

意識の有への問いと現有

—ハイデッガーにおける「現象」概念との関連において—

The Question of Being of Consciousness and Dasein :
In relation to Heidegger's concept of "phenomenon"

岡田道程
Michinori OKADA

概要

ハイデッガーの思索において、「それ自らをそのもの自身において示すもの」をその形式的概念とする新しい「現象」概念は、それに呼応して、フッサールの超越論的自我や志向的意識、すなわちデカルト以来の「主観」や「意識」の立場とは区別された、これらの根源にある或る別の出発点を必要とする。それが、「現有」(Dasein)と名づけられているわれわれ自身が各自それであるところの有るものである。

拙論では、ハイデッガーによって獲得されたこの現象概念との関連において、意識の本質と意識から現有への転換について論究する。拙論は4つの節から成る。

1. 現象学的な現象概念とギリシア的な現象概念
2. 純粹意識の内在的批判と意識の有への問い
3. 意識から現有(Dasein)、志向性からSorge(慮・関心)へ
4. 現有と現有の分析論の歴史的意味

キーワード：現象、明証性、純粹意識、主観性、現有、志向性、Sorge(慮・関心)

Abstract

The new concept of phenomenon acquired by Heidegger, the formal meaning of which is "what shows itself in itself", needed another original starting point, which is distinguished from Husserl's transcendental ego or intentional consciousness, and from all philosophical positions of "subject" and "consciousness" developed since Descartes. It is the being which we ourselves in each case are, named by Heidegger "Dasein".

This paper deals with the essence of consciousness and the conversion from consciousness to Dasein in Heidegger's thinking, in relation to the concept of phenomenon.

Keywords: phenomenon, evidence, pure consciousness, subjectivity, Dasein, intentionality, Sorge(cure)

1. 現象学的な現象概念とギリシア的な現象概念

フランツ・ブレンターノの学位論文『アリストテレスにおける有るものの多様な意義について』によって点火された「有への問い」は、ハイデッガーの思索にとって生涯に亘る「決定的な問い」となった。その際、*to on legetai pollaxoos*¹⁾ すなわち「有るものは多様な仕方と言われる」という命題に導かれる有るものの多義性に関するアリストテレスの解釈が、とりわけ重要な役割を果たしているのであるが、それによれば、ハイデッガー自身の思索の道を規定する問いは、有るものの多様な意味を貫いて支配している有るの単純で統一的な規定、すなわち「有における多様なものに属する単純なものへの問い」(*die Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein*)²⁾ である。この問いは、「数多くの転倒、道を間違えることと途方にくれた状態」を経て、20年後の論稿『有と時』(*Sein und Zeit*) へと結実するが、この過程における最も重要な出来事の一つは、現象学、取り分けフッサールの現象学との出会いと対決であったことは、彼の回想からも明らかであろう。その際、ハイデッガーはその都度ギリシア哲学、取り分けアリストテレスの哲学へ遡ることによって、現象学を自分のものにし、独自の方法概念として確立しており、同時にそこから、後年の思索にまで繋がる幾つかの決定的な「洞察」が導き出された。

本稿では、先に学会で発表した内容³⁾ について幾つかの点を補足するとともに、新たに、意識の根本性格と内在的批判、意識から現有 (*Dasein*)、志向性からへ *Sorge* (慮・関心) への転換について論じようとするものである。

ハイデッガーは『有と時』(1927) において、「現象」のもつ本来の意味として、「それ自らをそのもの自身において示すもの」(*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)、「顕わなもの」(*das Offenbare*) という意味を取り出している⁴⁾。その際、諸現象、つまりパイノメナ〈*phainomena*〉は、白日のもとに横たわっているもの、ないし明るみの内にもたらされ得るものの総体として、ギリシア人によってタ・オンタ〈*ta onta*〉、すなわち「有るもの」と同一視されていたと言われている。ハイデッガーが、有るものは「それ自らを示すもの」「それ自らをそのもの自身において示すもの」という意味で現象として捉えられていたと言う時、彼は、現象学的な現象概念をギリシア的な意味に遡って思索している、と言うことができるであろう。

これに続いて、「現象」の本来の意味から派生する複数の錯綜する類似の概念についても分析が行われているが、これはある意味で、フッサールが『論理学研究』巻末の「補遺」において試みている「現象」(*Phänomen*) と「現われ」(*Erscheinung*) の多様性に関する

る分析⁵⁾とも、対応関係があると言えるであろう。「現象」概念の派生形態として取り上げられているのは、以下の三つである。

すなわち、その第一は「仮象」(Schein)である。仮象とは、「のように見えるもの」「見かけ上のもの」のことであり、例えばパイノメノン・アガトン〈*phainomenon agathon*〉とは、善のようには見えるが、しかし実際には善ではないものを意味している。すなわち、仮象には「それ自らを、それがそのもの自身においてあるのではないものとして、示す」ということが属している。その場合、有るものが「それ自らを示す」という意味では、仮象は現象と類似の構造を持っているが、「それがそのもの自身においてあるのではないものとして」示すという点では、仮象は現象から区別される。ハイデッガーによれば、仮象は「現象の欠如的変様」であり、パイノメノン〈*phainomenon*〉の内には、その「根源的な意義が〈仮象という〉第二の意義を基礎づけるという仕方で、共に含まれている」⁶⁾と言う。

