

実存哲学の軌轍

——ヤスパースとハイデガーの「出会い」について——

吉田真哉

実存哲学がいつ誕生したのかという問いに対する答えは、解釈する者の立場の相違から二つの説に分かれている。一方ではハイデガーの『存在と時間』（一九二七年）を実存哲学の祖とする説があり、また他方ではヤスパースの『世界観の心理学』（一九一九年）をそれとする説がある。後者の場合には、著書自体が年代的に早い時期に公刊されているが、問題が生じてしまう。その問題とは、『世界観の心理学』そのものが実存を主題として考察しているわけではないということである。

しかしながら後者の説が存立する根拠としては、後に公刊されたヤスパースの名著『哲学』の萌芽がそこにはあるということが挙げられる。また何より、ハイデガー自身が『世界観の心理学』を実存哲学の著書と認めている事実もある。したがって、ヤスパースの『世界観の心理学』をして、実存哲学が哲学史上でその産声をあげたと捉えることは、相当の正

当さをもつてしていると結論づけることができよう。

ところでハイデガーは、この『世界観の心理学』を実存哲学の著書と積極的に評価すると同時に、他方で痛烈な批判も投げかけている。この批判は、その後のヤスパースの実存哲学樹立のための契機になったと考えることができる。だがその契機は単純なものではない。

あなたの批評は、内面的かつ現実的に私の琴線に触れてきました。しかしながらそれでもやはり、私にはいぜんとして積極的な方法——「我あり」や「史実的」についての評論という点でも——がないということを残念に思います [H/192, 231]。

このヤスパースのハイデガー宛の書簡の文章が示していることを考慮するなら、ヤスパースは真摯にハイデガーの批判

を受け止めたと考えられよう。だがこれとまったく異なる文章もヤスパースの残したメモには記されている。そこには、ハイデガーの批評を最後まで読んではいなかったこと、そしてハイデガーと自分自身が明らかに違っていることを趣旨とした内容が記されている。だが、ヤスパースは完全にハイデガーを無視できたわけではなかった。むしろ強烈に意識していたようである。しかし、そのハイデガーへの眼差しに含まれる想いには、当のヤスパース本人も戸惑ってしまうほどの複雑さがあったようでもある。

目下の論考では、この両者の思想的対話を吟味してみたいと思う。彼らのあいだに思想的な「出会い」があったことは確かである。だが、この「出会い」にはいわば、彼らのあいだで交わされた実存をめぐる「交差と背理」があり、それはまた「実存」の問題性による多角的な側面を示しているといつてよい。

一 ヤスパースとハイデガーの「出会い」

ヤスパースとハイデガーが直接的に出会ったのは、ヤスパースの報告によれば、フッサールの誕生会の時（一九二〇年）のようである [Jaeger, 92]。その席で意気投合した二人は、それから書簡を交わしはじめ、それはヤスパースが死去する

まで続いた。だがしかし、ここで注意しておかなければならないことは、すでに間接的な「出会い」が直接的に出会う前に果たされていたということである。すなわち、彼らが直接的に出会う前に、ハイデガーはヤスパースの『世界観の心理学』への論評に着手していたのであった。したがって彼らの「出会い」の初期に、彼らを牽引させた大きな要素の一つとして、『世界観の心理学』があったことは間違いないであろう。事実、ヤスパースの方でも、ハイデガーの論評を待ち遠しく思っている旨が書簡上で記されている [HJ, 192, 201]。

しかしながら、両者を牽引させる力が強ければ強いほど、それは逆説的に離反させる大きな要素にもなった。つまりハイデガーが実際に送った論評は、ヤスパースを大いに失望させたのである。ところでこの失望は何に對するものであったのか。ここではそれについて確認しておきたい。

ハイデガーの論評の内容は、実存哲学を樹立するために必要な方法論上の手続きであった。したがってそれは、ヤスパースを助力するためのものであり、ヤスパースの概念定義をより強固にすることに意図がおかれていた。しかしながら、ヤスパースにはそうした手続きこそが、実存を把握するには相応しくないと判断されたのであった。とりわけヤスパースの反感を惹起させた点は、ヤスパースが哲学史的状況を踏まえていないという批判である。

