

ハイデガー『存在と時間』注解（8）

寺 邑 昭 信

（承前）

省略はこれまでどおり，特に断りのないかぎり筆者による。

・045/32-045/33『『科学理論的』にはこのように境界を画してみても，必然的に不十分であるのだが，」

ちくま訳では『『科学理論』の立場からみれば，われわれの境界策定は必然的に不十分なものである。』，岩波版では，「それらの学問は，『学問論的に』，以下の理由からだけでもすでに，必然的に不十分である。』，河出版では，「『学問論的』にはこの限界づけは既に次の理由だけからしても必然的に不十分であることを免れない。」と訳されている。

「科学理論的に」の原語は，Wissenschaftstheorie「学問論，科学理論」の形容詞・副詞形の wissenschaftstheoretisch である。中公版の翻訳の後半部分では「学問論」，「学問論的」と訳されている。

いきなりここでしかもカッコつきでこの言葉が使われているのにはわけがあるのだろうか。ここで「学問論」は，どのような意味で用いられているのだろうか。『存在と時間』の後半の歴史性の問題を扱った箇所には，以下のような文がある。

「図式的に言うとき，ディルタイの研究活動は三つの区域に分割される，すなわち，（１）精神科学の理論，および精神科学と自然科学との区分の理論のための諸研究，（２）人間，社会，および国家に関する諸学の歴史についての諸研究，（３）『人間という全体的事実』を叙述するべきならかの心理学をめざす諸努力，これである。学問論的，学問史的，解釈学的・心理学的というこれら三つの探求が，たえず相互に浸透しあい交差しあっているのである。」（SZ.398）（1925年のカッセルでの講演「ヴィルヘルム・ディルタイの研究活

動と歴史的世界観をめぐる現代の論争」でもデイルタイのたどった道として同様に三つが挙げられているが、そこでは「1. 学問の歴史の道, 2. 認識論の道, 3. 心理学の道」と順番が異なっている。後藤嘉也訳『ハイデガー カッセル講演』平凡社 2006 年 64 頁以下参照。)

この文から見ると、ここでの「学問論」は、個別諸科学の大きな区分に関連する理論とされていることが分かる。

また全集第 58 巻の前半では、当時の（ハイデガーの考えでは）営業と化した学問への批判的言及がなされているが（cf. 「現象学の中で…広まるべきでないのは同様に、学問的日雇い労働者の平凡な小市民性や立ち居振る舞いもそうである。むしろ広まるべきなのは真正の、根源的で生き生きして絶えず基盤まで掘り返し休むことのない問題意識である。－真の学問、それはわれわれの時代および 19 世紀には失われてしまったのであり、ひとはそれを新しく現れている時代に明示することもできない…」GA58/5）、その中には学問論について以下のような発言が見られる。

「こうしたいわゆる諸学問論 Wissenschaftstheorien において絶えず反復されるそして自明のものとして受け取られる『店ざらし品』は、『自然－文化、自然科学－文化科学』という、あるいは『自然－精神、自然科学－精神科学』という基本区分である。そこで出てくるのは境界問題である。では生物学はどこに属するのか、まずそれは自然科学である、しかしまた精神科学であり、あるいはやはりそれに近い関係にある、と。」(GA58/22)

また全集第 63 巻『存在論』でも「学問論」についてハイデガーは、次のように述べている。

「それ（＝存在者を経験という接近様式のなかでそれ自身が示すかぎりで規定すること…筆者注）によって自然科学は 19 世紀の学問一般の自己解釈を代表するのである。精神科学と哲学はそれに定位するのである。哲学の仕事はますます学問論へと、最も広い意味での論理学に集中される。論理学の他には心理学へである；両者は自然科学への方向づけを取る；しかも認識論は、それが本来的な認識が自然科学において実現されているのを見るという

ようにある。認識論はそうした本来的な認識の意識に即した諸制約を求めるのである。誤ってカントの意味でまたカントを越えてと考えられて、ひとは同じことを精神科学に対しても行なおうと努める。その場合、主要な仕事をひとは境界づけに見る；ここでは自然科学が否定によって基準なのである。」(GA63/68)

こうした発言を踏まえるならば、本文の問題箇所で使用されている「学問論的」の学問論とは、具体的な個別的学問ではなく、それら学問どおしの原理的比較による位置づけ、境界づけという意味での学問についての理論といえよう。もちろん上の引用文で示唆されているのはとりわけリッケルトによる文化科学と自然科学の境界づけの試みである（上の引用箇所のすぐあとにはリッケルトとヴァインデルバントの名前が挙げられている）。

周知のようにリッケルトは、『文化科学と自然科学』において、特に歴史科学を中心として個性化的方法をとる文化科学と、普遍法則をめざす一般化的方法を特色とする自然科学の境界づけを行った。ただしリッケルトは上掲書の中で、自身の試みを一切の学問を包括する完全な学問論（cf. ヘーゲルの学問の体系的分類）ではないと断っているのだが。たとえば、

「けれどもその際私は、だいたいにおいて…図式的な主要区別を明示することを以てことたれりとしなければならないので、一層詳細な論述はこれをただ暗示するにとどめる他はない。一切の学問を（あるいは少なくとも一切の個別科学を）包括する完全な科学論 Wissenschaftslehre の体系を与えることは、この議論の志すところではない。」(KuN 46)

「これらの著述もまた諸科学の完全な体系を示そうとするものではない。…科学論の体系などを私は今までに出版したことはないのである。」(KuN 47)

本文において、ハイデガーは、原理的に存在論的な問いに関係する自分の境界づけと、存在論的問いに無頓着な従来の（リッケルト流の）「学問論的」レベルでの境界づけを対比させて、学問論的に境界づける試みは、そもそも始めから不十分であるが、学問論が境界づけようとする肝心の諸学問の構造

自体が問題となっていることだけをとりてもその不十分さは明らかだというのである。

また『存在と時間』375頁の以下の文も参照のこと。

「『歴史』の問題を学問論的に wissenschaftstheoretisch 取り扱う様式が、歴史学的補足の『認識論的』(ジンメル)明瞭化や、あるいは歴史学的叙述の概念形成の論理学(リッケルト)をめざすだけでなく、その『対象面』へも定位しているときでさえも、こうした問題設定においては歴史は、原則的には、つねに一つの学の客観としてのみ近づきうるものになるにすぎない。」(SZ.375)

あわせて、極極初期のハイデガーの講演「歴史科学における時間概念」(1916年、全集第9巻『初期論文集』所収)の以下の箇所も参照のこと。

「様々な学問の研究方法は、一定の根本概念を用いて仕事をすすめるが、そうした根本概念の論理的構造を、学問論は考察しなければならない。学問論的な問題設定は、個別諸科学から外へ出て論理学の最終的根拠要素、諸カテゴリーの領域へ至る。ところで個別科学の研究者のもとでは、そうした学問論的な諸研究は、何か自明なもので、それゆえ不毛なものという印象を容易に与える。しかしそれは、彼がそうした諸研究から自分の個別科学的な領域にとり事象的に新しいものを期待するかぎりでののである。そうした新しいものを学問論的諸研究はもちろんもたらすことはできないが、それはそれらが全く新しい次元で動いているからなのである。だからそれらの研究が、個別科学の研究者に対して有意義といえるのは、彼が、そうした自分を忘れる場合そして—哲学する場合であり、その場合にだけなのである。

それゆえ個別諸科学における探求方法の論理的な基盤を明らかにすることは、学問論としての論理学の要件である。」(GA9/416f.)

