

諸学問の危機と現象学

— フッサールとハイデガーの思惟を手引きとして —

山本 與志隆

序

我々は危機の時代に生きている—そのように言うことは、現代のこの世界の有り様を憂う警世の句と受け取られるであろうか。あるいは、ワイドショーに登場する批評家、コメンテーターよろしく、事柄を斜めから切り取る、気の利いたコメントと受け取られるだろうか。しかし、この同じ言が、F. ニーチェとH. アーレントに学び、とりわけ20世紀最大の哲学者といわれるM. ハイデガーと思惟の歩みを共にして来た本邦気鋭の哲学者から発せられる場合には、自ずとまた違った重みがそこに与えられる。

私たちは、現代世界が深刻な危機に瀕していることを肌で感じている。漠たる不安に襲われ、何が問題なのかと問い、自分で考えようとするとき、ひとはすでに哲学し始めているのである。……

現代哲学を学ぶとは、たんに哲学史の知識を覚えることでも、合理的思考を身につけることでもない。いわんや、流行思想を追かけることではありえない。そうではなく、私たち現代人の実存に食い込む根本的な問題を掴み、掴んだら放さず、その問いにこだわり続けることである。別に難しいことではない。身近に転がっている遠大な問題を拾い上げて、じっくり考える喜びを味わうこと、そして現代世界を覆っている総体的危機を前に身震いしつつ、今こそ哲学的思考が生き生きと働きうるのだと実感すること—これを以下の目標としよう。(森一郎『現代の危機と哲学』(NHK 出版、2018年)、p. 3)

我々は危機の時代に生きている—やはりそう思わざるをえない。しかもそれは、我々自身を身震いさせるような「現代世界を覆う総体的危機」であるという。これが真実だとするならば、我々は何とも痛ましい時代に生まれたものである、と誰しも自らの不運、不遇を嘆かざるをえないだろう。

ところが、ここではこのような痛ましく、不安この上ない時代に生きながら、その思いは転調されて、「身近に転がっている遠大な問題」を拾い上げてじっくり思考すること―すなわち哲学すること―に「喜び」を味わい、そのような「哲学的思考」が生き生きと動き出すことを「実感」しようと促してくる。果たして危機の時代に生きる我々は、生き生きとした哲学的思考を通して、真に「喜び」を味わうことができるのであろうか。

この点を確認めるべく、以下においては現代の危機の一端を、1930年代のフッサール、ハイデガールの現象学、解釈学といった思惟から読み解いていきたい。本論は次の4節に分かたれる。

1. ヨーロッパ諸学の危機について
2. 現象学と領域存在論
3. 個別科学に対する現象学と解釈学
4. 科学と自然の数学的企投

1. ヨーロッパ諸学の危機について

現代の我々の時代の危機が、1930年代に既に認識されていた危機のあり方の度合いを高めたものであるという仮定のもとに、我々の時代の危機の本質を見極めるために、後者の危機のあり方を確認しておきたい。

そのための手引きとなるのは、フッサールによって名指された「ヨーロッパ諸学の危機」である。フッサールはまず、19世紀の終わりごろから現われた「学問に対する一般的な評価の転換」に言及しつつ、次のように言う。

その評価の転換というのは、学問の学問性にかかわるものではなく、むしろ学問一般が、人間の生存にとってなにを意味してきたか、またなにを意味することができるか、という点にかかわるものである。19世紀の後半には、近代人の世界観全体が、もっぱら実証科学によって徹底的に規定され、また実証科学に負う「繁栄」によって徹底的に幻惑されていたが、その徹底性たるや、真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に眼をそらさせるほどのものであった。単なる事実学は、単なる事実人をしかつくらぬ。このような傾向に対する一般的な評価の転換は、特に〔第一次大〕戦後避けることのできないものとなったが、われわれも知るように、それが若い世代のうちにこのような傾向に対する敵意に満ちた気分を惹き起こすまでになった。この事実学はわれわれの生存の危機にさいしてわれわれになにも語ってくれないということを、われわれはよく耳

にする。この学問は、この不幸な時代にあつて、運命的な転回にゆだねられている人間にとって焦眉の問題を原理的に排除してしまうのだ¹⁾。(〔 〕内は山本による挿入。以下同じ。)

フッサールは当時の諸学問が、19世紀以来の実証主義的な「事実学」というあり方へと方向付けられてきたことに対して、20世紀初頭からその評価が大きく転換したことを語っている。というのは、とりわけ第一次大戦後の若い世代にとっては、まさに生存の危機にさらされた際に、我々人間の生存とは何か、これにどのような意味があるのかという問いに対して、当時の事実学は何も語る事がなかった、という状況に端を発している。19世紀から20世紀にかけて実証科学は長足の進歩を遂げ、また実証科学の理論に基づくテクノロジーが我々に多大な影響を与えることによって、我々はその影響力の大きさに幻惑されて、「真の人間性にとって決定的な意味を持つ問題」すなわち我々の生存に関する問いから目をそらしてしまっている、と言う。このような仕方では我々の眼前から排除されてしまう問いは、「この人間の生存全体に意味があるのか、それともないのか」という我々人間にとって根本的な問いである。このような問いは、本来「すべての人間に対して持つ普遍性と必然性からみて、一般的に省察さるべきものであり、理性的な洞察からの答えを要求するもの」であると考えられる。それゆえ、この問いに諸学問が答えを与えることができないとしたら、それは諸学問の「危機」と言わざるをえないであろう。

