

|              |   |
|--------------|---|
| Title        | 存在論における感性的直観の役割   |
| Author(s)    | 中橋, 誠   |
| Citation     | メタフュシカ. 2007, 38, p. 73-83  |
| Version Type | VoR   |
| URL          | <a href="https://doi.org/10.18910/7487">https://doi.org/10.18910/7487</a> |
| rights       |   |
| Note         |   |

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

## 存在論における感性的直観の役割

### 中橋 誠

ハイデガーは存在の問いをおのれの課題とし、その方法を現象学と名づけている (SZ, 27)。この現象学は、ハイデガーがフッサールの助手をしていたことが想起されるなら、フッサールのそれを継承・発展したものであると考えられる。しかし、これに対しては、「ハイデガーはあきらかに、〈フッサールから〉独立しておのれの現象学に着手しようとしている」<sup>1</sup>という反論がグロンデンにより与えられている。なるほど、この点に関してグロンデンと同意見であるスピーゲルバークが述べるように、フッサールとハイデガーとでは「言語・術語がまったく異なっている」という点は事実として首肯しうる。しかし、そこから直ちに、「関心の類似性、主題の共通性はほとんどないように思われる」<sup>2</sup>という結論が導かれるべきか。『存在と時間』における「以下の諸研究が可能となったのは、ただ、E・フッサールの確立した基盤に基づいてのみである。彼の『論理学研究』と共に現象学が突然出現した」(SZ, 38) という記述を参照するとき、ハイデガーの思惟が「可能となった」のがフッサールの現象学的思惟に「基づいてのみ」であるとハイデガーが考えていたことは否定できない。それならば、フッサールとハイデガーとが「まったく異なっている」としても、それは表現に関してのみなのではないか。ハイデガーは、後年 (1946 年) になっても、『存在と時間』が「現象学的視点の本質的援助を堅持している」(GA9, 357) ことを認めている。ハイデガーの理解に従うなら、われわれは、現象学的思惟の一つのあり方として『存在と時間』の記述を読むべきであろう。

では、『存在と時間』が現象学的思惟の一つのあり方をするのはどのような点においてであるか。『存在と時間』における現象学は、先の引用の記述に従えば、『論理学研究』のそれであると予想される。そして、実際、1925 年の講義において、「現象学の他に存在論はなく、学的存在論は現象学以外の何ものでもない」(GA20, 98) とハイデガーが述べるのは、『論理学研究』において扱

<sup>1</sup> Jean Grondin, Die Wiederweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8), in: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. v. Thomas Rentsch, Berlin, 2001, S.22.

<sup>2</sup> Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3rd revised und enlarged edition, the Hague, Boston, London, 1982, p.360.

られる範疇的直観の解明を受けてである<sup>3</sup>。ハイデガーの理解に従うかぎり、存在論の方法たる現象学は、『論理学研究』の現象学、さらに正確には、範疇的直観に由来する (vgl. SD, 86)<sup>4</sup>。

では、ハイデガーがフッサールの範疇的直観を重視したのは何故か。範疇的直観に関してハイデガーは次のように述べている。

「存在一般の意味への問いを展開し得るためには、存在が与えられ、この存在においてその意味が問い求められなくてはならない。フッサールの成果は、まさに、存在のこの準現在化にあった。存在は範疇において現象的に現前している。この成果を通じて、『存在』が単なる概念でも、演繹を経て与えられた純粹な抽象でもないという立脚地をわたしは最終的に手にした。」(GA15, 378)

この引用に従えば、存在は、「範疇において」つまり範疇的直観を通じて「準現在化」され、「現象的に現前している」ものとして扱われる。存在が所与のものとなっていなければ、そもそも、存在へと問うことが不可能である以上、存在を与え、存在の問いを問うことを可能にする範疇的直観をハイデガーが重視するのは当然であろう。

