The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	前期ハイデガーの現象学と地盤としての世界
Author(s)	安里, 淳
Citation	メタフュシカ. 2005, 36, p. 53-64
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4374
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

前期ハイデガーの現象学と地盤としての世界

安里　淳

はじめに

1927 年 10 月「ブリタニカ」草稿の共同執筆後、ハイデガーはフッサールの現象学的還元において生じる二つの自我に関する問い、すなわち「人間的自我と超越論的自我の同一性の問題」について、フッサールに書き送っている。

> 純粋に心的なものと区別された絶対的なエゴ（absolutes ego）とは何を意味するのでしょうか？このような絶対的なエゴの存在様式とはどのようなものでしょうか ── どのような意味で、それはそのつどの事実的な自我（das je faktische Ich）と同一なのでしょうか？どのような意味で同一ではないのでしょうか？絶対的なエゴが定立されたもの（Gesetztes）であるならば、その定立の性格とはどのようなものなのでしょうか？[1]

フッサールによれば、純粋に心的なものとは、日常的に存在し世界信憑（Weltglauben）を前提にしている人間的自我である。そのような自然的態度にある自我は、たとえ反省を遂行し自我分裂が生じても、反省する自我と反省される自我の両方はなお世界の中に存在し、世界の経験の次元にあると言わざるをえない。そのような人間的自我による反省では、世界を構成する志向的体験へ反省のまなざしが届かない。それゆえフッサールは、人間的自我の反省による無限遡行を回避し、世界の内部での志向的体験へと遡行するために、現象学的な態度変更によって超越論的反省という新しい反省を獲得する。この反省を遂行するのが絶対的なエゴ、すなわち超越論的自我である。自然的態度において現われている世界を遡行するのは、人間的自我ではなく、現象学的な態度変更の後に現われる超越論的自我でなければならない。そのようなフッサールの議論に関しては、ハイデガーもフッサールに同意している。しかしハイデガーは、人間的自我と超越論的

[1] Heidegger an Husserl, 22.X. 1927 Meßkirch, in *Husserliana Dokumente IV, Briefwechsel , Bd. III*, 1994, S. 146-147.

自我が、態度変更によって異なる自我として区別されるのであれば、それぞれの存在様式に関しても言及すべきではないかとフッサールに対して問うているのである。

以下では、まずフッサールの超越論的自我の問題をめぐって、ハイデガーの思索が形而上学的差異から存在論的差異へと方向づけられたことを明らかにした後、フッサールの現象学的方法の受容と批判について確認する。その際、ハイデガーがフッサールの真理概念によって伝統的な真理概念を乗り越え、また新たに獲得した真理概念によっていかにしてフッサールを乗り越えたかを検討する。それによって明らかになった根源的な真理が、超越論的自我の問題を解決へと導くことを指摘する。

１．形而上学的差異と存在論的差異

超越論的自我を問うハイデガーに対して、たとえば、ハイデガーは超越論的自我の反省の意義を理解しておらず、超越論的反省を獲得するための態度変更を「単なる」態度変更と見なしているという批判や、あるいは人間的自我の心理学的反省と誤解しているという批判が可能であろう。そのような批判に対してわれわれは、ハイデガーの誤解の原因が次の点にあると反論することもできるかもしれない。それは、フッサールが『イデーン』Ｉで、還元によってはじめて発見されるはずの意識の本質を、還元に先立ってその「絶対性」の点で言及しているということである。しかし、おそらくハイデガーにとってフッサールの思索の流動性はさほど問題ではない。というのも、1925 年マールブルク夏学期講義『時間概念の歴史への序説』（以下『序説』）で、ハイデガーは 1900 年『論理学研究』以降のフッサールの思索を細部に渡って叙述しており[2]、またフッサールの思索に対する自身の関係も的確に把握していると述べているからである。

> フッサールの問いが未だ全く流動しているのは、いつものフッサールの習癖なのだから、われわれも批判するにあたっては、最終的には慎重にとどまらなければならない。私はフッサールの研究の現在の立場の内容的な特徴については十分通じていない。しかし私が述べてもかまわないだろうと思うのは、私のフライブルクや当地〔マールブルク〕での講義がフッサールによって知られており、またフッサールと対話もしているので、私の異議が本質的に考慮されているということ、また私の批判は今日ではもはや十分鋭くは的中しないだろうということである。しかし批判することとしての批判ではなく、事象や理解を露わにすることとしての批判が問題なのである。（GA20,167f）