ヤスパースは当初、精神病理学者として、その名をアカデミーの世界に轟かせた人物である。しかしながら、彼の関心は次第に哲学の方面へ向かうことになった。だが、ヤスパースがただちに哲学の世界で歓迎されたかといえば、そうではないといわざるをえない。特にハイデルベルク大学の同僚であり、当時ではまだその勢力を誇っていた新カント学派の代表者の一人たるリックターの存在が、ヤスパースを大いに悩ませたようである。ヤスパースに浴びせられた悪意は、ヤスパースが哲学科の出身ではないことから、専門的な議論に弱いという点にあった。「講壇哲学の集まりで私は疎遠な者 (Brandes) とみなされていた。一九一三年の大学教授資格取得からしてすでに、哲学を研究し、教授資格取得について考えていた若者の望むことではなかった。私はとうとう哲学博士を獲得することなく、医学博士であった。伝統的な哲学修養が私には欠けていた。そのようにして、私は正教授になつたときでさえアウトサイダーであり続けた。リックターやその他の哲学の講師たちは、私が夢想家にすぎず、それも才能のない夢想家であり、支離滅裂して自惚れており、『精神病理学総論』という唯一の良書を書き上げたが、残念なことに私本来の才気あふれる分野から逸れてしまったという風評をつくりあげようとした」[Dasg4, 39]。

したがって、ハイデガーから哲学史的状况を踏まえていな

いと批判されることで、ヤスパースの目には、ハイデガーの学位論文を審査したリックターの姿が映つたに違いない。そしてこの点にこそ、ヤスパースはハイデガーに失望したと考えられよう。

だがしかし、このような哲学史的状况を踏まえた議論を展開するということは、彼らが共有した意識に背くことになるとも考えられる。すなわち彼ら兩人は、専門的な議論にしか従事しない講壇哲学に対する叛意を共有していたのである。そしてその専門的な議論こそは、哲学史を踏まえた「伝統的な」議論を意味していたのである。

ところが、ハイデガーがヤスパースを批判の対象とした方法論的な手続きとは、かなり特異な考え方により成り立っている。それはまた、初期ハイデガー思想の特異性を示しているといつてよい。したがって彼が「歴史」や「伝統」について語る場合には相応の注意が要されなければならない。

そもそもハイデガーの意図は、ヤスパースの哲学に新たな思想史的鼓動が感じられたことから、それを促進させることにおかれていた。ハイデガーは、ヤスパースに敬意を払っていたのである。そしてハイデガーは、ニーチェの金言「敵対者と対等であること——これこそが正当な決闘の第一の前提である。軽蔑している場合には戦うことができないのである、また見下すのであれば戦うべきではない」[Nie80, 274]に従う

ような形でヤスパースを攻撃の対象に相応しいと判断したのである。ここにこそ、ハイデガーがヤスパースと「闘争仲間」[H./92, 29]と認めた真意がある。

それではハイデガーの批判の内容とはいかなるものであるのか。以下ではこのことを押さえておきたい。

二 ハイデガーの論評が意味すること

「批判は原理的なものに該当すべきである」[Hei/6, 2]。この原理的なものに該当するために、ハイデガーはヤスパースの研究対象の「問題性を一貫して支配している方途と問題性の根本動機」[Ibid.]の明確化を課題とする。ところでこのような課題を遂行する際にも、ハイデガーは独自の考え方を明らかにしている。批判の対象となるものは、自身から距離をおかれた対象ではなく、まさに自身の血肉となるものでなければならぬということ、このことが批判の方法として説かれるのである。それは「解体的に更新する我有化(Aneignung)」[Ibid.: 4]を意味している。これはまた、初期ハイデガー独自の哲学的方法論であるといつてよい。