以上からは、存在の問いを問うことを可能にするが故に、範疇的直観が存在の問いの出発点であるかのような印象が与えられる。しかし、フッサールにより把握される範疇的直観は「基づけられた直観」であり、これは「端的な (schlicht) 直観すなわち感性的直観」との対照をなす (Hua. XIX/2, 541)。つまり、範疇的直観は、端的な直観たる感性的直観に基づき、前者には後者が先だつとフッサールは考えている。それならば、ハイデガーの存在の問いにおいても、感性的直観が範疇的直観に先だつ何らかの働きをしているのではないか。小論は、この点の解明を課題とすることで、『存在と時間』における現象学把握のあり方の一つを明瞭にしたい。

## 1 ハイデガーによる範疇的直観・感性的直観の把握

ハイデガーの思惟における感性的直観の継承・役割の解明のため、まずは、ハイデガーによる感性的直観の把握を確認したい。とりわけ、範疇的直観の感性的直観への基づき方をハイデガーがどのように理解しているかを確認したい。

ハイデガーは直観を「ありありと眼前に見いだされているもの自身の、それが自己を表示するような、端的な把握」(GA20, 64)と規定している。そして、感性的直観・範疇的直観、ならびに、それぞれの把握対象について次のように述べる。

「なるほど、アイデア視の諸作用は個体の直観に基づくが、そこで直観されたものそのものを

<sup>3</sup> この点は後年 (1973 年) になっても変わらず、「ハイデガーにとって本質的な原動力となった、フッサールの決定的寄与」(GA15, 377)と表現されているのは範疇的直観である。

<sup>4</sup> ハイデガーの思惟への範疇的直観の継承とその問題点については、拙稿「アレーティアから把握される現象学」(日本倫理学会編『倫理学年報』第 54 集、2005 年 3 月 30 日、所収、83-97 頁)を参照していただければ幸いである。

指しているわけではない。アイデア視 (Ideation) が構成するのは、普遍性 (Generalität) という新たな対象性である。個体すべてのみならず、それに加えて感性的要素すべてをもその対象的内実から分離する直観が純粋な範疇的直観 (reine kategoriale Anschauung) であり、これは、いまだ感性的な要素を含む、範疇的に混合した諸直観 (kategorial vermischte Anschauungen) と対比される。これらの二つのグループ——純粋な範疇的諸直観と混合した範疇的諸直観——に対して与えられるのが、感性的直観 (sinnliche Anschauung)、感性的抽象 (sinnliche Abstraktion)、純粋な感性的理念の抽出 (das Heraussehen von rein sinnlicher Idee) である。感性的要素の領野におけるアイデア視が与えるのが色彩一般や家屋一般といった諸対象であり、内官の領野におけるアイデア視が与えるのが、判断一般や願望の類一般といった諸対象である。混合した範疇的諸アイデア視が与えるのが、色彩存在 (Farbigsein) という意味での色彩性 (Farbigkeit) といった理念である。そのさい、〈色彩存在の〉『存在』が特に非感性的な範疇的契機を構成している。平行線の公理やあらゆる幾何学的命題もなるほど範疇的ではあるが、それにも関わらず、感性・空間性一般によって規定されている。純粋な範疇的諸概念は統一・多数・関係である。」(GA20, 95) (vgl. Hua. XIX/2, 712f.)

ここでは、アイデア視、つまり「個別体の種つまり普遍者 (das Allgemeine) を与える」(GA20, 91) 直観が三つに区分されている。それぞれがどのようなものであるかを、その対象の順に確認したい<sup>5</sup>。

アイデア視の第一は、「色彩一般や家屋一般」、「判断一般や願望の類一般」を与える「感性的直観、感性的抽象、純粋に感性的なアイデアの抽出」である（これは、次の混合した直観と区別するなら、「純粋な感性的直観」と表現できよう。以下そのように表現する）。このアイデア視はどのようなあり方をしているのか。ハイデガーは、純粋な感性的直観の対象の一例である家屋一般の与えられ方を次のように説明している。

