

ハイデガーにおける形式的告示の形成過程

若 見 理 江

はじめに

ハイデガーは、初期フライブルク講義（一九一九―二〇）において「事実的生 (faktisches Leben)」や「事実性 (Faktizität)」という言葉を使っている。この場合の「事実的」や「事実性」という言葉は、「妥当性 (Gültigkeit)」と対置される「事実性 (Tatsächlichkeit)」とは異なって、理論的態度によって「妥当的なもの」と「事実的なもの」とが区別される以前の私たちのあり方を意味している。理論的態度とは、物を自分とは切り離されたものとして対象化して捉える認識論的な見方であり、このような見方においては「問う者としての私」は「問われているもの」に對峙し、「問う者としての私」のあり方がその問いの内に入ってくることはない。ハイデガーが初期フライブルク講義で主題にしていたのは、「主観」と「客観」という対立以前の、実際に生きている私たちのありようであり、そしてそのような私たちのありようを問う「方法」の問題であった。この方法が「形式的告示 (formale Anzeige)」と呼ばれるもので、表立たないながらも『存在と時間』で重要な役割を果たしている (vgl. SZ, 53, 114, 116, 231, 313, 315)。本稿

では、ハイデガーが、フッサールの現象学を批判的に受容しつつ、この形式的告示という方法を形成していった過程を明らかにしたい。

一、諸原理中の原理

ハイデガーは、一九一九年の講義「哲学の理念と世界観問題」において、フッサールの「諸原理中の原理 (Prinzip der Prinzipien)」に、私たちのありようを理論化されない仕方でも問う可能性を見出していた。「諸原理中の原理」とは「直観」の中で、原的に自己を呈示してくるものはすべて、それが自己を与えてくるとおりのままに、端的に受け取られるべきで、[ある]」(GA56/57,109)というものである。ハイデガーにとってこの原理は「およそ真なる生の根源的志向であって、体験と生そのものの根源的態度であり、絶対的な、体験それ自体と同一の生の共感 (Lebenssym-pathie) である」(GA56/57,110)。

「問う者」と「問う者によって問われているもの」とが、ここでは分離せずに一致している。体験は私の体験であり、私はその場にいる。しかしそれにもかかわらず「私は、この問いの意味がそれにとつてあり、それへと関係をもっているそのものではない」(GA56/57,69)。ハイデガーにとって「諸原理中の原理」とは、「問う者」としての「私」がさしあたり「私(自我)」を見出すことなく自らの体験を問うていく方法を意味している。「問う者」は、「直観」において現れてくるものをそれが現れてくるがままに受け取っていくのであり、この問いの過程において一つの段階を経るごとに自己自身へと向き直す必要はない、つまり「自我」を見出す必要はない。しかしこの問いの過程には、「問う者」が自己自身を自覚していく契機が含まれている。このことについてハイデガーは次のように述べている。「この根本的態度は、私たちがそれ自身の内で生きるときに初めて絶対的となる。そしてこのことができる

のは、「……」覚醒して自「」自身を高めていく現象学的生なのである」(GA56/57,110)。

この時期、ハイデガーは、現象学における学的態度の「厳密さ (Strengte) (ibid.) を、言い換えれば現象学の「方法」に対する姿勢を非常に評価していた。もともと、ハイデガーはしだいにフッサールの現象学と自分の現象学とを区別するようになり、「厳密さ」を数学的な意味に解し、肯定的な意味で用いなくなる⁽²⁾。そして「諸原理中の原理」もそのような観点から批判の対象となっていくのであるが、しかしハイデガーは「外からそして上から方法を構成する方法ではない」(ibid.) という現象学的な根本的態度をフッサールから受け継ぎ、自らの「方法」を形成していったのである。

二、現象学における言語の問題

ではどのようにしたら「諸原理中の原理」はその要請を果たすことができるのだろうか。ハイデガーは一九一九年の講義で、「心理的なもの」を捉える方法として「記述」を取り上げている。「記述は、事象を変質させ変形させる契機の介入を決して許さない。しかしながら、この進展し、絶えず新しく始まり列挙する単なる叙述によって、学というようなものがどのようにして可能であるのか」(GA56/57,110)。ハイデガーは、心理的なものを記述によって捉えようとする一方で、このような仕方が学として機能しうるかどうかを問うていた。

現象学は記述という仕方です。「直観」されたものを「表現」へともたらす。つまり、記述とは「言語 (言葉) (Sprache)」によって、直観されたものを表現することである。けれども「言語」によって捉えられることで直観は普遍化され、固定化されてしまうのではないか。ハイデガーは、ナトルプによるこうした現象学批判を取り上げてい²⁹ (vgl. GA56/57,99ff.)。現象学的方法は「反省 (Reflexion)」という行為に基づいて行われる。したがって、どのよう