哲学の事柄へと到達する諸方向でさえ、われわれには隠蔽されたままであり、そこへと到達する諸方向は、ラディ

カルな解体と建て直しとを必要とするであろう。そしてそれは、われわれ自身で《ある》ところの歴史との本来的な対決(Auseinandersetzung)を、哲学することそのものという意味で、哲学すると同時に実行される対決を必要とするのであろう。[Ibid., 5]

結論を先取りすれば、このことがヤスパースに要求されている点である。ヤスパースの哲学が学として存立するためには、それも将来への可能性を正当に残すためには、歴史的方法を媒介にした「更新」が必要であるということ、このことをハイデガーは提案するのである。

さて、このように哲学的な批判の仕方を述べた後に、ハイデガーは、ヤスパースの思想の「根本動機」の明確化に着手する。その際に彼は、ヤスパースが考察を開始するところの「予握(Vorgriff)」[Ibid., 7]を明らかにしようとする。ハイデガーの批判の矛先は、ヤスパース哲学の「予握」に向かうのである。

「予握」を考察するということは、考察する者(この場合ではヤスパース)の観点を歴史的に反省することを意味する。何らかの問題が考察者により掲げられる場合、その問題が掲げられる一定の理由や動機というものが存在する。そしてその理由や動機により、問題は方向づけられていくのである。

この問題を形成しているのは、巨視的に視野を拡大すれば、歴史的潮流である。この潮流のただなかで、考察者は自分自身の問題を掲げるのであり、その問題を掲げる前提となっている動機がこの潮流より獲得されるのである。この点に着目すれば、「予握」の問題は方法の問題となる。それというのも、何らかの哲学上の問題が掲げられる場合、その問題は歴史に立脚したものであり、いわば歴史に規定されたものである。それに基づき研究目標の方向が定位されるからである。したがって「予握」の問題は、歴史の問題でありながら、さらに方法の問題に直面する。

予握の問題性は《方法》の問題性である。この問題性はとりわけ、予握の根源性、動向、領域的方向定位、理論的段階に応じてそれぞれ異なる問題性である。したがってわれわれは方法の意味を、予握そのものによりあらかじめ与えておく必要がある。予握により方法は、方法の意味の源泉から生じてくる。「方法」の意味を確定することは、形式的に告知する意味（たとえば《道》）のなかで、本来的で具体的な諸規定のための余地を残す。

[Ibid., 91]

予握の諸相に応じて、方法の問題は異なる様相を呈してく

る。このことから、方法の意味を確定することなく方法の問題を掲げることは煩雑になる。方法の意味は、まさに予握のものにより与えられる。そして方法の意味を確定することは、形式的に告示されるのである。方法の意味が形式的に告示されなければ、対象になるものを志向することが可能であるとしても、それを把握することはできない。形式的であるということは、規定を与えることにとどまるからである。そしてそのために、問題対象の具体的領域の諸規定が残された問題になる。

この「形式的告示 (Formale Anzeige)」により、ヤスパースが問題にしているものは「実存」と確定される [Ibid., 10]。実存の問題は自己の問題に直結している。「形式的に告示された意味において「実存という」概念は、《我あり》という現象を指摘しようとするのであり、そして原理的な現象の連関とこの現象の連関に属する問題性の着手として、《我あり》に存する存在意味を指摘しようとする」 [Ibid., 1]。「内筆者挿入」。実存は、《我あり》の存在意味を明らかにするために取り上げられるのである。したがって対象的なものを形式的に告示することは、この《我あり》の具体的領域のための余地を残すということになる。

このように哲学的批判の筋道をあらかじめ与えてから、ハイデガーはヤスパースの研究成果の具体的内容を検討する。

そこでもっとも注目されているのは「限界状況」である。「限界状況」とは、『世界観の心理学』においては、精神の生における究極的なものとして、われわれが生きている状況が確固として存立していないことを意味している。限界状況において、われわれは主観と客観が二律背反的に分裂していることを経験する。そしてそこにおける緊張に、われわれは絶えずとどまることなく浮動するのである。