このような問いは自らの環境に対して自由な決定をなし、自己の環境を理性的に形成する自由な主体としての人間、すなわち主体性に基づく実存を生きる人間に関わる問いである以上、一切の主観的なものを捨象する「物体科学 (= 自然科学)」はもちろん、精神諸科学によっても答えられることはない。というのは、そもそも客観性を重んじる自然科学はもとより、精神を主題とする精神諸科学においても「学問的で客観的な真理」とは、主題となっている人間性や、その文化形成の理性・非理性に関する問いを排除することが要求されるからである。当時の学問的状况においては、学問的・客観的真理とは、世界、すなわち物理的・精神的世界が「事実上」何であるかを確定することに存すると考えられているからである。(Krisis, S. 4)

それに対してフッサールは、古代からルネサンス期に受け継がれた「一切を包括する学」、「存在者全体の学」としての「形而上学」すなわち哲学のあり方を対置する。

1) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, S. 3f. (E. フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(1954年)、細谷恒夫・木田元訳中公文庫版) 以下、本書からの引用は、*Krisis* という略記号のあとにページ数を併記して示す。

そして上述の実証科学のような「複数形の科学」は、唯一の形而上学の分枝にすぎないのであって、近代にあっては（デカルトに象徴的にみられるように）一つの理論体系の内、およそ意味あるとされるすべての問題を、「厳密に学的な仕方で」「一つの理論体系の統一」の内に包括しようとする、究極的な真理の唯一の体系が構想されたことが顧みられる。このような統一的体系のもとに捉えられた学において、この世界の存在者の全体と、その中に生きる我々自由な人間存在の「実存」の意義が問われ、また一定の答えが与えられるものと期待されて当然であろう。

しかしフッサールによれば、事態はそのようには進展しなかった。先に規定された自由によって自己のあり方を決定する理性的存在という新たな人間性は永続することなく、その人間が自ら理想とした普遍的哲学とその新たな方法への信頼は喪失されてしまった。歴史的過程の中で、確かな実証的な成果をあげたのは、実証科学のみであって、普遍的哲学としての「形而上学」は統一的な体系的哲学を目指したものの、現実には「相互にバラバラな多くの哲学」(*Krisis*, S. 8) になってしまったという。こうした事態は、狭義の哲学の中での対立と同時に、そうした諸哲学に対して、そこから専門分化していた諸科学のあり方の内に明確に読み取られる²⁾。

つまり、実証的諸科学の成功に対して、形而上学の構想は挫折してしまったということである。そして、その挫折に直面して、普遍的哲学とそれに必要な方法という一定の理想、すなわち「哲学的近代」とその全発展系列の創建という理念はそれが実現されなまま内的に解体されることになる、という。この内的解体にあっては、先の哲学的近代に対抗した革命的再編成が動機づけられることが、その内的原動力について以下のように言われる。

普遍的哲学とその真の方法に関する真の理想の問題が、歴史的、哲学的な運動の実際の内的衝動力になるのである。ということは、しかし、結局のところすべての近代の諸科学は、それらが哲学の分枝として基礎を据えられたという、その後もたえずみずから担っている意味に照らしてみると、ますます謎めいて感じられる危機に陥ったということ、物語っている。ここでいう危機とは、それぞれの個別科学の理論的、実践的成果を問題にするのではなく、その真理の意味の全体を徹底的にゆるがすような危機なのである。(*Krisis*, S. 10)

2) こうした諸学問の専門分化を背景として19世紀の明治維新当時、欧米から流入してきた 'science' は、「分科の学」という意味で「科学」と翻訳され、「個別科学」といった意味で用いられていたという。佐々木力『科学論入門』（岩波書店、1996年）3頁参照。従って本稿においてはドイツ語の 'Wissenschaft(en)' は、「(諸) 学問」ないしは「(諸) 科学」と訳しているが、後者の場合には上述の意味を込めてその語を用いている。

このようにして、普遍的哲学とその真の方法という立場に対して、個別諸科学の実証科学的規範との対立が前面化し、そこでは諸学問の真理の意味が徹底的に揺るがされるような危機が生じてきていると、言われる。これが差しあたりフッサールによって規定される危機の内実である。

このように諸学問の危機が語られることの内には、ひとつの根本動向として、諸学問あるいは諸科学が志向した客観化傾向が存している。そしてこの客観化傾向が我々の自然な生のあり方を客観的に理念化し、我々自身が学問以前に生き生きとした仕方で経験していた世界のあり方が排除され、喪失せしめられているのである。フッサールの見立てによれば、このような世界経験の客観化に寄与したのは、17世紀のガリレイの「自然の数学化 (Mathematisierung der Natur)」であるということになる。ガリレイによって、あるいはほぼ同時代のデカルトによって推し進められた世界認識に際しての数学的原理の適用によって自然自体が数学的に理念化されることとなり、「自然自体が数学的多様」となると言い、フッサールは次のように問う。

プラトン主義にとっては、実在的なものは、理念的なものに—その完全さに程度の多少はあっても—あずかるものとされていた。このことが、古代幾何学に、実在的なものへの初歩的な適用の可能性を与えた。ところが今や、ガリレイ的な自然の数学化によって、新しい数学の指導のもとに、自然自体が理念化されることになる。現代的に表現してみれば、自然自体が数学的多様になるのである。

このような自然の数学化は何を意味するのであろうか。それを動機づけた思考過程はどのように再構成されるのであろうか。(Krisis, S. 20)

このことが意味するのは、世界のあり方が我々の主観に相対的に、ということは客観的妥当性を欠いた仕方で捉えられるのではなく、数学的に表現されることによって客観的、普遍的に理解されるものとなるということである。しかし、それにもかかわらず、この「それ自体で客観的に存在する事物」として捉えられる自然のあり方を我々の日常的、感性的な経験と比較して、フッサールは「空虚で必然的な理念」と呼ぶ。

世界は、学問以前には、すなわち日常的、感性的な経験においては、主観に相対的なものとして与えられている。我々は誰でも、自分にとっての現れをもっているし、この現れは各自にとって現実的に存在するものとみなされている。我々がそれぞれ存在とみなしているものがこのように食い違っているということに、

我々は互いに交渉し合いながら、すでに気づいている。しかしながら我々は多くの世界があると思っているわけではない。我々は同じものでありながら、ただ我々にとって異なる現れ方しているにすぎない事物で満たされている同じ世界の存在を必然的に信じている。我々は、それ自体客観的に存在する事物という、空虚で必然的な理念以外には何も持たないのであらうか。現れそのものの内に、何か我々が真の自然に帰せざるをえないような内容があるのではないだらうか。
(*Krisis*, S. 20f.)