「端的に知覚し、自分の周囲世界のうちで動くとき、わたしが目にするものは、幾つかの家屋を見るなら、さしあたって第一に明確に個別で他と区別された家屋ではない。わたしはさしあたって普遍的に見る。それが家屋である。この《何としてか (Als-was)》、家屋の普遍的な性格は、それ自身、あるがままの状態において明確に把握されているわけではないが、端的な直観においてすでに、ここではいわば予め与えられたものを解明するものとして共に把握されている。」(GA20, 91)

幾つかの家屋の知覚のうちにはすでに、「家屋の普遍的な性格」つまり「家屋一般」、家屋という種が直観されている。ハイデガーの把握では、このような、感性的要素の種の直観が純粋な感性的直観である (vgl. Hua. XIX/2, 707f.)。

<sup>5</sup> これらの対象例は、フッサール自身が挙げているものと同一である (vgl. Hua. XIX/2, 713)。

アイデア視の第二は、「色彩存在という意味での色彩性といった理念」、「平行線の公理やあらゆる幾何学的命題」を与える「いまだ感性的な要素を含む、範疇的に混合した諸直観」である。これをハイデガーは、黄色い椅子の知覚を例にとり説明している。この知覚においては、黄色が感性的要素として知覚されていると同時に、「黄色存在 (Gelbsein)」の「存在」という範疇的要素が知覚不可能ではあるものの、認取されている。それゆえ、「『黄色い』という表現要素」が意味しているのは、「完全な表現では、黄色く存在している (gelbseiend) 椅子である」(GA20, 77f.)。このように、黄色い椅子の知覚において、「黄色」の「端的な止揚 (die schlichte Hebung)」が行われるなら、「椅子の黄色存在」が明瞭となる (GA20, 85)。このように、混合した直観は、純粋な感性的直観の与える対象に基づいて成立する (vgl. Hua. XIX/2, 660)。

アイデア視の第三は、「統一・多数・関係」といった「純粋な範疇的諸概念」——ここには「存在」も含まれる (GA20, 79) ——を与える「純粋な範疇的直観」である。これは、先の引用で、「個体すべてのみならず、それに加えて感性的要素すべてをもその対象的内実から分離する直観」と表現されていた。このとき、個体すべてを分離するのが純粋な感性的直観の働きであること、感性的直観の対象から「端的な止揚」を行なうことで、感性的要素と範疇的要素との混合した概念が与えられることが想起されるなら、これから更に感性的要素を分離する直観が純粋な範疇的直観であると考えられる (vgl. Hua. XIX/2, 712f.)。

以上の把握においては、感性的要素を含まない純粋な範疇的諸概念が与えられるのは、個別者の知覚に基づく純粋な感性的直観、純粋な感性的直観の対象に基づく混合した直観、そして、混合した直観の対象に基づく純粋な範疇的直観を通じてである。それぞれの後者はそれぞれの前者に基づいて可能となっている。範疇的直観が感性的直観に基づくという事態をハイデガーは以上のように捉えている。

## 2 『存在と時間』における範疇的直観・感性的直観

### 2-1 νοεῖν・αἰσθησιςとしての範疇的直観・感性的直観

では、範疇的直観・感性的直観の『存在と時間』への継承はどのようなものか。『存在と時間』における範疇的直観・感性的直観への言及は、範疇的直観・感性的直観の区別がフッサールの現象学における被発見物であることが顧慮されるなら、第7節「探究の現象学的方法」に見いだされると予想される。なるほど、この予想に反して、第7節には、範疇的直観・感性的直観という術語そのものは見いだされない。しかし、ハイデガーは1925年の講義において、アリストテレスの思惟に現象学的思惟の可能性を認め (GA20,27,184, vgl. SD,86f.)<sup>6</sup>、範疇的直観・感性的直観とアリストテレスの思惟との関わりに関して次のように述べている。

<sup>6</sup> それゆえ、ヴォルピの言うように、「『存在と時間』の実存論的分析論のプログラムを厳密に説明する」ためには、本来、「現象学的な接近方法とアリストテレスの構想との結合」を顧慮する必要がある (Franco Volpi, Der Status der existenzialen Analytik (§§9-13), in: Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, hrsg. v. Thomas Rentsch, Berlin, 2001, S.35)。