ハイデガーの観点からみるのであれば、限界状況が二律背反において考察されているということは、ヤスパースが「全体的なもの」[Ibid., 12]を想定していることに起因していると判断される。まずこの想定(予握)が批判される。「全体的なもの」として、そして彼(ヤスパース)が志向する関連意味の動向より客観事物を考える予握において、ヤスパースは生を全体的なものとして所有してしまっている」[Ibid., 18—「」内筆者挿入]。限界状況における本質が主観と客観に引き裂かれていると想定できるのも、ここでは限界状況から距離をとり、それを鳥瞰的に見渡すように考察しているからである。ここでのハイデガーの批判点は二つある。一方は客観的事物を考察する予握により生を考察してしまっている点、そして他方では生が所有されてしまっている点、その批判点である。

客観的事物を考察する予握により生が考察されていると断

定できるのも、心的な諸現象が一貫して分裂において見定められているからである。この分裂は主観—客観—分裂のことである。生が主観—客観—分裂において考察される限り、生は対象的なものとして考察されることになる。このことからヤスパースが『世界観の心理学』において、生の「普遍的考察」を掲げようとする予握が批判の対象となり、生の諸価値が秩序づいている見取り図を作成しようとする予握が批判されることになる。「ヤスパースの予握が出現する本来的な動機の基盤は、生の全体をそれ自体として、理念に従って観想的につかんでいる根本経験である」[Ibid., 23]。対象的に考察されるからこそ、生は存在するものではなく、所有されるものになってしま¹う。このような生への予握に対して、まさに疑義が申し立てられるのである。

三 実存哲学の方法

ヤスパースの問題対象は、形式的告示により実存であると確定されていた。ここでハイデガーは実存を「限定性」[Ibid., 29]として捉えている。「限定性」であるために、領域的に制限する必要が生じるのである。領域的に制限されることで、実存は定まったものになる。このように実存を問うことで、存在の意味が問題として生じてくる。

われわれが実存そのものを領域的に特徴づけようとするのであれば、この特徴づけが結局のところ本来的に、実存の意味に対して誤解した逸脱として際立つものであるとしても、実存は存在の規定された様態として、規定された「ある」という存在として把握されなければならない。この規定された「ある」という存在は、本質的に（我が）《ある》という存在であり、理論的に考えられるものにおいて正確に所有されるのではなく、むしろ《ある》の遂行において、《我》の存在の存在様態を所有する [ibid.]。

「実存そのものを領域的に特徴づけることは、そのものもつ意味を誤解することから生じる。それは、《私》が現にここにいるということと所有することに等しい。しかしこの所有により実存は確定される。したがってこのように実存を確定することは、実質的ではない。このように領域的に区切られることで告示される実存は、形式的にとどまる。実存を確定するために《私》が現に存在することを所有することは、「根本経験」[ibid.]である。それが根本経験であるのも、この経験を基盤にすることで実存が領域的に確定されるからである。また、《私》が存在することを所有することは歴史的事である。

この所有が歴史的事であることから、この所有は普遍的なものでもなければ、個別的なものでもなくなる。この所有は歴史的事であり、特殊なものであることから、普遍的ではないのである。さらにそれが個別的ではないのは、歴史という連関のなかにこの所有は組み込まれているからである。実存は、それ自体で存在するのではなく、歴史との連関において存立するのである。「自己自身を所有する」(Sich-selbst-haben) は、それぞれ異なる観点に依じて多義的である。しかしこのことは、このような意味の多様性が秩序だてられた諸連関において、体系的・領域的にそれ自体で区切られた諸連関において了解可能なものになるべきではなく、まさに特殊なものとして史実的な諸連関において了解可能なものになるべきである」 [ibid.]。