「現象」概念の第二の派生形態である「現われ」(*Erscheinung*)は、「病気の諸々の現われ(諸症状)」の例に見られるように、「それ自らを示すもの」つまり身体に発症する諸症状が、「それ自らを示さない或るもの」つまり何らかの疾患や病気の原因となるものを告示することに、特徴がある。それ故、形式的に見れば、現われは「それ自らを示さない或るもの〈現象ではない或るもの〉が、それ自らを示す或るもの〈現象である或るもの〉を通じて、それ自らを告示する」という根本構造を持っている。他にも、「すべての指示、描写、徴候、象徴」はいずれも、現われることに属するこの形式的な根本構造を持つとされるが、その特徴はいずれも「それ自らを告示する」(*sich melden*)ことにある。それ故、言葉の厳密な意味では「現われることは、それ自らを示さないこと」ですらある。しかし、それにもかかわらず、本質的には「現われることは、或るものがそれ自らを示すことを根拠にしてのみ可能」⁷⁾となるのである。

「現象」概念の第三の派生形態は、「単なる現われ」(*bloße Erscheinung*)であるが、その性格は、告示するものが、それが告示しているものを「絶えずそのもの自身において包み隠している」ところに特徴がある。しかし、単なる現われは、「包み隠して示さない」という点において、仮象とは区別される。ただし、ハイデッガーによれば、現象が欠如的に仮象へと転化する場合があるように、現われも単なる仮象になり得ると言う。重要なことは、これらの「現われ」や「仮象」がそれ自体、それぞれの仕方で「現象の内に基礎づけられている」と言われることであろう。「現象、仮象、現われ、単なる現われという表現で名づけられる「諸々の現象」の紛糾している多様性は、最初から現象という概念において、それ自らをそのもの自身において示すものということが理解されている場合にのみ、繯れを解かれ得る。」⁸⁾

他方、晩年の講演である『哲学の終末と思索の課題』(1966)では、フッサールの現象

学における「本源的直観」に属する「明証性」(Evidenz)の概念に対して、これに対応するギリシア語のエナルゲイア〈enargeia〉について「それ自身において自分の方から輝き、それ自らを光の内へもたらすもの」⁹⁾を意味すると言っている。また、この講演と密接な関連をもつ論文『思索の事柄を定めることへの問いへ』(1965)では、ホメロスの『オデュッセイア』の中の一節(第16巻161行)を参考にしながら、enargeiaとevidentiaとの関係についてより具体的な説明を試みている。すなわち、オデュッセウスの帰郷の場面において、エウマイオスが出発したあと、女神アテーネーは美しい若い女性の姿をとって現われる。ところが、オデュッセウスにはその女神が姿を現わしているが、息子のテーレマコスには目の前にいる女神を見ることができない。そこで、詩人は次のように言っている。「というのも、すべての人に神々は enargeis 〈明瞭に、ありありと〉姿を現わすわけではないのだから。」(Ou gar poos pantessi theoi phainontai enargeis.) このエナルゲイス〈enargeis〉という語について、ハイデッガーは次のように解釈する。「この語は「見え得るように」と訳されている。しかし、〈enargeia が基づいている〉 argos は、輝いていることを謂う。輝いているものは、それ自身から光る。そのようにして光っているものは、それ自身から現前する。オデュッセウスとテーレマコスは、同じ女性を見ている。だが、オデュッセウス〈だけ〉は、女神の現前を見て取っている。後世、ローマ人はエナルゲイア〈enargeia〉、つまりそれ自身から光り輝くことを evidentia 〈明証性〉と訳したが、〈evidentia に含まれる〉 evideri は、見え得るようになることを謂う。明証性〈Evidenz〉は、見る者としての人間の方から考えられている。これに対して、エナルゲイア〈enargeia〉とは、現前する事物それ自身の性質である。」¹⁰⁾

ここでは、人間の「見ること」の働き、すなわち認識し行為しそして価値定立する主観の主観性に属する「明証性」に対して、それ自身から光り輝くもの、それ自身から現前するものがギリシア的な意味に遡って思索されているが、それはある意味で、現象概念についてフッサールのいう「自我の体験統一に含まれるすべての諸体験」から、ハイデッガーがギリシア語の原義に従って「それ自らをそのもの自身において示すもの」「顕わなもの」として新たに解釈し直したことも、対応している。

2. 纯粹意識の内在的批判と意識の有への問い

このように、『有と時』の内で展開された「現象」と現象学の概念の新たな確立は、他面において、フッサールの『纯粹現象学と現象学的哲学のための諸考想(イデーン)』(1913)の時期以降「近世哲学の伝統の内へ方向を転換した」¹¹⁾と言われるフッサールの「超越論的主観性」の立場から、現象学をめぐるハイデッガーの思索が袂を分かち別の方向へと歩み始めたことを意味している。1925年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』の

「準備部」では、現象学的探求の意味と課題を歴史的に解明しようとしているが、ここではフッサールの現象学における対象領野としての「純粹意識」(das reine Bewußtsein) について、四つの観点から内在的批判が試みられている。すなわち