近代以降の諸学問は、自然科学として、その根底に数学的理念化という土台を抱え、それに基づいて客観性、普遍妥当性を担保し、そこから得られる知見をもとにテクノロジーを発展させて、多大な成果を上げてきた。フッサールはここでそのような自然科学を含めた諸学問の危機について語るのである。そしてそのような危機を根本において導いたものとして、ガリレイの幾何学が取り上げられることとなる。ガリレイによって自明視されていたのは、「純粋幾何学や、さらに一般的に言って純粋な空間時間形式に関する数学が、空間時間形式の中に理念的に構成しうる純粋な形態に関して絶対的な普遍妥当性をもった明証性をもって教えるものは、すべてこの真の自然に属する」ということであるとフッサールは述べる (*Krisis*, S. 21)。これは裏を返して言えば、純粋幾何学、純粋数学によって明証性をもった仕方で提示されないものは、この自然には属さないもの、すなわち存在しないものと考えられるということである。数学的に測定、計算され、数学的表現に適応しない事象は存在しないこととされるのである。先の言及で「それ自体で客観的に存在する事物」が「空虚で必然的な理念」と呼ばれていたのはこのためである。これ以降、諸学問においても論理性とともに実証性が重視されるようになり、伝統的な形而上学が批判されて、学問の中心は自然科学へと移行することとなる。そうした20世紀以降の学問形態の変容の原初をなしたのが、幾何学とその基礎をなす経験的な測定術であったという。フッサールによれば、「測定術こそが結局は普遍的なものとなる幾何学と、その純粋な極限形態の『世界』との開拓者となる」ということである。測定術が経験的、実用的な関心から純粋に理論的な関心に転化されることで理念化され、純粋幾何学的な志向作用へと移行したと言われている (*Krisis*, S. 25)。すなわち幾何学によって純粋な極限形態において開拓される以前の「直観的な環境」においては、事物は抽象的な諸形態として語られる自己同一性や相等性、あるいは変化の均一性といった事象についても、我々の経験的に直観されたものから抽象されたものであった。このように直観的な環境においても空間的・時間的形態だけに着目した抽象化によって「物体」は経験される、と言うことができるが、それは未だ幾何学的に理念化された理念的な「立体」ではなく、

我々がまさしく「現実的に経験する物体」であり、現実の経験内容をもつ物体であるとされる。そこでどのような「理念的」な「自由変更」がなされようとも、それは決して幾何学的に「純粹」な形態ではないと言われる (*Krisis*, S. 22)。

しかし、ガリレイのもとでは事態は別の段階に移行する。我々の日常的な「生活世界 (*Lebenswelt*)」すなわち、我々にとって唯一現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、その都度経験され、また経験される世界である、生活世界は数学的な基底を与えられた「理念体の世界」に取って代わられることになる、と言う。このようなすり替えはガリレイの後継物理学者によって相続されることになるが、しかし、ガリレイ自身もまたその相続者であった。

ガリレイ自身も純粹幾何学に関して言えば、相続者であった。[ガリレイによって]相続された幾何学と、「直観的な」思考や証明で「直観的な」作図の相続された様式とは、もはやもとの幾何学ではなかったし、すでにこの直観性という点においてさえ、意味が空洞化されていた。(*Krisis*, S. 49)

幾何学的な、また自然科学的な数学化の場合には、我々は無限に開かれた可能的経験の内にある生活世界—我々の具体的な生活世界において絶えず現実的なものとして与えられている世界—に、いわゆる客観的の科学の真理というぴったり合った理念の衣 (*Ideenkleid*) を合わせて着せるのである。(*Krisis*, S. 51)

このように、純粹幾何学は既にガリレイが相続したときに「直観性」という観点においては、「意味が空洞化」されていたという。つまり、幾何学、または自然科学的な数学化のプロセスの中で、我々は我々自身にとって第一義的に現実的なものである生活世界に、所謂「客観的の科学の真理」という「理念の衣」を着せた形で認識するというのである。このようにして、我々にとっての第一義的に現実的な生活世界のあり方を捉え損なうという点に、当時の、そして現代の諸学問の危機が見て取られているのである。

2. 現象学と領域存在論

前節においてはフッサールの『危機書』に基づいて、20世紀初頭の諸学問の危機についてのフッサールの理解を確認してきた。そこでは、我々の第一義的に現実的なあり方としての生活世界が、数学的客観性という「理念の衣」に覆い隠されるという事

態が語られていた。このようにして、我々にあるがままの姿として現れることがなくなった生活世界の諸々の事象をあるがままに現せしめることが、当時のフッサールによって志向された現象学の方角であったと考えられるだろう。

改めてフッサールの思惟に即して考えるならば、「学的研究者」としての我々は、学的思惟のあり方として「自然や精神世界」について問いを立てたり、理論的に答えるという営為をなしているが、そこで問われる「自然や精神世界」はとりもなおさず差し当たっては、我々の「生活世界」の様々な側面にほかならない、ということになる。

世界が存在しているということ、しかも常に予め存在しているということ、そしてある見解、経験的なものであれ、あるいはその他のものであれ何らかの見解の訂正はすべて、既に存在している世界を前提にしているということ、換言すれば、その都度疑いもなく存在するものとして妥当しているものの地平—そこには既知のもの、疑いもなく確かなものが存立しており、それと矛盾するようなものが非存在だとして通用を停止されたこともある地平—である世界が存在しているということは、あらゆる学的思索やあらゆる哲学的問題提起に先立つ自明事に属している。客観的学問もまた、この前学問的な生活に由来する、恒常的に予め存在している世界の基盤の上でのみ問いを立てている。学問もあらゆる実践と同じく、世界の存在を前提にしているのである。(Krisis, S. 117f.)