なお『存在と時間』刊行後の発言であるが、リッケルトの学問論についてハイデガーは以下のような評価の言葉も述べている。

「われわれはアカデミックな学問の経営における或る硬直化を、そしてこの硬直化と共に或る特殊化を感知した。この特殊化は、自得の諸力を振り絞

ることなど毛頭ないものであり…その背後に無力が隠れているような特殊化だった、その無力とは、学問の第一次的で根源的な存在内容をまだ単純で直接実存へ向かい話すような仕方では媒介することができないという無力だった。…

かくして学問そのものの位置についての不確かさが増大してきた。…結局、この不確かさは、哲学の断念によつては取り除かれなかった。なぜなら哲学の学問解釈は、…われわれが感知してはいたものの、しかしそれを理解する力のなかった何かを忘れ覆い隠しているようにわれわれには思われたからであるが。その際、にもかかわらず私は、戦前のドイツ哲学を決定的に支配していたハインリッヒ・リッケルトの学問論 *Wissenschaftslehre* のポジティブな役割をしっかりと保持しておきたい；その学問論は辺りにのさばっていたようなあらゆる実証主義に根本的にはるかに勝っていたのである。」(GA27/28)

(ハイデガーのリッケルト批判については、全集第 58 巻 224 頁以下、「2 所与の問題:ナトルプとリッケルトに対する批判」、全集第 20 巻 41 頁以下「(b) 現象学と志向性に対するリッケルトの誤解」などを参照のこと。)

なお岩波版では、訳文の主語が、「それらの学問」であるが、「境界づけ」の方が正しい。学問が不十分なのではなく、そうした境界づけが不十分なのである。

・ 045/34-045/35 「まさか、それらの諸専門分野の促進に従事している人々の『科学性』ではないとしても」

科学性の原語は *Wissenschaftlichkeit* である。ちくま版では「学問的態度」、岩波版では「学問性」、河出版では「学問的態度」である。

ここでは従事している個別科学に問題があるからといって、研究者の姿勢にも疑問があるということではないという主旨であるから、「学問的態度」が適訳であろう。仏語旧訳では、le <sérieux> scientifique, 新訳では <la qualification scientifique>, 英訳では、the <scientific attitude> である。

「学問性」と訳すと、ハイデガーの考える学問性がどのようなものかが問題

になってしまいそうである。(ちなみに数学をモデルとする厳密な学というフッサールの「学問性」概念については、ハイデガーは当時の講義で[たとえば全集第17巻『現象学的研究への入門』第15節など]、またフッサールを名指しはしないもののすでに初期の講義でも[たとえば全集第58巻7頁、92頁以下、137頁、145頁、174、231頁、237頁、239頁など、また全集63巻71頁以下も参照]哲学の厳密さは事象そのものに対する厳密さであり、数学から借りてきた絶対妥当性、全面的拘束性、明証性をモデルとすることは間違いだとして厳しく批判している。)

なおハイデガーの初期の講義の中には学問について次のような発言が見られる。

「…学問を選択した者は、概念に対する責任を引き受けたのであること(今日では失われた要件)。

4. 学問は、職業でもなければ生業でも満足でもなく、人間の実存の可能性である、それはひとがたまたま入り込んだような何かなのではなく、学問は自身のうちに一定の諸前提をになっており、それらを人は、学問的探求が意味するものの圏内で真剣に動いているかぎり、連れていかねばならないものである。

5. 人間的生は、その中に、唯一自己自身へと立ち向かう、信仰、宗教それに類したものなしにやっていくという可能性を持っている。」(GA18/6)

「ひとは、根本的な現存在の可能性から逃げている、その可能性はなるほど今日失われたようにわれわれには思われるとはいえである。諸学問は現存在の可能性なのであり、現存在の自分自身との対決なのである。各人が、学問を前にした自分の場において一定の問いに関して、自分がここでは自分自身と世界と対決していることを経験しているならば、そのとき学問とは何かを理解されているのである。」(GA17/3)

実存から発する実存のすぐれた在り方として、本来の実存を真摯に追求し語り出し(とりわけ哲学は、「その中で生がおのれ自身へと到るところのまさに際立った」(GA61/88)接近の仕方であった)、ふたたび実存へと帰るとい

う生き生きとした関係を失った学問は、初期のハイデガーにいわせれば「根もとまで伸びた学問的墮落」(GA58/20)に陥っていることになる。

なおハイデガー自身の学問理解についていえば、既に見た『存在と時間』の序論において個別諸科学と存在論としての哲学の区別が強調されていたが、また『存在と時間』の後半部では次のように述べられている。

「現存在は学的研究という仕方で実存しうるのが、現存在の存在機構のうちにひそんでいて、実存論的に必然的な、そのための可能性の諸条件は、どのようなものであるか……。この問題設定は、学の実存論的概念をめざしている。学の実存論的概念と学の『論理的』概念とは異なるのであって、後者は、学をその成果に関して了解し、学を、『真なる、言いかえれば、妥当な諸命題の根拠づけの連関』として規定するものである。実存論的概念は、学を、実存の仕方として了解し、したがって、存在者ないしは存在を暴露ないしは開示する世界-内-存在の様態として了解する。」(SZ.357)

また初期の諸講義に関して言えば、それらにおいては、世界観哲学に対する学的哲学の違いの強調(全集第56/57巻, 全集第58巻, 特に全集第59巻), 理論的な諸学問に対する前理論的根本学 *Urwissenschaft* としての哲学(現象学)の位置づけ(全集第56/57巻, 全集第58巻)などが目につく。

その詳細については注解の範囲を大きく超えるため省略するが、ハイデガーの学問理解に関して、参考までに触れておくと、『存在と時間』刊行後の講義『哲学入門』(全集第27巻)は、非隠蔽性という真理観に依拠しつつ、学問の本質、学問や世界観と哲学の関係を詳しく取り扱っている。またより簡潔なものとしては、全集第25巻『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』17頁以下「第2節 学問の基礎づけの一般的意義」も参照のこと。

なお、岩波版では、『学問性』といったことではなく、また河出版では『学問的態度』というようなことではなく」と訳しているが、原文では *nicht etwa* という強い否定表現が使われているので(*etwa* にはたとえばという意味があるため、そうした訳になったのかもしれないが)、中公版の「まさか……ではないにしても」、ちくま版の「決して……『学問的態度』」ということで

はない」が適切なように思う。

・045/38「歴史学的に方向を定めれば」

「歴史学的に方向を定めれば」の原語は、In historischer Orientierung である。ちくま版では「哲学史的に例解すると」、岩波版は「歴史記述的方向において」、河出版は、「歴史学的に方向を定めるならば」である。

ドイツ語の historisch には、基本的には「歴史学的」という意味はないし、ここでハイデガーが突然「歴史学」の立場に向かうのでもないわけであり、「歴史的に遡ってみれば」といった意味であるから、ちくま版の訳がベターであろう。(次の段落の「このように歴史学的に」の箇所もそうである。)

また歴史には、「起こったこと res gestae」と「起こったことの記述 historia rerum gestarum」という両義があり、それぞれ Geschichte と Historie に該当するといわれるが、岩波版は、こうしたニュアンスの違いを踏まえて(また後半、現存在の生起としての歴史性 Geschichtlichkeit が術語として登場することを踏まえてか)「歴史記述的」と訳したものと思う。しかし次の段落では「歴史叙述的」となっていて、やや一貫性を欠く印象を受ける。またちくま版では、「このように哲学史に例示することは」となっていて、「的」が抜けている。

・046/03-046/04「これに反して彼は『我存在ス』sum を、これは『我思考ス』と同じく根源的に発端におかれているにもかかわらず、完全に論究しないままに放置している。」

既に『存在と時間』の24頁以下で、存在論の歴史の解体との関連で、このことは指摘されていた。

「これ(=現存在の存在論…筆者注)をゆるがせにすることは、デカルトの最も固有な傾向という意味において決定的なことなのである。『コギト・スム』…でもってデカルトは、哲学に一つの新しい安全な地盤を供給することを要求する。だが、彼のこの『徹底的な』端緒を置くさいに無規定的なままにしているのは、レス・コギタンス…の存在様式、いっそう精確には、『我存在ス』の存在意味なのである。」(SZ.24)

「思考スルモノは、エンス、すなわち存在者の存在として存在論的に規定されているのだが、この存在者の存在意味は、中世存在論にとっては、この存在者を創造サレタ存在者と解する了解内容のうちで固定されている。…哲学的思索の外見上新しいと思われる端緒も、禍に満ちた先入見の植えつけにはかならないことが露呈する…。」(SZ.24f.)

