

ハイデガーのフッサール批判

Heidegger's Critic of Husserl

加 藤 恵 介

キーワード：ハイデガー、フッサール、現象学

ハイデガーは、フッサールへの献辞を付した『存在と時間』の序論において、「存在の意味への問い」(SZ, 5/33)を問う必要性を宣言し、「事象的内容から見れば、現象学とは存在者の存在の学、存在論である」(37/97)と規定する。さらに「現存在の現象学は、この根源的な語義における解釈学なのである」(37/98)として、現象学を解釈学に接続している。「事象そのものへ」(28/78)という格率を受け継ぎながら、彼のいう「現象学」の意味は、フッサールにおけるものとは、大きく異なって独特の規定を与えられており、これはその後の両者の離反の原因とも関わっている。

『存在と時間』においてハイデガーは、フッサールへの直接的な批判を控えているが、その原型の一つである講義『時間概念の歴史への序説』では、フッサール現象学を特徴づける現象学的還元自体を批判している。この批判はフッサールにおける「存在への問いのなごり」を問題にするものである。しかし、ハイデガーのフッサール批判は、「存在の意味への問い」に端を発するものではなく、この問いが導入される以前の「事実性の解釈学」において、既に始まっていた。では、もともとハイデガーのフッサール批判は、いかなる理由によるものだったのか。「事象そのものへ」をモットーとするフッサール現象学は、我々に与えられる所与としての現象を、ありのままに受け取ることであり、現象学的還元とは、そのための方策であったはずである。もし、それがすでに「ありのまま」を離れているのだとしたら、それはどのような理由によるのだろうか。

1. 『存在と時間』における「現象学」の定義

『存在と時間』においてハイデガーは、「現象学」という用語を構成する「現象」と「学」を、それぞれギリシア語にさかのぼって規定する。「現象」の源義とは「ありのままに己を示すもの」であり(28/80)、「学」の元となるロゴスの機能とはアポパイネスタイ、「見えるようにすること」(32/88)である。ここから現象学の意味とは「己を示すものを、それがそれ自身

の方から現れてくる通りに、それ自身の方から見えるようにすること」(34/92)と規定される。

この限りでは「現象学」という語は「研究の対象」や「事象的内容」を特定する訳ではなく(34/93)、単に方法を表すのみであるが、それだけではなく、彼の言う「現象学的現象概念」においては、「その本質上、必然的に、ことさらな挙示の主題となるべきもの」すなわち特定の内容、対象領域が特定される。それは「存在者」ではなく、その「存在」である(35/94)。

現象学が「見えるように」しようとしているもの、「格別な意味で「現象」と呼ばれなくてはならないもの」とは、「さしあたりたいていはむしろ己を示さないもの」、「己を示しているものに対して隠れているもの」、しかも「さしあたり己を示しているものに備わっていて、その意味と根拠をなしているもの」である。それは、「格別な意味で隠れたままであり」、「あるいはただ「歪められた姿で」己を示すにすぎないもの」である。「現象学的な現象概念が目指している「己を示すもの」とは、存在者の存在であり、その存在の意味、その変容態と派生態である」(35/94)。「これらの現象がさしあたりたいていあらわに与えられていないからこそ、現象学が必要になる。隠蔽状態にあるということは、「現象」の反対概念である」(36/95)。「存在およびもろもろの存在構造が現象という様態で出会ってくる仕方は、現象学の対象に接して、そこから戦いとられなくてはならない」(36/96)。それは直観によるのではなく、現存在の存在理解の解釈による、解釈学である(37/98)。

つまり、ロゴスの働きである「見えるようにする」ことに、「隠蔽」から「戦いとる」という、強い意味が与えられ、これを利用して、むしろ通常は現れないもの、「「現象」の反対概念」である「隠蔽状態」にあるところの「存在」が、問われるべき「現象」とされている。しかし、はたして存在者の「存在」は、現象となりうるのだろうか。存在者は現象する。しかし、その「存在」とは、それ自体存在者のように現前するものではなく、「意味」としてしか捉えられず、現象とはなり得ないのではないだろうか。ハイデガーは、直観ではなく、現存在によって「常に既に」理解されている存在を解釈によって明らかにしようとする解釈学を、そのような「現象」の学とする。こうして「存在」を「現象」に含めるとき、「現象」の概念は不当に拡張されていないだろうか。グレーシュはこれを「決定的な分岐点」と呼ぶ。すなわち「現れるもの(通俗的現象概念)の現象学から現れないものの現象学への移行を促されるのである」(OT, 107/122)。