フッサールによれば、常に予め「世界が存在しているということ」が、ある見解やその訂正の前提として、無反省に自明視されている。したがって、その疑う余地なく存在する世界が普遍的に妥当するものの「地平」として存在しているということは、あらゆる学的思索やあらゆる哲学的問題提起に先立って自明な事柄とされている。そして、あらゆる客観的学問、諸科学もあらゆる実践と同じく、この生活世界の存在を前提していると考えられている。したがって、諸学問はこの生活世界の「あれこれの側面」を各科学ごとに異なる方法によって切り出してきたものにほかならない。諸科学のこうした成立基盤と哲学の連関については、既に1907年の『現象学の理念』において次のように述べられていた。

自然的態度の研究領域においては、たとえ各研究部門の性質に規制される一定限度内にもせよ、ある科学が無造作に他の科学の上に築かれることもあり、またある科学が他の科学の方法上の規範として役立ちうることもありうる。しかし哲学は全く新しい次元にあるのである。哲学は全く新しい出発点と全く新しい方法

とを必要としているのであり、そしてこの新しい方法こそ哲学を〈自然的態度の〉あらゆる科学から原理的に区別するものである。したがって、自然的態度の諸科学に統一を与える論理的処理法は、各科学ごとに異なる特殊な方法とともに、一個の統一的な原理的性格をもっているのであるが、しかし哲学的方法的処理法は原理的に全く新しい統一としてそのような性格に対立しているのである。またそれと同じ事情により、認識批判学の全領域と〈批判的〉諸学科一般の範囲内に成立する純粋哲学は、自然的態度の諸科学や学問的に組織化されていない自然的態度の英知や日常的知識（Weisheit und Kunde）によって考えられたことがらを、すべて度外視すべきであり、それを利用することは全く許されないのである³⁾。

つまり、諸科学の学的方法はある統一的な原理的性格を有しているのであるが、哲学は「全く新しい次元」にある、「全く新しい出発点と全く新しい方法」をもって、全く新しい統一を目指すのである。この純粋哲学と名づけられる方法が、現象学によって与えられると考えられている。

フッサールが『危機書』において描き出していた、諸々の学問領域が生活世界から切り出されるという仕方で、それぞれに専門分化することによって招来される諸学問の危機という状況は、一方でハイデガーの『存在と時間』（1927）の中でも示唆されていた。

存在は、その都度ある存在者の存在である。存在者の一切は、そのさまざまな圏域にしたがって、諸々の特定の事象領域を露開し周囲から区別して限界づけることの分野となりうる。これらの事象領域は、たとえば、歴史、自然、空間、生命、現存在、言葉等々として、それらの側において、各々に相応した諸々の学的研究において、対象として主題化されうる。学的探求は、諸々の事象領域を取り上げて最初に確定することを、素朴にして粗笨な仕方で遂行している。その事象領域をその根本諸構造において明みに取り出して仕上げるという仕事は、その内においてその事象領域それ自身が限界づけられているところの存在の圏域についての、学以前の経験と解釈によって、一定の仕方で既に行われている。その

3) E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, (Nijhoff, 1950), S. 20 (E. フッサール『現象学の理念』（立松弘孝訳）、みすず書房、1965年）以下、本書からの引用は *Idee* という略記号のあとにページ数を併記して示す。

ようにして生じてきた「根本諸概念 (Grundbegriffe)」は差し当たっては、その領域の最初の具体的開示のための諸々の手引きとされている。(SZ, 9)⁴⁾

ここでハイデガーは自らの根本の問いである「存在の問い (Seinsfrage)」を根拠づけるために、当時の学問状況に言及している。すなわち、存在は通常の学問認識においては諸々の特定の事象領域を露開し、周囲から区別して限界づけるための「根本概念」を与えるために、ある領域的な存在者の存在 (歴史、自然、空間、生命、現存在、言葉等) として理解されている。しかし、それらの根本概念は、当該の学問成立以前の「経験と解釈」とによって生ぜしめられるという。言い換えれば、諸学問の根本諸概念は、学問以前の生活世界において妥当している「経験と解釈」によって与えられる、ということであり、さらに言えば、それらの経験と解釈の正当性についてはそれ以上遡っては問われない、ということである。したがって、ある学問が「危機」に面したとき、その水準はその根本概念如何に懸かっている、ということになる (SZ, 9)。このような仕方では根本諸概念を導出するための事象領域を画定することは「領域存在論 (regionale Ontologie)」と呼ばれる。ハイデガーの意図としてはまず第一に、自らの根本の問いである存在そのものの意味への問いと領域存在論の区別を明確にすることの内に存する。さらに、その問いの遂行に際してなされる「基礎的存在論」としての「現存在の実存論的分析論」を、すでに領域存在論的に区画された「人間学」や「心理学」、「生物学」に対して限界づけるという意図が第二に存する。いずれにしても、当時の学問状況がすでにハイデガーにとっても「危機」として捉えられていたということがここから見て取られる。