ハイデガーのデカルト批判は、結局、デカルトが伝統的な存在概念（実体概念）を自明と考えて、事物的存在者（レース・エクステンチア）とは異なる存在の在り方を持つ我の存在（現存在の存在）の解明を怠ったという点にある。なお『存在と時間』89頁～101頁にわたる「B. 世界性の分析をデカルトで見られる世界の学的解釈に対して対照させること」と題された部分では、世界を慣れ親しまれた周り世界としてではなく「拡がり」と見るデカルトの世界理解、存在論が批判の俎上に載せられている。

また上に引用した『存在と時間』24頁の箇所では、デカルトの存在論の隠れた基礎を解明することが、存在論の歴史の解体の第二段階をなすことが語られ(cf.『存在と時間』の計画された第二部第二篇の標題「デカルトの『コギト・エルゴ・スム』の存在論的基礎と、『思考スルモノ』の問題性のうちへの中世存在論の引き受け」SZ.40)、また89頁でもデカルトの世界の存在論の解釈学的検討の根拠づけは、コギト・スムの「『現象学的破壊』(第二部第二篇参照)」(SZ.89)によって得られることが述べられていたが、既述のように第二部第二篇は未完に終わった。ただし全集第17巻『現象学的研究入門』第二部「デカルトおよび彼を規定しているスコラ哲学的存在論とへの逆行」および第三部「現存在の提示としての存在の問いの不履行の証明」の(109頁から269頁におよぶ)前半は、第二部第二篇の一つの試みと見なすことができよう。

・046/09-046/11「この分析論の最初の諸課題の一つは、差し当たって与えられている自我や主観というものを発端に置けば、現存在の現象学的な事態が根底から逸せられるということ、このことを立証することになるであろう。」

この文の「差し当たって与えられている自我や主観というものを発端に置

けば」の箇所はやや分かりにくい。ちくま版の「最初に自我や主観というものが与えられているという見方は、現存在の現象的実態を根底から逸するものである」の方がやや意識であるが分かりやすい。

現存在の実存論的分析論は、すでに見たように現存在の平均的日常性を解釈の出発点としなければならない、理論的態度に対応する「自我」「主観」を主発点にしてはならないのである。

なお「現象学的な事態」の原語は den phenomenalen Bestand なので、「現象的な事態」が正しい。すでに『存在と時間』37 頁において「現象的」と「現象学的」の術語的区別がなされたわけであるから、要注意である。岩波版では「現象的成立」(この訳は分かりにくい)、河出版では「現象的な事態」である。

・046/11-046/13「主観についてのあらゆる理念は…存在論的には、スブエクトウム、すなわち基体(ヒュポケイメノン)をいまだ発端にいっしょに置いているのであって、」

原語は「subjectum (hypokeimenon)」である。英語の subject の語源となるラテン語の subjectum は、もともと subicio (sub 下へ jacio 投げる、下に置く)の過去分詞であり、「下におかれ置かれたもの」の意味である。また hypokeimenon はギリシャ語の動詞 hypokeisthai (下に置かれる)の現在分詞で「下に置かれたもの」を意味する。cf.「ヒュポケイメノン、つまり、いかなる語りかけや論じあいがおこなわれるときでも、実際に存在しているものとして、そのことにとってそのつどすでに**根底にあるもの**」(SZ.34)

何かについてそれが各々の性質を持つとか、何かが各々然々変化していくといえるためには、そうした性質、変化の担い手が前提とされるが、ヒュポケイメノンとは、ものの性質、状態、作用などの根底にあってそれらを担っているそうした前提としての独立した存在(者)を指す。アリストテレスは、この語を、質料の意味でも、第一実体ウーシア(個物)の意味でも、また他の主語とはなるが述語(属性)とはならない独立の主語的存在(者)の意味でも使用している。

cf.「ところで、基体というのは、他の事物はそれの述語とされるがそれ自

らは決して他の何ものの述語ともされないそれのことである。それゆえにまず第一にこの基体の意味を規定しておかねばならない。なぜなら、事物の第一の基体が最も真にその実体であると考えられているから。

ところで、(1) ある意味では『質料』がそうした基体であり、(2) 他の意味では『型式』、モルフェーが、また(3) 或る他の意味ではこれら『両者から成るもの』がそれである。－ここに私が質料と言っているのは、たとえば銅像について言えば、青銅がそれであり、型式というのはその像の型であり、両者から成るものというのはこれらの結合体なる銅像のことである。したがって、もしも形相〔型式〕が質料よりもより先であり、より多く真に存在するものであるならば、同じ理由によって、形相はまた、形相と質料との結合体よりもより先のものであろう。

さて、今ここに、実体とはそもそもなにかということの概略だけは述べられた、すなわちそれによると、実体というのは、他のいかなる基体〔主語〕の属性〔述語〕でもなくて、それ自らが他の属性〔述語〕の基体〔主語〕であるところのそれであった。」(アリストテレス 出隆訳『形而上学』1028b36-1029a9)

このようにヒュポケイメノン¹は他に依存しない実体でもあり主語でもあるものを表すことから、ラテン語では一方では substratum (下に拡げられたもの)、substantia (下に立つもの)とも、他方では、subjectum (下に投げられたもの)と訳されたのである。

そこで subjectum, subject は、もともと人間という subject だけを指した言葉ではなく、独立して存在する対象一般に、したがってむしろ今日での object (客観) に適用された言葉だった。デカルト以来、とくに抜きん出た基体としての人間の意識に対して、subject が使用されるようになり、日本語では「主観」、「主体」と訳されることになった。

なお基体としてのスブエクトゥムが主観の理念の発端に置かれていることについては、同じ『存在と時間』の次の箇所と同様の発言が見られる。

「〔現存在自身の…筆者注〕誰かは、自我自身、『主体』、『自己』にもとづ

いて解答されている。…存在論的にはわれわれは、このものを、一つの閉ざされた領界のうちで、またこの領界にとってそのつとすでに不断に事物的に存在しているもの、つまり**基体** Subjectum だと、解する。この基体は、さまざまな別様の在り方をとりながらも自同的なものとしては、**自己** Selbst という性格をもっている。ひとは、意識の事物性や人格の対象性を拒否するのと同じく、**靈魂実体**（原語は46頁の「心的実体」と同じ…筆者注）を拒否するにしても、存在論的には依然として、その存在が表立ってか表立たずに**か事物的存在性**という意味を保有している或るものが、発端に置かれているのである。」(SZ.114)

なお、これは後期の著作に属するが、ハイデガー『ニーチェ』第二巻「存在の歴史としての形而上学」の「ヒュポケイメノンの基体への変化」(Nietzsche ILS.429ff.)も参照のこと。

・046/14「心的実体」・Seelensubstanz

「**心的実体**」は、ちくま版でも「心的実体」、岩波版では「**靈魂**（ころろとルビをふっている…筆者注）の実体」、河出版では「**魂**という実体」である。仏訳の新版では、意味をとって「substantialisation de l'âme」、すなわち「**魂の実体化**」と訳されている。

ところで魂の実体化に対する抵抗ということで、ここで念頭におかれているのは、カントの『**純粹理性批判**』における魂の「**実体性に関する誤謬推理**」批判であることは、『**存在と時間**』318頁以下の**現存在の自己性**、**自我性の実存論的理解**との関連でなされているハイデガーのカントの**誤謬推理論**への言及からも明かであろう。

「たとえばカントが『**純粹理性の誤謬推理論**』における彼の所説の根底に置きすえた『**単純性**』、『**実体性**』、および『**人格性**』という諸性格は、真正の前現象学的な経験から発現している。…

なるほどカントは、私はということのうちで与えられている現象的事態に厳密に適合して、**靈魂実体**に関しては、前述の諸性格から開示された**存在的な諸テーゼ**が不当であることを示している。しかし、このことによってしり

ぞけられたのは、もっぱら、自我についての**存在的な**誤った説明だけなのである。けれども、これでは、自己性の**存在論的な**学的解釈は断じて獲得されていない、…。彼は、おのれがその存在的な基礎を理論的には拒否していたのと同じの実体的なものに関する不適切な存在論のなかへと、ふたたび滑り落ちている。」(SZ.318f.)