な体験も反省作用を通じて見て取られた体験となり、また反省それ自体も一つの体験であって反省作用の対象になる。反省作用は体験の「流れをとめる」ことを通じて一つの、あるいは複数の体験を取り出し、記述というかたちで体験を言語に固定する。だが、ハイデガーにとって、「語」の「意義」は「類概念の理論的・概念的普遍性」(GA56/57, II)に限定されるものではない。そうではなく「語義 (Wortbedeutung) の普遍性は、第一次的には、ある原的なことと、つまり体験された体験の世界関与性 (Welthatigkeit des erlebten Erlebens) を意味している」(ibid.)。ハイデガーは「語義の普遍性」を「世界的な関わり」と結びつけるのである。⁽⁴⁾ このことは何を意味しているだろうか。

「語義の普遍性」という言葉はフッサールの『論理学研究』第六研究第七節に出てくる。⁽⁵⁾ フッサールはそこで次のように述べている。「語の普遍性とは次のことを意味する。すなわち、同じ一つの語がそれ自身の統一的な意味によって、観念的に明確に限定された範囲にある可能な直観の多様性を包括し「∴」、そしてこれらの直観各々が同じ意味の名辭的認識作用の基盤として機能しうる、ということである。例えば、赤という語には、可能な直観の内に与えられる、あらゆる赤い客観を一樣に赤いと認識し、赤いと名づける可能性が属している」。⁽⁶⁾ 一つの語、例えば「赤」は、ある特定の直観に拘束されるものではない。「赤」という語には、この語にあてはまる様々な直観、例えば信号のライトの赤さや、トマトの赤さを「赤」として認識し、「赤い」と呼ぶ可能性が属している。ハイデガーが「語義の普遍性」ということで意味している「普遍性」とは、個別的なものと同置される「類概念の理論的・概念的普遍性」を意味しているのではなく、個別的なものをその内に含む「普遍性」である。個別的なものとは、例えば「止まれ」を意味する赤信号であったり、新鮮なトマトであったり、私たちの身の回りにあるもの、つまり世界的な何かである。言葉を使うことは理論的な態度をとることを意味するのではなく、言葉を使うことによってまさに世界が体験されているのである。

ハイデガーは一九一九年の講義で、学生に教室にある「教卓」をそれぞれの視点で見ることを指示している(GAS6/57,71f)。教卓の見え方は「私が持ち、私が持つてきた、私の体験」(GAS6/57,70)によって規定される。教師や学生には教卓は「教師が授業をするときに使う机」として見えているが、シュヴァルトツヴァルトの奥深くに住む農夫には教卓はそもそも「教卓」という意味をもつものとして現れていないかもしれない。しかし、そうではあっても、単なる箱や板で囲まれたものではなく、そこに「教師のための場所」を見出すだろう。また、それまで住んでいたところから連れてこられていきなり教卓を見せられたセネガルの黒人にとっては、その教卓は呪術と関係があるものとか、背後に行けば矢や投げ石から身を守ってくれるものとして現れているだろう。あるいはむしろ、それは彼にとってはどうしたらいいのかわからないものとして現れている可能性の方が高い。「教卓」という「同じもの」を見ている、見る人によってその現れ方は違っている。

ハイデガーは「セネガルの黒人」の例を出した後で次のように述べている。「体験は根本的に違っていると、そもそも私の体験しかないと仮定したとしても、やはり普遍的な命題が可能であると私は主張する。つまり、それはこれらの命題がセネガルの黒人の体験についても妥当するということである」(GAS6/57,72)。たしかに体験は各々の「私」の体験でしかありえない。「私」の体験と「セネガルの黒人」との体験は根本的に異なっている。しかし、何かを体験しているということ、つまり先の例では「何かを見ている」ということは教師や学生、シュヴァルトツヴァルトの農夫、そしてセネガルの黒人すべてに共通している。セネガルの黒人にとっては「どうしていいかわからないもの」としての「道具的な異質存在 (zeugliches Fremdsein)」(ibid.) であれ、教師や学生にとっての「教卓」であれ、何らかの「意味」をもち、それが周囲世界の方から各々の「私」に出会われてきているという側面は同じなのである。哲学が何かを問題にしようとするかぎり、扱うべきものを自分の対象とする、つまり理論化することは避けられない。

