



Title	現象学におけるアプリオリ
Author(s)	中橋, 誠
Citation	メタフュシカ. 2005, 36, p. 29-39
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8818
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

現象学におけるアプリオリ

中橋 誠

はじめに

1927年に所謂「ブリタニカ論文」(Der Encyclopaedia Britannica Artikel, in: Hua. IX, S.237-301)を執筆するさいにハイデガーと共同作業を行ったフッサールは、作業終了後に、「新たな百科事典論文にも非常に苦勞しました。それは主に、わたしの根本的な歩みを再び根源的に徹底して考え、ハイデガーが——わたしは今やこう信じるしかないのですが——この歩みを、それゆえ、現象学的還元の方法の意味をまったく把握していないという事情を考量したからであります」¹という手紙をインガルテンに書いている。現象学の提唱者であるフッサールによる無理解との断定は——ハイデガーの考えでは、ハイデガーの思惟が可能となったのが「E・フッサールの確立した基礎に基づいてのみ」(SZ,38)、すなわち、フッサールの現象学に基づいてのみであるにも関わらず——ハイデガーによる現象学把握の不適切さを意味すると通常は考えられる。しかし、他方、ハイデガーは——後年(1963年)のことではあるが——「フッサール自身は、〈1900/01年に公開された〉『論理学研究』——とりわけ第六研究——において本来の存在の問いに近づきながらも、当時の哲学的環境においては、おのれを貫徹できなかった。フッサールは、ナトルプの影響下、超越論的現象学へと転向した。超越論的現象学は先ずは〈1913年に公開された〉『イデーン』において極まった。しかし、それにより、現象学の原理が放棄されてしまった」(SD,47)と述べている。つまり、ハイデガーの考えでは、ブリタニカ論文に関する共同作業がなされた1927年の時点において「現象学の原理」を「放棄」してしまっているのは、すなわち、現象学を理解していないのは、現象学の提唱者であるフッサールであり、これと対比されるなら、「現象学の原理」を「貫徹」しているのは、すなわち「本来的現象学を保持している」(SD,48)のはハイデガーである²。

¹ Edmund Husserl, *Briefwechsel, Band III, Teil 3, Die Göttinger Schule*, hrsg. von Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1994, S.236f.

² 1962年にもハイデガーは、『存在と時間』の立場がフッサールの「厳密な学としての哲学」(1911年)のそれと対照的なのは、おのれが「現象学の原理を事象に適した仕方では堅持したためである」(PT,XV)と述べている。

だが、現象学の提唱者に対する、現象学の無理解とのこの批判は正当化されうるのか。そして、正当化されうるとしたら、それはどのようにしてなのか。これに対する解答が与えられるのは、フッサールによる「現象学の原理」の非「貫徹」や「放棄」をハイデガーがどこに求めているかの解明を通じてであろう。小論はこの点の解明を通じて、ハイデガーによる「本来の現象学」の把握に迫りたい。このとき同時に、スピーゲルバークによる「ハイデガーはどこまで現象学者であったのか」³という疑問に対して——スピーゲルバークはこれに否定的な解答を与えている⁴——肯定的な解答が与えられるはずである⁵。

1 フッサールによる現象学的還元把握

フッサールが、ハイデガーの現象学の無理解を断定するのは、現象学的還元把握に関してである。それゆえ、ハイデガーの現象学把握とフッサールのそれとの対立点を判然とさせるために、まずは、フッサールによる現象学的還元把握を確認したい。現象学的還元は、『イデーン1』において次のように記述されている。

さて、われわれはわれわれの思惟を、〈『イデーン1』の〉第一章の現象学的還元についてのわれわれの諸考察に再び転じよう。いまや明らかとなるのは、世界を相関者とする自然な理論的態度に対して、この真理物理的自然全体を遮断しても何かが残留するような新たな態度が実際に可能でなければならないということである——絶対的意識の領野全体。経験のうちで素朴に生き、経験されるもの、超越的自然を理論的に研究する代わりに、われわれは『現象学的還元』を遂行する。換言すれば、自然を構成する意識に属する諸作用を、その超越的

³ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, 3rd revised und enlarged edition, the Hague, Boston, London, 1982, p.408.