- (a) 意識は内在的な有である
- (b) 意識は絶対的所与性という意味で絶対的な有である
- (c) 意識は「存在するためにはいかなるものも必要としない」という意味で絶対的に与えられて有ることである
- (d) 意識は純粹な有である

このうち、最も重要視されているのは第三の規定である。

それによれば、すべての体験は内在的に与えられているが、それ以外のすべての有は、意識の内から自らを告知するものである。意識はそれ自身において完結し閉じられた有の連関を表しており、それ故意識は、それに基づいてそもそも実在が自らを告知し得るような「有の前提」であるという意味において、「絶対的」である。ここでは、有という語の通常の意味が逆転している。すなわち、意識は実在を必要としないが、実在は逆に意識を必要とする限りにおいて、意識こそが「第一の有」であり、他に対して優位を保持する。「すべての意識は、いかなる実在に対しても絶対的である。」¹²⁾ 意識に「絶対的」という性格が帰せられるのは、意識がその機能に関して「構成するもの」すなわち「対象を構成する意識」(Gegenstand konstituierendes Bewußtsein) として考察されていることに基づいている。意識は、他の何かによって構成されるのではなく、自分自身を構成しつつ、あらゆる可能な実在を構成するものである。絶対的で有ということとは、言い換えれば、他のものに依拠しないことであり、しかも「構成」(die Konstitution) という観点において第一のものであるという意味である。最も広い意味で思念されるものは、そもそも意識が有る限りにおいて、与えられている。

それ故、講義はこのような意識が「より先なるもの、つまりデカルト的・カント的な意味においてアプリアリなもの」であると言い、絶対的なものという意識の性格づけが「あらゆる客観性に対する主観性の優位」を意味していることを指摘する。ハイデッガーによれば、このような純粹意識と「主観性の優位」(Vorrang der Subjektivität) に基づくフッサールの現象学的立場は、当時の哲学の状況から、「観念論と観念論的問いの設定、一層精確には新カント派の意味での観念論が、現象学の内に入り込んできた」¹³⁾ 結果であると考えられている。

ハイデッガーは、意識は「存在するためにはいかなるものも必要としない」(nulla re indiget ad existendum) という意味で絶対的に与えられて有ることである、という上記の命題について、この場合の「もの」(res) とは、「実在性、超越的な有」(Realität, Transzendent-Sein)、つまり「意識ではないすべての有るもの」¹⁴⁾ というより狭い意味で理解

されていると注解しているが、この命題自体は、フッサールの『イデー』第1巻の中から取り出されたものである。すなわち、第49節「世界を無化することの残余としての絶対的意識」(das absolute Bewußtsein als Resduum der Weltvernichtung)において—その標題自体が示唆的であるが—フッサールは、超越的世界と自我との相関的關係について、意識の有は、事物世界が無化することによって変化することはあっても、それ自身の存在においては影響を受けないが、これに対して実在的事物の有は、「意識それ自身の有」にとって必然的ではない、意識と実在との間には「一つの意味上の深淵」が口を開いていると言う。「それ故、内在的な有は、原理的にソレガ存在スルタメニハイカナル「モノ」モ必要トシナイ (nulla re indiget ad existendum) という意味で、疑いなく絶対的な有である。他面において、超越的な「もの」(res)の世界は、まったく意識に依拠しており、しかも論理的に案出された意識ではなく、顕在的な意識に依拠している。」¹⁵⁾ さらに、続く第50節「現象学的な態度と現象学の領野としての純粹意識」では、いわゆる現象学的還元において全世界とすべての事物が「遮断」され、或いは括弧に入れられるような場合でも、純粹意識はなおも「現象学的残余」として残るのであり、この絶対的な有は、世界的に超越するものをそれ自身の内に蔵し、かつ世界的に超越するものをそれ自身の内で「構成する」と言われているが¹⁶⁾、これはハイデッガーの解釈を裏付けるものである。

しかしながら、上記の講義によれば、意識について与えられている四つの性格は、いずれも「意識それ自身」から取り出されているのではなく、差し当たり意識とは無縁の観点から獲得されているという。これはどういうことを意味するのであろうか。既に見られたように、「純粹意識」の本質性格については、内在的な有、絶対的所与性という意味での絶対的な有、構成におけるアプリアリという意味での絶対的な有、そして純粹な有という四つの規定において分析されていた。しかし、ハイデッガーの解釈によれば、それらはいずれも「意識の領域の有」、つまりその内部において意識が考察され得る領野の有に関する規定ではあるが、「意識それ自身の有、志向的な態度そのものの有」に関する規定ではない¹⁷⁾。一つの端的な例として、講義では「現象学的還元」の意味と方法的課題について取り上げている。すなわち、生きた「事実的人間」における実在的意識は、自然的態度の内で与えられているが、しかしそれはまさに還元において度外視される。実在的体験は、純粹かつ絶対的な意識を獲得するために、実在的なものとしては遮断される。総じて、「事実的に実存する人間」における実在的意識から出発するにもかかわらず、この実在的意識は最終的に度外視され、意識の実在性そのものも解除される。還元の意味とは、まさに志向的なものの実在性を使用しないことである。したがって、還元はその方法的意味において、意識の有を規定するには原則的に不向きと言わざるを得ない。「還元は〈意識の〉実在性を度外視するだけでなく、諸体験のその都度の個別相をも無視する。還元は、作用が私の作用もしくは他の個々の人間の作用であることを無視し、作用をその何ということに関