ハイデガーは、フッサールの現象学を慎重に研究しているだけではなく、互いの齟齬を考慮しているとしたうえで、批判があくまでフッサールの追究する事象を捉えるための批判だと述べている。おそらく、ハイデガーはこの『序説』の時点で、既に「ブリタニカ」草稿によって表面化することになったフッサールとの齟齬をも把握していた。というのも、ハイデガーは『序説』で、

2　M.Heidegger: GA20,S.125ff.

フッサールの現象学的還元について、次のように述べているからである。還元はあらゆる実在の構成のための地盤である超越論的自我を獲得し、それとは異なる在り方をしている実在的存在者との根本的な差異を示すにとどまっている。だが、還元において存在に着眼して志向的なものと志向されるものが区別される以上、フッサールは存在者の領域の区別があることを示すだけではなく、さらに存在領域の区別を可能にする存在の差異というものを固定し証示するのでなければならない（おそらくハイデガーはフッサールの還元にある種の存在の類比を見ている）。故に「存在の問いは決して任意のただ可能なだけの問いではなく、まさしく現象学そのもののもっとも固有な意味で、もっとも緊急な問いなのである。」（GA20,158.）

このようなハイデガーの主張に対して、そもそもハイデガーは存在問題を主題にする意図があったのだから、という反論も可能であろう。つまり、ハイデガーはフッサールの超越論的現象学を意図的に存在問題へ引きこんだのだと見なす立場である。なるほど、ハイデガーが彼の思索の当初から存在問題に関心を抱いていたのは事実である。しかし、フッサールもまた『イデーン』Ｉにおいて、還元に伴なって生じる差異の問題について言及している[3]。

> カテゴリー論は、どうしても存在の区別のすべての中のもっとも根本的な区別 ── 意識としての存在と意識の中に〈現われるもの〉としての存在、〈超越的な〉存在 ── から出発しなければならない。こうした区別は、洞察されるように、現象学的還元の方法によってのみ、その方法が純粋であることにおいて、獲得され評価されうるのである。[4]

フッサールにとって差異問題とは、還元において意識と意識に現われるものとの差異、すなわち超越と内在の差異を見いだし証示する「形而上学的差異」の問題である。そして、フッサールは、存在のカテゴリー論というものが要求されるならば、「形而上学的差異」の問題から出発しなければならないと述べている。「形而上学的差異」の問題から存在のカテゴリー論へ ── このようなフッサールの思索によって、存在問題を課題としていたハイデガーの思索が、「人間的自我と超越論的自我の同一性の問題」を通じて、より明確に「存在論的差異」へと方向づけられたのではないか。そうであるならば、われわれはハイデガーが批判によって明らかにしようとしている事柄を、『序説』の批判においてさらに絞りこむことができよう。

２．カテゴリー的直観における全体性と存在の剰余

ハイデガーは『序説』で「現象学の三つの発見」として、志向性（Intentionalität）、カテゴリー的直観（kategoriale Anschauung）、アプリオリの根源的な意味を取り上げている。それによると、従来、表象作用は、物理的な事物と心理的過程との並列関係が前提されてはじめて志向性が生じるという心理学主義が陥りがちな知覚の認識論的先入観に基づいて考えられてきた。そのような

---

3 GA20,S.157f.
4 E.Husserl, Ideen Ｉ,S.141f.

先入観によると、たとえば思い浮かべた椅子に対応する椅子が実在していなければ、表象作用は意識のうちにとどまるので志向性は生じず、また椅子が実在しているならば、実在的なものへと越えてゆく判断作用には志向性が生じているということになる。しかしフッサールの志向性の概念によれば、思い浮かべられた椅子に対応する椅子がたとえ実在していなくても、知覚は実在的客観への実在的関係なしに存在する誤った知覚として、誤って知覚されたものへと向かう。つまり、フッサールは知覚が実在的客観への実在的関係なしに空虚な存在へと向かうことができると考えているのである。ではなぜ知覚は、空虚な存在へと向かい得るのか。フッサールによると、それは以下の二点による。第一に、志向性が表象や判断といった諸々の態度以前に体験を構造づけていること、第二に、志向性のうちには感性的直観とは異なるカテゴリー的直観という作用があることである。ハイデガーはこのカテゴリー的直観こそ、「存在に着眼」し差異を見いだすことを可能にするものだと考えている。