この移行は、『存在と時間』の原型の一つである1925年の講義において既に見られ、「「存在」という現象」(GA20, 423/389)という言い方がされている。そしてこの講義では、「存在の意味への問いのなごり」という言い方で、フッサール現象学と、その本質的な手続きである現象学的還元への批判がなされている。

2. 講義『時間概念の歴史への序説』におけるフッサール批判

1925年夏学期の講義『時間概念の歴史への序説』は『存在と時間』の原型と言われており、

その主要部「時間現象の分析と時間概念の獲得」において、『存在と時間』の実存論的分析論の内容が語られている。一方で準備部「現象学的探求の意味と課題」においては、彼のいう「現象学」の意味が詳しく論じられており、ここでもギリシア語の意味にさかのぼって、「それ自身においてあらわなるものをそれ自身から見させること」(GA20, 117/104)という定義が提出されている。

彼によれば、「現象学的探究そのものの特性の内在的批判によって、存在の問いが生じる」(124/112)とされ、「存在の問い」の見地から、直接的なフッサール批判、現象学的還元批判が展開されている。フッサールによれば「現象学の主題領野」(129/116)である「志向性の根本領野」(141/125)として「純粋意識」(131/118)が取り出されるが、「この領域の存在への問い、意識の存在への問いが立てられているか」(140/125)とハイデガーは問う。そして、純粋意識の存在（いかにあるか）への問いが立てられることなく、対象的な事物存在、眼前存在のように見なされており、つまりその存在がなおざりにされている、という。

純粋意識には四つの存在規定が与えられている。すなわち、第一に内在的存在、第二に絶対的な所与性という意味での絶対的な存在、第三に、すべての超越的なものを構成するという意味で絶対的な存在、第四に、体験のイデア的存在としての純粋存在である(141-2/126)。

しかし、第一の内在とは、反省する作用と反省されるものとの関係であり、「意識」という領域における「存在者の存在の関係」を規定するものであって、その「存在そのもの」を規定するものではない(142/127)。第二の「絶対的な所与性」についても、それは「体験という領域の一つの存在者が他の存在者に対して対象である一定の仕方」を特徴づけるのみであり、この存在者それ自体の存在は問題にされていない(143/128)。第三の絶対性は、対象を構成する意識として「どんな客観にも先立つ主観性の優位」を意味するが、「存在者をその存在において規定するのではなく、意識の領域を構成の順序の中で捉え、この順序の中でどんな客観的なものに対しても形式的により先にあるということ」にすぎず、この存在者の存在を規定するものではない。またこれによって観念論が現象学の中に入り込むのである(145/129)。第四の純粋存在とは、意識が具体的な個別相において問われず、「ここ、今」の「私」から切り離されることから来ている。具体的、個別的な体験の存在ではなく、意識一般の「イデアの本質存在」「類的存在」であり、「どんな実在や現実化も度外視されている」限りで「純粋」と呼ばれるのである(146/130)。

したがってこれらの四つの規定は意識すなわち「志向的なものの存在そのもの」を規定するものではなく、志向性の構造の規定にすぎず、「意識の存在の規定」(146/130)は欠けている。

ついで現象学的還元自体が批判される。現象学的還元とは「自然的態度において与えられる事象的実在の意識から純粋意識を獲得」するものだが、「あらゆる実在的措定から退去」し、「事象的に実存する人間にある実在の意識から出発するにしても、最後にはそれを度外視」するのであり、「積極的に意識の存在を規定するには本質的に不適當」である(150/133-4)。

さらに「還元は実在性を度外視するだけではなく、体験のそのつどの個別相をも度外視する。還元によって、作用が私の作用ないしは他の個々の人間の作用であるということが度外視され、作用はその〈何〉に関してだけ考察される」。「作用の〈何〉」「作用の構造」のみが問題にされ、「作用の存在そのもの」は問題にならない。つまり「イデア視（形相的還元）」においては「何であるか」のみが問題にされ、その事実存在が問題にならず、実在性とともに関々の実存の個別相が問題にされない。純粹意識の考察においては「何であるかの内実」のみが取り出され、「作用存在」「その存在の意味」への問いは「還元においては立てられないだけではなく、還元を通してまさしく失われてしまうのである」（151-2/134-5）。