い。しかし、ハイデガーは「形式的理論化 (formale Theoretisierung)」（GA56/57,114）と云うことによってナトルプの「現象学的記述」に対する批判に応答しようとした。ナトルプは、言語による把握は類的普遍化であつて個別的な意味は捨象されると考えたが、ハイデガーにとつて類的普遍化は「動機づけ (Motivation)」の過程が終結することによつて生じるものなのであり、動機づけの過程を終結しない形式的理論化においては個別的な意味は捨象されない。つまり形式的な側面、先の「教卓」の例では「（或るもの）を見ている」という側面は共通であるが、（或るもの）の内容的側面に現れてくる「意味」は類的に普遍化された「意味」ではなく、各々の「私」にとつての個別的な「意味」なのである。動機づけの過程の終結とは、普段私たちが関わっている「意味」から離れて対象化を行うということであり、このとき「教卓」は板の配列や茶色の物体として現れ、さらには感覚与件、物理的生理学的過程のように要素へと還元されることになる。この要素という「或るもの一般」が、私たちが普段関わっている世界的な意味を全く含まないのに対して、形式的理論化は世界を表現するのである。

三、形式的なもの——形相的還元と偶因的表現

ハイデガーは、自分の方法を表すのに「形式的理論化」という言葉の代わりに「形式的告示」という言葉を使うようになるのであるが、⁽⁷⁾どちらも「形式的な」側面に注目することによつて個別的な意味を表現しようとするものであることに変わりはない。このことは、フッサールが「形相的還元」という操作によつて「本質」や「形相」を取り出し、個別的なものを捨象するのとは対照的であるように思われる。本質や形相は、個別的なものに共通するものであり、個別的なものを比較する際に直観されて取り出される。このときの直観をフッサールは「本質直観」と呼んでいるが、これには「類的普遍化 (Generalisierung)」と「形式化 (Formalisierung)」と云う二つの種類がある。⁽⁸⁾

これらについて、ハイデガーは一九二〇／二一年の講義「宗教現象学入門」で取り上げ、「形式的告示」から区別している。「類的普遍化」は「赤い」ということから「色」へ、「色」から「感性的性質」へと質料的に普遍化する仕方、「形式化」は質料的にはまったく拘束されず、ハイデガーが挙げている例では「感性的性質」から「本質」への移行がこれにあたる (GA60,58)。この場合の「本質」は、「赤さ」や「色」という事象内容を含んだ「本質」とは異なり、事象内容を含まない形式的な意味での「本質」を意味している。まず、「類的普遍化」は事象内容を普遍化するため、ハイデガーが言う「形式的なもの」と異なっていることは明らかであるが、「形式化」に関しても、ハイデガーは、それを「類的普遍化」と同様に普遍的な意味に関わるものと見なすのである。これに対して、ハイデガーが主張する「形式的なもの」は「普遍性 (Allgemeinheit)」とはまったく関係がない (GA60,59)。また、ハイデガーは、一九二三／二四年の講義『現象学研究への入門』や一九二五年の講義『時間概念の歴史への序説』においてもフッサールの「形相的還元」に触れ、これを批判している。このことから考えると、ハイデガーの主張する「形式的なもの」はフッサールの方法とは相容れないように見える。しかし、両者は個別的なものとの関わりの中で見解が異なっているとはいえ、本来にハイデガーの考察はフッサールの「形相的還元」と無関係であると言えるのだろうか。このことを確認するために、一九一九／二〇年の講義『現象学の根本問題』を見てみたい。

この講義で、ハイデガーは「事実的生」を即自的 (an sich) 側面と対自的 (für sich) 側面に区別する。事実的生はたいてい即自的なあり方、つまり自分に対して「距離」(GA58,29)をもたないあり方をしている。しかし、生には対自的なあり方が属しており、このとき私たちは自己自身を考察したり、正したり、指導したりしている (vgl. GA58,33)。この講義で主に考察されているのは即自的生であり、「自己充足性 (Selbstgenügsamkeit)」(GA58,30) によって特徴づけられる。ハイデガーはこの特徴を「最も普遍的な類型性 (Typik) (ibid.) として取り出すのである。自己充

足性とは「生の充実形式 (Erfüllungsform)」(ibid.)であり、また「即自的生の動機づけの方向 (Motivationsrichtung)」(GAS8,31)を意味している。そしてこの動機づけの方向は「傾向 (Tendenz)」となる。つまり、即自的生は常に自分の馴染んだ世界において自己を理解し、そのように理解した自己に基づいてさらにそこから自己を理解していくというようなあり方をしている。こうして、しだいに「自己」というものの枠組みが定められていくのであり、このような自己形成的な生のあり方をハイデガーは「最も普遍的な側面」(GAS8,38)として「浮き彫り性格 (Reliefcharakter)」(ibid.)とこの言葉で表すのである。