カテゴリー的直観とは、志向性のうちで感性的直観と共に、しかし感性的直観とは合致しないような仕方で、定立されている対象へと向かう作用である。そのような作用には「綜合」と「イデア視（Ideation）」という二つの機能が認められる。たとえば感性的直観の場合、いつもただ特定の側面や局面が射映するのみで、物のあらゆる局面が同時に射映することはない。しかし、われわれは椅子の表面が射映する時に、椅子の一部分を見ているとは思わないだろう。われわれにとって椅子は、感性的直観において多様に変位してゆくが、椅子はあらかじめその全体（Ganzheit）において思念されているのである。そのように全体において与えられている椅子について、われわれがそれにそなわる一定の性質として色彩を主題化するならば、椅子という全体における黄色という部分を際立てることになる。このような全体における分節化は、「事態（Sachverhalt）」とよばれ、知覚される事象に基づいているが、それは事象の実在的部分ではなく何かイデアールなものである。それゆえ、その色彩に関して主題化した椅子を、あらためて形状という新しい対象性において主題化する場合にも、椅子の実在的部分に変化は見られない。それは、感性的直観によって有体的に与えられる局面では現われてこない、意義という体験があるということを示唆している。この意義の体験は、カテゴリー的直観によって全体において志向され、感性的直観に対して存在が剰余として現われてくることによって理解されているのである。また、カテゴリー的直観のそのような作用は、言明（Aussagen）が、意義の体験を表現するための或る一定の形式にすぎないことを明らかにする。つまり、カテゴリー的直観によって、判断や表象作用以前に志向性というアプリオリな現象があることが見いだされるのである。それは、これまで主観的圏域の性格とされてきたアプリオリが、そもそも主観とは何の関係もないものであって、志向された存在者の性格であることを明らかにする。

ところで、カテゴリー的直観によって示されたアプリオリ性は、判断や命題にのみ真理性を認めてきた従来の真理概念を検討することを可能にする。ハイデガーが「あらゆる挙動の表現や被表現性のこの本来的な意味が原則的に、論理的なものの構造への問いの前景におかれたのは、現象学的研究の本質的な功績である」（GA20,75）と述べているように、カテゴリー的直観は論理的なものの根拠を示すことができた。それはハイデガーにとって、伝統的な真理概念を新たに解

釈することを可能にするものであった。

３．根源的な真理へ ── 伝統からフッサールへ、そしてアリストテレスへ ──

伝統的な真理とは、「理性」や「判断」、そして「言葉」として理解されてきた「ロゴス（λόγος）」による〈知性と事物の一致〉である。しかしカテゴリー的直観によって明らかになったように、知性や事物とよばれるものは、存在者は言明や判断以前にまず全体における事態として分節化され、そののちに事物的存在者として言明されたものである。したがって、ロゴスによる真理概念はその論理的な構造以前に、志向性の作用が働いていることが明らかである。ハイデガーにとって、真理は階層的に規定されるものとして考えられている。その際、ハイデガーが依拠しているのは、アリストテレスであり、ハイデガーはアリストテレスの著作群のなかに真理を規定する階層を見いだしている[5]。

1. 存在者それ自身がその真の存在において自らを与える、自ら開示する（on alethes）。
2. 1 の派生的様態。存在者が自ら与えることを共に遂行する能力とみなされる人間（a-letheuein）。
   - 2a. 直接的に偽の可能性なしに対象を現前する直観（感性的、知性的）
   - 2b. 言明以前の綜合的開示（実践的、技術的、知的）
   - 2c. 言明による綜合的開示
     （命題あるいは判断：挙示的なロゴス logos apophantikos）