だとしたら、「志向的な存在者への根源的な存在の関係」（152/135）は、還元に関立つ自然的態度において与えられていないだろうか。意識すなわち「志向的なもの」の存在は、出発点たる自然的態度において経験されているのではないか。ハイデガーはそう問いを立てるが、これも否定する。フッサールのいう自然的態度においては、「人間が生物として、動物学的客観として」「世界に見いだされる自然客観として」与えられる（155/138）。これはまったく「自然的」ではなく「ごく特定の理論的構えを含む」経験である。これでは「自然の実在性」（157/139）「物の眼前存在」（156/139）が規定されているだけであり、「志向的なもの」のあり方、存在は問題にされていない。結局「志向性を現象学の主題的領野として取り出すことにおいては、志向的なものへの問いは究明されないままになっている」（157/139）。

他方フッサールが『イデー』第2巻で取り上げた「人格主義的態度」においても、そこで与えられる人格の規定は「志向性の自我」であり、先の批判がそのまま当てはまる（169/150）。ここでは実在的なものである人間について「基礎となる層には自然現実的なものがあり、その上に心的なものが構築され、この上に精神的なものが構築される」（172/152-3）という図式があり、「十全な具体的人間」はなく「予め与えられた客観的なもの」「実在的客観の存在」「考察にとっての対象存在という意味での客観性としての存在」しか考察されない。ここには人間を理性的動物とする伝統的定義が支配しており、理性とは理性人格である（173/153）。

そして、意識の存在の意味への問いがなおざりになっているだけではなく、フッサールは「意識としての存在」と意識において現れる「超越的な存在」の「根本的区別」を語りながら、このとき着眼される存在の意味についてまったく不問にしている。つまり現象学においては「存在の問いに関する二つの基本的なおざり」があり、一方は意識の存在の意味への問いのなおざりであるが、他方は存在そのものの意味への問いのなおざりである（159/141）。この二つのなおざりは、「これらのなおざりの中に我々の現存在そのものの歴史が明るみにもたらされる」ものであり、この歴史とは「現存在そのものの生起」としての歴史である。これは「現存在そのものの頽落」に基づくのである。「存在の問いのなおざり」は、歴史的に支配的であった非本来的な「頽落」によるものとされる（179-180/159）。

このように、この講義においては、「意識の存在の意味への問いのなおざり」と並んで、「存

在そのものの意味への問いの「なおざり」が指摘され、人間の存在が「物の眼前存在」と同一視されることが批判されている。ここでは既に、『存在と時間』の主題である「存在一般の意味への問い」によって批判が方向付けられ、その「なおざり」が批判されており、この批判は存在を眼前存在と同一視することへと向けられる。この批判は、フッサール現象学の本質的な作業である現象学的還元、すなわち超越論的還元と形相的還元自体を批判し、還元在先立つ自然的態度も、また『イデーン』第2巻のいう人格主義的態度も否定するものであった。

しかし、存在の意味への問いは、当初からハイデガーの思索を規定するものだった訳ではなく、われわれの実存を問う「事実性の解釈学」の後から付け加えられたものである。グレーシュもように、「ハイデガーその人からお墨付きを得た非常に強力な解釈の伝統」によれば「存在の意味への問い」という「一つの問いしか読み取ってはならない」とされているが(OT, 1/3)、「後から自分の仕事を唯一の思索の道として読み直そうとするハイデガーの自己解釈はどこまで認められるか」(4/6)が問題である。グレーシュによれば存在論の導入は1923年であるが、そこで一挙にすべてが「存在の問い」に基づいて整理される訳ではなく、それ以前の要素がその後のテキストにも不均質な形で残存している。

『存在と時間』『時間概念の歴史への序説』において、問われるべき「現象」として、覆い隠され、現れないものである「存在」があげられた。しかし、この規定は「存在の問い」の導入に伴うものであり、この問いの導入に伴ってフッサール批判が開始された訳ではない。「存在の問い」を語り始める以前から、ハイデガーは既にフッサールとその現象学的還元を批判しており、事実性の解釈学は、フッサール現象学への内在的批判をともなって提出されたのである。ではそれは、いかなる理由によるものだったのだろうか。