しかしながら実存の意味を汲み取ることが、所有という根本経験だけでは不十分とされる。それには「煩悶 (Bekümmerng)」 [ibid., 30] という根本経験も不可欠とされる。この煩悶は自己自身の所有に先立っている。ここで実存を定める煩悶が不可欠の契機と定められるのも、実存の確定は単に客観化されるものではないからである。煩悶と客観は対極的な位置にある。何らかの事柄を対象化するための煩悶は、それが客観化された場合には除外されてしまう。「私」がそのような客観化する知識の取得に従うのであれば、考察的な態度は決定的なものに

なる。そしてそれが決定的になることから、あらゆる説明は客観化する性質のものになり、さらに実存とその正真正銘の所有(煩悶)を退ける性質のものになる[ibid.]。したがって煩悶がここで強調される理由は、実存を客観化することに対する拒絶ということが挙げられる。

これらの根本経験を基盤にすることで、実存は確定される。ところでこのような確定は、「形式的(formaliter)」[ibid., 31]なものであり、さらに実存の意味を誤解していることに基づくものとされていた。それというのも、実存の「経験遂行(Erfahrungsvollzug)」[ibid.]が実質的だからである。この経験遂行は、考察対象を考察者自身から距離をとって理論的に取り扱うのではなく、自身へと血肉化して考察を進捗させる経緯のことである。この受肉の経過こそ問題対象に煩悶した痕跡を残すのであり、それは結果的に我有化の道筋となる。したがって所有された自己は、経験遂行により我有化され更新される解釈学的方法へと集約されていくのである。

自己自身を所有するという根本経験は、何の問題もなく意のままにできるものでもなければ、意のままにして《我》を一般的に目指すものでもない。《ある》の特殊な意味が、真の専有化(Zueignung)において経験可能なものになる限り、この経験遂行は《我》を十分に具体

的なものにすることで、私の根源を受け取らなければならないのであり、そしてこの我へと特定の仕方であらざるべきではないのである。(中略) この経験は、《我》の過去への本来的な史実的広がりを所有する。この過去は我自身に随伴している付属品などではなく、史実的に経験されるものであり、そうすることでまた、我自身から、それ自体であらかじめ設定されている期待の地平のなかで、自己的に(selbstlich)「過去と」共同して所有しながら経験する私の過去として、経験されるのである。私の史実的な根本意味に従って、このような経験遂行のあり方を現象学的に説明することは、実存現象に該当している錯綜とした根本意味の問題全体において、決定的な課題である。(中略) この課題に応じて説明される意味は、説明を与えることそのものを、その本質的特長に従って解釈学的概念として何度も生じる解釈の更新において到達されるように獲得されなければならない[ibid., 31f—]「内筆者挿入」。

ここでいわれている「専有化」は、文脈から読み取るのであれば、既述の我有化と同義である。この専有化により史実は、現在に脈打つ歴史となる。ここで歴史が問題になってくるのも、経験の遂行が独立した個別的なものではなく、「経

「経験連関」[ibid.]において存立するからである。この経験連関は、自己自身と歴史が連関していることを示している。したがって自己の経験は、「刹那的なあり方で孤立化された一回性」[ibid., 33]におけるものではなく、歴史的なつながりのただなかで、それを更新することに存在する。歴史的な実質を獲得する考察こそが解釈である。解釈を現在において遂行することは、すなわち解釈を何度も繰り返し巻き返し更新する作業は、解釈学に等しい。したがって解釈学は歴史的な考察方法にのっとらなければならない。そしてこのような歴史こそ、自己を所有することに「実質」[ibid.]を与えるのである。

さてハイデガーは、このような実存における自己と歴史との議論を前提にして、ヤスパースが掲げる方法の問題へと議論を展開させる。そこで掲げられる問題は、実存の普遍的考察が正当に実存を把握することができるのか、ということである。ハイデガーにとつて、実存を考察することは《我》の意味を考察することであった。《我》の意味は普遍的なものとしてではなく、《我》にとつて固有的(eigenlich)なものとして存在する。したがってそれは、歴史的であり、特殊なものとして把握されるべきものである。このことからハイデガーは、ヤスパースが普遍的考察を掲げ、それにより駆使される方法論を批判するのである。とりわけハイデガーが厳しく批判するのは、ヤスパースの考察方法において「客観的