まず、2c の真理は、われわれが命題という形式によって事柄を事後的に主題化する場合の「命題論的な（apophantisch）」真理であり、これが伝統的な真理概念である。それは既に理解されているものを前提としており、それを言明によって分節し事物的に存在するもの（Vorhandenes）として提示する真理である。この「既に理解されているもの」とは、理解の先構造（die Vor-Struktur）と呼ばれる。たとえば、存在者を道具として理解する日常的な現存在にとっては、有意義性全体として現われているものがそうである。2b の真理は、有意義性全体において現出する或るものを、何かのための道具として解釈し規定する「実存論的＝解釈学的な（existenzial-hermeneutisch）」真理である。ハイデガーがそのような存在者を道具（das Zeug）と名づけていることからもわかるように、椅子という存在者は、単に命題において示される場合よりも、道具を用いて関わる場合に、より直接的に理解することができる[6]。命題による真理は、配慮的な気遣いのもとで理解された「何のために（Um-zu）」という、可能性の様相において理解されている道具を、何かがそこに在る（vorhanden sein）という現実性の様相にしてしまうのである。ゆえに 2c の真理と 2b の真

---

5 Vgl.T.Sheehan:"Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger's Reading of De Interpretatione", p.69,in Franco Volpi, et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer, 1988,pp.67-80. http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/Hermenei.pdf.2005/8/16. シーハンの表を単純化したものである。またシーハンは "Heidegger's Philosophy of Mind" （1984 年）,p.98.で真理の「場所」の表を提示しているが、この表とは区分に異同が見られる。ここでは最新の表を用いた。

6 しかし『存在と時間』以降、ハイデガーは道具を通して理解される存在者、すなわち制作されたものとして、存在者の存在を解釈することは、耐えがたい一面性を蔵しているのではないかと述べている。GA24,S.162.

理とは、存在者の可能性と現在性とに着目する点で区別される[7]。2a の真理は、対象を直接的に現前させる直観の作用であり、フッサールの真理概念はこれに該当する。

しかし、ハイデガーはそれらの真理のどれも、事象全体において事態が分節されるものなのであるから、さらにより根源的な真理、すなわち「隠れなさ（ἀλήθεια）」という意味の真理が考えられるという。

> 真理概念についての論争も二つのテーゼの間であれこれ行なわれる。すなわち真理は事象への事態の関係であるというテーゼと、真理は諸作用の一定の連関であるというテーゼである。…事態に向けられた真理概念も、作用に向けられた真理概念も、真理の根源的な意味に的中していない。真なるものは、原的に直観されたものとして証示を与え、同一化に地盤と権利を与える存在する客体そのものの意味でも理解されうる。…ここでは、存在すること、現実に存在することを意味する。それは既に早くからギリシア哲学のうちに現われていた…真理概念である。[8]

つまり、真理概念の階層において 1 と規定された根源的な真理は、事態や作用ではなく、同一化に地盤と権利を与える存在する客体そのものだとハイデガーは考えている。そのようなアレーテイアの階層において、思念されるものが直観されるものにおいて同一化されるという充実化の傾向を持つフッサールの真理概念を位置づけるならば、それは 2 のレベルに止まると言わざるをえない。われわれにとって、充実というようなものが可能なのは、その充実の同一化にとって必要な地盤としての何らかの客体が与えられているからなのである。

ハイデガーは、カテゴリー的直観によって表象の剰余として捉えられた「存在」を、アリストテレスの真理概念の階層において、存在者の差異から存在の差異へ、すなわち形而上学的差異から存在論的差異へと捉えなおすことを試みたといえよう。その結果、ハイデガーにとって新たな課題として生じてきたのは、アレーテイアの階層で根源的な真理とされている「地盤と権利を与える客体」である。2b の真理によれば、われわれに与えられている地盤とは、有意義性の連関という全体における世界である。しかしそれは実践的なレベルでの世界にすぎず、われわれが問題にしている根源的な真理としての全体における世界ではない。そのような世界はどのようにして