してのみ考察する。還元が考察するのは作用の何、つまり作用の構造〈だけ〉であって、それが有る仕方ではない。作用の有そのものは、その際主題とはならない。」¹⁸⁾

かくして、「志向的なものの有」への問いは、フッサールの現象学の場合、獲得された純粹意識の領域においてはそもそも立てられないが故に、究明されないままにとどまるのである。「意識の有」(das Sein des Bewußtseins) 或いは「志向的なものの有」(das Sein des Intentionalen) への問いがなおざりにされているところから、ハイデッガー自身の問いは始まるのであるが、その理由として、講義はフッサールにとって第一義的な問いは、「意識に属する有の性格」への問いではなく、フッサールを導いているのは、総じて意識は絶対的な学の可能的な対象となり得るのか、という「絶対的な学の理念」であることを指摘する。「この理念、すなわち意識が或る絶対的な学の領域であるべきであるという理念は、単純に案出されたのではなく、デカルト以来の近世哲学が〈ずっと以前から〉取り組んでいる理念である。純粹意識を現象学の主題的な分野として取り出すことは、現象学的に事柄そのものへの遡行において獲得されたのではなく、哲学の或る伝統的な理念への遡行において獲得されたのである。」¹⁹⁾

3. 意識から現有 (Dasein)、志向性から Sorge (慮・関心) へ

問題点を整理してみたい。ハイデッガーは最初の道標となる『有と時』へと至る思索の歩みの中で、多くの回り道を経ながらもギリシア哲学、取り分けアリストテレスの哲学を研究する過程で、現象を「それ自らをそのもの自身において示すもの」として、そして現象学を「それ自らを示すもの〈現象〉を、それ〈現象〉がそれ自らをそのもの自身から示すように、そのもの自身から見えるようにすること」として、独自の概念において把握しようとした。その背景には、「超越論的自我」(das transzendente Ich) や「志向的意識」(das intentionale Bewußtsein)²⁰⁾ を出発点とするフッサールの現象学に対して、デカルトの Ego cogito 〈我思う〉に遡る主観性の立場を脱却し、「意識」という媒介を経ない現象それ自身の原初的なあり方へと遡行しようとする意図が含まれていると見ることができる。現象学の格率は、周知のとおり「事柄そのものへ」(Zu den Sachen selbst!) であるが、その場合の現象学の「事柄」とは、フッサールによれば「意識と意識に属する対象性」であったが、ハイデッガーはこの現象学のこととすべき「事柄」を「その非覆蔵性と覆蔵における有るものの有」(das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung)²¹⁾ として思索している。

ところで、このように「それ自らをそのもの自身において示すもの」(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)、「顕わなもの」(das Offenbare) をその形式的概念とし、「有るものの有、その有の意味、その有の変様態と派生態」(das Sein des Seienden, seiner Sinn,

seine Modifikationen und Derivate)²²⁾ をその現象学的概念とする新しい「現象」概念は、それに呼応して、「超越論的自我」や「志向的意識」、すなわちデカルト以来の「主観」(Subjekt) や「意識」(Bewußtsein) の立場とは区別された、これらの根源にある或る別の出発点を必要とする。それが、「現有」(Dasein) と名づけられているわれわれ自身が各自それであるところの有るものである²³⁾。この「現有」と名づけられる有るものは、「実存」と「各自性」という二つの性格において特徴づけられ、それによって他の有るものから区別される。さらに、フッサールの現象学における特徴的な概念の一つである「志向性」(die Intentionalität) から、これとは本質的に区別される一層根源的な概念として、現有の有である「慮・関心」(die Sorge) が、形作られているということもできるであろう。

ここでは、これらの連関を『有と時』に即して検証する前に、ハイデッガーが晩年の1969年および1973年に行ったゼミナールに手掛かりを求めることにする。ゼミナールの記録(プロトコル)には、これらの問題について、ゼミナールの性格上そのすべてにおいて十分精緻な解明が行われているわけではないものの、他の講義や著作に見られない多くの重要な知見や証言が含まれている。

第一に、ギリシア的な意味での現象とは何かという問いに対して、「ギリシア人にとって諸々の物が現われる。カントにとっては諸々の物は私に現われる。両者を隔てる時代の内で、有るものは対一象になるという事態に至った」²⁴⁾ と言われる。それによれば、ギリシア的な意味での現象、すなわちタ・パイノメナ <ta phainomena> とは、「自らを自分自身の方から示しているもの」(das sich von sich selbst her Zeigende) であるが、このことは、現象としての物が、自我や主観との関係において初めて成立する主観の対象や客体では決してないことを意味している。ドイツ語の Gegen-stand <対一象> は、もともと客体を意味するラテン語 ob-iectum から翻訳された語であるが、ob-iectum <対して投げられているもの・客体> という語は、一層正確には「対して立っているもの」という意味で res obstans であるという²⁵⁾。この場合の「対して」とは、「私」に対して、「主観」に対してということである。これに対して、「対象」という表現は、ギリシア語には対応するものがない。それ故、「近世の表現の仕方によれば、ギリシア人のいう現象とは、近世においてまさに現象となり得ないものである。それは物それ自身であり、物自体である。アリストテレスとカントの間には、一つの深淵が横たわっている」²⁶⁾ と言われ得る。