⁴ スピーゲルバークの考えでは、フッサールの現象学把握とハイデガーのそれとは異なっている (*ibid.*, p.391)。すなわち、フッサールの現象学把握の継承者が現象学者と名づけられるなら、ハイデガーは現象学者ではない。しかし、ハイデガーの思惟が可能となったのは、「E・フッサールの確立した基礎に基づいてのみ」である。実際、少なくとも、ハイデガーの思惟を可能にしているものの一つは、フッサールの現象学の発見の一つである範疇的直観である。これについては、拙論「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、所収、83-97頁）を参照されたい。さらに、ハイデガーの思惟は、フッサール現象学の発見の一つである〈アブリオリの根源的な意味〉によっても可能になっている。本論はこの点を扱いたい。

⁵ ハイデガーによるフッサールの現象学把握の批判に関しては、両者の関心がそもそも異なる——フッサールがおのれの課題としたのが「『厳密な』学問」（Hua. V, S.139）、「『アブリオリな』」（根源的で直観的な普遍者へと形相的に向けられた）学問（Hua. V, S.142）の確立である一方、ハイデガーがおのれの課題としたのが「『存在（*Sein*）』の意味への問いの具体的な仕上げ」（SZ,1）である——が故に、存在の問いをおのれの課題としないフッサールに関して「自らの哲学的問題設定へと問題と呼び込み、解消するハイデガーのやり方は、批判としては妥当性を欠き、先にも述べた『ないものねだり』の観は否みがたいことになる」という批判が齋藤によりなされている（齋藤慶典『思考の臨界 超越論的現象学の徹底』、勁草書房、2000年、119頁）。しかし、先の引用に見られたように、ハイデガーの考えでは、ハイデガーは『論理学研究』における「現象学の原理」を「貫徹」したにすぎない——他方、フッサールが『論理学研究』の立場に留まっていなかったことはフッサール自身により明言されている（Hua. XVIII, S.8f）——以上、問題は、『論理学研究』の「現象学の原理」を「貫徹」するかぎり、「『厳密な』学問」、「『アブリオリな』」（根源的で直観的な普遍者へと形相的に向けられた）学問の確立が課題として承認されうるか否かであろう。そして、このように、『論理学研究』の「現象学の原理」に関わるかぎり、ハイデガーのフッサール批判は、外在的なものではなく、内在的なものである。

定立を含めて、素朴に遂行し、これらの諸作用に存する、つねに新たな超越的定立への動機づけを通じてわれわれを規定せしめる代わりに、われわれはこれらの定立すべてを『作用の外に』置く。これらの定立に参与しない。われわれは、われわれの把握的、理論探究的視線を絶対的固有存在における純粋意識へと向ける。それゆえ、これこそが、すべての事物、生物、人間、われわれ自身を含め世界全体をわれわれが『遮断』したにも関わらず、求められていた『現象学的残留物』として残留しているものである。われわれは、本来、何も喪失してはおらず、正しく理解されるなら、世界的超越者を内包・『構成』する絶対的存在全体を獲得している。(Hua. III/1, S.106f.)

この引用に従えば、自然的態度、ならびに、われわれ自身をも含む世界全体を遮断しながらも残留する「現象学的残留物」たる「純粋意識」の獲得が現象学的還元である。

フッサールにより把握される純粋意識は、世界全体の遮断にも関わらず残留するものであるが故に、「それだけでまとまった存在連関として、そこへと何ものも侵入できず、そこから何ものも逃れられない絶対的存在の連関」(Hua. III/1, S.105)である。このような純粋意識の獲得(現象学的還元)が必要なのは、純粋意識が「現実存在するために原理的にいかなる『事物』をも必要としないという意味で絶対的存在である」のに対し、「超越的『事物』の世界が完全に意識に依拠している」(Hua. III/1, S.104)から、「(純粋)意識が、必然的で絶対的な存在であり、原理的に、射映・現出を通じて与えられはしない」のに対し、「〈世界の〉実在性が、自己射映をし、決して絶対的には与えられず、単に偶然的で相対的な存在である」(Hua. III/1, S.105)から、つまり、「〈純粋意識という〉絶対的な無前提性への還元」を通じて、「通常の意味で『自明な』前提すべての絶対的に洞察されるべき前提としての絶対的な地盤」(Hua. V, S.160f.)が、「意味付与・意味確証すべての根源的な場」(Hua. V, S.139)が、上の引用の表現では、「世界的超越者を内包・『構成』する絶対的存在全体」が獲得されるからである。