そこで「誤謬推理」について簡単に触れておこう。カントによれば、認識が成立するためには、そもそも諸表象の統合の(諸表象が認識となる)ための意識の統一が必要であるが、それは超越論的主観として、経験的認識が可能になるために大前提となる自我性といった形式(いわば固有名詞のない自己意識の普遍的構造)である。だから、この意味の自我は、そもそも実体といった悟性のカテゴリーを表象に適用する働きである以上、それ自身には実体概念は適用できないのである。言いかえれば個々の主観で異なるような何らかの経験的内実を含む経験的主観なのではない。

cf. 「私は考えるということは、私の一切の表象に伴いうるものでなければならない。…『私は考える』というこの表象は、**自発性**の作用である。…私は、この表象を**純粹統覚**と名づけて、**経験的統覚**から区別する、あるいはまたこれを**根源的統覚**とも名づける。というのはかかる統覚は、自己意識であって、そのような自己意識は、あらゆる他の表象に伴いえなければならず、したがってすべての意識において同一のものであるところの『私は考える』という表象を生み出すがゆえに、もはやいかなるものによってもそれ以上伴われえないものであるからである。私はまたかかる統覚の統一を、自己意識の**超越論的統一**とも名づける。」(『純粹理性批判』B131 以下。以下、『純粹理性批判』の訳文は、山崎正一編『世界の思想家 11 カント』1977 年 平凡社による。)

ハイデガーの簡潔な説明は、以下の通りである。

「総括したり関係づけたりするあらゆる作用のうちには、その根底につねにすでに自我がーヒュポケイメノン、すなわち、根底ニ置カレタ基体が、ひそんでいる。だから、この根底に置かれて基体となっている主体は、『意識自体』なのであって、いかなる表象でもなく、むしろ表象の『形式』なのである。

…すなわち、私は思考するは、いかなる表象されたものでもなく、表象作用そのものの形式的構造なのであって、この形式的構造によって表象されたものといったようなものがはじめて可能になる、…表象の形式として了解された自我は、自我は『論理的主体』であるということと同一のことを意味する。」(SZ.319)

ところでカントによれば、悟性（カテゴリーによる判断の働き）は経験に与えられた材料にもとづく表象を総合して判断を組み立てるのに対し、純粋な理性（推論の働き）は、推理によって経験の諸制約を遡り経験を超える無制約（無条件）的なものを求める。そうした無制約者は経験には決して与えられないが、いわば悟性の到達目標として多様な悟性的認識にできるかぎり最大の体系的な統一を与えるための「理性の統制的原理」として意味をもつとされ、そのような無制約者は、超越論的理念と呼ばれるが、それには三種類のものがあるという。(1) 思惟する主体の絶対的な統一、(2) 現象の制約の系列の絶対的統一、(3) 思惟の一切の対象の絶対的統一。この区分に応じて、思惟する主体（靈魂）を扱う学が合理的心理学、一切の現象の総括（世界）を扱う学が合理的宇宙論、一切のものを可能とする最高の存在の考察が先験的神学である。

そこで思惟する主体の絶対的統一であるが、それは、カントによれば、経験的認識には与えられない理念なのであり、心理学は、あくまで「あたかも心が一つの単純な実体であるかの如く als ob に、即ち、心という実体の状態には身体の状態が外的諸制約として属するが、その心という実体の状態は連続的に変移するにもかかわらず、心という実体は、人格的同一性をもって（少なくとも生存中は）持続的に現存するかの如くに」（『純粋理性批判』B 700）探求すべきというのである。

ところが、ライプニッツ・ヴォルフ流の合理的心理学は、「思惟する主体の絶対的統一」を求めることから、思惟する自我が実体であり、単純性、人格性、確実性を持つこと、さらには靈魂の非物質性、不滅性などを、経験から独立した推論により導き出すのである。カントは、そうした合理的心理学の推論

は名辞の意味のすり替えによる誤謬推理（パラロギズム）にすぎないことを明らかにして、合理的心理学は、本来、経験の対象、ものとは違う思考の働きを、ものと見なし、ものとして実体化して扱っていると批判するのである。（カントは、経験に与えられる経験的な自我の在り方を対象とする経験的心理学だけが可能ともいう。）

その誤謬推理とは以下のようなものである。（括弧内の語句は筆者による補足。）

「合理的心理学の手続きにおいて行われている誤謬推理は、次のような理性推理として示される。

1. 主体 Subjekt（主語）としてよりほかに思考されえないようなものは、また主体としてよりほかには存在しない。したがってそれは実体 Substanz である。（大前提）

2. ところで、一つの思考する本体的存在者 ein denkendes Wesen は、思考する本体的存在者としてのみ考察されるかぎり、主体 Subjekt（主観）としてよりほかには考えられない。（小前提）

3. 故に、思考する本体的存在者も、また、そのようなものとしてののみ、即ち、実体 Substanz としてののみ、存在する。（結論）」（『純粹理性批判』B410）

この推理の大前提で述べられている存在者（S1）は、直観に与えられるような普通の意味の存在者、独立した存在者を意味している。それに対して小前提で述べられている存在者（S2）は、思惟に客観的对象としては与えられない、思惟と意識の統一作用としての主観、直観内容を持たない認識作用としての存在者である。

したがって S1（事物, 客観, 実在的主体, 基体）≠ S2（思考作用, 自己意識, 論理的主体）なのに、「S1 = 実体, かつ S1 = S2（ここが間違い）、ゆえに S2 = 実体」という形で Subjekt の意味のすり替えによる誤った結論が出されているというわけである。つまり形式的論理的な主体が、実在的経験的な主体に置き換えられて、そこから魂の諸性質が推理されるのである。結局、経験のレベルでは、何か絶対的な統一体としての自我、靈魂のようなものは与え

られないとカントは指摘するのである。

ハイデガーは、こうしたカントの自我分析の積極点として、カントが自我を実体に還元することが不可能なことを見取っていたこと、自我を「私は思考する」として確保していることの二点を挙げている。それにもかかわらずである。

「彼は、ふたたびこの自我を、主観として、したがって存在論的には不適切な意味においてとらえているのである。なぜなら、主観という存在論的概念は、自己としての自我の自己性を性格づけるものではなく、つねにすでに事物的に存在しているものの自同性或恒常性を性格づけるものだからである。自我を存在論的に主観として規定するということは、自我をつねにすでに事物的に存在しているものとして発端に置くことを、意味する。」(SZ.320)

こうしてハイデガーによれば、カントは「私は思考する」という現象的発端を存在論的に活用しつくすことはできず、結局、「主観」、実体的なものに逆戻りしてしまったというのである。その理由は、彼が「私が思考する」を、「私は何かを思考する」として発端に置かず、「私が何かを思考する」としての存在論的前提こそが自己の根本規定性であることを見て取らなかったからだという。何かが世界内部的な存在者と解されるならば、世界という現象が自我の存在機構とともに規定していることが明らかになったはずなのに、「カントは世界という現象を見て取ることがなかった…。そのことでもって自我は、孤立した主観へとふたたび押し戻されてしまったのだが、この孤立した主観が諸表象に付随する仕方は、存在論的には完全に無規定的なのである。」(SZ.321)

・046/14-046/15「意識の事物化」

事物化の原語 Verdinglichung は、物 Ding (英語の thing) から派生した形容詞 dinglich (具体的な、実体のある) に接頭辞 ver を付けて作られた動詞 verdinglichen の名詞形である(仏語新訳では、「réduction de la conscience à une chose」意識の物への還元)。

この言葉は、ヘーゲルやマルクスなどが使用した古くからある哲学用語で

もあり、ここでの言及は、『歴史と階級意識』で有名なルカーチを意識してのものだという見解もある（これについては補足1を参照のこと）。

また1920年夏学期の講義『直観と表現の現象学』（全集第59巻）では、後半、当時の代表的な哲学が体験、実存に真に迫りうるのかが問題とされ、新カント派のナトルプと生の哲学の代表者ディルタイが批判的解体的検討の対象とされているが、その中のナトルプの「普遍的再構成の心理学」の批判的考察において、「意識の事物化」というそのものズバリの表現が一個所（133頁）登場している。そこから本文の「意識の事物化」への抵抗は、ナトルプを指すという可能性が考えられるが、しかし、ナトルプでのこの言葉の用法（詳しくは「補足2」を参照）や、『存在と時間』への構想が具体化していく当時のハイデガーの諸講義での発言などを踏まえるかぎり、ここでの「意識の事物化」の存在論的な不徹底への批判は、フッサールの「意識の自然化」Naturalisierung des Bewußtseins に対する厳しい批判を念頭においていると考えるのが妥当かと思われる。

フッサールは、1911年の『ロゴス』誌掲載の論文「厳密な学としての哲学」において、厳密な学としての哲学の理念を明示して、現象学の立場からの哲学の再生を課題とするのだが、その内容は主として、学的哲学の理念を弱めるものとしての自然主義と歴史主義（および世界観哲学）に対する批判に当てられている。

自然（科学）主義は、精密な自然法則に従う物的自然以外のものを認めないため、意識も、理念も自然化してしまうとフッサールは言う。特に、意識を対象とする心理学に関していえば、19世紀後半以来、自然科学に範をとった精密科学的心理学、とりわけ実験心理学が台頭し、それはあらゆる精神諸科学の基礎の地位を占めようとさえしていた。もともと論理学主義を打ち出し心理学主義を批判してきたフッサールは、こうした実験心理学に対して、それは経験科学に過ぎない以上、哲学的諸学科の基準を与える基礎学とはなりえないのはもちろんのこと、意識体験という事物の存在とは異なる独自の存在を自然科学の対象と同じように扱うことによって「事物化」、「自然化」し