ここで「最も普遍的な」という表現に着目すると、ハイデガーが一種の「形相的還元」を行っていることがわかる。ハイデガーは「私の生、君の生、あなたがたの生、私たちの生」(GAS8,30)を比較することによって、それらすべての生に共通する側面を「自己充足性」や「浮き彫り性格」として取り出している。このとき、「私」や「君」だけにあてはまる個別的な契機は捨象されると言えるだろう。また、ハイデガーの講義(とりわけ一九一九/二〇年の講義)には、「世界」に関する叙述や「動機づけ」や「傾向」、「自発的 (spontan)」、「能動的 (aktiv)」、「受動的 (passiv)」など、フッサールの『イデーンI』や『イデーンII』の第三篇「精神世界の構成」における記述を思わせる箇所がたびたび出てくる (z.B. GAS8,31,68,208,260,262)。ハイデガーはフッサールが「現象学的還元」という方法によって記述した分析を取り入れながらも、普遍化されえない個別的で具体的な事実的生を描き出そうとしたのである。

しかしまた、ハイデガーの形式的告示という方法には、個別的な意味の表現という点において、フッサールの『論理学研究』の第一研究および第六研究で扱われている考察が取り入れられているように思われる。⁽¹³⁾つまりそれはフッサールが「偶因的 (Okkasionell) 表現」と呼ぶもので、「その時々に応じて、つまり話し手とその状況に応じてそのつどの顕在の意味を方向づける」⁽¹⁴⁾表現である。そこでフッサールはその例として「私」という語を取り上げてい

る。この「私」という語は、そのつどこの言葉を使う人によってそれが意味する「内容」が異なる。フッサールは、「私」という語でその時々私を指し示すことを「告示(指示) (Anzeige)」という語を使って表し、次のように述べている。「この告示を介して、聞き手には意義の理解が成り立ち、聞き手は自分の目の前に立っている人を話す者としてだけではなく、また話の直接的対象としても把握するのである。[∴]私という語の場合には、聞き手に向かつていわば、君の相手は自分自身のことを言っているのだ、と呼びかける告示的機能が媒介している⁽¹⁵⁾」。形式的告示がここでフッサールが述べているような働きをもっていることが見て取れるだろう。「私」という語は、実質的な内容をもたず「形式的」に機能している。つまり、この語は、今ここに、この私のことが話題になっているのだということを示唆するのであり、「私」が示す人物やその状況はそのつど異なっているのである。形式的告示は、「私」という語のように、そのつど各々の個別的な意味を指し示す方法であり、しかも、人称代名詞や「ここ」、「今」、「昨日」のような「偶因的表現」に限られることなく、例えば「世界」のような様々な表現が、今見てきたような役割を担うのである。

四、形式的告示——「私はある」の意味への問い

一九二〇/二一年の講義「宗教現象学入門」でハイデガーは、どんな「経験(Erfahrung)」も、すなわち「経験すること(Erfahren)」も「経験されたこと(Erfahrenes)」も「現象(Phänomen)」の内へ取り入れることができるとし、次のように形式的告示の三つの「意味(Sinn)」について述べている。「一、現象の内へ経験される根源的な(何(Was))〈内実(Gehalt)〉。二、その内で現象が経験される根源的な(いかに)〈関係(Bezug)〉。三、その内で関係意味が遂行される根源的な(いかに)〈遂行(Vollzug)〉」(GA60/63)。ハイデガーは、「現象」とは「これら三つの方向によ

る意味の全体性」(ibid.)であり、「現象学」とは「この意味の全体性の解明(Explanation)」(ibid.)であると言う。ハイデガーにとって現象学とは形式的告示という方法に即して行われる解明なのであり、この方法によってフッサールの「諸原理中の原理」はその要請を果たすのである。「形式的告示」の「告示」とは「現象の関係を先立って告示する」(GA60,63)ことを意味している。つまり、対象化された仕方でも「内容的」な「何か」が提示されるのではなく、「いかに」という「関係」がまず指し示されるのであり、この先立って示された「関係」に即して私たちが「遂行」していくことによって、各々の側で個別的な意味が示されるのである。

ハイデガーは一九一九年の講義では、「体験」という言葉を「使い古されたものになっており使わない方がいいかもしれない」としながらも用いていたが(vgl. GA56/57,66) 、「しだいに「体験」の代わりに「経験」という言葉を使うようになっていった。一九一九／二〇年の講義『現象学の根本問題』では、「経験する(erfahren)」を「生の進行(Fahrt)」(GA58,67)として説明している。「経験」は、一、「経験している活動」、および二、「それによって経験されたもの」(GA60,9)の両方を意味しており、ハイデガーは形式的告示という方法によって、いわば「今現在の状態」と「その行為によって規定されている状態」とを「現象」として、つまり私たちそれぞれに対して現れてくる個別的な意味として表現しようとするのである。