---

7 アリストテレスのいわば哲学用語集である『形而上学』では、動詞「ある」が、異なる述語形態において異なる意味を荷う一般機能を果たす一例として、可能（dynamis）と現実（energeia）が挙げられている。「ある（to einai）とか存在（to on）とか言うとき、上述の述語形態で『ある』といわれるそれぞれの存在がその可能性において存在することを意味する場合と、完全現実態において存在することを意味する場合とがある。というのは、たとえば我々は、可能的な見る者〔見ることのできる者〕をも現実的な見る者〔現に見ている者〕をも、ともに見る者であると言い、同様にまた知識を用いうる者をも現に用いている者をも、ともに知識ある者であると言い、あるいは現にすでに静止の状態にある者をも静止することの可能な者をも、ともに静止する者であると言うからである。」アリストテレス『形而上学』第五巻第七章、1017b1 以下、出隆訳、岩波文庫、1959 年。また、動詞「ある」において可能性と現実性が無差別に用いられているという解釈は、アリストテレス研究においても正当なものである。以下を参照。『幾度もソクラテスの名をⅡ』「ギリシアにおける『思惟と存在との同一』説の成立」、斎藤忍随著、みすず書房、1986 年、145 頁。

8 GA20,S.71.

われわれに与えられてくるのだろうか。

ハイデガーはフッサールに宛てて「それ〔「ブリタニカ」草稿の共同執筆〕は『存在と時間』の根本的方向性を超越論的問題構制のなかで特徴づけるための機会を与えてくれました」[9]と述べ、続けて次のように書いている。

> あなたが『世界』と呼ぶものの意味での存在者は、それと同じ存在様式をもつ存在者に立ち戻ることによっては、その超越論的構成に関して解明されることはできない。この点については、〔私たちは〕一致しています。しかし、そのことによって、超越論的なものの場所を作り上げているものは総じて存在者ではないものだ、ということが言われているわけではありません。むしろ、そのことによってまさに問題が生じてくるのです。すなわち、それのなかで『世界』が構成されてくるところの存在者の存在様式は、どのようなものであるか、という問題です。これこそが『存在と時間』の中心問題です ── つまり現存在の基礎的存在論です。肝要なのは、人間的現存在の存在様式は、他のあらゆる存在者の存在様式とは全く異なっているということ、そして、人間的現存在の存在様式は、それがそうしたものであるような存在様式として、まさにそれ自身のうちに、超越論的構成の可能性を隠しもっているということ、これを示すことなのです。超越論的構成は事実的自己の実存の中心的可能性です。[10]

フッサールとハイデガーの真理概念が異なることが明らかになった以上、「超越論的」という術語を一義的に理解することはできない。しかし、ハイデガーが述べているように、ハイデガーの『存在と時間』での文脈を超越論的問題構制に移し変えたものだと考えるならば、次のように理解することが可能であろう。

フッサールによれば、態度変更によって獲得された超越論的自我は、世界を構成する志向的体験へと遡行する。その意味で、還元において「世界」とよばれる存在者は、日常の自然的態度によって向かわれている世界とは異なっているという。したがって世界の超越論的構成に関して、人間的自我による自然的反省によって解明することはできない。ハイデガーはこの点については、フッサールと一致していると述べている。しかし、ハイデガーは超越論的な世界を作り上げているものが、存在者ではないものだとは考えていない。その存在者とは、ハイデガーの術語を用いるならば人間的現存在である。なぜ、ハイデガーは超越論的自我を斥けるのか。それは、ハイデガーが、態度変更という哲学的な営みを、全体における世界の分節化という或るひとつの事態だと考えているからである。態度変更をするわれわれに対しては、あらかじめ世界が与えられているにもかかわらず、フッサールは世界の実在性を、還元のあとで度外視する。ハイデガーはまさに還元のこの点を批判し、フッサールの問いを存在論的に問い直すのである。

その問いは、次のようなものとなろう。われわれ自身が現象学を遂行する存在者として、超越

---

9 ibid., S.145

10 Heidegger an Husserl, 22.X. 1927 Meßkirch, in *Husserliana Dokumente IV, Briefwechsel , Bd. III*, 1994, S. 146-147.

論的自我となることができるのは、いったいわれわれのどのような可能性に基づくのか。そして、人間的現存在は超越論的自我となる可能性を、すなわち世界の超越論的構成をその実存の中心的可能性のひとつとして存在する可能性をもっているのではないか。このような意味で、ハイデガーは「人間的自我と超越論的自我との同一性の問題」を考えていた。ハイデガーのこの問いが、「超越論的自我は存在するか」という単純な問いとして理解されてはならないことは明らかであろう。