以上から、フッサールにより把握される現象学的還元は、「絶対的な地盤」であり、あらゆる意味や世界的超越者の源泉であり、それゆえ、現象学という「新たに創設されるべき探究領野」(Hua. III/1, S.125, vgl. S.68)である純粋意識の獲得であると纏められよう。これに伴い、現象学は、「純粋直観における超越論的な純粋意識の分野を徹底探究する純粋記述的学問分野」(Hua. III/1, S.127)と定義される。

2 ハイデガーによる純粋意識批判

『イデーン』における現象学の定義において不可欠な役割を果たす純粋意識をフッサールが重視するに至ったのがナトルプの影響によるということはフッサール自身により明言されている⁶。

⁶ フッサールは、『論理学研究』において純粋意識の存在に懐疑的であったが、ナトルプの影響下、これを積極的に評価するに至ったと述べている(Hua. III/1, S.124 Anm., Hua. XVIII, S.15)。なお、ここで積極的に評価されるに至ったものは、正確には、「純粋意識」ではなく「純粋自我」と表現されているものの、現象学的還元を通じた「現象学的残留物」が「純粋意識」(Hua. III/1, S.107)とも「純粋自我」(Hua. III/1, S.124)とも表現されて

これが、〈はじめに〉の引用で確認されたような、フッサールによる現象学の原理の放棄がナトルプの影響によるというハイデガーの発言と共に考慮されるなら、ハイデガーがフッサールを批判するのは、ナトルプの影響を受けた純粋意識の重視が、現象学の原理の放棄を招来するためであると予想される(vgl. GA20,145,147)。では、純粋意識が批判される必要があるのは何故か。『存在と時間』において純粋意識——ここでは「純粋自我」と表現されている——について述べた次の記述を見てみよう。

それゆえ、そもそも、認識の本質への問いにおけるのと同様、真理の存在と真理の前提の必然性とへの問いにおいては、『観念的主観』が出発点とされる。歴然たるものであれ漠然たるものであれ、これに対する動機は、哲学が主題として有するのが『アプリアリ』であり『経験的事実(empirische Tatsachen)』そのものではないという、正当ではあるものの、存在論的に初めて基礎づけられるべき要求に存している。しかし、この要求を満たすのは『観念的主観』という出発点なのか。観念的主観とは、空想的に観念化された主観ではないか。そのような主観の概念では、まさに、『事実に』(tatsächlich)にのみある主観、現存在のアプリアリを逃してしまうのではないか。事実に(faktisch)主観のアプリアリには、すなわち現存在の事実性(Faktizität)には、現存在が等根源的に真理と非真理の内にいるという規定性が属しているのではないか。(原文改行)『純粋自我』『意識一般』という理念は『現実的』主観性のアプリアリを含んでおらず、現存在の事実性(Faktizität)・存在態勢の存在論的性格を避けて通っていたり、ないしはそもそも見てはいない。『意識一般』の拒絶はアプリアリの否定を意味しない。それは、観念化された主観という出発点が現存在の事象に基づいたアプリアリ性を保証しないのと同様である。(SZ,229)

この引用においてハイデガーは、純粋意識が「『事実に』にのみある主観、現存在のアプリアリ」を欠く「空想的に観念化された主観」であり、探求の「出発点(Ansatz)」としては不適切である——純粋意識を出発点としたとき、本来は看取されるべき「現存在のアプリアリ」が看過される——と述べている。では、純粋意識以外の何が出発点とされるべきか。また、看取されるべき「現存在のアプリアリ」とは何か。

第一の問いに対しては、この引用における「空想的に観念化された主観」との対照物が「『事実に』にのみある主観、現存在」であること、また、「差しあたって与えられた自我・主観を出発点(Ansatz)とするのでは、現存在という現象的要素が根本的に欠けている」(SZ,46)という『存在と時間』における他の記述から解答が与えられよう。ハイデガーの考える探求の出発点は、純粋意識ではなく現存在である。

次に、第二の問いに移りたい。現存在を出発点とすると看取されるべき「現存在のアプリアリ

いることに留意するなら、両者は同義に用いられていると判断されよう。

リ」とは何か。これは、出発点としての現存在が日常性における現存在を意味するが故に(SZ,43)⁷、日常性の具体的なあり方について述べた『存在と時間』第11節「実存論的分析論と原始的現存在の解釈。『自然な世界概念』の獲得の困難」に見いだされる⁸。そこでは次のように記述されている。

