を存在者として規定する当のもの、た
とえ存在者がどのように論究されようとも、存在者がそれを基盤としてその
都度すでに理解されている当のもの」(S Z. 6),つまりこのように基礎
づけるものである。存在を現象と呼ぶ理由はそればかりではない。存在につ
いての理解はわれわれ人間存在 (現存在) に本質的に属しているのである。
存在が開かれていること(実存)が現存在の本質なのである。「現存在の「本
質、はその実存にある」(S Z. 42) 現存在とは、存在が「明るくされてい
ること」(S Z. 133)つまりパイネスタイである。それゆえハイデガーは存
在をパイノメノン (現象) と呼ぶのである。

ここに現象学は、現象としての存在についての学、存在論であることが明
らかになってくる。現象学は「存在論の主題となるべきものへの通路様式」
なのである。存在論と現象学とは、哲学に属するその他の学科と並ぶ二つの
別々の学科ではない。そうではなくて、「その両標題は哲学そのものを対象
と取り扱い様式とに従って性格づけている」(S Z. 38) ののである。

『存在と時間』では、存在論 (存在の問い) と現象学との一体化が結論さ
れ、存在論は「ただ現象学としてのみ可能になる」と表現されている。「存
在の問い」として現象学は重要な意味を持つのである。

(b) 「存在の問い」における「現象学」の位置

存在は現存在における現象である。つまり、存在によって「明るくされている」現存在はそれ自身において「存在論的-存在」なのである。『存在と時間』では、「存在の問い」を展開するに当って、このような在り方をする現存在の分析を主題とする「基礎的存在論」が遂行されている。これが現存在の解釈学 (Hermeneutik) である。ただこの時、この解釈学という用語が、文字通り「解釈すること」を意味するのではなく、「知らせをもたらすこと」を意味するギリシア語の動詞ヘルメーネウエイン (ἑρμηνεύειν) という意味を含蓄していることに注意する必要がある。^⑤ 解釈学という用語は、存在が告知されること、(kundgegeben werden) 存在が「明るくされていること」、つまり現存在が解釈的存在であること、を意味しているのである。このような解釈学的現象学にとっては、まさにこの存在を見せることが肝要なのである。「存在の問い」はこの意味の解釈学的現象学に基づくのである。

ハイデガーは現存在におけるこの解釈学的状況を、存在理解が可能となる意味-基盤 (Sinn-Gerüst) に向って明らかにしようとする。それはまず最初、現存在の日常的な存在理解の中で問われる。日常的な存在理解を開く開示性の、つまり理解と情態性との、意味-基盤が問題となるのである。こうして日常的な現存在の存在理解の意味-基盤として「被投的投企」、つまりゾルゲ (関心) が挙示される。ゾルゲは、存在が日常的に「明るくされていること」の意味-基盤である。次いで、このゾルゲに基づいて、その解釈学的状況は現存在の自己本来的存在の中で問われる。自己本来的な存在理解が開かれる先駆的決意性の、つまり死への存在と良心との、意味-基盤がゾルゲによって確認される。この結果結論されることは、現存在の存在理解がゾルゲ、具体的には時間、に基づいて開かれているということである。

以上が『存在と時間』における「存在の問い」の概要である。簡単に言えば、「存在の問い」とは、解釈学的現存在を、その解釈学を開いている意味-基盤に向って問うことなのである。この時、現象としての存在を「見せること」としてこの問いを導き、さらに一切の仮象・徴候 (世界の方から己れを

理解する傾向、直前存在に基く諸理論)をその存在の派生態として基礎づけるのが、現象学的方法である。この意味で「存在の問い」は、まさしく現象学として初めて可能になったのである。

さて、現象学という術語は、言うまでもなくフッサールに起因する。事実ハイデガー自身『存在と時間』をフッサールに献呈し、すでに述べたように、この著作が「E・フッサールが置いた地盤の上でのみ可能となった」と述べているのである。だが同時にハイデガーの現象学は、可能性として把握された現象学であって、哲学上の既成の立場でも傾向でもなかった。それでは、ハイデガーにとってフッサールの現象学とは何だったのか。換言すれば、彼はフッサールの現象学のどの点に注目したのであろうか。