では「内実意味」、「関係意味」、「遂行意味」という形式的告示の三つの意味方向はどのようにして「経験」を表すのか。一九一九年の講義における「教卓」の例を使えば次のようになるだろう。ハイデガーは学生に各々の「私」という視点から「教卓」を見る」ことを指示した。教師であるハイデガーや学生にとっては、この「教卓」はすでに「教卓」という意味をもったものとして現れている。それに対して、シュヴァルツヴァルトの農夫やセネガルの黒人にとつては「教卓」は「教卓」という意味のものではない。しかし「〈或るもの〉を見ている」という側面はすべて

の人に共通であり、この「或るもの」を見ている」という側面が「関係意味」である。そして、ハイデガーは学生一人一人によって、またシュヴァルツヴァルトの農夫やセネガルの黒人によって見え方が異なっていることを指摘している。「或るもの」を見る」ことに即して「私が持ち、私が持ってきた、私の体験」(GA66/5170)を遂行すれば、つまり各々の普段の視点から見れば、そこに見えているものとは「教卓」(これも教師や学生一人一人によって出会う方が違う)であったり、「教師のための場所」であったり、「どうしていいかわからないもの」であったりする。このような普段どおりの個人的な意味を含んだ側面が「遂行意味」であり、「関係意味」に即して遂行される意味によって、「内実意味」が個別的な意味をそなえたものとして現れるのである。

また、或るものへの「関係」は別のものへの「関係」に移行しうる。例えば、「教卓」を見る」ことから「黒板」を見る」ことへ、またそこから「講堂」を見る」ことへと移行する。ハイデガーは一九二〇年の講義『直観と表現の現象学』で「関係は遂行の内、(in)持たれる」(GA59/62)と述べている。つまり「遂行意味」は、歴史的なあり方を意味してゐるのである(vgl.GA59/66)。この場合の「歴史(Geschichte)」とは、「事実的な自」世界(Selbstwelt)、共世界(Mitwelt)、周囲世界(Umwelt)に関係づけられた事実的生の出来事性格(Ereignischarakter)における生起(Geschehen)としての歴史」(GA59/59)である。ハイデガーは、この講義で「歴史」の様々な意味を考察し、⁽¹⁶⁾以上のような意味での各々の個別的なありようを規定する歴史を根本的なものと見なすのである。

一九二二／二三年の講義『アリストテレスの現象学的解釈』の補遺の箇所ではハイデガーが形式的告示という方法によって示そうとしているものが明確化され、次のように述べられている。「事実的生の、具体的にはそのつど固有な具体的生の存在意味(Seinssinn)への問いは、形式的、告示的には「私はある、(ich bin)」の意味への問いとして捉えられる」(GA61/172)。つまり、形式的告示が指し示すものとは「私はある」の意味であり、事実的生の「存在意

味」である。ハイデガーは「哲学」を次のように定義している。「哲学は〈存在論〉である。しかもそれは徹底的な、しかもそのようなものとして現象学的（実存的、史的、精神的）な存在論である。あるいはむしろ存在論的現象学である」（GA61,60）。*ハット*ではっきりと自分の哲学の立場が「存在論」であることが宣言されている。しかし「存在論」といつても、通常考えられているような普遍化された存在論ではなく、それは事理的な生に固有の具体的な存在を扱う。「実存的（*existenziell*）」とは、事理的な生にとつてまさに自己自身の「そのごの存在（*das jeweilige Sein*）」（GA61,60）が問題になっていることを意味している。形式的告示によつて示される「現象」とは徹底的に「実存的」なものなのであり（GA61,61）、ハイデガーはこのように事理的な生の存在を主題とするものを「現象学的存在論」もしくは「存在論的現象学」と呼んだのである。

では、この形式的告示という方法は、『存在と時間』の記述とどのように関係しているのだろうか。

五、世界と気遣うこと

ハイデガーは、一九二二／二三年の講義『アリストテレスの現象学的解釈』で、私たちの「生」の自動詞的な意味、すなわち「生きる（*leben*）」ということを次のように表している。「或るもの〈の内で（*in*）〉生きる、或るもの〈から出て（*aus*）〉生きる、或るもの〈のために（*für*）〉生きる、或るもの〈と共に（*mit*）〉生きる、或るもの〈に抗して（*gegen*）〉生きる、或るもの〈へ向かつて（*auf..hin*）〉生きる、或るもの〈によつて（*von*）〉生きる」（GA61,85）。ハイデガーによれば、このような様々な「生きる」ことの様態が関わっている「或るもの」が「世界（*Welt*）」であり、「世界とは、生という現象における内実意味的なものの根本的カテゴリーである」（GA61,86）。つまり、形式的告示の「内実意味」にあたるものが「世界」なのである。