な重要さ」[ibid., 34]が承認されている点である。ハイデガーもまた、実存を把握する場合、それを概念的に確定させることとの意義を認めている。しかしそれでもやはり、客観的重要さを認めることは、この把握にとつて「墮落(Abfall)」[ibid.]以外のなものでもない。たしかにハイデガーも、形式的告示により実存を確定する。それは実存を領域的に確定することから、実存を形式的に定めることにほかならない。だがこの方法はあくまで形式的なのである。実存を把握するには、優先すべきである。したがってハイデガーは、実存にとつて優先されるべき実質の獲得のために、ヤスパースに方法論上の提案を持ちかけたと考えられる。それはつまり、実存の実質を獲得するためには、《我あり》と《歴史》との関連を踏まえたうえで、実存の経験遂行を果たしていかねばならないということ、このことがヤスパースに提案されたことを意味する。

四 実存哲学の軌轍

すでに述べたことではあるが、『世界観の心理学』は、実存を主題的に論述した著書ではなかった。しかしハイデガーは、この著書による新しい問題の萌芽を見出したのである。

ヤスパースへの批判は、同時にヤスパースへの助力を意味していたのである。したがってハイデガーの批判は、一義的なものではなかった。

ヤスパースは、このハイデガーの批判を受け取ってから後、彼の名著と評される『哲学』（一九三二年）を公刊した。ここで彼は、「実存」という概念をはじめて詳細に明らかにし、そして「実存」を把握する固有の方法論として、「実存開明」を明らかにしている。

だが、この方法論はハイデガーの提案に従ったものとは考えづらい。実存を開明する際には、概念化する作用（対象性）が否定媒介的に必要とされる。だが両者の異なる点は、ハイデガーの方では概念化を積極的に必要としたことに対して、ヤスパースの方ではそれを積極的に必要としていることにある。「実存開明する思维は実存の現実性へ向かっている」。この現実性は、この現実性の歴史的状况内における自己自身への超越である。しかし開明する思维は手段として対象的思考を必要とする。この思考により開明する思维は、実存そのものたるかの根源的超越へ超越する」[Ibid., 91]。

一九五〇年にハイデガーはヤスパース宛の書簡においてこう綴っている。

あなたは、あなたの哲学の内的体系をその哲学の建設と

改修という点で、交わりという根本経験から純粹に提示することを試みるべきではないのでしょうか。本来的なものが、依然としてあまりにも諸々の表象や諸区別の伝統的な体系に覆われてしまっているように思われます。

さらに問題は、あなたの思索の《新しさ》をこうした根本経験から純粹に提示するというより、むしろその「根本経験から純粹に提示する」ようにしてこの思索を周知のものに対してより鮮明に刻印づけることにあります。

それは、私が30年前にあなたの『世界観の心理学』に提起したのと同様の問いです [H./92, 204 — () 内筆者挿入]。

このハイデガーの書簡に対して、実際には郵送されなかったが、ヤスパースの回答が記された書簡が残されている。そこには次のように綴られている。

伝統的なものは、実に豊かで本質的です。そのため、単一さや本質へとたえずかわりながら最大限の広さなかでの我有化は、私にとって、現在の洞察に対して絶対に必須の援助であり糧であります [Ibid., 205]。

おそらくハイデガーは、ヤスパースが依然として近代以降

より確立された主観と客観という二項対立の図式に足を引つ張られて考察を進めていることから、自身の批判が理解されなかったという思いを終生抱き続けたに違いないであろう。それはまた、彼らが共有した「伝統的哲学」への叛意を裏切る結果として、ハイデガーの目には映ったに違ひなからう。

だがヤスパースが了解していた「伝統的哲学」は、ほぼ「講壇哲学」と同義であり、近代まで射程を拡張したものはなかった。とりわけヤスパースにとって、近代的な主観—客観—分裂をモデルとした思考方法は終生貫かれた考え方であり、それは『世界観の心理学』より以前の精神病理学に従事した時代から端を発するものだったのである。