こう問う時、フッサールの『論研』が問題となってくる。ハイデガーは、フライブルク大学神学部を籍を置いた最初の学期(20才)にすでに自分の机の上には大学図書館から借り出した『論研』2巻が置いてあったと述べ、さらにフッサールの近傍にあり(30才以来)ながら、彼の関心が再度『論研』に向ったと述懐している。しかもこの時、その関心が向ったのはその第6研究、特に「感性的直観と範疇的直観との区別」であったのである。^⑥ここに、彼が『論研』特にその「感性的直観と範疇的直観」をどのように理解したのかという問題が生じてくる。だが、彼の『論研』理解の様子を伝える著作は少ない。今日公刊された著作にかぎりでは、それは全集21巻『論理学—真理への問い』(“Logik—die Frage nach der Wahrheit” 1976, Bd. 21. 以降「講義」と略し、引用はL F. とする。)と『4つの演習』(“Vier Seminare” 1977)に収録された「1973年、ツェーリンゲンにおける演習」(Seminar in Zähringen 1973, 以降「演習」と略し、引用はSe. とする。)とだけである。前者は、1925年から26年に渡るマールブルク大学冬学期におけるハイデガー自身の講義であり、後者は1973年9月6日から8日に渡るツェーリンゲンでの演習である。そこで、この二論文を手掛りにしてハイデガーのフッサール理解を見、可能性として把握された現象学が何であったかを究明しよう。

2. 講義『論理学——真理への問い』における フッサルの「現象学」

1925/26年マールブルグ大学冬学期「講義」の「A・先考察」の中でハイデガーは、フッサルの『論研』を取り上げ、フッサルの「現象学的態度としての認識」（L F.100）の意義を描き出している。そこで、この「講義」を手掛りにハイデガーのフッサル理解を究明しよう。

(a). フッサルの「心理主義の批判」とその現象学の意味

彼はまず、フッサルが「心理主義の批判」を展開した『論研』の第一巻の叙述を追いながらフッサルの現象学の意義を提示する。

論理学は「正しい思惟の技術学」である（L F.37）。この時、論理学は心的体験や過程から、つまり「心的現実」から出ているに違いない。ところで「心的現実」を主題とする学問は「心理学」である。それゆえ「心理学が論理学の基礎的学科である」（L F. 38）ということになる。論理学を「心的過程の自然の構え」ないし「人間の体制」（L F. 42）に還元しそれを心理学的要素や法則から導出する「心理主義」^⑦（Psychologismus）をフッサル自身の叙述に従ってこのように性格づけた後、ハイデガーはこの心理主義に対するフッサルの見解を次のように提示する。

思惟の諸規則（矛盾律など）は、「諸判断の中で思念された諸事態」（L F. 46）つまり「判断された内実のイデアールな妥当」（L F. 47）を意味するのであって、「判断を下すというレアルな存在」（L F. 47）を意味するのではない。また、これらの諸規則は、「事実」に根差すかぎりでの「突然的」（assertorisch）確信—蓋然性—ではなくて、「自体的an sichかつ永遠に妥当する真理の存立」（L F. 47）であり、この意味で「無制約的で絶対的」（L F. 49）である。すなわち心理主義は、イデアールなものdas Ideale（論理学の諸概念）とレアルなものdas Reale（心的な作用）との異質性に気付かず、その両者の「混同」（L F. 53）を犯し、その結果レアルなものによってイデアールなものを基礎づけるという誤謬を犯した、と

フッセルは言うのである。『論研』の第一巻は、「論理学を心理学へと編入する」(L F. 38) 心理主義(自然主義)の誤りを突き、そうして「レアルなものに対してイデアールなものを押し通す(Durchsetzung)」(L F. 61)試みである。ハイデガーによればフッセルは、このイデアールなものに「自同性」・「恒存性」・「普遍的なもの」という性格を付したと言う。フッセルは、ロツツェの影響^⑧のもとに、プラトンのイデア的性格(ἀεὶ ὄν L F. 67)つまり「真理自体」・「命題自体」という性格をそれに与えたのである。フッセルによって論理学はレアルなものから完全に分離された。