存在的探究に対する存在論的問題設定の形式的画定がどれほど容易であろうとも、現存在の実存論的分析論の遂行、とりわけ出発点(*Ansatz*)は困難を伴う。この課題に潜んでいるのは、長らく哲学を悩まし、それでいて哲学が繰りかえし実現に失敗してきた願望、つまり、『自然な世界概念』という理念の仕上げである。(SZ,52)

この引用においては、「現存在の実存論的分析論」の「出発点」が、従来は失敗してきたものの、世界の看取を伴う必要があると述べられている。ここからは、純粹意識を出発点とするととき看過されてきたものの、現存在を出発点とすることにより看取されるべき「現存在のアブリオリ」として考えられているものが世界であることが判然となる。この点は、ブリタニカ論文に関わる共同作業における、ハイデガーからフッサールへの「『考察の外におく』とは何か。還元か。もしそのようなことが可能なら、まさに純粹な心(*Seele*)において心一般のアブリオリをこそ持たないことになろう」(Hua. IX, S.272 Anm.)という批判からも確認される。というのは、この、「還元」を通じて「心一般のアブリオリ」が喪失されるという批判は、「純粹な心への還元」を通じて「エポケー」されるのが「世界」(Hua. IX, S.272)であるというフッサールの思惟に向けられたものだからである⁹。

以上からは、世界という「現存在のアブリオリ」の看過を招来するが故に、出発点としての純粹意識がハイデガーにより批判されていることが確認された。ハイデガーの考えでは、従来、意識・主観・自我と呼ばれてきたもの——今後、「意識」と表現する——は事象的につねに世界を伴ってしまっている。すなわち、意識は、世界をそのアブリオリとして所与のものとしているものの、世界をその構成契機の一つとしているもの——不純なもの——として把握される必要がある。この点が自覚されたとき、意識は、その「存在態勢」を「世界内存在」(SZ,53)とする「現存在」(*Dasein*)と表現される。このように把握された意識、つまり、現存在が出発点とされるとき、「現存在のアブリオリ」つまり世界の看過が防止されるとハイデガーは考えている¹⁰。

⁷ 日常性がアブリオリとして把握されていることは、ハイデガー自身により明言されている(vgl. SZ,50 Anm.)。

⁸ 出発点としての現存在についての説明がなされるのは、『存在と時間』第1章「現存在の予備的分析という課題の提示」(第9～11節)においてである。第9節「現存在の分析論の主題」において日常性における現存在表示の必要性が、第10節「人間学・心理学・生物学に対する現存在分析論の画定」において、その、類似の他の諸学との相違性が、第11節「実存論的分析論と原始的現存在の解釈。『自然な世界概念』の獲得の困難」において日常性の内実が論じられる。

⁹ 他にも、ハイデガーはフッサールに、「世界一般が純粹なエゴの本質に属しているのではないか」(Hua. IX, S.274)との批判をよせている。

¹⁰ フッサールの純粹意識と対照されたときの、ハイデガーによる現存在把握の独自性を——それを肯定的に評価しようと、否定的に評価しようと——「私」という存在者に求める解釈が多い(たとえば、齋藤、前掲書、112

3 ハイデガーによるアプリオリ把握

以上から判然となったように、意識を純粹なもの、すなわち、おのれに先だつもの（アプリオリ）を有さないものとする把握に対して、ハイデガーは、意識を現存在、すなわち、おのれに先だつもの（アプリオリ）を有するものとして把握している。では、ハイデガーがこのように考えるに至ったのは何故か。この点を解明するために、ハイデガーによるアプリオリ把握を確認したい。

ハイデガーによるアプリオリ把握は、「志向性 (*Intentionalität*)」「範疇的直観 (*die kategoriale Anschauung*)」と並び「〈フッサールの現象学における〉決定的な諸発見」の一つである「アプリオリの根源的な意味 (*der ursprüngliche Sinn des Apriori*)」(GA20,34)を継承している。これは、ハイデガーこそが「本来の現象学を保持している」ことを想起するなら当然であろう。これら三者は相互に不可分な関係にあるため、ハイデガーによるアプリオリ把握の考察のためには、ハイデガーによる志向性・範疇的直観把握についても考察する必要がある。ハイデガーの説明の順に見ていこう。