ヤスパースが終生貫いたこの考え方が、ハイデガーの目には、「哲学的状況」が踏まえられていないと映ったのである。そしてまた、この点から起因して、両者の実存に対する予握の差異も生じたと考えられよう。それというのも、ハイデガーにとつて実存を歴史的に新しい問題とするためには、近代まで射程を広げた予握を必要としたのに対して、ヤスパースにおけるそれは、同時代の講壇哲学に対する批判点でしかなかったからである。

実存哲学は「伝統的哲学」への叛意により誕生したということ、このことは間違いない。だがしかし、それを生み出した両人における「伝統的哲学」の了解内容の差異が、その後

の「実存思想」の展開の差異を生み出したように思われる。それはまた、実存哲学の多様性を示すと同時に、彼らの「根本経験」の差を如実に示した軌轍が今なお鮮明に残されていることの証左と考えてよいであろう。

参考文献

- [Hei76] Martin Heidegger, 'Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauung» (1919/20)'. In: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg. v.), *Wegmarken*. GA, 9, pp. 1-44. Vittorio Klostermann, 1976.
- [Hei93a] Hans-Helmut Gander (Hg. v.), *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA, 58, Vittorio Klostermann, 1993.
- [Hei93b] Claudius Strube (Hg. v.), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. GA, 59, Vittorio Klostermann, 1993.
- [Hog87] Friedrich Hogenann, Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920. In: Frühjof Rodt (Hg. v.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, vol. 4, pp. 54-71, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- [H/92] Walter Wiemel and Hans Saner (Hg. v.), *Martin Heidegger/ Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*. Serie Piper 1260, 1992.
- [Ind97] Georg Imdahl, *Das Leben verstehen, Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Königshausen & Neumann, 1997.
- [Jas32] Karl Jaspers, *Existenzentwurf*. Julius Springer, 1932.
- [Jas78] Hans Saner (Hg. v.), *Notizen zu Martin Heidegger*. R. Piper & Co., 1978.

[Jas84] Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (Erweiterte Neuauflage), R. Piper & Co., 1984.

[Nies0] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ecce homo*, Giorgio Coli and Mazzino Montinari, editors, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 7, dtv de Gruyter, 1980.

注

- (1) このような意見は、遺稿として公刊されたメモのなかに散見される。とりわけ残されたメモの最後の箇所は注目に値するであろう。「私は、永遠の思弁をむなしく模索しながら、この思弁を重要とみなしてくる人物を求め、たった一人の人物に出会い、それ以外では誰にも出会わなかったように思われた。だがしかし、この者こそ私にとって懇懇無礼な敵対者 (höflicher Feind) だったのである。それというのもわれわれが仕える権力が相いれなかったからである」[Jas78, 264]。また自伝においても、ヤスパースの側で同時に抱かれた反感と共感の思いは赤裸々に吐露されている。「われわれが互いに知り合ったとき、ちょうど『世界観の心理学』が公刊されていた。この著書には多くの読者がいたが、同業者には認められず、リッカートにより私の著書の意図とは疎遠であった観点から打ち砕かれたが、他方でハイデガーはこの著書を並外れて根本的に読み取ってくれ、私を創設者と肯定すると同時に、未発表の批判を通じて誰よりも冷徹に問題提起をしたのであった。彼は私にこの批判の原稿を渡してくれた。この批判は私にとって不当なように思われた。私はこの批判をざっと一読したが、この批判は私にとって爽り豊かなものではなかった。私は、彼がこの批判を提案したのとは異なる道を歩いていたのであった」[Jas84, 95]。
- (2) ホゲマンの報告によれば、この「ヤスパース論評」とハイデガー全集で公刊されている1920年夏講義では、内容上で多くの類似点