だがハイデガーは、このイデア主義に立ってフッセルの現象学を理解する一切の試み、殊に「妥当論理学、特にリッケルトの価値哲学」のそれに異論をとなえている。

当時、この妥当論理学は、フッセルと同じく「事実学」としての心理学の影響を避け、こうして「論理学のための領域」(L F. 89)を確保するために「思惟作用というレアルで心的な存在と思惟内容というイデアールな内実との分離」(L F. 89)を堅持していた。それはプラトン主義的二世界論に立っていたのである。例えばリッケルトにとって、心理学は「レアルな存在」に、他方論理学は「論理学のイデアールな存在」(L F. 89)に各々別々に関わっており、両学科は厳格に分離されていた。この立場に立つ者は、当然フッセルの「心理主義の批判」、殊に「レアルなものに対してイデアールなものを押し通すこと」に共鳴し、この方向から解釈を行うことになる。事実、フッセル自身、ゲッチンゲン時代に「記述的かつ形相的(本体論的)現象学」をめぐる大きな学派を作っていたのである。^⑨が、ハイデガーによれば、プラトン主義的二世界論に基づくこの解釈は絶対にフッセルの現象学を理解しえないと言う。その解釈は、まずレアル界とイデアール界との間に「裂け目」(Kluft)を残すからである。そればかりではない。現実の思惟は「思惟されたものを思惟すること」(L F. 95)であるにもかかわらず、その解釈は認識(主観)と超越的存在(客観)との間に「橋渡し」(Überbrückung)をなしえないことになるからである(L F. 91~92)。つまり、超越的存在

に至りえない妥当論理学は、志向性 (Intentionalität) —「或るものへ—己れを向けること」 (Sichrichten—auf—etwas) —をその特色とする現象学的認識にはそぐわないのである。

ここにハイデガーが現象学的認識の「志向性」を重視していることが明らかになる。彼にとってフッサールの現象学とは、志向的連関を特質とする「現象学的態度としての認識」なのである。

ハイデガーはこれを次のように表現している。フッサールは「この両存在 (イデアール界とレアール界—訳者) を、しかもそれらの根源的一致Einigkeitにおいて可能にしている存在者」(L F. 93) への問い、この問いを心理主義から脱しながら提起した。「……彼 (フッサール—訳者) は、何が心的なものを、そこからレアールなものといデアールなものとの関係といったものが理解されるようなものになっているのか、これを問う」(L F. 93) それだから、「彼は、……心的なもの根本構造を、それゆえ殊に、われわれが表象・判断……と呼んでいるもの根本構造を問う」(L F. 93) フッサールはプラトンの二世界が共に理解可能となる「根源的存在」(L F. 92) を問題としたのである。この表現が「志向性」だったのである。ブレンターノに由来するこの「志向性」の重視の結果、ハイデガーにとってフッサールの「心理主義の批判」は、志向性からする「心理学の批判」(L F. 98) を意味することになる。それは、心理学の代りに現象学的態度 (志向性) によって論理学の諸概念、諸命題を新たに基礎づける試みの途上で生じたことだったのである。

この志向性によって、一切の心的態度は常に或るものへ己れを向けていることになる。「思惟」は「思惟されたものを思惟すること」、「存在者を認識すること」(L F. 99) になる。こう述べた後、ハイデガーは、日常の具体的認識 (見直し、見やること) を念頭に置きながら、この「現象学的態度としての認識」がどのような性格のものであるかを説明している。この認識が己れを向ける (sich richten) もの、それは「聴き手、窓、壁、黒板」である。「それ (具体的認識—訳者) は聴き手、窓、壁、黒板に己れを向ける。これ