ここでハイデガーによる「危機」理解を整理すれば、上述のように現存在の分析論を基礎的存在論として遂行しようとするハイデガーにとっては、その主題である現存在のあり方を根本的に把握することが当面の課題である。そして、伝統的な諸学問の中でも、人間学や心理学は、現存在の分析論と問いの対象を共有すると考えられるが、その中でなされる、例えば人格についての問いや議論は「身体的一魂の一精神的統一として捉えられている全体的人間存在」へと向けられていることになる。しかしながら、その統一をなすべき身体、魂、精神は各々の事象領域を形成し、個別的な仕方では探求されており、その際、学問の成立を導く根本諸概念は、その存在について根源的に究明されることなく、差し当たって大抵の平均的な日常的概念把握に基づいて

4) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). なお、本文中における『存在と時間』からの引用は、SZ の略記号の後に Niemayer 版のページ数を併記して示す。また、ハイデガー全集からの引用については、Bd. の略号の後に巻数と、ページ数を併記して示す。

なされている、ということが既に指摘されていた。つまり、ハイデガーにとって基礎的存在論の主題となる現存在のあり方は、その全体性において問われねばならないにもかかわらず、従来の学問的探求においてはその全体的存在への視座を逸失した仕方
で問いが立てられ、探求されてきたということになる。

さらにハイデガーは伝統的人間学にとって重要な根源をなしてきた人間についての二つの概念規定である「ロゴスを持った生き物」と「神の似姿」という本質規定に言及し、両者がいずれも人間の存在への問いを忘却したままであることを批判する。そしてこのことはそうした本質規定が近代以降「思惟するもの (res cogitans)」とか「意識」とか「体験連関」とかに出発点を改めても同様であるという。さらにまた同じことは人間学的傾向を露わにしている「心理学」についても妥当するとされ、人間存在への問いの忘却は根本的に人間学と心理学とが「生命の学」としての生物学の枠内に編入されていることによって生起することである、と言われる。というのは、実行可能な把握と解釈との順序においては、生物学は「生命についての学」として、現存在の存在論の内に基礎づけられているのであり、生命はある一つの独自のあり方であるが、しかし本質上ただ現存在の内においてのみ接近可能となるからである (SZ, 49f)。このように、ハイデガーからすれば、生命といったものも本質上、現存在の存在の解明なくしては解釈されえないものである。つまりそれは、現存在という存在者の全体存在のあり方の解明としての基礎的存在論の内に基礎づけられるものである。

以上を要するに、ハイデガーの基礎的存在論の課題の中で解明されるべき現存在の存在は、諸学問の領域存在論によっては根本的に把握されえないということである。このことは前節で確認したフッサールの『危機書』において、諸学問、とりわけ数学的諸科学による「理念の衣」によって、生物学の扱う「生命」とは異なる意味での「生 (Leben)」の場としての「生活世界」が覆い隠されていると言われていた事態と同じ事柄を指摘していると考えられる。ハイデガーは独自の言い方で現存在の存在を主題化しつつ、諸学問の「危機」を問題化していたということが、フッサールの問題としての視点から見直すことで明らかになったと言える。したがって、20世紀初頭のヨーロッパに胚胎しつつあった諸学問の危機という事態が、1930年代に至って明確な仕方で顕在化し、意識されるようになったと考えられるだろう。

3. 個別科学に対する現象学と解釈学

ここまで、事柄としては20世紀初頭に生起し、1930年前後から顕在化し始めた諸学問の危機についてフッサール、ハイデガーの見方を確認してきた。このことからすでに明らかになるのは、両者が自らの学的方法としての現象学、解釈学という立場から

そうした「危機」を認識し、批判の眼差しを向けていたということである。したがって、ここでは上述の諸学問の危機のあり方が、現象学、解釈学の立場からどのように見られていたかを、その成立にまで遡って確認したい。

まず現象学の視点としては、フッサールがすでに『現象学の理念』において「着々と成果を上げ絶え間なく進展する」諸科学の学問的態度を「自然的態度 (die naturalische Einstellung)」と呼び、その認識は自らの「的中性」、「正しさ」を確信しているが故に「認識の可能性や認識の対象性の意味」に躓くことはないが、一度認識と対象性の相関関係についての「反省」がなされると、たちまちに様々な「困難や支障」が生じると言い、その学問的基礎づけの脆弱さを批判していた。だからこそそうした混乱を調停し、認識の本質について探究しようとする「認識批判学」としての現象学が要請されるのだと言う。

形而上学の可能性は、すなわち絶対的・究極の意味での存在学の可能性は、明らかにこの認識批判学の成功いかんにかかっている。……認識批判学は認識一般の可能性を、しかもその的中性について問題にするのであるから、ここでは一切の認識が疑問にされているわけである。(Idee, S. 32)

このように「形而上学」すなわち「絶対的究極的な意味での存在学」の可能性は、この認識批判学の成功いかんにかかっているとわれ、またこの認識批判学は一切の認識を疑問に付し、よって一切の学問的成果を批判的に吟味するものであることが宣言される。

そして、『現象学の理念』においては、上述のような自然的態度（科学以前の認識にも、科学的認識にも見られる態度）の問題点を「超越論的客観化の認識」すなわち認識する意識の内に「内在的」に存するのではない存在者についての認識をなしながら、それに「的中する」と主張しようとする点に焦点化している。だからこそ、この時期のフッサールにとっては純粹意識の現象学が重要な意味を有していたのである。フッサールはこの「認識批判学」においては、認識論的還元によって純粹現象としての意識現象を確保するために、探究は判断中止 (ἐποχή) の法則に服すると言う。