「存在の意味へのなおざり」とは、存在の意味を問うことなく、これを一様に眼前存在と見なすことであり、すなわち存在者を一様に対象化して捉えることである。このことへの批判は、これから見るように、初期フライブルク講義においてまず、存在者一般ではなく、我々自身を対象化することへの批判として提出される。存在者一般ではなく、我々の「実存」が問題だったのであり、我々という「存在者」が問題なのであって、一般的な意味での「現象」ではない「存在」に関わる「現れないものの現象学」が当初から問題になる訳ではない。

フッサールのいう現象学的還元、すなわち超越論的還元と形相的還元は、「事象そのものへ」という格率によって表わされるように、我々に与えられるものをそのまま、ありのままに受け取るための方策である。フッサールは1905年の講義『現象学の理念』(編者ビーメルの前言によれば、この思想を初めて公表したものである(IP, 3))において「現象学的還元」について次のように述べている。「実在として容認される超越者一般の排除を意味するのであり、真の意味での明証的所与性、純粹直観の絶対的所与性でないものをすべて排除することである」(19-20)。「自然的態度」における「超越的客観化」(53)を排除し、「この還元によってはじめてわれわれは、もはや何らの超越性をも提示することのない絶対的所与性を獲得する」(67)。

「思念された対象性そのものをあるがままに端的に直接的に直観し把握する」「直接的明証」(54)であり、「このこれ」の「内的本質」を「それが与えられるままに」思念することである(68)。

フッサール現象学によれば、現実性の措定自体が、すでに超越的なものについての想定を持ち込むことであり、これを排除する現象学的還元によって「思念された対象性そのものをあるがままに」捉えることができる。しかしハイデガーによればこれでは「ありのまま」を捉えることができないことになる。

まず、形相的還元に関しては、これによって「作用が私の作用ないしは他の個々の人間の作用であるということが度外視」されることが批判される。我々一人一人の個別性が無視されることが批判され、このような批判を経て、彼のいう現存在という概念は、具体的、現実的な存在者、個別的な「私がいつもそれ自身である存在者」(GA20, 205/189)であり、「各々私のものである」という各私性によって規定される。

他方で、超越論的還元については、「あらゆる実在的措定から退去」し、「事実に実存する人間にある実在的意識から出発するにしても、最後にはそれを度外視」することが批判される。ハイデガーにおいて超越論的主観の役割を果たす現存在とは、世界内存在という構造を備えた存在者であり、超越論的還元の否定を経て提出されたものである。ハイデガーは、「現実性」「実在性」を括弧に入れる超越論的還元を「現実」を捉え得ないものとして批判している。

ここに見られる現象学的還元への批判は、形相的還元に関しても、超越論的還元に関しても、必ずしも「存在への問い」によって方向付けられている訳ではない。そうではなく、それに先立つ「事実性の解釈学」において強調される、現実的、個別的なわれわれの「生」または「実存」が逸されていることに向けられている。「存在」を問われるべき「現象」とする『存在と時間』の議論は、グレーシュによって「現れないものの現象学」と呼ばれたが、これは『存在と時間』の時期において付け加えられたにすぎず、それ以前に問題になっているのは、現れるものとしての現象であり、そのなかでもまず我々自身とその「現実」である。この批判は、さらに初期の講義の内容を、引き継いでいる。

3. 『現象学の根本問題』における「現象学」

『存在と時間』の「実存論的分析論」は、世界内存在としての現存在の存在理解に即して、現存在自身の存在の意味を時間性として明らかにする試みであり、この書物においては、存在一般の意味への問いを準備する「基礎的存在論」として位置づけられている。しかし、この試み自体は、初期の講義における「事実性の解釈学」の企図を引き継ぐものであり、事実に現存在による一般化しえない自らの存在の自己解釈という性格のものである。これは当初必ずしも存在一般の意味への問いを帰結するものではなく、存在一般の意味への問いを準備するものとしての基礎的存在論という位置づけは、実存論的分析論に対して、事後的に与えられたもの