「範疇的要素がすべて究極的には感性的直観に依拠するというこの命題は、アリストテレスの命題、οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ『心は、そもそもそれに予め何かが表示されなければ何ものも思念できず、対象的なものをその対象性において把握できない』の別様の定式化にすぎない。」(GA20, 94)

この引用は、ハイデガーが、フッサールの範疇的直観（範疇的諸作用）とアリストテレスの νοεῖν とを重ね合わせて理解していることを表わしている。これを踏まえつつ、存在を含む純粋な範疇的諸概念を与えるのが純粋な範疇的直観であるとハイデガーが把握していたことが想起されるなら、『存在と時間』第7節「探究の現象学的方法」において「存在者そのものの最も単純な存在諸規定の端的な着眼的認取（Vernehmen）」と表現されている「純粋な νοεῖν」（SZ, 33）（強調——引用者）が、『論理学研究』の純粋な範疇的直観に相当すると結論づけられよう。

他方、感性的直観の『存在と時間』への継承はどのようなものか。範疇的直観が「νοεῖν」とギリシア語で表現されていることに着目するなら、範疇的直観と対にされる感性的直観も『存在と時間』においてギリシア語で表現されていると予想される。そして、実際、『存在と時間』第7節「探究の現象学的方法」には、νοεῖν と対にして「認取」と表現されるギリシア語——αἰσθησις——が見いだされる。それは次のように表現されている。

「ギリシア的な意味において、しかも上述の λόγος よりも更に根源的に『真』なのは、αἰσθησις、何かの端的な感性的認取（das schlichte, sinnliche Vernehmen）である。αἰσθησις がそのつどその ἰδιὰ を、《そのつど純粋に、まさに αἰσθησις を通じてそして αἰσθησις にとってのみ接近可能な存在者》を目指すかぎりにおいて、例えば見ることが色彩を目指すかぎりにおいて、認取は常に真である。」(SZ,33)

この引用における αἰσθησις は、一例として色彩を目指す「感性的」なものである。これは、感性的直観（sinnliche Anschauung）がその名のおり「感性的」であり、純粋な感性的直観の対象の一例が色彩一般であったことに対応している。ここからは、『存在と時間』の αἰσθησις という「感性的認取」が感性的直観に相当すると考えることが許されよう<sup>7</sup>。

<sup>7</sup> 『存在と時間』33頁の αἰσθησις・νοεῖν が感性的直観・範疇的直観に対応するという考えをわたしが学んだのは、「現象学と方法の問題」（里見軍之、大阪大学文学部紀要第28巻、昭和63年3月、所収）を通じてである。筆者に感謝を申し上げたい。

なお、ヘルマンによると、『存在と時間』33頁の νοεῖν の由来は『デ・アニマ』（430a26ff., 430b26ff.）と『形而上学』（1051b17ff.）であり、αἰσθησις の由来は『デ・アニマ』（427b13ff., 418a12ff.）である（Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, I, Frankfurt am Main, 1987, S.330ff.）。アリストテレスの記述とハイデガーのそれとの一致に注目するとき、ヘルマンの主張は正しいと考えられるが、ハイデガーによるフッサールの思惟の継承・解釈の考察を課題とする小論では、この点の考察は控えたい。

## 2-2 『存在と時間』における範疇的直観・感性的直観の把握対象

以上の考察は、範疇的直観・感性的直観という二つの直観（Anschauung）が、『存在と時間』において νοεῖν・αἴσθησις という二つの認取（Vernehmen）として継承・解釈されていることを示している。では、範疇的直観（νοεῖν）・感性的直観（αἴσθησις）の、存在の問いにおける働きは何か。「探求の現象学的方法」として何を明らかにするのか。νοεῖν・αἴσθησις の認取対象、把握対象は何か。