フッサールの現象学における発見の第一である志向性をハイデガーは「何かへの自己指向 (*Sich-richten-auf*)」(GA20,37)と定式化している (vgl. Hua. XIX/1, S.385f.)。志向性のこの把握において強調されるべきは、体験・表象・想起・推測・期待・希望・愛情・憎悪など何であれ、志向性が被志向者を常に伴う点である。それゆえ、志向性に関しては、「志向性は体験の構造であって、後からの関係ではない」(GA20,47f.)、「志向性は差しあたっては非志向的な体験・客観を後から秩序づけるのではなく、むしろ一つの構造であって、それゆえ、必然的に、その構造の根本態勢には、その都度その固有な志向的な行方 (*Worauf*)、つまり、被志向者 (*Intentum*) が属している」(GA20,61) (強調 — 引用者) と述べられる。志向性において問題になっているのは、「所与性 (*die Gegebenheiten*) そのものの看取」(GA20,47)である。

フッサールの現象学における発見の第二である範疇的直観は、志向性の「具体態」(GA20,63,98)であるが故に、志向性と同一の構造を有する。しかし、範疇的直観の対象 (被志向者) として考えられているのは、「『存在』(範疇)、『そして』『または』『この』『或る』『幾つかの』『それから』」(GA20,79)といった諸範疇である¹¹。なるほど、諸範疇は、従来、直観の対象から排除

頁。森秀樹「書評：斎藤慶典著『思考の臨界——超越論的現象学の徹底——』勁草書房」、日本現象学会編『現象学年報16』、2000年、所収、261—266頁。榊原哲也「書評 斎藤慶典著『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』」、実存思想協会編『実存思想論集 XVI ニーチェの21世紀』、2001年、所収、217—222頁）。彼らの論点は多岐にわたるものの、現存在を、「私」という存在者に求める点に関しては一致している。この解釈の適切さには私も同意する。だが、本節の内容が確認されたとき、純粹意識と対照される現存在把握の独自性の、ハイデガーによる強調点は、世界をその構成契機の一つとして含むという点に求められると私は考える。それゆえ、世界をその構成契機の一つとして含むかぎり、「私」という存在者以外のものも現存在としての役割を果たすに至る。この点に関しては、拙論「現存在とは何か」(日本哲学会編『哲学』第53号、2002年、所収、188—196頁)を参照されたい。

¹¹ フッサールの思惟における範疇的直観の対象例は「*das, ein, einige, viele, wenige, zwei, ist, nicht, welches, und, oder*」などの形式語を通じて、さらには、言葉の名詞、形容詞、単数、複数を形成する形式を通じて表現される諸部分」(Hua. XIX/2, S.658)、「*Ein* と *Das*、*Und* と *Oder*、*Wenn* と *So*、*Alle* と *Kein*、*Etwas* と *Nichts*、量的諸形式

されていた。しかし、諸範疇は、意識のうちに見いだされるものではないにも関わらず、つまり、意識により構成されるものではないにも関わらず(GA20,79)、存在者への関わりにおいて既に直観されている。この、感性的直観と「類比的に」(GA15,376)作られた直観が範疇的直観である¹²。範疇的直観の発見を通して、諸範疇が、意識により構成されることなく、つまり、意識に先だって——意識のアприオリとして——与えられる可能性が示されている(vgl. GA20,97f.)。こうして、アприオリが問題とされるに至る¹³。

フッサールの現象学における発見の第三として説明されるのが〈アприオリの根源的な意味〉である。これは、いわば〈アприオリの非根源的な意味〉たる、カントによるアприオリ把握との対照において説明される。それは次のようなものである。

カントの考えでは、アприオリは主観的圏域の性格である。アприオリと主観性とのこの結合がとりわけカントを通じて強固なものとなったのは、カントが、その認識論に特有の問題設定とアприオリの問いとを関係づけ、アприオリな態度、すなわちアприオリな総合判断に関して、それが超越論的妥当性を有するか否か、そのあり方がどのようなものかと問うたからである。それに対して現象学が示したのは、アприオリが主観性に制限されないということ、それどころか、そもそもアприオリが、第一に差しあたっては、主観性と無関係であるということである。(GA20,101)

この引用に従うなら、カントがアприオリを主観性に制限したのは、アприオリを、認識論に特有の問題設定と関係づけたからにすぎないとハイデガーは考えている。つまり、アприオリの範囲の制限は、それがカントに特有の問題設定に起因する以上、撤廃されるべきであるとハイデガーは考えている。それゆえ、ハイデガーは、アприオリに、「先行的にすでに存在しているもの」という「まったく形式的な規定」を与え、「先行者(ein Früheres)のようなもの(＝アприオリ)が予め見いだされるのが何に即してであるかは未だ述べられていない」(GA20,99)(強調——引用者)と述べている¹⁴。このように、アприオリが「予め見いだされるのが何に即してであるか」