以上のことを踏まえるならば、上記の命題は次のように解釈して補うことができるであろう。すなわち、「ギリシア人にとって、諸々の物は <自らを自分自身の方から示しているものとして> 現われる。〈しかるに〉カントにとっては、諸々の物は <表象する者としての〉私に現われる。両者を隔てる時代の内で、有るものは対一象 (Gegen-stand) になるという事態に至った」と。ギリシア的な思索においては、実際「対象」を言い表す語は見出されない。従って、ギリシア的な思索にとって与えられているのは、近世的思惟のよう

に表象によって構成される「対象」ではなく、端的に「それ自身の方から現前するもの」(das von sich her Anwesende)である。それ故、ゼミナールでは、ギリシア人が思索したものをもう一度追思索しようとするならば、「意識と意識に属する表象の境域を離れ去ること」²⁷⁾が、必要不可欠であると言われている。

第二に、意識と主観性との関係について、「私は意識している」と言う場合、「私は私自身を意識している」ということが、含まれていることが指摘される²⁸⁾。この「自分自身を意識していること」(das sich-seiner-selbst-bewußt-sein)²⁹⁾、つまり意識の有の性格は、「主観性」(Subjektivität)によって規定されている。しかし、主観性それ自身は、その有に関して問われることはない。主観性は、デカルト以来、**fundamentum inconcussum** すなわち「揺るぎない基礎」として立てられている。ここで「揺るぎない」と言うのは、知にとって、意識にとって、表象〈perceptio〉にとって揺るぎないという意味である。従って、デカルト以来の近世の思惟の全体において、主観性は「有への問い」を道にもたらすための「障害」をなしているという。他方、私が意識しているものは、それが何であれ現在のであるが、そのことは、私が意識している当のものが「主観性の内に」、つまり「私の意識の内に」有ることを意味する。フッサールの場合には、志向性の客体は、客体でありながら「意識の内在」(die Immanenz des Bewußtseins)の内に、それ自身の場所を持っている。フッサールによって、対象はそれ自身の存立性を取り戻すかに見えるが、それは対象を「意識の内在」の内へ接合することによってである。

ハイデッガーはさらに、意識の境域はフッサールにおいてまったく問われておらず、まして突破されることもない、と言う。一般的に言って、「Ego cogito 〈我思う〉から出発する限り、ひとは意識の境域を突破することはできない。というのは、Ego cogito 〈我思う〉の根本体制においては(ちょうどライブニッツにおけるモナドの根本体制がそうであるように)、そのEgo cogitoはそれを通して或るものが入って来たり出て行ったりし得るどんな種類の窓も持たない、ということが含まれているからである。その点において、Ego cogito 〈我思う〉は一つの閉ざされた空間である。」³⁰⁾ハイデッガーによれば、自己意識を本質とする意識の閉ざされた空間の中から外に「脱出する」(herauskommen)という考えそれ自身が、矛盾にほかならない。それ故、Ego cogito 〈我思う〉とは何か別のものから出発しなければならない必然性が、ここから生じてくる。

第三に、意識と現有との関連について、或る物を見るとき、我々はフッサールが考えるように質料的与件と諸範疇に関連づけることなく、その物自身を眼差しの内に捉えていると言う。その際、重要なことは「物それ自身の根本経験」であるが、意識から出発する限り、ひとはこのような「根本経験」をすることは全くできない。それを遂行するためには、意識の境域とは別の境域が必要であり、この別の境域が「現一有」(Da-sein)と名づけられている³¹⁾。ところで、ハイデッガーによれば「意一識」(Bewußt-sein)における

sein〈有ること〉は、「意識における内在」を表現するのに対して、「現一有」における sein〈有ること〉とは、「…の外部に有ること」(das Sein-außerhalb-von...) を名づけているという。すべての物が物として出会われ得る境域は、この物に「その外部で」顕わになる可能性を譲与するものである。それ故、現有における有は、或る「外部」を保有しなければならない。現有におけるこのような有り方は、「脱一自」(die Ek-stase) によって特徴づけられており、現有とは、厳密に言えば、「現に脱一自的に有ること」(das Da ek-statisch sein) を意味する。これによって、意識における「内在」は初めて突破されるのである。

さらに、ここではハイデッガーが、フッサールの「志向性」の概念から受け取った「衝撃」についても言及している。それによれば、当時この「衝撃」のあと、ハイデッガーは、この「志向性」の内に根源的に含まれているものを究明するため、研究に専念したという。その結果、志向性をその根底に向けて徹底的に思索することで、「志向性は現一有の脱一自性に基づく」ことが認識されるに至った。一言で言えば、「意識は現一有に基づいている」(Das Bewußtsein gründet im Da-sein)³²⁾ のである。

4. 現有と現有の分析論の歴史的意味

『有と時』の構想のうち未公刊にとどまった第2部について、第6節「存在論の歴史の構造解体という課題」は、デカルトにおける cogito sum〈我思う、我有り〉の存在論的基礎について扱う予定であったその第2編の構想を念頭に置きながら、次のように言っている。すなわち、「このような歴史の経過の中で、一定の卓越した有の圏域が眼差しの内に入って来て、それ以後は問題性を第一次的に導いている限りでは(デカルトの ego cogito〈我思う〉、主観、自我、理性、精神、人格)、これらの有の圏域は、有の問いが一貫してなおざりにされていることに対応して、有とそれらの有の構造とに向かつては問いかげられないままになっている」³³⁾ と。