この点は、ハイデガーが νοεῖν・αἴσθησις を共に現象学の「学」たる λόγος の構造から把握していること（SZ,33）、ハイデガーにより把握される λόγος が ἀποφαίνεσθαι（ἀπό + φαίνεσθαι）を意味すること（SZ, 32）、さらに、φαίνεσθαι という動詞の名詞形が φαινόμενον（現象）であること（SZ, 38）に着目するなら——つまり、示す（φαίνεσθαι）ものが νοεῖν・αἴσθησις であり、示されるものが現象（φαινόμενον）であることに着目するなら——、現象学の現象概念の説明箇所（第7節A「現象の概念」）において示されるはずである。実際、そこでハイデガーは、「自己自身に即した自己表示者（das Sich-an-ihm-selbst-zeigende）」が現象の意義であることを確認したあと（SZ, 31）、認取を νοεῖν・αἴσθησις の二つに区分するのと同様、現象概念を二つに区分している。その説明は次のようなものである。

「現象概念をこのように把握しても、どの存在者が現象と見なされているのかが規定されておらず、そもそも、自己表示者が存在者なのか、それとも存在者の存在性格なのかが決定されていないならば、形式的な現象概念が獲得されるにすぎない。しかし、自己表示者のもと、例えばカントの意味で経験的直観を通じて接近可能となる存在者が理解されるなら、そのとき、形式的現象概念は合法的に適用される。このように使用された現象が通俗的な現象概念の意義を満たしている。しかし、この通俗的な現象概念は、現象の現象学的概念ではない。」（SZ, 31）

この引用の記述に従うならば、「形式的な現象概念」は、「通俗的な現象概念」たる「存在者」と「現象の現象学的概念」たる「存在者の存在性格」とに区分される<sup>8</sup>。「現象の概念」の説明においてハイデガーの挙げる現象がこれら二つであり、他にはないことから、存在者と存在のみが、ハイデガーにより把握される現象であると考えられる。そして、存在者・存在というこの区分は、先に言及された、αἴσθησις の把握対象である「そのつど純粹に、まさに αἴσθησις を通じてそして αἴσθησις にとってのみ接近可能な存在者」と、純粹な νοεῖν の把握対象である「存在者そのものの最も単純な存在諸規定」という区分に対応している。以上からは、「探求の現象学的方法」としての νοεῖν・αἴσθησις の把握対象は、それぞれ、「現象の現象学的概念」たる存在と、「通俗的な現象概念」たる存在者とであると結論づけられよう。

<sup>8</sup> これは後に（1964年）、「存在的な現象と存在論的な現象」（ZS, 234）と名づけられる。

## 2-3 ハイデガーの思惟における感性的直観の役割

では、以上のように把握される範疇的直観 (νοεῖν)・感性的直観 (αἰσθησις) は、それぞれ、存在の問いにおいてどのような役割を果たすのか。もっとも、範疇的直観の、存在の問いにおける役割は自明である——存在を把握対象とするが故に、存在の問いを問うことを可能にする。他方、感性的直観は存在の問いにおいてどのような役割を担うのか。存在の問いにおける「探求の現象学的方法」としては範疇的直観で十分であり、これと対にされる感性的直観は不要ではないのか。この点の解明のための手がかりは、次の記述に見いだされる。

「現象学的に理解された現象はいつでも、存在——もっとも存在はそのつど存在者の存在なのだが——を構成するもののみであるが故に、存在を開き示すという目標のためには、存在者自身の正しい調達が予め必要である。この存在者が、この存在者に純粹に属する接近様式において同様に自己を表示する必要がある。それゆえ、通俗的な現象概念が現象学的に重要となる。本来的分析論の出発点たる、範例的存在者の『現象学的』確保という先行課題は、この本来的分析論という目標から前もって定められている。」(SZ, 37)