また、「世界」は「周圍世界」、「共世界」、「自己世界」という三つの性格をもっている。一九一九年の講義では「周圍世界」という表現しか使われていなかったが、次の一九一九／二〇年の講義でハイデガーはこれら三つの世界性格について詳しく記述している。「私たちの周圍世界——風土、地域、都市、砂漠。私たちの共世界——両親、兄弟姉妹、知人、上司、教師、生徒、公務員、見知らぬ人、松葉杖をついたその男性、上品な帽子をかぶったあその婦人、子犬をつれたこの幼い少女。私たちの自己世界——それがまさに私にかくかくしかじかに出会われ、私の生にまさにこの私の個人的なリズムを与えるかぎりにおいて」(GA68:33)。周圍世界は生活の場を、共世界は他の人々を意味している。そして自己世界は、少しわかりにくい¹が他の二つの世界へ自己の関わりを意味している。こゝで言われている「自己」とは、周圍の環境や生活の場、また他の人々から切り離されているあり方ではなく、まさに他の二つの世界に常に関係づけられているありようを表しているのである。事実的生は、例えば「現に居合わせている」とか「囚われている」、「嫌悪を抱いている」、「楽しんでいる」、「断念している」(GA68:33f.)というような仕方²で、常に世界の内³で何かに関係づけられて生きている。

一九二一／二二年の講義の先に挙げた引用箇所⁴で、ハイデガーは「或るもの」を「世界」として規定していた。以上のような世界への様々な関わりが「関係意味」であり、生の「関係意味」とは「気遣うこと (Sorgen)」(GA61:90)である。ハイデガーは次のように述べている。「生は最も広い意味において捉えられた関係意味である。すなわち、〈日々の糧 (das tägliche Brot) を気遣うことである。後者の表現は、その際きわめて広く、形式的告示的に理解されなければならない〉。(欠乏 (Darbung)) (privatio, carentia) は、生の存在意味の關係的、遂行的な根本的いかに (Wie) である」(GA61:90)。「日々の糧 (パン)」は比喩的な表現で、ただ単に生きるために食べ物が必要としていることを意味しているのではない。ハイデガーは「気遣うことにおける世界の性格」を「有意義性 (Bedeutsamkeit)」

(GA61.90)として特徴づけており、「日々の糧を氣遣う」とはこの「有意義性」としての世界への関わりを意味している。仕事をする事、食事をする事、会話をする事など、私たちのあらゆるふるまいが有意義性によって規定されているのである。そして「欠乏」は、生が常に何かに動機づけられ、それが自己のあり方を規定する傾向となり、またそのように規定された自己のあり方からさらに新たに自己を動機づけていくというような事実的生のあり方を意味している。この過程は事実的生が生きているかぎり決して停止することは無い。つまり事実的生はこれ以上動機づけられない「完結」したあり方に至ることはできず、こうした意味でいつも「欠乏」の状態にある。

ハイデガーは、このような「氣遣うこと」を「指示 (Weisung)」¹⁷によって特徴づけている (vgl. GA61.94)。「生は、指示を見つけて受け入れ、指示の中に入り込んで成長し、指示を自己自身に与え、そして指示が見る見るうちに失われていってもまだそこに残っているかぎり指示の内生きる」(ibid.)。指示がしっかりと結びつく場合もあるし、不安定でその連関が消え去ることもある。このような性格は、別の言葉を使えば「習慣 (Gewohnheit)」(GA61.96)ということになるだろう。ハイデガーは「指示」によって生じるこのような生の特徴を、「私 (自我)」とは区別されるありよう、つまり「私を (mich)」を表すものとして説明している (vgl. GA61.94)。この「私を」というものが「自己世界」であり、さしあたり生は自己自身に眼差しを向けた「反省」というような仕方では存在しているのではなく、有意義性によってそのつど或る方向へと差し向けられて存在している。ハイデガーはこのようなあり方を「自己世界」という言葉で表すのである。

ここにハイデガーがとりわけ「自己世界」を他の二つの世界に対して際立たせようとした理由があるのであり (vgl. GA61.95, GA58.59f.)、¹⁸「自己世界」の強調は、他の二つの世界、つまり「周囲世界」や「共世界」がそれと比べて重要ではないということの意味していない。ハイデガーは「共世界」を例にして次のように述べている。「私が他

の人間たちと生き、彼らに何らかの仕方であつて関係し、私自身が自らを彼らの気遣いの世界 (Sorgenwelt) に
 おいて見出すかぎり、共世界は、〈部分〉的に、私の自己世界において出会われる」(GA1,96)。共世界において、私
 は他の人々と話したり、仕事をしたりしており、また直接知り合いとして関わっているのでなくとも、バスの運転手
 や乗客、本屋の店員や客というように何らかの仕方に関係している。自己世界と共世界とは完全に切り離すことがで
 きないのであつて、他の人々において私が何らかの気遣いの関係をもつて出会われているのと同様に、私においても
 他の人々が何らかの気遣いの関係をもつて出会われているのである。もっとも、共世界は自己世界において現れると
 いても、それは他の人々に対するそのつどの出会われ方を意味しているのであつて、他の人々の「意味」を完
 全に自己世界に取り込んでしまうことを意味しない。そして、このことは周囲世界にもあてはまるだろう。