と数的諸規定など」(Hua. XIX/2, S.667)、「存在と非存在、単一性、数多性、全体、数、根拠、帰結などの論理的諸範疇」(Hua. XIX/2, S.668)などである。

¹² フッサール自身は、範疇的直観を、「拡張」(Hua. XIX/2, S.541,670,694)された直観と名づけている。この「拡張」は、カントによる直観把握に対してである。これに関しては次を参照されたい。

「なるほど、カントの思惟においては範疇的(論理的)機能が大きな役割を果たしている。しかし、カントは、知覚・直観の概念を範疇的な領域にまで根本的に拡張するには至っていない。」(Hua. XIX/2, S.732)

¹³ 「フッサールの第二の発見である範疇的直観は、第三の発見である、この直観の対象をアприオリとする把握に通じている。」(Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg/München, 1992, S.191.)

¹⁴ 正確には、ハイデガーはアприオリを次のように三重に説明している。

「アприオリの三重の説明。第一に、主観性に対するアприオリの普遍的な射程・中立性。第二に、アприオリへの接近様式(端的な把握、原的直観)。第三に、存在者自身ではなく、存在者の存在の一性格としてアприオリの構造を規定する準備。このアприオリの説明がわれわれに示してくれたのが、アприオリの根源的な意味である。」(GA20,102f)

しかし、この説明の第二「アприオリへの接近様式(端的な把握、原的直観)」が範疇的直観を、第三「存在者自身ではなく、存在者の存在の一性格としてアприオリの構造を規定する準備」が、範疇的直観を通じ

が制限されていない、すなわち、アブリオリが主観性に制限されず「普遍的な射程」(GA20,102)を有すると考えられるとき、意識に即したアブリオリの看取、つまり、現存在のアブリオリの看取が可能になる。現存在のアブリオリの看取は、すでにフッサールが発見していた、〈アブリオリの根源的な意味〉に基づく、アブリオリの主観性からの解放を堅持したことに起因するとハイデガーは考えている¹⁵。

4 アブリオリの根源的な意味の堅持を通じて展開される現象学

以上においては、世界という現存在のアブリオリの看取の重視が、フッサールによるアブリオリ把握の堅持に起因するとハイデガーが考えていることが示された。しかし、フッサール自身は、純粹意識を「それだけでまとまった存在連関として、そこへと何ものも侵入できず、そこから何ものも逃れられない絶対的存在の連関」(Hua. III/1, S.105)と把握するが故に、意識のアブリオリの看取を拒絶するはずである。また、たとえ意識のアブリオリの看取が不可欠と考えられたとしても、その意識のアブリオリが世界でなくてはならないことに対しては未だ説明が与えられていない。ハイデガーによるアブリオリ把握、それゆえ、現象学把握は恣意的ではないか。

この点の考察のためには、世界、アブリオリ、そして、「孤立した主観」すなわち純粹意識について述べる次の記述が手がかりを与えてくれよう。

しかし、『わたしが思惟する(Ich denke)』の真正な現象学的出発点(Ansatz)をカントが存在論的に分析することができず、『主観』、すなわち実体的なものへと後退せざるを得ないのはどうしてか。自我は『わたしが思惟する』であるのみならず、『わたしが何かを思惟する(Ich denke etwas)』である。しかし、自我はその諸表象に関係しつづけ、諸表象を欠いては無であると、カントは自ら繰り返しかえし強調していないか。(SZ,320f.)

なるほど、カントは、自我と思惟との分離を回避した。しかし『わたしが思惟する』自身を、その完全な本質要素において『わたしが何かを思惟する』として出発点に設定しなかったし、

で接近可能となる範疇——存在は範疇の一つとして考えられている(GA20,79)——の構造を意味していることに留意するなら、ハイデガーが説明するアブリオリの独自性は、第一「主観性に対するアブリオリの普遍的な射程・中立性」——これは、本段落のアブリオリの説明をまとめたものである——にこそ見いだされる。

¹⁵ フッサール自身によるアブリオリの説明は次である。

「結局、カントの理性批判の原理的不明点はすべて、カントが純粋な『イデア視(Ideation)』の独自性、概念的・本質・本質法則の普遍妥当性の十分な看取の独自性をまったく明らかにせず、それゆえ、アブリオリの現象学的に真正な概念がカントには欠けていた点と関連している。それゆえ、カントは、厳密に学問的な理性批判の唯一可能な目標を、つまり、作用を志向的体験として、『真の存在』を客観化し意味付与し、『真の存在』を充実し構成するあらゆる様態に従って統制する純粋な本質法則を研究調査するという目標をわがものとすることはできなかった。」(Hua. XIX/2, S.733)