この引用における「通俗的な現象概念が現象学的に重要となる」という記述は、通俗的な現象を把握対象とする感性的直観の、存在の問いにおける重要性を意味している。その理由は、「存在を開き示すという目標のためには、存在者自身の正しい調達が予め必要である」という記述に求められよう。なぜなら、「存在を開き示す」のが範疇的直観であり、「存在者自身の正しい調達」を行なうのが感性的直観であるが故に、この記述は、存在の問いを可能にする範疇的直観の「ため」には感性的直観が「予め必要である」ということを意味しているからである。これは、範疇的直観が可能にする「本来的分析論」の「出発点」が「範例的存在者の『現象学的』確保」(強調——引用者)、つまり、感性的直観であると記されている点にも繰り返されている。ハイデガーの考えでは、感性的直観は、範疇的直観に先だつ、存在の問いの出発点でなくてはならない。

では、『存在と時間』において、感性的直観が存在の問いの出発点であるのはどのようにしてか。この問いは、感性的直観が確保する存在者が現存在である——これは、「現象学的に重要」となったときの通俗的な現象(感性的直観の把握対象)が「範例的存在者」であると先の引用に述べられていたこと、そして、『存在と時間』における「範例的存在者」が「現存在」(SZ, 7)であることから証される——が故に、現存在の確保が存在の問いの出発点であるのはどのようにしてかという問いに言い換えられる。この問いが答えられるのは、存在の問いへ現存在が導入されるに至ったのが、「事実存在・様相存在・実在性・眼前存在性・存立・妥当・現存在〈ただし、これには「いまだ通常概念」との註がつく〉・『与えられる (es gibt)』」など存在の多様性が指摘された後の「どのような存在者に即して存在の意味が読みとられるべきか。どのような存在者から存在の開示は出発すべきか」(SZ, 7)という問いに対する解答としてであることを顧慮したとき、すなわち、〈現存在という存在者に即してこそ、事実存在・様相存在などの存在が開示される〉というハイデガーの発想を顧慮したときである。これは、〈まず感性的直観が働き、現存



在が確保され、現存在に即して範疇的直観が働き、さまざまな存在が開示され、それに基づいて、存在の問いを問うことが可能になる」とハイデガーが考えていることを意味している。以上からは、感性的直観が存在の問いの出発点であるのは、感性的直観が、さまざまな存在がそれに即して開示されるべき存在者（現存在）を確保するが故に、存在の問いを可能にする範疇的直観に先立ち、これを可能にするという意味においてであることが判明する。感性的直観は範疇的直観を可能にするという役割を担っている<sup>9</sup>。

### 3 ハイデガーによる感性的直観の批判的継承

以上の〈感性的直観が範疇的直観を可能にする〉という発想、〈現存在という存在者に即してこそ、事実存在・様相存在などの存在が開示される〉という発想は、例えば椅子といった存在者に即してその存在が開示されるという発想、椅子一般の直観に基づいて椅子の黄色存在が直観され、それから更に感性的要素が分離されて存在という純粋な範疇的概念が獲得されるという発想、つまり、第1節で確認された、範疇的直観が感性的直観に基づくという発想と同一である。これは、感性的直観が存在の問いの出発点としてハイデガーの思惟へと継承されていることを示していると考えられる。しかし、これは同時に、ハイデガーの存在の問いが、その方法に関しては、フッサールの思惟の枠内にとどまるものでしかないかのような印象を与える。果たしてそうなのか。これに関して、1927年にハイデガーがフッサールへあてた次の手紙を見てみよう。

「先生が『世界』と名づけているものという意味における存在者が、その超越論的な構成においては、同様のあり方をした存在者へと遡行することでは解明され得ないという点に関しては、意見の一致が見られています。〈原文改行〉しかし、それでもって、超越論的なものの在処を構成するものがおよそ存在しないものであるといわれているわけではありません。それこそが問題なのです。『世界』が構成される場たる存在者の存在様式はいかなるものか。これが『存在と時間』の中心の問題、すなわち現存在の基礎的存在論です。示されねばならないのは、人間的現存在の存在様式が他のあらゆる存在者の存在様式とはまったく異なるということ、あるがままの人間的現存在の存在様式がまさにおのれのうちに超越論的構成の