らそのものを、認識的な己れを向けることは思念するmeinenのであって、この認識は意識内容といったものを思念するのではない』(LF.100) 例えば私が私の前にある「その壁、を見る時、私が見るものは、妥当論理学の言う「私にとって価値ある意識内容」・「概念」・「壁の心像」ではなく、「その灰色の壁そのもの、である、と彼は言うのである。

ハイデガーが現象学的認識を、存在者そのものを認識すること、壁そのものを見ること、つまり「向うところ—存在者そのもの」(LF.101) と解し、しかもこれを日常の具体的認識から、換言すれば「認識としての生」(LF.92) から、説明していることは注目に値する。なぜなら、これによって、彼が志向性を、現象学的還元によって獲得されるフッサルの「超越論的意識、ないし「絶対的自我、ではなくて、日常的生の内に見ていることが明らかになるからである。ハイデガーにとってフッサルの現象学は、先き程のイデア主義からする現象学でも、超越論的自我からする構成的現象学でもないのである。そうではなくて、それは、認識としての生に根差す、志向性としての認識態度なのである。故にハイデガー自身の思惟の中では、存在者は現象として日常的生の内で己れを示すことになり、『存在と時間』の言葉で言えば、存在者の存在は現存在の現象となったのである。

「講義」の中でハイデガーは、存在者そのものを「有体的で現前的に」(leibhaftig anwesend) 与えるこのような認識が現象学的意味での「直観」(Anschauung LF.103) であると述べ、これを「存在者そのものをその有体性Leibhaftigkeitにおいて把握しつつ持つこと」(LF.102~3) あるいは「事象そのものを与えること」(LF.103) と定義している。この直観は、「目で見ること」ばかりでなく、「楽曲を聴くこと」「 $2 \times 2 = 4$ 」などのように思念内容が有体的で現前的にあるところにはどこでも存在するのである。

(b). 現象学的直観の性格とその優位

フッサルのこの直観はどのような性格を持つのであろうか。ハイデガーは思念・知・話・命題などの「表象」(Vorstellung) と比較しながらその性格を提示する。

直観の場合、存在者そのものは有体的で現前的に、いわば直接的に与えられている。これに対して、例えば知らないし話の場合、その事柄（知識内容・話題）は必ずしも直接的には与えられていない。表象の場合、存在者そのものは確かに思念されてはいるが、有体的で現前的にはないのである。換言すれば、表象の中では「空虚Leerという様態で」(L F.106) 存在者そのものが与えられているのである。存在者そのものが関係づけられているという点では直観と表象との間にはいかなる本質的な区別もなく、ただ「志向的關係と機能との仕方の中での」(L F.105) 区別があるだけなのである。

この空虚—表象は、それが正当性を主張するときには、空虚表象内容つまり事象そのものの証示を必要とする。表象は「証示必要的」である。換言すれば、それは事象そのものが有体的で現前的になることを必要とする。言うまでもなく、この時、事象そのものを与えるのは直観である。空虚—表象とは対照的に、直観は事象そのものの諸規定の完全な事態を、ないしこの事象を持つという可能性を与えるのである。ハイデガーはこれを次のように表現している。「直観は、単なる表象の、とにかくただの思念の、空虚と違って充足Fülleを与える」(L F.105) 直観は、補充という意味での、表象の空虚の「充足化」(Erfüllung) を意味するのである。さらに、表象と直観の間には本質的な区別はなく、ただ「志向的關係と機能との仕方の中での」区別があるにすぎなかった。このことから彼はもう一つの直観の性格を指摘する。それは、直観が、空虚—表象を「確証する」(Bewähren L F.106) という意味での充足を意味するということである。フッセルの現象学的直観は、「充足を与えること」を意味するばかりか、表象の「確証」をも意味するのである。しかもこの充足化は、いわば二枚の板が重なり合うというのではなくて当の空虚—表象そのものが「充足必要的」であり「証示への傾向」(L F.106) を持っているという意味での充足化なのである。それゆえ彼は「証示は、空虚表象に付着される何か或るものではなくて、それ(空虚表象—訳者)の遂行そのものの一つの様態である」(L F.107) あるいは「……証示は一つの志向的要件である。すなわちそれは、……特別な反省なくして、己れ自