さて、初期フラインブルク講義では、ハイデガーは他の人々との関係を表す言葉として「共世界」を、またとりわけ
 自己のありようを表す言葉として「自己世界」を使っていたが、一九二五年のマルブルクでの講義『時間概念の歴
 史への序説』ではこれらの表現は「根本的に誤っている」として「共世界」については次のように述べられている。

「現象はこうした仕方では十分に捉えられず、まさに他の人々は、たとえ世界的に出会われるとしても、世界とい
 あり方をしていないし、決してそのようなあり方をしていないことを用語は示している。それゆえ他の人々はまた
 〈共世界〉と表されてはならない」(GA20,333)。ハイデガーは、これまでの「共世界」という言葉にかえて「共存
 (Miteinander)」と「言葉を使うこと」を主張するのである。¹⁸⁾ また「自己世界」は、ここでは特に言及されていないが、
 「世界」として捉え直されたい。

こうして、用語上の変化はあるものの、「関係意味」の「気遣うこと」という表現からして「周囲世界」の関わり
 が「配慮 (Besorgen)」、「共世界」の関わりが「顧慮 (Fürsorge)」、そして「自己世界」の関わりが「気遣う (Sorge)」

として展開されていくことが見て取れる。「存在と時間」でハイデガーは次のように述べている。「気遣いは、自我の自己自身に対する孤立した態度を第一次的、排他的に意味するものではない。配慮や顧慮に対応させて（自己気遣い (Selbstsorge)）とこのような表現を作るのは、同語反復であろう。気遣いは自己に対する特別の態度を意味しえなく」(SZ, 193)。「自己世界が、ただ自己にもつぱら関わるありようを意味しているのではないのと同様に、気遣いも常に道具との関わりを意味する配慮と他の人々との関わりを意味する顧慮をその内に含んでいるのである。

おわりに

ハイデガーは、一九二一／二二年の講義で「気遣うこと」を「志向性の全き意味」(GA61, 98; vgl. GA62, 365)として捉えていた。それは、志向作用が志向されるものに向かうという一方向的な構造ではなく、志向作用の側も自らが志向したものによって逆に意味づけられ、そのように意味づけられた自己のありようから新たに志向するという循環的な構造であり、「世界・内・存在 (In-der-Welt-sein)」の全体構造を意味している。「世界・内・存在」は、まず「存在と時間」の第一篇第二章でその構造が提示され、一、「世界の内に」(第三章)、二、「そのつど世界・内・存在という仕方 で存在している存在者」(第四章)、三、「内・存在そのもの」(第五章)という三つの観点に分節されて考察された後、第六章でその統一的な全体構造が「気遣い」として示される。そしてさらに第二篇で、「気遣い（現存在の存在）の意味」が「時間性」として取り出されるのである。

『存在と時間』の「存在の意味への問い」は、「気遣い（世界・内・存在）」の構造を先立つて示しつつ徐々に明らかにしていくのであるが、この問いの過程においては、問いを問う者自身の「気遣い」によって問う者のあり方がそのつど新たに規定されていくということが起こってくる。つまり、この問いにおいて「私」によって問われているも

のとは、「私」が問うことにおいて関わり合っている当のもの、すなわち「私はある」ということなのであり、そしてそれは「私」自身が問うことによってはじめて問題となりうる。ハイデガーは、フッサールの現象学にこのような問いの可能性を見出し、それを受け継いでいったのである。

ハイデガーからの引用は次の略号を用い、全集 (GA) は巻数と頁数によって表した。

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

GA: Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

註

- (1) Vgl. Husserliana Gesamelte Werke, Bd. III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, S. 51. フッサールの原文では「一切の原理中の原理 (Prinzip aller Prinzipien)」である。
- (2) 一九二二／二四年の講義『現象学的研究への入門』では次のように言われている。「厳密さへの気遣いは、基礎づけ、可能性と真の基礎づけに向けられる真剣さである」(GA17.103)。「私たちの学の歴史全体において、厳密さの数学的、理念が無批判的に絶対的規範として定立されたのである」(ibid.)。
- (3) 一九二五／二六年の講義『論理学—真理への問い』では、「一切の原理中の原理」は「直観がもっている特有の自己確実性」を定式化したものであると言われている (vgl. GA21.121)。
- (4) 『存在と時間』ではこのことは「諸々の意義は、さしあたりたいていは〈世界的な〉意義であり、世界の有意義性 (Bedeutungssein) によって下図を描かれた意義である」(SZ.166)と言われている
- (5) Husserliana Bd. XIX/2, S. 560, 564.
- (6) Husserliana Bd. XIX/2, S. 563. ゲシュネルトもイタリックも傍点で表した。
- (7) 一九二二／二三年の講義『アリストテレスの現象学的解釈』では、「形式化された理論的なもの」という表現が批判的に使われている (vgl. GA61.98)。
- (8) Vgl. Husserliana Bd. III/1, S. 31-33.