しかしここ〔認識批判学〕では認識論的還元による保証が必要であり、その方法論の本質を我々がここで初めて具体的に (in concreto) に研究しようとするのである。我々がここで還元を必要とするのは、コギタチオの存在証明が「思惟存在者 (sum cogitans) などとしての私のコギタチオが存在する」ということの明証と混同されないようにするためである。現象学の意味での純粹現象と、自然科

学的心理学の対象である心理学的現象とを根本的に混同しないように用心しなければならない。

……この「純粹現象の」意味での現象は、認識批判の場合に当然我々が従うべき法則、すなわち一切の超越者に関する判断中止（ἐποχή）の法則に服するのである。……還元によって—これをこれからは現象学的還元と呼ぶことにしたいが—この還元によって初めて我々は、もはやなん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のである。（*Idee*, S. 43f.）

このようにして導入される「判断中止」の法則に従うことによって、すなわちフッサールの言う「現象学的還元」によって、意識に絶対的に与えられる現象領域を確保することができるという。

ここまでが『現象学の理念』に即した諸科学との向き合い方である。ここには当時の諸科学への批判が明確になされている一方、「判断中止」という過程を経て、一切の超越性を含まない純粹現象の領野が獲得されると言われているわけであるが、既にこの立場自体が一つの学的方法として、現に生きてある我々自身の生そのものを「括弧に入れる」操作となってしまうている。この点をさらに批判しようとしたのがハイデガーである。

ハイデガーは1923年の講義『存在論—事実性の解釈学』の中において、解釈学の対象を明確に事実性（Faktizität）と名指し、その内実を「他の生に関する認識的な関係」として普通に言われるところの「理解」と区別してされた「現存在自身の一つのあり方（Wie）」として、術語的に現存在が自己自身に関して「覚醒して在ること（Wachsein）」と呼ぶ。そして現存在の生そのものの解釈ということを目指している。

解釈において生じてくる理解は、他の生に関する認識的な関係として普通に理解と呼ばれているものとは全く比較しえないものである。それはそもそも……へ自らを関係づけること（Sichverhalten zu...）（志向性、Intentionalität）ではなく、現存在自身の一つのあり方（Wie）である。それは予め術語的に、現存在が自己自身に対して覚醒して在ること（Wachsein）として規定されるであろう。（Bd. 63 S. 7）

そこで目標として掲げられた現存在とは「それ自身の内に」存するものである。したがって解釈学はこうした事実性に即した事態を顧慮しつつ、現存在それ自身による自己解釈を遂行することが求められるのである。

解釈学における、またその目標に関わる根本問題性は次の点に存している：対象つまり現存在はただそれ自身の内に存在する。しかも、現存在は自己へと向かうそれ自身の途上として存在する！ 解釈学のこうした在り方は取り除かれるべきではなく、作為的に置き換えられるべきではない。その在り方は決定的に顧慮されなければならない。それは如何に先駆 (*Vorsprung*) が引き受けられるべきか、そしてただひとえに引き受けられるかという、その仕方の中に表現される。先駆とは終末を措定することではなく、まさに途上を顧慮すること、それを開放し開明すること、可能的存在を堅持することである。(Bd. 63 S. 17)

こうしたモチーフこそがフッサールから現象学を受け取りつつ、自らの独自の思惟の道を歩み始めていたハイデガーが掲げた目標であったと考えることができる。

したがって、ハイデガーによる現象学の規定もまた自ずと独自のものとなる。ハイデガーは現象を「それ自身を示すものをそれがそのもの自身からそれ自身を示すように、そのようにそのもの自身方から見えるようにすること」(SZ 34) と規定するが、その際の現象として「見えるようにする」べきものは「差し当たって大抵はまさにそれ自身を示さないもの」、しかも「差し当たって大抵はそれ自身を示すものに本質的に属しており、しかもその意味と根拠をなすという仕方では属しているものである」と言われる。それはすなわち『存在と時間』のハイデガーにとっては、存在そのものにほかならない。しかし、この存在そのものを問う「存在の問い」に先立って問われる基礎的存在論としての現存在の実存論的分析論にとっては、問われるべき現象とはまさに現存在の「意味と根拠」をなすものとしての現存在自身の「生」にはほかならないと言える。このことから、ハイデガーはこの時期においては現象学の方法論を解釈の実践、遂行として理解していたであろうことが知られる。これが「現存在の現象学は、語の根源的意味における解釈学 (Hermeneutik) である」(SZ, 37) と言われるときの真意であると考えられる。

4. 科学と自然の数学的企投

さて、前節までで確認されてきた学問の危機のあり方と現象学と解釈学の立場からするそれへの対応を踏まえた上で、より立ち入って科学のもたらす危機のあり方について検討したい。その際手引きとするのはやはりフッサールとハイデガーのテキストである。

まずハイデガーの『存在と時間』の中での「学問 (Wissenschaft)」すなわち、我々が言うところの「科学」の捉え方について確認しておきたい。周知のように『存在と

時間』の中でハイデガーは、我々現存在を世界内存在として規定し、現存在が世界の中で出会う存在者との関わり方に応じて、存在者を手許存在者 (Zuhandenes) と客体存在者 (Vorhandenes) という二つの様態として規定した。前者は世界の内で我々が用いる道具というものとして現象する一方で、後者はそのような道具に何らかの欠損や欠陥が生じたり、あるいは手許に不在であったり、邪魔になったりするといった仕方です。道具使用が一時中断し、その都度の使用、利用の遂行にあつては非表明的に、殊更に注視されない仕方において存在していた手許存在者が、明確な意図をもって注目され、「見ること (Sehen)」という態度で捉えられるようになって初めて顕わとなる。(SZ 69)。このようにして「見ること」、さらに言えば客観的に見ることから、学問的態度としての「理論的 (theoretisch)」な態度が「成立」するとハイデガーは言う。