身についての或る一つの解明を持っている』(L F.107)と述べるのである。

現象学的直観は、①事象そのものを与えるばかりか、②表象を確証するための「資格」(L F.103)をも持つということが明らかになる。フッサルの直観は、その有体性のゆえに、一切の表象を基礎づける働きを持つのである。この理由からハイデガーは、この直観を、「他のすべての認識が目指す本来的認識」(L F.113)と表現している。フッサルの直観は「或る優位」(L F.113)を持つのである。

この直観の優位を命題・命題真理 (*lóyos*-Wahrheit) といったイデアールなものにまで拡張し、このイデアールなものが「直観の真理に基礎づけられた一つの派生現象」(L F.112) にすぎないことを読み取るのが、「A・先考察」におけるハイデガーの『論研』解釈の目的である。

さて、『論研』の核心を、プラトン主義的二世界論からする論理学的諸概念・諸命題(イデアールなもの)の押し通しと解するのではなく、志向性をその特質とする直観からするイデアールなもの基礎づけと解するハイデガーの理解は注目に値する。「A・先考察」は、この観点による『論研』の咀嚼、つまり再構成と言って差支えないのである。そして彼自身はこのフッサルの課題を、直観に代って現存在の理解から引き受けようというのである。さらにこれは、『存在と時間』の中では用具存在 (Zuhandensein) の「飛び超え」つまり用具存在と直前存在との関係として再度引き受けられるのである (SZ. 100, 224, 361)。

だがここでさらに注目すべきことは、彼がフッサルの直観を重視していることである。彼はこれを、「存在者そのものをその有体性において把握しつつ持つこと」と定義していた。ここで物そのものが与えられるのである。これに対してハイデガーの現存在とは、物そのものが出会ってくる (begegnen) 場面—世界—を理解していることである。すなわち現存在は、世界が開かれていること、世界—内—存在なのである。田辺元はハイデガーの現象学を「生の現象学」^⑩と述べているが、物が「与えられる在り方、(直観の所与性)を、さらに「物が出会ってくる在り方、(現存在の開示性)・事実的生にま

で根源化したところに彼の現象学が成り立つのである。ここにおいてこそ物そのものは根源的に与えられるのである。

彼は、論理学・命題についてのフッセルの議論からではなく、その直観の有体性からいわゆる生の現象学を展開したのである。確かにこのかぎり、彼の現象学は可能性として把握された現象学だったのである。

では、なぜ彼は「存在の問い」が「ただ現象学としてのみ可能になる」と述べたのだろうか。直観を事実的生に展開しただけでこれだけのことが言えるのであろうか。この問題を解明する糸口を与えるのが「ツェーリングンにおける演習」である。次に、その問題を中心にして「演習」を究明しよう。

3. 演習『ツェーリングンにおける演習』 と、フッセルの「現象学」

1973年、ツェーリングン「演習」では『論研』の第6研究、特にその「第二篇、感性と悟性」(Zweiter Abschnitt, Sinnlichkeit und Verstand)の中の「範疇的直観」(Kategorische Anschauung)が主題となっている。「なぜハイデガーにとって「範疇的直観」がフッセルの思惟の焦点なのか」(Se. 111)という問題が正面から問題とされているのである。まず範疇的直観についての『論研』の叙述を辿った後、これとハイデガーとの関係を「演習」に沿って究明しよう。