ここでは、近世以降の哲学の中心的課題とも言うべき「主観、自我、理性、精神、人格」(Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person) が、いずれもデカルトの ego cogito〈我思う〉もしくは cogito sum〈我思う、我有り〉を出発点にしているだけでなく、これらの「一定の有の圏域」はその「有」に関しては問われることがなかったこと、その大きな理由として、そもそも「有の問い」が一貫してなおざりにされてきた歴史があることが、指摘されている。それによれば、デカルトは、cogito sum〈我思う、我有り〉をもって哲学に「或る一つの新しい確かな地盤」を置くことを要求した。しかし、この一見ラディカルな端緒にもかかわらず、その際、最も重要と考えられる res cogitans〈思惟するもの〉の有り方について、より適切には「sum〈我有り〉の有の意味」については無規定なまま放置されている。それ故、「この閑却は、デカルトの最も固有な傾向として、決定的な閑却であ

る」³⁴⁾と言われる。さらに、**res extensa**〈延長するもの〉としての「世界」について論じている第 21 節では、世界の内に有ることをその根本体制とする「現有」の有を、デカルトはそれの代わりに **res extensa**〈延長するもの〉の有と同じ仕方で、つまり「実体」(**Substanz**)として捉えているという。その場合の **res extensa**〈延長するもの〉の有とは、自然物において読み取られる物的な性格である「恒常的な直前性」(**beständige Vorhandenheit**)ないしは「不断の物的直前性」(**ständige Dingvorhandenheit**)³⁵⁾という有の理念を指している。

実際、デカルトが「物質的自然」という或る特定の有るものをもって他のすべての有るものを基礎づける「基礎的層」とし、その上に残りの諸層を積み上げていることに対して、「暗黙裡に、不断の物的直前性という或る有〈の理念〉が設定されているのではないか」とハイデッガーは批判しているが、この批判は同時に、「物質的自然」(**die materielle Natur**)の基層の上に「生命的自然」、そして「精神的世界」を積み上げてゆくフッサールの人格性に関する研究の基本構想についても当てはまると言えるであろう³⁶⁾。

このように、デカルトにおける **cogito sum**〈我思う、我有り〉の存在論的基礎をめぐる問題は、ハイデッガーにとって「現有」と現有の実存論的分析論と密接な関連をもって、いる。事実、現有の分析論の主題について明らかにしている第 9 節では、現有の実存論的分析論は「いかなる心理学や人間学よりも、ましてや生物学よりも先立っている」³⁷⁾と言われており、これらの研究に対して区別し限界づけることによって、現有の分析論の主題が一層際立つことが指摘されている。すなわち、第 10 節では、心理学や人間学や生物学における最近の諸研究が、それらの成果の収穫の大きさにもかかわらず、「本来的な哲学的な問題を逸失している」と言われている。問題の核心は、ここでも「差し当たり与えられている我とか主観とかを最初に定立することが、現有の現象的な存立を根本から逸する」³⁸⁾ということにある。主観であれ魂であれ意識であれ精神であれ、或いは人格であれ、これらのいかなる理念も、それに先行する現有の根本規定へと遡らない限り、たとえばいかなる防御策が講じられようとも、存在論的には「**subjectum** (つまり **hypokeimenon**〈基体〉)を最初に定立することを共になしている。」つまり、人間の有への問いにおいては「この人間の有は、その上後になって初めて規定されるべき身体、魂、精神の有り方から、加算的に算出されることはできない」³⁹⁾のである。

ところで、ここで現有の分析論と対置され、批判の対象にもなっている諸研究の範囲には、20 世紀初頭目覚しい活動を展開し大きな成果を上げていた当時の諸々の哲学的動向が含まれていることは、注目に値しよう。それによれば、「生の哲学」の根本的欠陥は、生それ自身が一つの有り方として存在論的に問題となっていない点に求められるが、このような限界は「デイルタイとベルグソンによって規定された「人格主義」のすべての方向と哲学的人間学に向かうすべての傾向」⁴⁰⁾の内にも、さらにはフッサールとシェーラーに

よる人格性についての「根本的に一層ラディカルで一層透徹した見方の現象学的解釈」の内ならず、見出されるという。近世的人間学の内では、古代的—キリスト教的人間学の伝統が、人間の有への問いが忘却されたまま、「res cogitans〈思惟するもの〉や意識や体験連関という方法的出発点」と絡み合っているが、その存在論的基礎については「人格主義も生の哲学も〈等しく〉見逃している」⁴¹⁾と言われる。