我々が実存論的・存在論的な分析の動向の中で、配視的な配慮から理論的発見の「成立」を問うならば、その場合そのことの内には、学[・]の[・]存在[・]者[・]的[・]な[・]歴史と発展とか科学の諸々の事[・]実[・]的[・]契[・]機と学[・]の[・]差[・]し[・]当[・]た[・]つ[・]て[・]の[・]諸[・]目[・]的[・]と[・]か[・]が[・]問[・]題[・]に[・]さ[・]れ[・]て[・]い[・]る[・]の[・]で[・]は[・]な[・]い[・]と[・]い[・]う[・]こ[・]と[・]が[・]、[・]既[・]に[・]存[・]在[・]し[・]て[・]い[・]る[・]。理論[・]的[・]態[・]度[・]の[・]存[・]在[・]論[・]的[・]な[・]生[・]成[・]を[・]求[・]め[・]つ[・]つ[・]我[・]々[・]は[・]、[・]現[・]存[・]在[・]が[・]学[・]的[・]探[・]求[・]と[・]い[・]う[・]あ[・]り[・]方[・]に[・]お[・]い[・]て[・]実[・]存[・]し[・]う[・]る[・]こ[・]と[・]、[・]こ[・]の[・]こ[・]と[・]を[・]可[・]能[・]に[・]し[・]て[・]い[・]る[・]諸[・]制[・]約[・]、[・]し[・]か[・]も[・]現[・]存[・]在[・]の[・]存[・]在[・]体[・]制[・]の[・]内[・]に[・]存[・]在[・]し[・]て[・]い[・]る[・]実[・]存[・]論[・]的[・]に[・]必[・]然[・]的[・]な[・]諸[・]制[・]約[・]と[・]は[・]い[・]か[・]なる[・]も[・]の[・]か[・]と[・]問[・]う[・]の[・]で[・]あ[・]る[・]。こ[・]の[・]問[・]い[・]が[・]目[・]指[・]し[・]て[・]い[・]る[・]の[・]は[・]、[・]学[・]の[・]実[・]存[・]論[・]的[・]の[・]概[・]念[・]で[・]あ[・]る[・]。(SZ, 356f)

このように手許存在者と関わる際の見ることとしての「配視的配慮 (das umsichtige Besorgen)」から理論的態度がその変様態として生起してくることをハイデガーは「理論的態度の生成」と呼ぶ。そして言うまでもなく、この理論的態度こそが我々がここで問題にしようとする科学が依って立つところである。そこでハイデガーはこの理論的態度の存在論的生成の実存論的な諸制約を問うことを求めるのである。すなわちここでは学、科学の「実存論的」概念が問われているのである。したがってここで求められているのは、学[・]の[・]「論[・]理[・]的[・]」[・]概[・]念[・]で[・]は[・]な[・]く[・]、[・]一[・]つ[・]の[・]実[・]存[・]論[・]的[・]の[・]仕[・]方[・]と[・]し[・]て[・]の[・]学[・]の[・]遂[・]行[・]の[・]あ[・]り[・]方[・]、[・]世[・]界[・]内[・]存[・]在[・]の[・]様[・]態[・]、[・]し[・]か[・]も[・]存[・]在[・]者[・]や[・]存[・]在[・]を[・]「[・]発[・]見[・]」[・]な[・]い[・]し[・]「[・]開[・]示[・]」[・]す[・]る[・]様[・]態[・]と[・]し[・]て[・]の[・]学[・]的[・]態[・]度[・]な[・]の[・]で[・]あ[・]る[・]。そ[・]し[・]て[・]重[・]要[・]な[・]こ[・]と[・]は[・]こ[・]こ[・]で[・]の[・]理[・]論[・]的[・]態[・]度[・]は[・]第[・]一[・]次[・]的[・]に[・]我[・]々[・]が[・]存[・]在[・]す[・]る[・]あ[・]り[・]方[・]と[・]し[・]て[・]の[・]諸[・]々[・]の[・]道[・]具[・]と[・]の[・]関[・]わ[・]り[・]が[・]何[・]ら[・]か[・]の[・]「[・]変[・]様[・] (Modifikation)」[・]を[・]経[・]て[・]生[・]起[・]し[・]て[・]く[・]る[・]と[・]い[・]う[・]こ[・]と[・]で[・]あ[・]る[・]。つ[・]ま[・]り[・]学[・]、[・]科[・]学[・]の[・]あ[・]り[・]方[・]は[・]、[・]我[・]々[・]の[・]第[・]一[・]次[・]的[・]な[・]世[・]界[・]と[・]の[・]関[・]わ[・]り[・]の[・]あ[・]り[・]方[・]、[・]端[・]的[・]に[・]言[・]え[・]ば[・]生[・]の[・]あ[・]り[・]方[・]が[・]変[・]様[・]さ[・]れ[・]る[・]こ[・]と[・]に[・]よ[・]っ[・]て[・]初[・]め[・]で[・]捉[・]え[・]ら[・]れ[・]る[・]も[・]の[・]な[・]の[・]で[・]あ[・]る[・]。