フッセルは「第6章、感性的直観と範疇的直観」の中で、範疇的直観を説くに当たって「感性的直観」(sinnliche Anschauung)から出発する。

すでに述べたように、フッセルの直観は事象そのものが与えられる認識である。そして、空虚—表象は志向的作用としてその充足化を直観の内に見いだすのである。^⑪確かに、例えば「私が白い紙を見て、白い紙という」^⑫場合(知覚陳述)「対象をそれ自身、つまり直接的に把握する」^⑬知覚(直観)によってこの陳述は充足されうる。これがフッセルの言う「感性的直観」である。この直観の中では、「感性的諸所与性(青色・黒色・空間的延長など)」(Se.112)は「直接的に」「端的な仕方」で与えられ、「それ自身現在gegen-

wärtigしている」¹⁴

この知覚の充足化を基礎に、さらに「名辞的術語を超えているもの」例えば「コブラ」を含めた「範疇的形式、の諸契機」¹⁵は何によって充足されるのかと問うのが、『論研』の第6章の問題なのである。上記の例に対照して言えば、「この紙は白である」という「述語的陳述形式」¹⁶における「である」が何によって充足されるのかと問うのである。言うまでもなく、それら諸契機はけっして感性的には与えられないし、知覚されえない。このことからフッセルは知覚という表現にもう一つ別の意味を含ませ、「……単なる感性的知覚が素材の意味要素に対して行なうように、これと同じ働きを、範疇的意味要素に対して行なう一つの作用」¹⁷として「範疇的直観」を提起するのである。範疇的直観において「範疇的形式」は「単に思惟されるばかりでなく、まさに直観ないし知覚される」¹⁸ことになる。このように「範疇的形式を持つ対象そのものに関係づけられている」¹⁹直観がフッセルの言う「範疇的直観」である。

「演習」では、この「範疇的直観」の意義がカントとの対比で次のように説明されている。

「対象の対象性」, 伝統的に言えば「物」, 「実体」は感性的直観によっては知覚されえない。カントの場合、この「物」は「コペルニクスの転回」と呼ばれるように、先行的に人間の「認識能力」の側に従属され、「実体」の概念が直観の多様性を「一定の形式に」もたらすとされている。対象は「直観と概念との総合」として措定されるのである。かくしてカントでは、概念による統一（「形式—に—もたらすこと」(Se.113))は単に「悟性の一つの機能」にすぎず、「であること」は判断における「単なる悟性形式」²⁰を手引きにして導出されたにすぎないことになる。これに対して、「フッセルは、カントが形式という概念で特徴づけることで満足しているものを明らかにしようとした」(Se.113)と演習では述べられている。フッセルの範疇的直観という表現によって「範疇が形式以上であること」(Se.113)になったと、それは言うのである。すでに「範疇的形式を持つ対象そのものに関係づけられている」

直観がフッセルの範疇的直観であると述べておいたが、「演習」では、これは「或一つの範疇を見せる一つの直観、ないし直接的に或一つの範疇に向けられている一つの直観(に対して現在の在ること)」(Se.113)と表現されている。この範疇的直観という表現によってフッセルは、範疇的なものを「与えられたもの (Gegebenes)」と考えることに成功したとその「演習」は言うのである (Se.113)。

先の例で言えば、「白い紙」の実体ないし「 $\dot{\cdot}$ であること」(コブラ)は、「私が白い紙を見ている」のと同じ仕方(感性的感情)では確かに「余分なもの」^① (Überschuß) である。だが、それは何らかの仕方(感性的感情と同じく存在しているにちがいない)のである。つまり、「 $\dot{\cdot}$ であること」は見られているのである。フッセルはこの理由から範疇的直観を提起したのである。そしてこれが見られうるようになったかぎり、「それは与えられているにちがいない」(Se.113) のである。フッセル自身、「……存在という概念は、それが現実的であれ想像的であれ、何かしらの存在が我々の目の前に立てられた場合にのみ生じてくる」^②と述べているが、彼の範疇的直観によって、範疇的なもの・カント的形式・ $\dot{\cdot}$ であること、は「近づきうるように与えられた」(Se.114) のである。

論理的諸概念・諸命題を基礎づける現象学的直観は、同時に存在などの範疇的形式を与える直観、それを見せる直観だったのである。フッセルの範疇的直観の意義をこう解釈した後、「演習」では、ハイデガーの思惟に関係づけて次のように述べられている。