今やハイデガーは、「人間的自我と超越論的自我の同一性の問題」をめぐる議論から導き出された二つの課題に取り組むことになる。第一にアリストテレスの真理概念の階層において根源的とされた「同一化に地盤と権利を与える客体」という意味での「全体における世界」が、人間的現存在に対してどのようにして与えられてくるかということ、第二に人間的現存在には世界の超越論的構成の可能性がどのようにそなわっているのかということである。フッサールは超越論的自我と超越論的世界を現象学的還元によって得たが、ハイデガーにとって〈現象学的還元〉の役割を果たすのは、無の無化である。

４．無の無化と全体における世界

無は不安（Angst）の気分において生じる。不安では、現存在が何に対して不安になるかというその対象が特定されておらず、世界は「なんとなく無気味だ(Es ist einem unheimlich)」というようにして現われてくる。それによって、有意義性としての世界への「世界信頼性（Weltvertrautheit）」（SZ,86）が失われる。そのとき世界は「あなたにとって（dir）」「私にとって（mir）」無気味に現われているのではなく、「ひとにとって（einem）」無気味に現われている。そもそも現存在は自己性（Selbstheit）によって規定されており、この自己性は、自我性（Ichheit）を可能にするための前提である[11]。すなわち不安において世界は、特定の自己に対して現われているのではなく、「純粋に現に在ること（das reine Da-sein）」（WiM,112）に対して現われているのである。

そのようにして、現存在自身も含めたすべての物が、すなわち存在者が全体として（das Seiende im Ganzen）滑り落ち（Entgleiten）てゆく。この Entgleiten にはコントロールがきかなくなる、手におえなくなるという意味がある。したがって滑り落ちという言葉で暗に意味されているのは、現存在にとってもはや投企が不可能になるということである。日常において有意義性の全体として現存在に現われている。世界は現存在が投企できなくなると、現存在にとって無意義（Unbedeutsamkeit）になるのである。

そして、「存在者が全体として退き去ること、このことが不安の内で我々を周囲から圧し迫ってくる。」（SZ,112）その時、世界は無意義なものとして退き去るとともに、全体として現存在に押し迫って来る。そのように退き去るにもかかわらず、押し迫って来るとはどのような事態なのか。現存在にとって存在者が有意義である場合、たとえば道具として理解されている場合、道具とその用途は一致して現存在に現われている。だが不安において、現存在にとって存在が無意義になり慣れ親しんだものが退き去ると、意義を失った存在者が（存在ではなく存在者が）無気

[11] Vgl.Vom Wesen des Grundes,*Wegmarken*,S.157f.

味に現存在に押し迫って来るのである。ハイデガーは次のように述べる。

> 全体においてコントロールのきかなくなった存在者へ、全体においてよそよそしく追放するということ、そのようなこととして無は不安の内で現存在を圧迫するのだが、このことが無の本質である。すなわち無化（die Nichtung）である。[12]

現存在は存在を理解することによって「みずからがその明るみ（Lichtung）である」（SZ,133）のだが、このように全体における世界が無化しては、現存在の直観や理解そして判断というロゴスの作用は不可能である。もはや明るみは失われ、世界は暗がりとして現われてくる。これが不安の無の夜である。しかしその夜は、ひとつの明るみをもたらすことになる。それは存在と存在者とは異なるという存在理解である。ハイデガーは次のように述べている。

> 不安の無の明るい夜において初めて、存在者を存在者として開き示す根源的な開示性が、すなわち存在者は存在者であり『そして無ではない』ということが生じる。[13]