このように、現有の分析論が限界づけを行っている射程は心理学から生物学まで広範囲に及んでいるが、共通しているのは、「差し当たり与えられている我とか主観とかを最初に定立すること」(der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekt)であり、従って問題となるのは、そのような試みが「現有の現象的な存立を根本から逸する」ことである。ハイデッガーは、実存論的分析論の歴史的意図について、次のように解釈している。「近世的な哲学的に問うことの出発の基盤として cogito sum〈我思う、我有り〉の発見が帰せられているデカルトは、ego〈我〉の cogitare〈思うこと〉を、一定の限界内においてではあるが研究した。それに反して、彼は sum〈我有り〉を、それが cogito〈思うこと〉と同じく根源的に設定されているとはいえ、全く究明しないまま放置している。〈これに対して、現有の〉分析論は、sum〈我有り〉の有への存在論的な問いを立てる。このことが規定されるならば、その時初めて cogitationes〈諸々の思惟〉の有り方は捉えられるようになる。」⁴²⁾

他方、ここでは詳述する余裕はないが、「現有」(Dasein)の特質は、この有るものの本質が「彼が有らねばならないこと」つまり「実存」(Existenz)にあり、物的な直前的に有ることとは本質的に区別されること、そしてこの有るものにとって肝心なことである有が、「各自」の有であり、人称代名詞を伴って言わざるを得ないように個別的でかけがえのないものである、ということにある。ここに「意識」や「主観」との決定的な相違がある。

再び、最晩年の1973年にツェーリングゲンで行われたゼミナールの記録に戻るなら、ハイデッガーはそこで、『有と時』ではもはや意識については語られない。意識は単に傍らへ押しやられる、一フッサールにとってそれは明らかに腹立たしいことであったが⁴³⁾と述べている。この意識の代りに、「全く不器用にかつ頼りなげながら」名づけられたのが、「現有」であり、その場合「現」(Da)とは「開けた広がり」を意味するが故に、現有とは、「開け—で有ること」(die-Lichtung-sein)⁴⁴⁾として理解されなければならないと言う。意識の優位はその帰結として人間の優位をもたらす。それ故、意識から現有への転換は、『有と時』を新たな起点として、ハイデッガーの思索が、意識の領域を離脱するとともに、人間の優位を放棄する道を歩み始めていることを意味する。

註

- 1) ブレンターノの著書、F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 2. Nachdruckauflage der Ausgabe Freiburg im Breisgau 1862 の題扉に示されているのは、「Aristot. *Metaph.* Z,1」すなわち 1028 a 10 の箇所であるが、この言葉は他に、アリストテレスの『形而上学』*Metaphysica* Γ 2, 1003 a 33 ; E 2, 1026 a 33-34 ; N 2, 1089 a 7 ; 『自然学』*Physica* A 3, 186 a 24-25 などにも登場する。
- 2) Heidegger, *VORWORT zur ersten Ausgabe der Frühen Schriften*, in : *Gesamtausgabe* [以下 GA. と略] , Bd. 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1978, S. 56. なお、本稿では日本語版ハイデッガー全集に従って、*Seiendes* を「有るもの」*Sein* を「有」と訳す。
- 3) 「「有への問い」の成立過程についての一考察—ハイデッガーにおけるアリストテレスと現象学」(筑波大学哲学・思想学会第 28 回学術大会)。なお、本発表は若干手を加えられて、「有への問いと思索の課題—ハイデッガーにおけるアリストテレスと現象学」(『哲学・思想論叢』第 26 号、2008 年 1 月、1 - 15 頁) として発表。
- 4) GA., Bd. 2, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1977, S. 38.
- 5) E. Husserl, *Logische Untersuchungen II / 2*, 5. Auflage, Tübingen 1980, S. 222 sqq.
- 6) GA., Bd. 2, *Sein und Zeit*, S. 39.
- 7) *Ibid.*, S. 40.
- 8) *Ibid.*, S. 41f.
- 9) *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 73.
- 10) *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen 1984, S.16. なお、*εναργεία* <*enargeia*> について引用文中「この語は「見え得るように」(*sichtbar*) と訳されている」と言われているのは、例えば、『*オデュッセイア*』の以下のドイツ語訳を参照。Vgl. *Homer, Odyssee, Übertragung von Anton Weiher*, München 1977(5. Auflage), S.439.
- 11) *Mein Weg in die Phänomenologie*, in : *Zur Sache des Denkens*, S. 84.
- 12) GA., Bd. 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, S.144.
- 13) *Ibid.*, S. 145. この点についてはさらに、『*有と時*』をめぐって行われた 1962 年のゼミナールを参照。Vgl. *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“*, in : *Zur Sache des Denkens*, S. 47. 「当時の新カント主義の枠内では、哲学は、それが哲学として傾聴されるものならば、カント的、批判的、超越論的に思惟するという要求を満たさなければならなかった。存在論は禁忌された標題であった。フッサール自身、彼は『*論理学研究*』の中で一取り分けその第六研究において一本来的な有の問いの近くまで接近していたが、その当時の哲学界の雰囲気の中でそれを耐え通すことはできなかった。彼はナトルプの影響下に入り、超越論的現象学への転換を行ったが、超越論的現象学は『*イデー*』においてその最初の頂点に到達した。だが、そのことで現象学の原理は放棄されたのである。」
- 14) *Ibid.*, S. 141f.
- 15) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, in: *HUSSERLIANA*, Bd. III. hrsg. v. Walter Biemel, Haag 1950, S. 115f.
- 16) *Ibid.*, S. 118f.
- 17) GA., Bd. 20, S. 149.
- 18) *Ibid.*, S. 151.
- 19) *Ibid.*, S. 147.
- 20) Heidegger, *Vorwort*, in : William J. Richardson, *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1974, X III - X V .