ハイデガーを駆り立てた問いは「存在の問い」であった。もっと詳しく言えば、それは存在をその意味(真理)に向って問うことだった。他方フッセルは、「判断のコブラ」にすぎない従来の「存在の根本規定」(Se.115)と違って、範疇的直観の分析を通して「存在」を「判断への拘束から解き放ち」(Se.115)、これを「近づきうるように与えた」のである。「 $\dot{\cdot}$ 存在」はけっして単なる概念ではない、つまり演繹の途中で生じた純粹抽象ではけっしてない、という一つの地盤」(Se.116)をフッセルは開いたのである。存在をその意味

一基盤に向って問うというハイデガーの「新たな方向決定」(Se.115)は、まさしくこのフッセルの地盤に基づいて可能となったのである。これを、ハイデガー自身は次のように語っている。「私が存在の意味への問いを立てる時、私は予め既に存在者の存在としての存在の把握を経ていなければなりません。もっと正確に言えば、存在の意味への問いの中で問いかけられているもの (das Befrage)は存在、つまり存在者の存在であります。その基盤へと問われているもの、つまり問い出されるもの (das Erfragte) は存在の意味—これは後に存在の真理と呼ばれますが—です。」(Se.115~116)『存在と時間』の中で「存在一般の意味への問い」が展開されるようになるためには、そのもとで初めてその意味が問い出されるようになる「存在」が予め既に現象として与えられていなければならなかったと彼は言うのである。

「範疇的形式を持つ対象そのものに関係づけられている」フッセルの範疇的直観は、同時に存在が現象として人間存在に与えられていること、人間存在が存在によって「明るくされていること」(実存)を開いたのである。範疇的直観によって、現存在が「存在論的—存在」に他ならないことが開き出されたのである。現存在の解釈学的状況をこの存在理解が可能となる意味—基盤に向って問おうとするハイデガーの問いは、フッセルの範疇的直観、存在が現象として与えられる地盤、ここに立って初めて可能となったのである。この理由から彼は、存在の問いは「ただ現象学としてのみ可能になる」と述べているのである。

結 論

ハイデガーは『論研』から、志向性をその特質とする直観(所与性の在り方)を学んだ。しかもこの直観は、存在を判断のコブラから解き放ち、それを近づきうるようにわれわれに与える直観(範疇的直観)であった。つまりそれは、「存在の問い」を展開する地盤を開いたのである。だが、彼自身は直観という表現を使用しない。むしろ彼の問いは人間存在の事実的生から展開されている。

ではなぜ彼は直観という表現を放棄したのか。このような疑問が湧いてくる。それはおそらく、現象としての存在に聴き従う彼にとって直観よりも事実的生の方がより根源的であったからであろう。もう一度直観の性格を見よう。直観が見せている存在者は存在者そのものであった。だが、それが直観と呼ばれるかぎり、それはこの存在者を用具(Zeug)として使用しえない。直観は文字通り「直前に在る物をただ単に観ること」であり、したがってそれが見せている存在は「対象—存在」にすぎない。それは、現存在の生遂行(Lebensvollzug)から一歩退いて初めて成り立つ一つの様態(観照θεωρία)に基づくのである。^{②③}だが、存在理解はわれわれの事実的生そのものに根ざす一つの事実である。例えばハンマー・クギなどを使用する時、われわれはその存在者の存在(用具存在性)を常に既に理解している。それを理解しているからこそ、用具は用具として使用されるのである。存在は、むしろ人間存在の「仕事をしつつ(用具を)取り扱う気遣い」(SZ. 67)の中で根源的に己れを示すのである。だから彼は、フッセルの直観を放棄して事実的生から出発したのである。そればかりではない。この現存在の在り方そのものが、志向性をその特質とする直観を破棄させるのである。それによれば、現存在の現とは開示的一時間的脱存を意味する。つまり現存在は、その存在において将来と現在と既在とへ向って時間的に超越する存在なのである。したがって、対象存在のみに己れを向ける直観は破棄されざるをえないのである。