不安の無の明るい夜には一切のロゴスの作用が無化し、存在者ではなく存在が剰余として与えられてくる。存在論的差異という出来事は、ロゴスの作用によっては理解しえないのである。このことによって、アリストテレスの真理概念の階層において根源的とされた「同一化に地盤と権利を与える客体」という意味での「全体における世界」が、人間的現存在に対してどのようにして与えられてくるかという、第一の問いに対する解答が得られよう。すなわち、ロゴスの作用のない真理は、アリストテレスの真理概念の階層で１に規定された「同一化に地盤と権利を与える客体」という意味での「全体における世界」である。不安という情態性（ロゴスの作用のない開示性）において、根源的な真理が与えられてくるのである。ゆえに、全体における世界は現存在に与えられてくるものであって、現存在はそれを構成することはできない。

しかし、これまで有意義性の連関として開示されていた世界が無化し、そしてロゴスの作用のない世界が開示されたことで、現存在には新たに意味連関を形成する自由、すなわち超越としての自由（die Freiheit als Transzendenz）が与えられる。この超越の自由において「現存在は世界を生起せしめ、世界を形成する（weltbilden）ことで、現存在自身に或る根源的な光景（Anblick）を与え、その光景は（…）そのつどの現存在がそのもとに属している、すべての開示されうる存在者のための先像（Vor-bild）として機能している。」（WdGr,158）上述した第二の問い、人間的現存在には世界の超越論的構成の可能性がどのようにそなわっているのかという問いは、この超越の自由によって答えることができよう。

---

12 Vgl.Was ist Metaphysik?, *Wegmarken*,S.114f.
13 ibid.

結語

1919 年フライブルク夏学期講義『哲学の使命について』において、ハイデガーは哲学がそのつど時代の世界観に影響されてきたことを受けて、哲学と世界観とを鋭く対立させる。おそらくハイデガーの念頭には、自然科学的思考に基づいた哲学のあり方を否定し、心理学に依拠した記述的現象学を斥けたフッサールの『論理学研究』「プロレゴメナ」もあったにちがいない。そのようなハイデガーの意図は、世界観が哲学にとって異質な現象であること、そして哲学とは何かという問題が、哲学それ自身によって答えられるべきものであることを示すことにあった。つまり、哲学はその性質上、自己関係性のうちでそれ自身を究極的に根拠づけなければならないとハイデガーは考えたのである。それは哲学する者自身をも根拠づけるべき対象と見なすことにほかならない。このような哲学のミュンヒハウゼン問題ともいうべき問いに、ハイデガーは重ねて次のように問う。「プラトンを選び、ソフィストの詭弁術を選びはしないという選択は何に基づいているのであろうか？…哲学はそれが歴史的に存在したという事実と、哲学という名前をもっているということによってだけで、真の哲学になれるのだろうか？」[14]

このようなアポリアに対して、ハイデガーは「根本学（Urwissenschaft）」という哲学の理念（Idee）をもって答える。ハイデガーによれば理念という言葉は、その対象を完全に規定することができないネガティヴな契機を含んでいる。それゆえ、われわれは〈根本学〉の本質的要素を完全に規定することはできない。しかしそのような不完全さは、新しい本質的な契機が現われたときに、それがこれまでのものに付け加わり、さらにはそれらを変容してしまう可能性の余地を残すものでもある。哲学はこのような根本学という理念のもとで、常に新しく開始するものであり、そして遂行するものとしてそれ自身を根拠づけることになる。哲学もまた、超越の自由によって根拠づけられるような、現存在の可能性の一つなのである。

ハイデガーが根本学という理念において見いだしたこのような哲学の在り方は、「解体」というハイデガーの批判的態度を支えているように思われる。それはしばしばハイデガー自身に引きつける解釈だと批判されるが、ハイデガーは、自分の立場が存在論的な諸立場の悪しき相対化とはなんの関わりあいもない[15]と述べる。このときハイデガーは、次のように考えていたのではないか。「よりよく生きるための心配、飢えの心配から一度も人間を救ってくれなかったような文化を擁護することがそれほど急を要するとは思われない。それより、最も緊急なのは、文化と呼ばれるものから、飢えの力と同じくらい生き生きとした力を持つ幾らかの観念を引き出すことである。」[16]

---

14 GA56/57,S.20.
15 SZ,S.22
16 アントナン・アルトー『演劇とその分身』、安堂信也訳、白水社、1996 年、7 頁以下。

註

本文には以下の略号とともに頁数を示す。

フッサールの著作

Ideen Ⅰ:*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*,Bd.3,1. Buch.Haag 1976.