<sup>9</sup> 先の引用に見られた、感性的直観の「この存在者に純粋に属する接近様式」という役割は、「日常性(Alltäglichkeit)」の「現存在への接近様式」(SZ, 16)という役割と同一である。ここからは、日常性と感性的直観とが同義であることが判明する。「平均的日常性自身はまったく類落し分別を失った連関としてしか現出しえない」と考える研究者もいるが(Thomas Rentsch, *Interexistentialität. Zur Destruktion der existentiellen Analytik*, in: *Heidegger. Technik-Ethik-Politik*, hrsg. v. Reinhard Margreiter, Karl Leidmair, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991, S.147)、感性的直観からの由来が明瞭となったとき、日常性は、通俗的な現象を示す現象学として捉えられるべきであろう。そうしてこそ、「〈現存在という〉この存在者は、自己自身に即して自己自身から自己を表示し得る(daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann)」(SZ, 16)という日常性の規定が、「自己を表示するものを、それが自己自身から自己を表示するように、自己自身から見させること(Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen)」(SZ, 34)という現象学の規定と本質的に同一である理由が示されよう。このような日常性として展開される感性的直観こそが、存在を開示する範疇的直観に先立ち、存在の問いの「出発点」である。そして、実際、『存在と時間』の本論は、日常性(感性的直観)の記述から開始され(第1部第1編第1章)、これに基づいて、現存在の存在の開示(範疇的直観)が行なわれる(第1部第1編第2～6章)。

可能性を蔵しているということです。……そして、『驚くべきこと』は、現存在の実存態勢があらゆる現実的なもの (alles Positive) の超越論的構成を可能にするという点にあります。……構成しているものは無ではなく、何かであり存在している——現実的なものという意味においてではないにしても。〈原文改行〉構成しているもの自身の存在様式への問いは回避されてはなりません。』(Hua. IX, 601f.)

この引用は、世界の構成者をフッサールが非存在者と見なすのに対し、ハイデガーが存在者と見なすことを示している。フッサールが世界の構成者を非存在者と考えたのは、世界の構成者を、「世界全体」を「『遮断 (ausschalten)』」した後の「現象学的残留物」(Hua. III/1, 107) たる純粹意識として把握した点に求められよう。このように把握された純粹自我は構成するものであり、それ自身は構成されることのない「絶対的無前提性」(Hua. V, 160) であり、それゆえ——ハイデガーによる先の引用の表現を用いるなら——「無」であり、それに即しては何ものも読みとられない<sup>10</sup>。他方、ハイデガーの考えでは、世界の構成者たるわれわれは、他の存在者とは異なるものの、それでも存在者であり<sup>11</sup>、一面においては構成されたものであり、それゆえ、それに即して何か——最終的には存在が——読みとられうる。つまり、ハイデガーはフッサールの感性的直観を継承し、これを具体的に遂行しながらも、その対象を色彩・家屋・判断・願望などではなく、現存在とするという点において、フッサールの思惟の乗りこえを図っている<sup>12</sup>。これは、フッサールが存在の問いを問うことがなかったのに対し (vgl. Hua. V, 129, Hua. XIX/2, 765f.)、存在の問いをおのれの課題とするハイデガーが、「あらゆる存在者」を「構成しているもの」たる現存在の確保を、つまり、さまざまな存在の開示の場たる現存在の確保を、存在の問いに取りかかるための出発点として必要としたことに起因している。

## 註

引用箇所は、Martinus Nijhoff社のフッサール全集 (Husserliana) に関しては Hua の後に、Vittorio Klostermann社のハイデガー全集 (Gesamtausgabe) に関しては GA の後に巻数と頁数をつけることで記す。その他のハイデガーの著作の略号は以下の通り。なお、引用者による補足は〈 〉で表現する。

SD: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 3. Aufl., 1988.