てしようとして厳しく批判するのである。(以下、「厳密学としての哲学」[PSWと略す]の訳は、『世界の名著 51 プレンターノ フッサール』所収の小池稔訳による。頁は『ロゴス』誌の頁である。)

以下に「意識の事物化」についての発言を引用する。

「自然科学は、素朴に感覚的に現れている、ばく然とした主観的な事物から、精密で客観的な性質をそなえた客観的な事物を取り出す。これを同じように心理学も、一般にそういわれているのであるが、素朴に理解されている心理学的にばく然としているものを客観的に妥当するものとして規定せねばならない。そしてこのことは客観的な方法によって行われるが、この方法は、いうまでもなく、自然科学において数限りない成功によって輝かしく実証された実験的方法と同じ方法なのである。…自然科学を模範としてこれに従うということは、ほとんど不可避免的に**意識を事物化すること** das Bewußtsein verdinglichen (強調は筆者)を意味する。」(PSW S.310)

なお、「厳密学としての哲学」では、「事物化」という表現は上の引用一箇所だけであり(この「意識の事物化」という表現は、『危機』第67節に再登場してはいる、「この心理学的な諸所与経験の与えられ方と物体経験の与えられ方の素朴な等値は、心的なデータの事物化に至る。」)、『存在と時間』本文の文言がフッサールを指すというには弱すぎるようにみえるが、フッサールがロゴス論文で多用している「意識の自然化」という表現は内容的にみて「意識の事物化」と同じ意味と取って差し支えないと思われることから、フッサールを指すと取って問題ないといえるのではないかと思う。「事物化」より「自然化」を多く使用しているのは、ロゴス論文での批判対象が自然主義であることによるものであろう。以下、該当箇所を引用しておく。

「…極端で徹底した自然主義を特色づけているものは、一方では**意識** – いっさいの指向的・内在的な意識所与も含めて – の**自然化**であり、他方では**理念**、したがってあらゆる絶対的な理想と規範の**自然化**である。」(PSW S.295)

「このような意図からわれわれは、論難してきた哲学の性格、…すなわち意識の自然化をさらに詳細に検討してみよう。」(PSW S.296)

「すなわち、あらゆる心理主義的な認識論は、それが認識論的な問題的に本来の意味を見誤って純粹意識と経験的意識とを混同した…ことにもとづいて、あるいは結局同じことではあるが、それが純粹意識を『自然化する』ことにもとづいて成立しているにちがいない、ということである。」(PSW S.302)

「このこと (=心的現象に自然を帰すこと、現象の実在的な決定要素や現象の諸因果的な諸連関を探究すること…筆者注) は、その本質が自然としての存在を含んでいないのに、このものを自然化するという背理なのである。」(PSW S.312)

ちなみにハイデガーの学位論文「心理学主義の判断論」(1913 年)の序論では一箇所、当時の心理学の趨勢について触れた箇所で意識の自然化が括弧つきで登場している。

「批判的観念論の内部での心理学的方法と超越論の方法の間の対立は、詳しくは、ショーペンハウアー、ヘルバルト、フリースを通して基礎を置かれ促進された長い間支配的だったカントの心理学的解释は、発展するそして世界観構築へと向かって努力する自然科学と同時に、心理学を包括的で魅惑的な重要性を持つものへと高め、『意識の自然化』を引き起こした。」(GA9/63)

フッサールのロゴス論文「厳密な学としての哲学」の出版は 1911 年であるから、ハイデガーは、心理学主義に反対するフッサールのロゴス論文での用例を意識して括弧付きで表現したのかもしれない。

(なおこの「意識の自然化」ないし「心的なものの自然化」という表現は、フッサールの『第一哲学』(1923/24)の第一部、「批判的理念史」の特にロックを扱っている箇所にまとまった形で登場していることにも触れておく。Husserliana Bd,VII S.96, S.100, S.101, S.105f, S.124などを参照のこと。また『危機』第11節の「この心的なものの自然化は、ジョン・ロックを経て、全近世に伝えられ、今日におよぶ」、同第64節の「心的なものの自然化をともなった二元論の歴史的遺産」なども参照のこと。)

こうした「意識の自然化、事物化」に対して、フッサールは、事物とは異

なる意識独自の在り方について次のように述べる。

「心的なものの、つまり『現象』は去来する。それは、永続的かつ同一的な存在をもたない。すなわち、自然科学的な意味で客観的に規定されうるような存在、たとえば客観的に構成要素に分解され、本来の意味で『分析しうる』ような存在をもたないのである。」(PSW.S.312)

ここまでの批判は「意識の事物化」に対する抵抗といえることができる。では、なぜフッサールの試みが「存在的な」次元にとどまっているといえるのだろうか。もう少しフッサールの主張を見ることにしよう。

続けて、フッサールは、事物とは異なり永遠に流れていくそうした心的なものを学的に捉えることは困難に見えるが、しかしその把握は現象学的見方により可能となると主張する。

「しかし、われわれが純粹に現象学的な領域のうちにとどまり、物的に経験される身体および自然への関係を度外視する、という立場でこれらのことを理解するならば、次のように答えることができる。すなわち、現象そのものは自然ではないが、それは直接的な直観において把握される本質、しかも十全に把握されうる本質をもっている、と。…」

あらゆる心理学的な方法におけるこの究極的な基礎を正しく把握することがたいせつである。…自然主義的な見方による呪縛が、偉大な、かつてその例を見ない実り多い学問への道を遮断してきたのであるが、この学問こそ、一方では完全に学的な心理学の条件であり、他方では真正な理性批判の領域なのである。」(PSW S.314f.)

「自然主義的先入見によって目を眩ませられることのない、まったく自由な精神をもって行われる現象学のみが、『心的なもの』—個人意識および共同意識の領域における—理解をわれわれに与えるのである。」(PSW S.321)

しかしフッサールの意図する現象学はあくまで数学をモデルとする厳密学として普遍妥当性、全面的拘束性をもった本質記述を目指す純粹意識の学である。したがって、フッサールの厳密学の立場では、結局は事実的な現実存在、実存は度外視されることになってしまう。この点をフッサールは、以下のよ

うにはっきりと述べるのである。

「学としての純粹現象学は、それが純粹であって自然の存在定立を使用しないかぎり、もっぱらただ本質の研究 Wesensforschung なのであって、現存在（人間の現存在だけではなく一般に現実存在という意味……筆者注）の研究 Daseinsforschung では決してないのである。あらゆる『内省』、およびこのような『経験』にもとづくあらゆる判断は、現象学の埒外にある。……個物は、純粹現象学にとっては、永遠にアペイロンである。純粹現象学は、ただ本質と本質的關係のみを客観的、妥当的に認識し、このようにしてあらゆる経験的認識、およびあらゆる認識一般を明確に理解するために必要ないっさいのことは行うのであり、しかも決定的に行うのである。」（PSW S.318f.）

それゆえ、当然のことながらこのような本質直観を事とする純粹意識を前提とした理論的立場を堅持するかぎり、ハイデガーが意識主観よりも基本的な在り方と考える現存在という在り方を主題にすえてその存在の意味を探求することは、行われないことは明白であろう。

『存在と時間』の構想が展開されつつあった時期の講義である全集第17巻の第7節以下は、この「厳密な学としての哲学」を取り上げ詳しい検討を加えている（「第8節 フッサールによる自然主義批判」の最初の見出しは「a 意識の自然化」である）。

ハイデガーによれば、結局、「ロゴス論文」におけるフッサールの自然主義批判を導いているのは基本的にはデカルトとも共通する「認識された認識への配慮 Sorge、認識を認識するという仕方での認識の確保への配慮、つまり絶対的な学問性の確保と根拠づけ」（GA17/72）、「学問形成の配慮としての確実性の配慮」（GA17/268）なのである。それゆえ一見「意識の事物化」を克服するかに見えるフッサールの現象学は、「事象そのものへ」のモットーを徹底することなく、意識の志向性の存在と存在そのものの意味への問い、つまりは存在論的問いを怠っており、「生自身をその本来的な存在において了解し、生の存在性格に対する問いに答えるようにはならない。……ひとは現存在自身に尋ねたことがないのに、現存在について一つの哲学を作ろうとしてい