この引用においてフッサールは、なるほど、主観性への制限から解放されたアブリオリに言及している。しかし、ここで言及されているのは、範疇的直観の一つであるイデア視を通じて直観されるアブリオリのみであり、アブリオリが普遍的射程を有するとは述べられていない。もっとも、フッサールによるこのアブリオリ把握には——それが「厳密に学問的な理性批判の唯一可能な目標」に囚われたものであるが故に——認識論に特有の問題設定に囚われたがゆえにアブリオリを主観性に制限したというカントによせられた批判と同様の批判がよせられよう。フッサールのこの制約は、「非現象学的」なものとして、ハイデガーによる批判の対象となっている(GA20,147)。

とりわけ、『わたしが何かを思惟する』の存在論的『前提』を自己の根本規定として見ていない。というのは、『わたしが何かを思惟する』という出発点でさえ、その『何か』が無規定であるが故に、存在論的には規定過少だからである。もしその『何か』において内世界的存在者が理解されているなら、そこには、言外に、世界という前提が潜んでいる。そして、まさにこの現象こそが、自我が『わたしが何かを思惟する』のようなものでありうるなら、自我の存在態勢を共に規定している。《わたし》と言うとき、『わたしが或る世界のうちで存在している (Ich-bin-in-einer-Welt)』という仕方でその都度わたしである存在者が念頭に置かれている。カントは世界という現象を看過していたが故に、『わたしが思惟する』のアプリアリな内実から『諸表象』を遮断して (fernhalten) も十分に首尾一貫していた。しかし、これで自我は再び、存在論的にはまったく無規定な仕方で諸表象に伴う孤立した主観へと抑圧的に返還された。(SZ,321)

この引用においては、カントが — おのれの強調に反して — 意識を「わたしが何かを思惟する」ではなく、「わたしが思惟する」として把握していると批判されている。このとき、意識は、「何か」を欠いた「孤立した主観」すなわち純粹意識として把握される。しかし、意識は、「わたしが何かを思惟する」として把握されなければ、「その完全な本質成素において」把握されてはいない。それゆえ、「わたしが何かを思惟する」を構成する「何か」への洞察が不可欠となる。この「何か」は、そこで「内世界的存在者が理解されている」が故に、世界を「前提」している。すなわち、世界をアプリアリとして伴っている。ハイデガーは、現存在のアプリアリの看取の不可欠性を、そして、それが世界であることの必然性を、「わたしが何かを思惟する」として「その完全な本質成素において」把握された意識（現存在）に求めている。

以上の、世界という現存在のアプリアリの看取の不可欠性は、カントにより把握された意識の批判としてのみ有効であると考えられるかもしれない。しかし、現象学の原理を放棄させるほどにフッサールに影響を与えたのが新カント派のナトルブであるとハイデガーが考えていることと、ハイデガーが新カント派を「狭隘化されたカント解釈」(GA20,17)と名づけていることが共に考慮されるなら、ハイデガーによるカント批判は同時にフッサール批判を意味するはずである。それゆえ、以上のカント批判に留意しつつ、フッサールの思惟を再検討してみよう。

ハイデガーが、「わたしが思惟する」という、カントによる意識把握を批判したのは、それが「その完全な本質成素において『わたしが何かを思惟する』として」把握されていないから、「わたしが何かを思惟する」の「何か」つまり世界が看過されているからであった。意識を純粹意識として把握するかぎりにおいて、フッサールにも同一の批判がよせられるはずである。もっとも、これに対しては、フッサールから、意識を「わたしが思惟する」ではなく「わたしが何かを思惟する」とする把握は恣意的である、ハイデガーとはそもそも関心が異なるとの反論がよせられるかもしれない。しかし、意識のアプリアリの看取をハイデガーが学んだのは、フッサールの〈アプリアリの根源的な意味〉からであったこと、さらに、このアプリアリが範疇的直観によって示され、範疇的直観が志向性の具体態として把握されていたことが想起されるなら、「現象学の原