これらの理由から、ハイデガーは自分の現象学を可能性と把握せざるをえなかった。なお次のことも書き添えられて置くべきであろう。それは、彼がこの現象学把握をギリシア的思惟の根本性格(アレーティアἀληθεια)から提起しようとしていることである。^{②④}このかぎり、可能性としての現象学は、同時に西欧形而上学の始源からする現象学を意味することになるであろう。

注

- ① M. Heidegger, *Frühe Schriften, Gesamtausgabe Bd. 1.*
- ② M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 1969, S. 86.
M. Heidegger, *Vier Seminare*, 1977, S. 147.
- ③ 従来、ハイデガーのフッセル理解に関しては、オットー・ペゲラー（*“Der Denkweg Martin Heideggers”* 1963）に典型的に見られるように、フッセルの「超越論的現象学」とハイデガーの「解釈学的現象学」との違いというネガティブな面から説かれてきた。これによれば、フッセルは超越論的で絶対的な自我からする構成（Konstruktion）論であり、ハイデガーは事実に生る解釈学である。この解釈はすでに田辺元（『現象学に於ける新しき転向』大正13年）、三木清（『ハイデガーの存在論』昭和5年）に見られる。だが、ハイデガーの関心事は「存在の問い」であり、しかも彼はこれをフッセルの『論研』、特に第6研究から学び取ったのである。ペゲラー自身「ハイデガーは……むしろ『論研』を彼の現象学的訓練の基礎に置いていた」（S. 69）と述べているにもかかわらず、ハイデガーがフッセルから学び取ったポジティブな面は触れられていず、第6研究の意義は論じられていない。これはリチャードソン（*“Heidegger Through Phenomenology to Thought”* 1967）の場合も変らない。これに対して、トージェントハット（*“Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger”* 1970）の場合、ハイデガーは、フッセルの『論研』——「論理的諸概念が与えられる体験の反省」（S. 16）——から理解されている。これによれば、ハイデガーは、フッセルが「所与性」とした体験を、さらに「その都度それ（存在者—訳者）が出会ってくる在り方がどうであるか」（S. 262）にまで「根源化」したのである。しかしここでも「存在の問い」を展開するに当たっての第6研究の意義は触れられていない。
- ④ W.J. Richardson, *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, 1967, P. 627.
- ⑤ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1965, S. 121.

- ⑥M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 1969, S. 81, 86.
- ⑦ハイデガーは、心理主義者としてJ・S・ミル、ジグヴァルト、テオドール・リップス、人間主義者としてB・エルトマンを挙げている。
- ⑧その他、ライプニッツ、ボルツァーノ、トヴァドヴスキーの影響がある。
- ⑨O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 1963, S. 68.
- ⑩田辺元、『現象学に於ける新しき転向——ハイデガーの生の現象学——』大正13年、田辺元全集第4巻所収、17頁。
- ⑪E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2. 1 Aufl., 1901, S. 504.
- ⑫E. Husserl, *ibid.* S. 602.
- ⑬E. Husserl, *ibid.* S. 617.
- ⑭E. Husserl, *ibid.* S. 617.
- ⑮E. Husserl, *ibid.* S. 601.
- ⑯E. Husserl, *ibid.* S. 603.
- ⑰E. Husserl, *ibid.* S. 614.
- ⑱E. Husserl, *ibid.* S. 615.
- ⑲E. Husserl, *ibid.* S. 615.
- ⑳I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1981, A. 70.
- ㉑E. Husserl, *ibid.* S. 603.
- ㉒E. Husserl, *ibid.* S. 613.
- ㉓ハイデガーは「直観」について、それは「理解の遠い派生態」(S Z.147)であり、「現存在の脱存的時間性に基礎を持つ」(S Z.363)と述べている。簡単に言えば、それは、「実践的に、配視的な操作・取り扱いなどから、理論的に、探究することへの変動」(S Z.357)によって初めて可能になる、と彼は言うのである。
- ㉔M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 1969, S. 87.