である。

『存在と時間』第一五節末尾の註は、「著者は、周囲世界の分析と、総じて現存在の「事実性の解釈学」を、一九一九―二〇年の冬学期以来、講義の中で繰り返し伝えてきたことを注記しておきたい」と記している（SZ, 72/169）。（ただし、「現象学的解釈学」（GA56/57, 131/141）という方法論は、すでにその前の講義において語られている。）ここで触れられた講義『現象学の根本問題』では「哲学の出発点」として「事実としての事実的な生」（GA58, 162/153）が挙げられ、「体系」「超越論的な導きの糸」「存在論」が否定されている（239―240/223）。ここでは「存在論」という用語自体が否定的に語られており、「存在一般への問い」はいまだない。さらに彼は「現象学」という用語に依拠しながら、すでにここで、フッサール現象学に対する批判を提出している。

3-1

『現象学の根本問題』講義冒頭でハイデガーは、「最も根源的で最も究極的な現象学の根本問題は、現象学自身にとって現象学自身である」（GA58, 1/3）という。つまり、彼のいう現象学とは、必ずしもフッサール現象学に忠実な意味を持つべきものではなく、彼の要求する根源性、徹底性から、現象学自体を問い直すものであり、現象学の内在的批判である。ここでも現象学とは、単なる学問的方法ではなく「現象学には具体的な問題がある」、つまり特定の対象領域を持つものとされる。「具体的なもの、究極的に具体的なもの」（26/26）がそれであり、それが「生」である。「現象学こそ源学そのもの、即かつ対自的な精神、「即かつ対自的な生」の絶対的根源の学である」（1/3）

しかし、「生」における現象学の対象領域、つまり「根源領域」は、直観においてそのものとして与えられていない。「現象学の問題圏域は、直接、端的に先与されていない」。それは媒介され、所与性に「もたらされ」ねばならない（27/27）。

我々にとって、「即自的な生」とは「とても身近なので、たいていは明確に気に留めることがない」。「それ自身をその「そのもの」において見るための距離を我々がそれに対してもっていない」。それは、「我々がそれ自身であるから」であり、「我々は我々自身を、生から出発してのみ見るからである」（29/29）。それゆえ「生」は、その内部においては「根源」や「根源領域」を出会わせてくれない。そこには「自足性」という志向的構造があり（30/30）、それは、「生が、生自身の中に留まって、他の仕方で語りかけられうることを見て取らない」（31/31）ことである。われわれはある傾向の中で生きているが、その傾向を明確にはまったく意識していない（32/31）。それゆえ「即自的な生」には、「明確には際立たない」、「中性的、灰色、目立たない」、「日常性」を規定する性格がある（39/38）。

つまり、通常の意味での「現象」とは違って、現象学の対象たる「現象」は、そのまま直観にあらわされていない、とする『存在と時間』の議論は、既にここに見られる。しかし「存在

の意味への問い」の導入以前には、問われるべき「現象」とは、存在者の「存在」ではなく、我々自身という存在者であり、この議論は、『存在と時間』の文脈においては、我々が手許存在者との交渉に没入しており、世界から自らを理解している、という日常的な非本来性の議論へと連なるはずのものである。

3-2

ハイデガーによれば「根源領域は根源的な学問的方法にたいしてのみ接近可能、そもそも対象的となる」(27/27)。通常は際立って現れない「生」が接近可能となる「根源的な学問的方法」が、「現象学」と呼ばれ、それは、「生」が、目立たず、際立たないとしてもやはり「現象」として与えられることによっている。「生が生きるもの」や「生が会おうもの」は、生性格を持ち、「生そのものの中に現にある」(35/35)のだが、「生き生きとした即自的な生においては、すべてが何らかの仕方で表現される」(46/45)。現出連関において、「何らかの仕方で」与えられる(49/48)。「何らかのもの、ある体験されたものが、常に何らかの形で与えられることは、それが現れる、現象であると定式化することもできよう」。ここで「現象」とは、「直観から汲み取られた現出性格」のことであり、「我々が生きつつ会おうものは、すべてこの現出性格を示している」(50/49)