- 21) *Mein Weg in die Phänomenologie*, in : *Zur Sache des Denkens*, S. 87.
- 22) *GA.*, Bd. 2, S. 48.
- 23) *Ibid.*, S. 56.
- 24) *Vier Seminare*, in : *GA.*, Bd. 15, *Seminare*, Frankfurt am Main 1986, S. 329.
- 25) 1968年に行われたゼミナールでは、次のように述べられている。「……この〈真理から確実性への〉変化から、*ego cogito*〈我思う〉という意味で人間という有るものに与えられている優位は発源するが、それが主観〈*Subjekt*〉という立場における人間という有るものの登場である。それ以来、自然は客体〈*Objekt*〉(*ob-jectum*)となる、何故なら客体とは「私に対して投げられたもの」に他ならないからである。自我〈*Ego*〉が絶対的主観となるや否や、他のすべての有るものはその主観にとって客体となる。」*Vgl. Ibid.*, S. 293. なお、ドイツ語の“*Gegenstand*”がもともとラテン語の *objectum* から作られたことについては、以下を参照。*Vgl. Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Walther Mitzka, 20. Auflage, Berlin 1967, S. 241 ; *Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch*, bearbeitet von Werner Betz, 7., durchgesehene Auflage, Tübingen 1976, S. 233. それによれば当初、“*Gegenwurf*”の語が *objectum* の翻訳語として使用されていた。
- 26) *Ibid.*, S. 328. 拙論「意識と現有一ハイデッガーの『四つのゼミナール』から」(『筑波哲学』第4号・工藤喜作先生退官記念論集) 69頁以下参照。
- 27) *Ibid.*, S. 386.
- 28) *Ibid.*, S. 382. デカルトによれば、*cogito* が意味する範囲は広範であり感覚することさえも含んでいるが、その際感覚することとは身体的・物理的の反応を指すのではなく、その根底に絶えず「私は…思う」「私には…思われる」という自己意識を伴うものである。『省察』によれば、私が「光を見る」(*lucem video*) というのは、正確には「私には見えていると思われる」(*videre videor*) ことを謂い、私が「騒音を聞く」というのは、同様に「私には聞いていると思われる」、私が「熱を感じる」のは「私には暖かいと思われる」ことを意味するという。その場合、*cogito* の構造、すなわち *videre videor* は、「私には私が光を見えていると思われる」と置き換えることが可能であろう。cf. *Descartes, Meditationes de prima philosophia, OEUVRES VII*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1973, p. 29.
- 29) *cogito* の本質は *cogito me cogitare* すなわち「私は私が思惟することを思惟する」ということにあり、意識の本質は「自己意識」であるというのが、ハイデッガーの *cogito* 解釈の眼目である。*Vgl. GA.*, Bd. 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1994, S. 254 ; *GA.*, Bd. 48, *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, 1986, S. 192ff ; *GA.*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, 1997, S. 130ff ; *GA.*, Bd. 15, S. 307f. 取り分け1940年講義『ニーチェ。ヨーロッパのニヒリズム』第2部を参照。「私とは、その有るあり方が表一象作用の内へ存しており、しかもこの表一象作用が表一象する者自身を共に被表一象性の内へと立てるといふ仕方で存している、或る一つの有るものである。」*GA.*, Bd. 48, S. 203.
- 30) *Ibid.*, S. 383. なお、「単子(モノイド)には、それを通して或るものが入ったり出たりすることができるような窓はない」というライプニッツの有名な定義については、以下を参照。Cf. *G. W. Leibniz, Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits originaux des bibliothèques d'Hanovre, Vienne et Paris, 1954, p. 7.
- 31) *Ibid.*, S. 383.
- 32) *Ibid.*, S. 384.
- 33) *GA.*, Bd. 2, S. 30. 以下、拙論「『コギト・スム』と主体性の形而上学—ハイデッガーとデカルト」(日本倫理学会編『倫理学年報』第42集、119—137頁)を参照。なお、ニーチェにおける無制約的な主体性の形而上学については、拙論「ニヒリズムと価値の形而上学—ニーチェの形而上学とハイデッガーの思索」(『埼玉大学紀要』

第 34 卷・第 1 号、埼玉大学教養学部、135 – 147 頁) 参照。

- 34) Ibid., S. 33.
- 35) Ibid., S. 132.
- 36) Ibid., S.63 の原注および S.132、取り分け同頁の欄外注を参照。当時まだ公刊されていなかった『イデーン』第 2 部の手稿は、1925 年の冬にフッサールによってハイデッガーに示されている。Vgl. GA.,Bd. 20, S. 168 ; E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2.Buch, in: HUSSERLI-ANA, Bd. IV . hrsg. v. Walter Biemel, Haag 1952.
- 37) Ibid., S. 60.
- 38) Ibid., S. 61f.
- 39) Ibid., S. 65.
- 40) Ibid., S. 63.
- 41) Ibid., S. 65f.
- 42) Ibid., S. 61. Vgl. S. 279f., GA., Bd. 20, S. 296.
- 43) Vier Seminare, in : GA., Bd. 15, S. 379.
- 44) Ibid., S. 380.