Husserliana Dokumente IV,Briefwechsel,Bd.Ⅲ. Dordrecht , Boston 1994.

ハイデガーの著作

SZ : *Sein und Zeit*, 17.,Aufl,Tübingen,Max Niemeyer.1993.

WiM : Was ist Metaphysik?,
in:*Wegmarken*,Gesamtausgabe,Bd.9,Aufl.,Frankfurt a.M.1996.

WdGr : Vom Wesen des Grundes,
in:*Wegmarken*,Gesamtausgabe,Bd.9, Aufl.,Frankfurt a.M.,1996.

GA…Heidegger：Gesamtausgabe

GA20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Aufl.,Frankfurt a.M.,1998.

GA24:*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Aufl.,Frankfurt a.M.,1993.

GA56/57:*Zur Bestimmung der Philosophie*, Aufl.,Frankfurt a.M.,1987.

（あさとじゅん　現代思想文化学・博士後期課程）

Frühe Heideggers Phänomenologie und die Welt als Boden

Jun ASATO

In der Fassung des (Encyclopädia-) Britanica-Artikels, die Heidegger als „Mitverfasser“ an Husserl brieflich zuschickte, kam Heidegger auf das Problem zu sprechen, das sich auf das Bestehen des transzendentale Ich bezieht. Nach Heidegger ist die Art und Weise, wie das transzendentale Ich besteht, nicht von Beginn an transzendental. Er dachte an die Möglichkeit einer Verwandlung des transzendenten Seienden ins transzendentale, und dieser Ansatz forderte auch eine Modifizierung der Fragestellung Husserls; nun sollte es danach gefragt werden: wie läßt sich das transzendentale Seiende in Frage stellen, das die Welt konstituiert? Bei dieser Fragestellung kann man jedoch die Welt nicht als ontologisches Exemplar aufgreifen, da sie als Horizont den „Boden“ der Weltvertrautheit darstellt. Wenn Heidegger sagt, das Dasein konstituiere die Welt, da meint er diese Funktion der Welt als Boden alles Verständnisses.

Gegenüber der Frage, die Husserl als Aufgabe der Phänomenologie stellte, wie lasse sich das transzendentale Seiende vorbereiten, weist Heidegger auf die Möglichkeit hin, daß das transzendente Seiende eine transzendentale Möglichkeit in sich trage. Heidegger nimmt jedoch die Welt als das transzendente Seiende auf und stellt die Frage: wie soll man das transzendentale Seiende, das die transzendente Seiende namens Welt konstituiert, in Frage stellen. Um sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen, fängt Heidegger damit an, das ontologische Exemplar des Seienden zu prüfen. Als er aber merkte, daß der exemplarische Boden der überlieferten Ontologie mit der Vorhandenheit beschaffen war, begann er nun in der Husserlschen Phänomenologie einen neuen exemplarischen Boden zu suchen, um da neue Leitziele, Themen und Methoden seines Denkens zu gewinnen. Die Aufgabe, die das intentionale Sein, das auf den Sinn des Seins abzielt und ihn zum Thema macht, mit der Methode der Phänomenologie zu analysieren, fand schließlich, nicht im reinen Ich, sondern in der Möglichkeit des reinen Seins des Daseins den Moment der transzendentalen Konstitution der Welt. Dabei nimmt Heidegger, anstatt der phänomenologischen Reduktion, das Phänomen des Nichts in Anspruch, in dem das Dasein die Welt transzendiert und zum Dasein wird, das die Welt transzendental konstituiert. Das transzendentale Seiende konstituiert nicht, etwa auf dem durch eine theoretische Einstellung wie Wissenschaft vorbereiteten Platz das transzendente Seiende, sondern trägt in sich die Möglichkeit, einen neuen exemplarischen Boden zu konstituieren.

「キーワード」
「人間的自我と超越論的自我の同一性の問題」、カテゴリー的直観、真理概念の階層、無の無化、超越の自由