このような理論的態度はその本質において 'θεορία' すなわち純粋な仕方です。「眺める

こと」であると考えられるが、そのような眺める仕方は現存在の第一次的な存在様態としてのあり方が変様された「『新しい眼で』眺める」ことであると言われる。

学における一切の仕事はただ、「事象それ自身」を純粹に考察し、研究しつつ発見し、開示することのみ、専ら仕えているのであると、ひとは主張するであろう。最広義において解された「見ること」が一切の「実行」を規制し、それゆえ優位を保持している。「認識がいかなる仕方で、またいかなる手段を通して対象に関係するにしても、それを通して認識が対象へ直接に関係するところのもの、しかも一切の思惟が手段としてそれを目的としているもの（カント『純粹理性批判』第2版、33頁、強調は筆者（ハイデガー））、それは直観である」。直観（intuitus）という理念が、その直観が事実上達成されるか否かにかかわらず、ギリシアの存在論の元初以来今日に至るまで、認識についての一切的研究的な解釈を導いている。「見ること」の優位に従って、学の実存論的生成を提示することは、配視、つまり「実践的」配慮を導いている配視の性格付けから始まらざるをえないだろう。（SZ, 358）

そしてそのような仕方で道具としての手許存在者が眺められることで、そのものがある存在性格とともにそのものに元来属していた場所性もまた喪失されて、他の場所との相異性を一切捨象された、一定の空間的＝時間的位置、すなわち「世界点」として見出されるようになる、という。

我々は配視から理論的態度が生成する過程を特色づけるために、手始めとして世界内部的存在者、すなわち物理的自然の理論的把捉の一つの様態を標準にした。この様態においては、存在理解の変様はその転化と同一のことになった。「そのハンマーは重い」という「物理学的」言明においては、出会われる存在者の道具的性格が看過される（übersehen）だけでなく、それと一において、それぞれ手許にある道具に属しているもの—すなわちその場所（Platz）も看過される。場所はどうでもいいものになる。そこに存在しているものがまったく「所在（Ort）」を失ったというわけではないが、その場所は一定の空間—時間—上の位置（Raum-Zeit-Stelle）となり、他と比べて何の特色もない「世界点（Weltpunkt）」となる。ということは、とりもなおさず身の周りの道具が備えている環境的に取り囲まれた場所の多様性が、単純な位置の多様性へ変様されただけでなく、環境世界における存在者が一般に境を取り外されたということである。客体的なものの全体が主題になるのである。（SZ, 361f）

我々の文脈において注目に値することは、こうした我々の世界のあり方の「変様」を生じさせるものとして、「自然そのものの数学的企投」(SZ, 362) が言及されていることである。このことは我々が第1節で確認したフッサールの『危機書』の中での「自然の数学的理念化」を想起させるものである。このように師弟関係にあった二人の現象学者は20世紀前半のこの時期に同じく自然の数学的把握のあり方に異を唱えていたということになる。

さらにハイデガーはこのような「自然そのものの数学的企投」によって初めて自然の「事実」というものが発見され、この「事実」が企投に基づいた「実験」に掛けられることによって初めて「事実科学」が「樹立」されうようになったという。ハイデガーにとっては通常理解されているような「事実」の観察の重視や自然過程への数学的規定の適用といったこと以上に、この自然の数学的企投のあり方が自然科学の樹立にとって根本的な意義を有していると考えられている。

自然の数学的企投にしても、それにおける決定的な点は、数学性そのものではなく、この企投があるア・プ・リ・オ・リ（な原理）を開示するという点である。したがって数学的自然科学の模範的性格も、それに特有な精密さや「万人」に対する拘束性にあるわけではない。それは、数学的自然科学においては、主題とされる存在者は、一般に存在者が発見されうる唯一の仕方であるように、そのように、すなわちその存在体制の先行的企投において、発見されているということにあるのである。先導的な存在理解が基礎概念の組織として開発されることによって、様々な方法の手引き、概念組織の構造、それに適合した真理性と确实性の可能性、論証と証明の様式、拘束性の様態と伝達様式などが決定されてくる。これらの契機の全体が、科学の十全な実存論的概念を構成するのである。(SZ, 361)

この数学的企投の決定的な点は、数学性そのものではなく、それがなす「ア・プ・リ・オ・リ（原理の）開示」であるという。したがって、この数学的企投は自然科学で発見されるべき存在者を「そのものとして」発見するための唯一の方法を規定するものとなる。ということは、逆に言えばこのようなア・プ・リ・オ・リな原理にそぐわない存在様態を有する存在者は、科学においては発見されえないということの意味する。しかし、我々が真に知るべきはまさにこの数学的企投の枠組みから逃れてしまうものではないだろうか。

結 語

我々はこちらまでフッサールとハイデガーの思惟を跡づけることを通して、20世紀初頭の「諸学問の危機」と呼ばれた事態を確認してきた。そこでは諸学問が実証的な「事実学」として発展する一方で、我々自身の第一義的な生活世界での生のあり方を数学的な「理念の衣」で覆うことによって、生そのものの実存のあり方を看過せしめるものであることが明らかとなった。

こうした事態はすでに一世紀も以前のことでありとも言えるが、事象それ自体が自然科学の成立との深い連関の内にあること、またそれに基づいて進歩、発展させられてきたテクノロジーが現代の我々の生を相即不離なまでに支配していることを鑑みれば、決して過去の事柄と忘却することはできない問題である。

とりわけこの危機によって、我々の生そのものが変様せしめられ、まさに危機に直面せしめられるということを考えれば、これは決して第三者的に考察されるべき事柄とは言えない。実際のところ、2011年の東日本大震災とそれに続く原子力発電所の事故の事例を挙げるまでもなく、現代における危機は多様な仕方では我々の身の周りに差し迫ってきている。こうした現代の危機について、残念ながら本稿ではその具体相にまで詳細に立ち入ることはできなかった。それゆえ、「身近に転がっている遠大な問題」をじっくりと思考すること―哲学すること―の「喜び」にまで至ることはできなかった。しかし、これが我々自身の思惟の課題であることを肝銘して他稿を期したい。