が見出され、その講義の筆記録とこの論評では一致している文章もあるようである [Hog87, 55, 69]。実際のところ、ハイデガーがこの論評に着手していたのが、一九一九年から二二年の間であることから、それも当然のように考えられる。なお、公刊されている講義の締め括りには、次のようなヤスパースに対する評価が下されている。「そのような〔生の事実性と現存在の事実性を強固なものにするという課題をもち、支配的な生の方角と支配的な哲学から距離をとる課題をもつような〕哲学への途上に立つのは、たった一人だけである。それは、その者が立つ道を概して確認しておかなかったが、ヤスパースである」[Hei93b, 174—]。「内筆者挿入」。おそらくここで支配的な哲学と称されているのは、講壇哲学を含む近代から受け継がれてきた「伝統的哲学」のことであろう。そして当時のハイデガーの哲学的課題は、このような哲学を歴史的に解体し、独自の哲学を樹立することに置かれていた。そしてこの課題に同行できる人物として、ヤスパースが評価されたのである。このことから、彼の論評の意図が、ヤスパースへの敬意によるものであることが明らかであろう。

- (3) ハイデガーがこの術語を用いたのは、イムダールの報告によれば一九一九—一九二〇年の冬講義のようである [Ind97, 147]。その講義で形式的告示については、次のように述べられている。「〔諸々の客観化を〕批判的に破壊するといわれわれの研究によつて、このような諸々の概念〔生、体験、自我、自身、自己といった諸概念〕は一義的に固定されることなく、ここでわれわれの研究における現象をほのめかすだけである。これら諸概念は具体的領域の内情を指し示すのであり、このことから単に形式的である特徴〔形式的告示の意味〕をもつのである」[Hei93a, 28—]。「内筆者挿入」。この講義においては、形式的告示について詳述されていないので、それが何であるのかということ判断に迷うところがある。形式的告示が初期フライブルク期ハイデガーの

独自の方法論であることは、研究史上の定説になつてゐる。しかしこの一九一九—一九二〇年の冬講義では、この言葉に重要な意味を込めていないようにも感じられる。この文章の前後の文脈を考慮に入れるにしても、この「形式的」という付加語が何を意味しているのかはつきりしていない。

(4) この批判点は、一九二二年六月二十七日に送られたヤスパースの「ストリンドベリとファン・ゴッホ」という精神病理学的研究書に対する礼状においても述べられている。

あなたの哲学上の学問的態度は、この著書〔ストリンドベリとファン・ゴッホ〕においてさらにいっそう明確に表われております。あなたが古い意味での心理学的因果性を精神的—歴史的世界へとポジティブに取り組んでいることから、このことはとりわけ表われ出ております。

この課題は、その基礎において次の問いをもつています。その問いとは、原理的に統一されていて、範疇の点から概念的に生を徹底化することへと、このような、たとえば精神分裂病的なもの《領域》を生る存在意味と対象意味から、どのようにして組み込むのかということです。〔しかしながら〕そのような問いも、依然として古い仕方であつたものであります。(中略) 人間的現存在をもとに形成すること、そしてそれに関与するということが何を意味するのかということこそ明らかにされなければならないのです。それはまた、生—存在や人間—存在の存在意味が根源的に獲得され、範疇的に規定されなければならないということ、心的なもの、人間が所有するもの、意識のないしは無意識的に所有するものではありません。それは人間が存在すること、そしてその心的なものを活発化させるもの、いわば原理的に、われわれが所有するのではなく、われわれ

がそれであるような対象が存在するのです〔H/192, 26f. —〕
— 内筆者挿入。

このように概念的に所有するにとどまる対象ではなく、われわれがそれで《ある》ところの対象を、どのように哲学的な範疇において問題化するかということが、ハイデガーの問いであつた。そして生や心的なものは、この問いをめぐらなければならぬとされる。ハイデガーは当時、このような目論見のもとで存在論の歴史的な解体を画策していた。その理由は、ハイデガーが実存を掲げることに関係している。

(よしだ・しんや 筑波大学大学院博士課程
人文社会科学研究所 哲学・思想専攻)