<sup>10</sup> これに関しては、拙稿「現象学におけるアプリアリ」(大阪大学大学院文学研究科哲学講座編集兼発行『メタフュシカ』第36号、2005年、所収、29-39頁)を参照していただければ幸いである。

<sup>11</sup> もっとも、現存在を単純に存在者とする把握には疑問が残る。この点に関しては、拙稿「現存在とは何か」(日本哲学会編『哲學』第53号、2002年4月1日、所収、188-196頁)を参照していただければ幸いである。

<sup>12</sup> このように、ハイデガーはフッサールの現象学的方法をそのまま継承しつつも、世界の構成者の把握に関してフッサールの思惟と訣別する。それゆえ、次のように述べる研究者もいる。「フッサールの哲学は『意識の現象学』である。フッサールの現象学とのハイデガーの思惟の対決は、『現存在の現象学』の仕上げへと続く。それゆえ——意識と現存在との間に本質的な それどころか計り知れぬほど深い差異を見、偶然の差異を見るだけではない用意がそもそもあるとしたら——フッサールの根本的な立場とハイデガーの根本的な立場との間の差異は『意識』と『現存在』という事象領域にのみあり、それに対して共通性が現象学の方法にあると思われる。」(Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2., Aufl., 1988, S.7)

存在論における感性的直観の役割

SZ: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 16. Aufl., 1993.

ZS: Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle - Gespräche - Briefe*, Frankfurt am Main, hrsg.: Medard Boss, 1987.

(なかはしまこと 大阪大学大学院文学研究科・招へい研究員)

## Die Rolle der Sinnlichen Anschauung in der Seinsfrage Makoto NAKAHASHI

Heidegger denkt, daß Husserls kategoriale Anschauung in der Seinsfrage eine wichtige Rolle spielt, weil sie unbedingt notwendig ist, um Sein als Gegebenes behandeln zu können. Sonst könnte man die Seinsfrage nicht stellen. Daraus läßt sich folgern, daß Heidegger neben dem Begriff der kategorialen Anschauung Husserls den Begriff der sinnlichen Anschauung übernimmt, weil Husserl sagt, daß kategoriale Anschauung auf sinnlicher Anschauung beruhe. In dieser Abhandlung möchte ich darstellen, welche Rolle die sinnliche Anschauung in der Seinsfrage spielt.

Unter Berücksichtigung der Rollen und Termini der Begriffe läßt sich feststellen, daß die kategoriale Anschauung in *Sein und Zeit* νοεῖν und die sinnliche Anschauung αἴσθησις entsprechen. Und dabei legt Heidegger den Gegenstand von νοεῖν als Sein und den Gegenstand von αἴσθησις als Seiendes aus. Ersteren nennt Heidegger den phänomenologischen Phänomenbegriff, und letzteren den vulgären Phänomenbegriff.

Warum aber braucht Heidegger αἴσθησις, d.h. die vulgäre Phänomenologie, die der sinnlichen Anschauung entspricht, in der Seinsfrage? Die Aufgabe der vulgären Phänomenologie ist, das exemplarische Seiende zu sichern. Das exemplarische Seiende in der Seinsfrage ist das Dasein. Die Zugangsart zum Dasein ist die Alltäglichkeit. Daraus läßt sich folgern, daß sinnliche Anschauung in *Sein und Zeit* der Alltäglichkeit gleichgestellt ist.

Heidegger denkt, daß die verschiedenen Arten von Sein an Dasein freigelegt werden. Das bedeutet, daß die verschiedenen Arten von Sein, die durch kategoriale Anschauung zugänglich gemacht werden, an Dasein, das durch sinnliche Anschauung zugänglich gemacht wird, freigelegt werden, d.h. daß kategoriale Anschauung auf sinnlicher Anschauung beruht. Das zeigt, daß die Seinsfrage in *Sein und Zeit* unter dem Einfluß von Husserl möglich war, obwohl Husserl das Dasein nicht als Gegenstand seiner sinnlichen Anschauung ansah. In diesem Punkt sieht Heidegger Husserl kritisch. Das rührt daher, daß die Seinsfrage den Ort, wo Sein freigelegt wird, als ihren Ausgangspunkt fordert.

〔キーワード〕

感性的直観、被投性、現象学、存在論