る」(GA17/275)と批判されている。

こうしたハイデガーの(特に『イデーニ I』以降の)フッサールの超越論的現象学の存在論的不徹底さに対する批判的立場は、第17巻第三部第3章「現象学の主題的領野に対する存在の問いのフッサールのいっそう根源的な不履行と現存在をその存在において見かつ説明するという課題」(GA17/270ff.)、また第20巻第12節「現象学的探求の根本領野としての志向的なものの存在への問いの不履行の指摘」(GA20/148ff.)、同じく第13節「存在そのものの意味と人間の存在への問いの現象学における不履行の指摘」(GA20/157 ff.)において確認できよう。これら全集第17巻(1923/24年冬学期)および全集第20巻(1925年夏学期)には、『存在と時間』の内容と重なる叙述が随所に見られるが、そうした講義の中にフッサールの意識理解に対する批判がかなりのスペースを割いて見受けられることも、本文の「意識の事物化」が暗にフッサールの立場を指していることの傍証となるのではないだろうか。

[補足 1]

周知のように、ブカレスト生まれのフランスの社会哲学者 L. ゴルトマン(1913-1970)は、遺稿に基づく著作『ルカーチとハイデガー』において、『存在と時間』が、ルカーチの『歴史と階級意識』を相手とする議論、対決の書であることを理解しなければ、『存在と時間』を理解できないとして(邦訳287頁, 294頁)、存在と全体性、非本来性と虚偽意識などの主要概念を中心にして両者の類似性、相違性を論じている。

ザフランスキーのハイデガー伝記でも、このゴルトマンの主張を踏まえてか、「後にハイデガーは、これ(=脱生化…筆者注)に対してもジョルジュ・ルカーチから借用した概念『物象化』を使うようになる」(邦訳145頁)と当然のごとく述べているし、日本でも、ルカーチの物象化論がハイデガーの世界・内・存在分析に影響を与えているとして、ゴルトマンの著書が、「論証にかなりの説得力」をもつその「証拠がため」となっているという見解の研究者もいるし、またいくつかの初期講義が既に刊行された後である2001年になっても何の批判的検討を加えることなしに、ゴルトマンの受け売りをして

いかにもルカーチがハイデガーのライバルだったとの印象を与える解説もある（木田元編『ハイデガー本』2001年 平凡社の197頁以下「ルカーチ『歴史と階級意識』の項参照」。）

しかし果たして『存在と時間』が『歴史と階級意識』の影響下で成立した書物であるかどうかについては、確証することはむずかしいのではないだろうか。筆者は表面的には関連の見えない両者の思想をラスクを媒介として対比させて論じたゴルトマンの研究の意義については評価するものであるとはいえ。

ここで簡単に問題にしたいのは、この『存在と時間』46頁の「意識の事物化」という表現に関して（また『存在と時間』最終ページ近くにも登場する同一表現に関して）、ゴルトマンが、それは、名指しはしていないもののルカーチの物象化論を指すと主張している点である。

ゴルトマンは言う。

「まず九分通りはまちがいでなく、『存在と時間』のなかの二つの箇所がルカーチに言及しているように思われる。第一の箇所は、この著書の四六頁においてハイデガーが、自分の哲学とその他の哲学とではどこがちがっているかという問題をみずから提起して、自分の哲学を他の三つの哲学と区別しているところである。彼が名指ししているのはシェラーと人格主義、デイルタイと生の哲学であるが、三番目の－ハイデガーの言うところによれば－いわゆる存在的（ontique）な面において意識の物象化（Verdinglichung des Bewußtseins）を排撃する哲学なるものについては、だれの名前も彼は挙げてはいない。しかし一九二七年において、それがルカーチ以外の人物ではあり得なかったであろうことは、ほとんど確実である。」（川俣晃自訳『ルカーチとハイデガー』155頁）

「右のこの二つの文章の存在と、この二つの文章がこの書物（＝『存在と時間』・・・筆者注）の中に置かれている位置（その分析に始めと終わり）と、一九二七年に、引用符で挟んだ『意識の物象化』（réification de la conscience）という用語が用いられているという事実は－ルカーチの著書は、

すでに一九二三年から物象化の概念をその哲学の中心的な要素として発展させていたのであるから－『存在と時間』がそのなかに位置している知的文脈を、またハイデガーが議論していた相手の人物を、そしてまたハイデガーがその相手に対して取ろうとしていた立場を、疑いようのない確かさ（強調は筆者）で示しているように思われるのである。」（同 130 頁）

しかし筆者の理解では、上に述べたように、「意識の事物化批判」の表現は、当時の講義とつきあわせて読むかぎり、フッサールの自然主義心理学批判を踏まえたものであり、ゴルトマンの主張は、牽強附会としか思えないのである。たとえば上掲の邦訳 155 頁の引用個所の「自分の哲学を他の三つの哲学と区別しているところ」という文も、テキストを忠実に読むかぎり、シェーラー、ディルタイ、そして次ぎに「意識の事物化」とは読めないであろう（本文では「心的実体」と「意識の事物化」とがいわばワンセットなのである）。

『ハイデガー ハンドブック』の「ハイデガー - マルクス主義」の項の「ハイデガーとルシアン・ゴルトマンのルカーチ受容」の中で、デンメリングも両者の関係に触れて以下のように述べている。

「ゴルトマンの労作は、最初は非常に異質に見える二つの哲学的取組の間の共通性への眼差しを開いた。彼の強調する多くの特徴は、しかしながら二十年代の哲学のより一般的な傾向に基づくものである。事物化の概念はとりわけルカーチによって有名になったとはいえ、この概念のハイデガーによる使用は、水面下でのルカーチとの対決の十分な指標とはならない。この概念は様々な理論的伝統において、とりわけまたフッサールの現象学の内部において使用されたのである。」（HBS.377f.）

またペゲラーも、この点に簡単に触れて次のように述べている。

「なるほど、私は、ゴルトマンが、事物化という言い回しは、『存在と時間』においてルカーチの匿名の引用であると考えることに同意できない；けれども『ハイデガーが、ヒトラーやルカーチと同じレベルでスターリンの段階へ自分を位置づけた』という点では、ゴルトマンは正しい、なぜなら彼らは存在の或いは全体性の思想家として政治的なものの本質を政治指導者よりもよ

りよく理解していると信じていたからである。」(O.Pöggeler:Neue Wege mit Heidegger,Alber 1992,S.205f.)

なお本文において、フッサールの名が明示されていない理由の一つは、なにより『存在と時間』が(その後任ポストを襲うことも念頭にあったはずの)フッサールへの献呈本という体裁をとっているからであろう。当時の講義の中でハイデガーはフッサール現象学に対して痛烈な批判を行い続け人格攻撃ないし罵倒までしていることについては以前の注解(たとえば本注解(5))でも指摘したが、『存在と時間』においてはそれと名指しての批判はタブーであり、あの表現が限界であって、おくびにも出せなかったと考えるのが自然ではなかろうか。同様に、『存在と時間』末尾の「事物化」という表現は別としても、ここでの「意識の事物化」は、フッサールが頻繁に使用した「意識の自然化」という表現を避けるための迂回表現だったのではないだろうか。

ハイデガーの没年にあたるそして全集刊行開始の翌年である1976年に出版されたその時点までのハイデガー研究文献への案内書である『マルティンハイデガー』の中で、W.フランツェンは、前年に出版されたゴルトマンの当該書を挙げ、次のように記している。

「けれども、若きルカーチもまた彼のマルクス主義以前の時期(1911年:『魂と諸形式』)がハイデガーに影響を及ぼし…またさらにそのうえにとりわけ『存在と時間』がまたルカーチの『歴史と階級意識』(1923)との対決として理解される得るというルシアン・ゴルトマンの推測が当たっているのかどうかは、当面なお不確かにとどまるにちがいない。このことはもちろん『存在と時間』の少なからぬ数の他のアспектに対しても同じように当てはまるのである。哲学史的な研究はここではまだ多くのことを解明しなければならないのであり、その際、そうした研究は将来、特に20年代のハイデガーの諸講義を、それらの公刊はハイデガー全集の枠内でまもなく始められるのだが、拠り所とできるのである。」(W.Franzen :Martin Heidegger 1976 S.36f.)