「学」とは、ハイデガーの定義によれば、「一定の経験地盤から一定の仕方や段階付けにおいて生じてくる事象領域の具体的論理学」(66/64)であるが、これもまた、現出連関、表現連関の一つであり(55/53)「この学において、それ自身すでに何らかの仕方で現出している、環境世界で見いだされるものが、新たな表現連関において描出される」(54/52)。つまり、学問的ではない経験も、学問も「現出連関」「表現連関」であることにおいて共通しており、そこでは「学問的ではない仕方で事実的生において」出会われたものが(66/64)「特有の仕方で描出され現れる」(65/63)。

そのような「学」とは、ハイデガーによれば「現象学」であるが、フッサールのいうものとは異なっている。フッサールへの批判は、彼が記述の対象とする「意識」が対象化されることに向けられている。

『論理学研究』における「古い思考習慣の残滓」(13/14)としてあげられているのは、「記述的な(源泉に拘束された)動機と認識論的なものが本質的に異ならないという洞察」すなわち、彼の言う記述が認識論によって方向付けられていることである。さらに「記述は、体系的論理学的目標に奉仕するということ(哲学的記述)」であり、「力点は、客観性の対象的なものにおかれている」(15/15)ことである。ところが、このとき、「生世界は、学によって脱生化の傾向に取り込まれ、それによって事実的生は、まさにその事実的な生き生きとした遂行の本来的な生き生きとした可能性を奪われる」(78/75)。この批判は、『論理学研究』のみに留まらず、その後のフッサール現象学の行程にも当てはまることになろうし、それゆえハイデガー

のいう「現象学」は、対象化、客観化を避けるものでなければならない。

そこで求められるのは、自己世界の経験の意味の理解、「我々に直接接近可能であり、我々自身がそれであり、我々自身が事実的に生きている」「際立たない生経験」を、対象化することなしに際立たせ「十全な直観にもたらず」ことである（102/98）。我々の経験において「経験の仕方」それ自体は経験されず（100/96）、我々は自らの生きる環境世界、共同世界、自己世界について考えることなく、「何であるか」の内容に没頭して生きている（103/99）。「事実的生経験から一定の根本領域を形成する」（110/106）ために、この「経験の仕方」自体を、客観化することなしに「際立たせる」ことが求められる。

それは、「際立たない事実的生経験」の「変容」であるが、「理論的客観化」ではなく、事実的生経験のなかで、「予期連関において、十全な動機付けの網を、非反省的に生きながらも、省察的に経験する」ことである（この「省察」という用語等には、ヨルク伯からの影響が伺える²⁴¹⁾）。このとき、「事実的に体験された有意義性連関がたしかに解明されるが、その生き生きとした事実性においてはそのままにされる」（111/106）。それは、「理論的—学問的ではない対象化」、「覚知」であり（112/107）、これによる解明は、「事実的に経験し、十全に生とともに歩むという根本様式において覚知しつつ物語る解明」（111/107）である。

「覚知はまさに物語ろうとするだけであり、経験されたことを現前化し、それが経験された生き生きとした活性において再びありありと思ひ浮かべようとする」。「有意義性連関をその充満において再び所与性にもたらし」それによって「私がそのことをいわば再び次々に生きて体験し」ているように思い、相手も同様に思う（116/110）。それは同一のものに向かうのだが、その「現象的な連関性格が異なる」（117/111）。事実的な経験においては、私は「その都度の出来事」「その都度の状況」「状況において出会われるもの」に没頭しており、有意義性連関を生きているのだが、これを関知していない（117/112）。しかし、覚知において、連関は連関として志向され、ありありと思ひ浮かべられる。「覚知は、事実的に経験すること自身が知らない、関知する器官を全く持たない連関を、顕在化する」（118/113）。

このように、ハイデガーのいう「現象学」が、フッサールのものと異なる点は、対象領域を対象化、客観化することなく、「ともに生きる」なかで、それが意識することなく生きている連関を、顕在化させることを目指す点にある。それは「語る」ことに求められる。そして、「覚知の対象性」は独立した客観性を形成せず、「覚知の妥当性」について語ることは不可能である。しかし、「事実的な経験確実性の体験性格は絶対的な経験性格であって、揺るぎないもの」であり、いかなる理論的証明にも抗して、「事実的経験において生じた確信」であり、「有意義性という形式において現実的」である。「この確信が私の生を担っている」（113/108）。このように、この「覚知」の妥当性は、理論的妥当性ではなく、後の『存在と時間』にも見られる、実存的な次元の「真理」「確信」に関わる問題とされる。