- (9) クラウエルは、ハイデガーが『存在と時間』で、事象的現存在の「本質的な諸構造」(vgl. SZ16f.)を取り出さずして「ある」ことを挙げて、ハイデガーが形相的還元を同意して「ある」ことを指摘している。Cf. Steven Galt Crowell, "Husserl and Heidegger", in: *A Companion to Heidegger*, edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2005, p. 60. ただし、ハイデガーが超越論的還元を受け入れつつあるのに対して形相的還元を拒絶したと述べている箇所もある。Cf. Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2001, p. 199.
- (10) 上の講義では「類型(性)」や「類型的」という言葉を自分の用語として使っているが(vgl. GA58, 32, 41, 48, 60, 156)他の講義では概して批判的である(z.B. GA59, 150; GA17, 93)。一九三三年の講義『存在論(事象的生の解釈学)』では、フッサールの『論理学研究』「第二研究」を指して「類型化する出発態度」について批判している(vgl. GA63, 60)。
- (11) ハイデガーが『存在と時間』の注で言及しているフッサールの「未発表の探究」がこれにあたる。「次の探究が〈事象そのもの〉の解明において何がしかの前進をしているとすれば、筆者はまず第一にE. フッサールに負うものである。彼は、筆者のフライブルクにおける修業時代に、立ち入った個人的指導によって、また未発表の探究を自由に見せてくれたことによって、現象学的研究のきわめて様々な領域に親しませてくれたのである」(SZ, 38 Ann.)。
- (12) メルローポントイの次の言葉が当てはまるだろう。「ハイデガーの〈世界・内・存在〉は現象学的還元を土台にしてのみ現れたのである」(Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. IX)。
- (13) Cf. John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994, p. 329f. Theodore Kisiel, "Die Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)", in: *Phänomenologische Forschungen* 14, 1983, S. 198.
- (14) Husserliana Bd. XIX/1, S. 87.
- (15) *Ibid.*, S. 88.
- (16) ハイデガーは「歴史」の意味を次の五つに分けている。Ⅰ. 法学や自然科学ではなく、歴史を研究している、というような意味での歴史。Ⅱ. 過去に起こったこととしての歴史。Ⅲ. 伝統という意味での歴史。Ⅳ. 例えば「人生の偉大な教訓」と言われているもののように、現在の私たちを方向づけるものとしての歴史。Ⅴ. 或る人や或るものに固有の歴史。例えば

「この男には悲しい歴史がある」というような場合。VI. 事実的な自己世界、共世界、自己世界に関係づけられた、今まさに何かが「起こっている」という意味での生起としての歴史。引用箇所はこれにあたる (vgl. GA59, 43-59)。

- (17) この「指示」にフッサールからの影響が見出せるだろう。ハイデガーは『存在と時間』の第十七節「指示 (Verweisung) と記号」の箇所に『論理学研究』の第一研究第一章を参照するように注をつけている (SZ, 77 Ann.)。さらに『イデーニ II』には、ハイデガーにおける「道具」の分析との関連性が見て取れる。フッサールは『イデーニ II』で次のように述べている。「例えば私は石炭を燃料として見る。つまり、私はそれを暖房のために有益で役立つものとして、そのために適したものを、そのためにたしかに熱を生じさせるものとして認識する」(Husserliana Bd. IV, S. 187)。フッサールは例として「くわ」や「ハンマー」も挙げており、ハイデガーの「道具」の分析との関連性が見られる。なお、ハイデガーによる「手許性 (Zuhandenheit)」の規定は一九三三年の講義に見出せる (vgl. GA63, 97)。またベルネットは、手許存在者と眼前存在者との区別はすでに『イデーニ II』の内に素描されていると述べている。Cf. Rudolf Bernet: "Phenomenological Reduction and 'The Double Life of the Subject'", translated by François Renaud, in: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, edited by Theodore Kisiel and John van Buren, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 257f.

- (18) 「共世界」という言葉は捨て去られるのではなく、自己が他の人々と共に関わっている世界を意味することになる (vgl. GA20, 334)。また、「現存在」として存在している他の人々そのものを表す言葉は「共現存在 (Mitdasein)」である。

(本学任期制助手 宗教学・哲学)