そうした初期の講義に触れることが可能となった現在、やはり『存在と時間』に数カ所(だけ)登場するものと同じ表現が同時代の他の思想家の著作

に見られるからといって、ただちにそれらを、しかも対決といった強い影響関係で結びつけてしまうことは、(たとえかりに結果として正鵠を射たとしても) 危険なことであろう。(フッサールの方はたった一箇所ではないかという疑義に対しては、上記の注解が答えとなっているはずである。)

そこでフランツェンにならい初期の講義を「拠り所」とするならば、そこにハイデガー自身による「事物化」という表現ないし使用例は見出せるのだろうか。

この点に関しては、極く初期のハイデガーの講義の一つである全集第56/57巻において「事物化」(66頁, 67頁)という表現は早くも登場しているし、また既述のように全集59巻には「意識の事物化」(133頁)という言葉が見られる(これについては補足2を参照のこと)。その他第59巻では12頁, 115頁, 165頁など。特に全集第58巻の中では(これはルカーチの『歴史と階級意識』出版に3年有余先立つ講義である)、とりわけ付録部分において、「事物化」は頻繁に登場(12頁, 130頁, 140頁, 149頁, 156頁, 167頁, 183頁, 187頁, 188頁, 191頁, 198頁, 232頁など)しており、ハイデガーが客観化、事物化の問題性に早くから着目していたことが確認できる点を指摘しておきたい。こうした事実からも、ハイデガーが、この語をルカーチからヒントを得て初めてないしはその強い影響の下で使用したなどとは到底言い難いことが明かと言えるのではなかろうか。

いささか長くなるが、以下参考までに何カ所か紹介しておこう。

まず1919年の講義(全集56/57巻)であるが、ここでは体験の事物化という用い方がなされている。

「我々はこの問い(=「何かが存在しているのか」…筆者注)の端的な意味に呼応して、その中に含まれるものを理解しようとする。この問いがそこから生命を得ているところの動機を聞き分けることが重要である。この問いは体験される。私は体験する。私は何かを体験する。我々が端的に没入しつつこの問いの体験に関わる場合、我々は或る経-過とか出来事を何も認識しない。我々には物理的なものも心理的なものも与えられていない。けれども

やはりひとはただちに異議を申し立てるかもしれない：体験は、私の中の、私の心の中の出来事であり、それゆえ明らかに心理的なものである、と。もっと詳しく見ることにしよう。この異議は当たらない、なぜならそれは体験を既に事象化しているから、つまり体験がそれとして自らを与えているそうしたものとして体験を受取っていないからである。動機という言葉に誤解を忍びこませてはならない。動機を聞き分けるとは、生成の原因、制・約、体験を事物および事物化されたものとして説明するような事物を探すことではない、つまり事象連関に置き入れることではない。我々が理解すべきなのは、純粋な体験の意味の純粋な諸動機なのである。」(GA56/57/65f.)

『私は振る舞う』－このことは体験の意味の中に含まれているのか。私は体験を十分な生動性のうちで遂行し、その意味を調べ、それへと目を向けてみよう。私が、体験の中には『私は振る舞う』といった何かがあると言おうとしても、たしかにそれはまだ体験の事物化や事象化 *Versachlichung* とはいえないであろう。決定的なことは：端的に見やることは、『自我』といったものを見出しはしないことである。」(GA56/57 / 66)

「しかしながら体験は、たとえ私があらゆる事物化や事象連関の中へのはめ込みをさけるとしても、やはり**存在する**。」(GA56/57/69)

第58巻では主として、意識の事物化ではなく、事物化ということでもって、体験、事実的な生の理論的態度による客観化、脱生化が問題とされている。

「個別科学的な客観化に、つまり客観諸形式の事物化する規定と相互規定によってゆがめられるため、我々は、我々を導いている究極の二者択一と思われるものが、ただ最終決定に際してはたいていはそうした客観の態度の的外れの形式化であることに気づかないのである。」(GA58 / 149)

「自己世界を経る道（とは、心理学が諸概念や対象領域を先与するかぎりでも、心理学自身が意識構成の超越論的考察の中で『より以前の』自我を示し返すかぎりでもないが、心理学を経る道ということではない）：純粋で事物化から自由な生を有意義性から獲得するために。意義を欠くもの、理解できないもののすべてが**カッコ**に入れられるかもしくは吸い取られる[現象

学的還元!!]。純粋な自足性が、『関与しないこと』のそれが求められる－理解諸連関の『カッコ入れ』(方法的予防措置, 対策)。生, 体験の存在とは、現れではなく、遂行である－その際自己がいつでも必ず表現的に居合わせるということなしの、おのれの遂行である。[後で!!]」(GA58/156)

「わたしは、『志向性』の、そして根源に応じて意味連関の追求の中にある真正の傾向から、体験の不適當な諸事物化へと転落するが、それはわたしが意味適合的なものとともに、とりわけ諸体験に属する必然的な連関、つまり『世界』を失っているからである。

(諸現象の根源に適合した形態論と系譜学の理念)

現象学的概念形成: …」(GA58/183)

「**客観性－事物化**

客観性: 根源と生の有意義性からの－固有の連関；

客観性: 存在者の事物関係に主導された dingverhaltgeleitet 表現諸形態；事物関係性 Dingverhalte が**脱内面化**される－私は一方から他方へとその周りをたどって行くことができる。関係性としての事物関係性は、事物把握そのものにとっては究極のものである。それはたどって行くことで、しかもいつでもある**枠**の中でそうすることで十分なのである、つまり**枠**がより包括的で、許容量が大きければ大きいほど、また**枠内**の事物の個別化から取り囲んでいる**枠**そのものへ可能な道が長ければ長いほど、事物関係性を規定する客観化は、ますます徹底的にそれ自身の傾向を満足させるのである。

事物化する客観化がその純粋な刻印に達するのは、それが究極の形式的－一般的な諸普遍性の最も広く取り囲む空間を発見するときである。

事物化－価値評価に非ず－それ自身において**事物統合** dingvereinende 的傾向ではない。しかしそれは一つの傾向ではあり、それはその最も普遍的なものによる最も普遍的なものへの超出のおかげで原理的なもの、根源的なものを装うのであり、そのようにして繰り返し哲学を欺くのである。

事物化, 生一般を襲いつつ (所与) ; 事物化する客観性としての心的なもの; 事物化する心理学における自己世界－『自己』と『世界』という性格のその

喪失における。」(GA58/187f.)

「『生』という言葉の用法を差し当り形式的に告知するものとして明確化すること、事物化する哲学に抵抗しつつ（紙片「生」参照）5」（GA58/198）

「さらに我々は、自己世界の学問の理念を検討した。我々は物認識を考察したが、それは事態に即して、つまり脱感性化された、生からもはや何もおのれにおいて担わない事態に即して滑り行くのである。それがもっぱら脱生化された事態に沿ってすべて行くことは、何ら事物化の不完全さではない。事物化は格下げではないが、それはあらゆる対象領域に適用可能なのではない。事物化は生を必要としないがゆえに、あたかもそれは生におけるすべてへと広がりうるかのように見えるのである。この普遍的な広がり傾向は可能である、－事物化はまた自己世界にまで延びて行くことができる。自己世界は、物の連関として考察されることもある。しかしその場合、自己としての自己と自己世界の『世界』性格は失われてしまう。自己世界の特殊な要素は、排除され、事物化の－傾向は、それが意図したのとは何か別のものに至る。ここには自然科学的（生理学的実験的）心理学の問題があるのである。－事物化は、「脱生化」のプロセスとして、生の認識のための方法ではない。それゆえ我々は、事実に生を考察へと投げ返されるのであり、そこでは自己世界が、有意義性の性格で（しかしそれは主観に対する有意義性とは見なされてはならない）目立たずに役割を演じているのである。事実に生における自己世界は事物でもないし、認識論的意味での自我でもないのである。むしろ自己世界は、有意義性としての性格を、しかし可能性にしたがえば一定の有意義性という性格をもっているのである。この有意義性は、特殊な役割を演じるのである。」(GA/58/232)

なお全集第59巻での事物化の用法については、詳しくは次の〔補足2〕を参照のこと。

ゴルトマンが、生前これらの講義を目にできたとしたら、どうであったろうか。

[補足 2]

全集第 59 巻のナトルプの『一般心理学』における自我概念および体験概念の批判的解体作業において登場する「意識の事物化」表現に関して簡単に補足しておく。(なおナトルプの立場についてのハイデガーのより簡潔な検討については、全集第 56/57 巻 99 頁以下を参照のこと。そこでは環境世界の体験の可能性に関して、ナトルプの記述的反省の方法が検討されている。また内容的にも 59 巻の記述と重なる部分がある。)