4. 「現実性」の問題

フッサールの現象学的還元への批判は、この「生」の客観化への批判に基づくものである。フッサールにおいては、還元とは現実性の措定を括弧に入れることによって、与えられた現象をあるがままに捉えることであった。しかしハイデガーは独自の意味で「現象学的還元」を語っている。これによると現象学的還元とは、「没入しないような参加」(162/153)を意味するものであり、フッサールのいう意味での超越論的還元、すなわち現実性の措定を停止するものではない。フッサールにおける還元は、すでに世界において出会われるものを客観化しており、我々の「ありのまま」を捉えていないことになる。

「私がそこで経験することは、事実的に現実的である——実在する」(104/100)。この「実在」の意味については、実在概念も、認識論も遠ざけて、「現実的」という言葉の現象的意味を取り出さねばならない。「私はこの意味に没頭して生きており」、この意味について明確に理論的に知っているわけではない。事実的経験において経験されたことは、有意義性を備えている。たとえば「カップの有意義性は、その現実性そのものである」(104/100)。「私はいつも、有意義性にとらわれて生きており、どの有意義性も新たな有意義性に取り囲まれている」(105/100)。それゆえ、これを単独に切り離して論じることはできない。「世界は、それについての私の思考から独立に存在するか、というような問いは無意味である」。「事実的な生が事実的な有意義性関連に没頭して生きている限り、認識論に煩わされることはあり得ない」(105/101)。「実在経験は有意義性特性で終わり、満足する」(106/101)。なんであれ、無規定的な「あるもの」であっても、「私は特定の有意義性関連の無規定性において経験する」のであり、それは対象性という形式論理的な「あるもの」ではない。形式論理的な「あるもの」一般の意味には、「事実的に生き生きした人格的な生関連の絶対的できわめて根源的な遮断が潜んでいる」(107/102)。「有意義性関連において生きつつ、私は世界を経験する。世界は、有意義性関連において、現実的世界として現出する。客観化された出来事関連の内部における時間空間の規定可能性という意味における「実在」は、事実的生においては動機づけの可能性がない」(107/103)。

つまり、彼のいう現象学が、フッサールのいうものとは異なって、生と世界を客観化することなく、事実的な生の進行の内部において生の関連を「覚知」することであるなら、その関連の外部に立ってこれを客観化することはできない。この関連が「有意義性」であり、我々はこれを「生きている」。現実性を構成しているのはこの有意義性であり、これは我々自身の生を構成するとともに、世界を構成するものであり、両者は連続しているので、我々から切り離された「世界」について、実在性の問いを立てること自体、客観化の結果である。それゆえ「現象学的還元」とは、すでにこの客観化の結果であり、我々と世界の「ありのまま」を捉えることではなく、既にこれを離れている。

このように、ハイデガーの「現象学的還元」への批判は、「存在の問い」の導入に先立って、

まず我々自身の生の客観化への批判に端を発している。そしてこのモチーフは、「存在の問い」の導入後の講義や『存在と時間』にも残存しているのである。

- ・引用した著作を次の略号で表わし、原書と邦訳の頁数を記した。引用訳文には必要に応じて適宜変更を加えた。

Martin Heidegger

- ・SZ: *Sein und Zeit*, 14. Aufl., Niemeyer, 1977. 『存在と時間』(上) 細谷訳、ちくま学芸文庫。
- ・GA20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, 1979. 『時間概念の歴史への序説』 常俊、嶺、デュムペルマン訳、創文社。
- ・GA56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Klostermann, 1987. 『哲学の使命について』 北川、ヴァインマイアー訳、創文社。
- ・GA58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, 1993. 『現象学の根本問題』 虫明、池田、シュティンガー訳、創文社。

Edmund Husserl

- ・IP: *Die Idee der Phänomenologie*, Nijhoff, 1950. 『現象学の理念』 立松訳、みすず書房。

Jean Greisch

- ・OT: *Ontologie et temporalité Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994. 『『存在と時間』講義』 杉村他訳、法政大学出版社。

注

- (1) ヨルク伯の思想については、大石学「〈生の哲学〉の自己意識論—ヨルクとデイルタイにみられるその基本構想—」(新田義弘、河本英夫編『自己意識の現象学』2005年、世界思想社所収) 参照。