理」を「貫徹」すると述べるハイデガーが意識を考察するのは、「意識の根本特性 (Grundeigenschaft)」である「志向性」(Hua. III/1, S.337)としてであるはずである。志向性は、ハイデガーにより「何かへの自己指向 (Sich-richten-auf)」と定式化されるのみならず、フッサールによっても「『何かについて意識たること (Bewußtsein von etwas zu sein)』」(Hua. III/1, S.188)と定式化されている。つまり、志向性の発見を通じて、意識の根本特性は、「何か」に関わるという点に見いだされていたはずである。これは、『論理学研究』の「二つの事象が体験的に現前しているわけではない。つまり、対象が体験され、それと並んで、おのれを対象へ向ける志向的体験があるのではない」(Hua. XIX/1, S.386)という記述からも明らかである。以上からは、純粹意識 — 「わたしが思惟する」 — は、「何か」つまり意識のアプリアリを看過しているが故に、志向性 — 「わたしが何かを思惟する」 — として把握されていない、つまり、志向性こそが「現象学の中心問題」(Hua. XVIII, S.14)を扱うが故に、「現象学の原理」を「放棄」していると批判されなくてはならないはずである。

以上のことが確認されたとき、現象学の提唱者であるフッサールに対して、おのれこそが「本来の現象学を保持している」とハイデガーが言い得た理由が判然となろう。意識のアプリアリが看過されると、探求の出発点が純粹意識に求められ、それに伴い、意識の根本特性として志向性を堅持することが不可能となる。ハイデガーの考えでは、「現象学の原理」を「貫徹」した現象学、すなわち「本来の現象学」は、アプリアリの根源的な意味の堅持を通じて展開される現象学である¹⁶。

註

引用箇所は、Vittorio Klostermann 社のハイデガー全集 (Gesamtausgabe) に関しては GA の後に、Martinus Nijhoff 社のフッサール全集 (Husserliana) に関しては Hua 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。

Vorwort, in: *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, by William J. Richardson, S.J., 2nd edition, the Haag, 1967. [PT]

Zur Sache des Denkens, Tübingen, 3. Aufl., 1988. [SD]

Sein und Zeit, Tübingen, 17. Aufl., 1993. [SZ]

(なかはしまこと 現代思想文化学・助手)

¹⁶ この結論に対しては、フッサールからの再反論が、当然、予想される。だが、この点の検討は別の機会に譲りたい。

Das Apriori in der Phänomenologie

Makoto NAKAHASHI

Husserl, der Begründer der Phänomenologie, tadelt seinen Schüler, Heidegger, wegen seines Unverständnisses der Phänomenologie. Aber merkwürdigerweise beschwert sich Heidegger gleichzeitig bei Husserl über dessen Unverständnis der Phänomenologie. Doch eigentlich ist es unmöglich, den Begründer der Phänomenologie wegen seines Unverständnisses der Phänomenologie zu kritisieren. Was läßt Heidegger so urteilen?

Husserl hält das Bewußtsein für rein, doch im Gegensatz dazu hält Heidegger es für unrein. Das von Husserl erfaßte Bewußtsein benötigt keinen anderen Bestandteil, während Heideggers Bewußtsein eine Welt braucht, da es, seiner Meinung nach, immer in einer Welt vorzufinden ist. Dieser Unterschied scheint nur auf den unterschiedlichen Interessen zu beruhen. Geht es hier um das Verständnis der Phänomenologie?

Heidegger betont die Wichtigkeit der von Husserl begründeten Phänomenologie — der Intentionalität, der kategorialen Anschauung, und des ursprünglichen Sinnes des Apriori. Und er hält es für notwendig, eine Welt als das Apriori des Bewußtseins zu sehen, weil das Bewußtsein immer von einer Welt begleitet ist. Er kommt zu diesem Schluß nicht nur wegen der von ihm betrachteten Sache, sondern auch aufgrund Husserls Denken. Husserl formuliert die Grundeigenschaft des Bewußtseins, d.h. die Intentionalität, als „Bewußtsein von etwas zu sein“. Hieraus läßt sich schließen, daß das Bewußtsein stets von *etwas* begleitet ist, und daß dieses *etwas*, weil es immer in einer Welt ist, stets eine Welt voraussetzt. Indem Heidegger das Bewußtsein als „Bewußtsein von etwas [= von einer Welt]“ erfaßt, d.h. indem er den Begriff des Apriori und der Intentionalität feststellt, denkt er, daß er ein treuerer Nachfolger der Phänomenologie ist als Husserl selbst.

「キーワード」

現象学、アプリアリ、純粹意識、現存在