59 巻の該当箇所では、ナトルプの考える絶対的自我が問題とされている。ナトルプは、構成された客観から再構成という逆方向に遡る方法により、隠れた絶対的構成主観に辿り着こうとするのだが、そうした主観とは、「思考作用と認識作用の根底にあり、それらの中で前提とされているもの」(GA59/132)、あらゆる認識の根源、根拠としての純粋な自我、構成主観なのである。

「根源の思考そのものだけが、自分自身を発見できるのであり、それはまさに意識の全内容が、意識にとっての根源からの産出として意識されることを伴ってである。」(GA59/122) (これはナトルプからの引用である。)

それゆえこの自我は、構成されたものとしての個々の具体的特殊な自我とは違い、事実的なものの根拠としてそれ自身としては思考の対象とならない「最終的關係点」であるといわれる。

「自我であるとは、対象ということではなく、すべての対象に対してそれにとってのみ何かが対象であるようなものであるということである。」(GA59/123)

「各々の言明に対しては－実存の言明に対しても－自我（意識）が前提とされている。それゆえひとは自我を実存の概念に従属させることはできない。自我はもっぱらあらゆる意識されたものへの関係点なのであり、あらゆる事実と所与存在の根拠なのであって、それゆえそれ自身は与えられないのである。」(GA59/124)

またナトルプは自我の完全な具体化をめざすというのだが、その具体化

とは個別的具体的な自我の具体相を意味するのではなく、「全面的に完成した構成連関、つまり意識の統一と交互関係内での構成的諸関係の総体」(GA59/135)としての絶対的具體化、絶対的な自己実現なのである。この「最終の具体化においては、具体的で境界づけ可能な特殊な自我の意味の『自我』は、見あたらず」(GA59/122)、「各々の個別化は止揚されて」(GA59/137)しまうのである。

こうした自我の解明が課題である以上、「ナトルプにとって原理的に各々の具体的な自我の問題は何らかの意味で二次的で派生的なのである」(GA59/123)とハイデガーは述べる。

ナトルプの立場では、「自我については決して現存在、事実性もしくは実存などが述べられるべきではない、つまり具体的で事象内容をもった規定は、である。」(GA59/131)

ハイデガーは、こうしたナトルプの自我の特色づけを踏まえて、ナトルプの立場では、意識の具体的な体験ないし作用がどのように位置づけられているのかについて以下のように述べる。

「この自我性の意味を保持し、至る所で保持し続けるならば、つまりひとがこの構成からの特定の意味付与の中で、何ものによっても動揺させられないならば、ひとが意識をこの理念のもとで根本的なものとしてのこの自我概念によって規定しようとするならば、規定はアプリアリにはただ意識されているもの、つまり意識内容にだけ関係づけられうるにすぎない。『自我』と意識性 *Bewußtheit* が最終のものである；各々の具体的な特殊－自我は構成されたものである、つまり本来の最終的自我を示し返すものである。同様なのは、ひとが意識性(志向性)の様々な種類やあり方、構成の違い、意識内容の多様性の統一としてみなすもののすべてである。作用や活動という言い回しは、**意識の事物化**(強調は筆者)の証拠 *Zeichen*、つまり構成という不断の観点のもとで意識を考察しないことの証拠である！」(GA59/133)

またこうしたナトルプにおける体験の排除について、ハイデガーは、ディルタイの作用連関の概念の批判的解体を扱う箇所でもナトルプにも触れてさら

に以下のように述べている。

「**連関**という概念（構造連関，獲得された連関，作用連関）がデイルタイにおいて基本的である。体験の全体は作用連関である。体験は現実という基本性格を有する。それは超越論哲学的意味で何か『客観化されたもの』である，－他方ナトルプはそれを『主観化されたもの』と理解した。この作用連関は超越論哲学にとっては，非哲学的な対象である，というのは超越論哲学は構成にのみ関わるからである。ひとは，生の現実**は客観性であり，それゆえ心的ではない**（むしろ許容しえない仕方で事物化されている）ということによって，すべての生の哲学を論証で消し去ることができるのである。」（GA59/165）

ナトルプ自身が「意識の事物化」という語を使用しているかどうかは，彼の『一般心理学』に当たらないかぎり確認のしようがないが，彼の場合の意識の事物化とは，本来思考の対象（客観）とはなりえない構成主観としての自我を，経験的作用，体験のレベルで自然科学に依拠した経験的心理学的対象として客観化して扱うということを指していると思われる。

cf.「心理学が，プシュケーにロゴスを与えるという，つまり主観的なものを理論的に規定するという課題を持っているかぎり，客観化する諸学問の中には，つまり客観化する文化科学にも哲学的に原理的で方法的な法則科学にも属しえない。」（GA59/102）

「自我は心理学の問題なのではなく，そもそも問題ではなく，むしろあらゆる問題性の最終的問題根拠なのである。」（GA59/123）

なるほどナトルプは構成主観としての絶対的自我と構成された具体的自我，あるいは実存を峻別するのだが，彼の構成理念に導かれた根源の論理学の立場（「根源の観念論もしくは絶対的観念論」（GA59/121）），ハイデガーのいう理論的態度では，事物とは異なるはずの現存在の実存のまずもっての在り方としての自己世界も事物の存在と同様に客観に分類されてしまい，問題とされえないことになるとハイデガーは結論づける。

「この態度とは，自己世界の遂行であるが，しかしその遂行のなかで関係が，まさに自己世界的な憂いの無いような遂行なのである。この態度とは自己世

界をどけておくことである。それは軽いが、なぜならこの態度は自己世界的な憂いから解放されているからであり、自分を自分自身から免除するのである、重い憂いを。…

哲学が自己世界さへの態度となるとき、哲学は自己世界の強化された除去となるし、具体化の、つまり生と生の経験の直接的な把握の試みはどれも、態度的なものにすぎないのである。

構成という先概念によってすべては－客観的なものと主観的なものは－関係連関へと、最も広い意味での事象性もしくは事物性へと先決定されているのである。すべてはこの運命に陥る。…

哲学が自己世界的な憂いの中に動機を有しているかぎり、－ア・プリオリの問題を考えよ－哲学の先概念としての構成理念は哲学自身からの離反を意味する。態度としての哲学は哲学それ自身の意味の追い払いである。構成理念における理論的なものの徹底化は原理的に－たとえ最も厳密な実行においても－決して具体的で顕在的な現存在には至らない。」(GA59/142f.)

(なお、この点に関しては、全集第 56/57 巻の「ナトルプの方法の批判」の以下の箇所も参照のこと。

「この論理的なものの絶対化によって、ナトルプは事物表象をもっぱら（学問における）真の論理的な対象措定の残滓的な前段階として見るのできるのである。環境世界体験のそのようなオリジナルな体験領界を、彼は、もしそのその彼がそれを認めたとしてであるが、それゆえ再び粗雑な客観化としてのみ認めるであろう。

彼の体系的で汎論理主義的な基本定位は、彼に対して体験領界そして意識へのすべての自由な接近を禁じるのである。意識は、ナトルプにとり本質的に理論的な対象意識、しかも構成作用の法則性に解消されるものであり、またそうであり続ける。（参照、典型的に：意識の根本方程式（＝法則，対象，意識の間の根本的關係…筆者注。）

理論的関わりの非根源性を洞察することから明らかになるのは、ナトルプはその問題設定の鋭さにもかかわらず、すべての可能性を汲み尽くさな

かったこと、また彼の単に理論的な態度においては、つまり論理学の絶対化においては汲み尽くしえないことである。現象学との彼の対決は総じて本来の問題領界に手が届いていないのである。」(GA56/57/108f.)

ナトルプの場合、カントの立場と類似した意味で、たしかに思惟の根本形式としての主観を守るための「意識の事物化への抵抗」(意識の経験心理学的な取り扱いに対する批判)が確認できるわけであるが、その際、フッサールが少なくとも体験流の非事物性を擁護しているのとは対照的に、生の体験、実存は事物の側、経験科学の対象の側に押しやられてしまうことから、その抵抗はむしろあくまで実存を閉め出して純粹主観を守るという意味での抵抗、あるいは脱生化の意味での実存の事物化とさえいえよう。

こうした点を踏まえると、本文の「意識の事物化」への存在的抵抗で(『存在と時間』執筆の時期の)ハイデガーの念頭にあったのは、フッサールだけでは断定できないにせよ、やはり主としてフッサールであるといってよいと筆者は考えるのである。

(続く)