

■フィヒテ

※引用はすべて『全知識学の基礎』から。

人間精神のうちには一つの完成され統一ある体系があるべきだとするならば、最高で絶対的な第一根本命題がなくてはならない。そこから我々の知識はきわめて多くの系列へのわかれ広がり、これらの系列の各々からさらにまた諸々の系列が次々に発するが、それらの系列のすべては、やはり何ものにも結合されておらず、自らの力によって自己と体系全体を保持するただひとつの環に固くつながっていないなければならない。

すべてのものはその観念性に関しては自我に依存する。しかし、実在性に関しては、自我それ自身が依存的である。しかし、何ものもまた観念的であることなしには自我に対しては実在的ではない。ゆえに、自我においては観念の根拠と実在の根拠は同一であり、自我と非自我の間のこの交替作用は同時に自我が自己自身とおこなう交替作用でもある。自我が非自我によって制限されたものとして自己を定立することができるのは、自己を制限する非自我を実は自分で定立していることを反省しないことによってである。自我はこのことを反省することによって、みずから非自我を制限するものとして自己を定立することができる。有限な精神は必然的にある絶対的なもの(物自体)を自己の外に定立しなければならないが、それにもかかわらず、このものはただそれに対してのみ存することを承認しなければならない。このことは、有限な精神が無限に拡大していくことができるが決して脱出しえない循環である。この循環にまったく顧慮を払わない体系は独断的観念論である。なぜなら、われわれを限界づけ有限なものとするものは、本来ただその示された循環だけだからである。この循環から脱出していることを妄信する体系は超越的実在論的独断論である。知識学は両体系の間で断固として中点を維持する。かくしてそれは批判的観念論である。人はまたこれを、実在・観念論、あるいは、観念・実在論と呼ぶことができるだろう。

経験においては、物すなわち我々の自由から独立に規定されており我々の認識がそれに従わなければならないものと、認識をおこなうべき知性とは不可分的に結びついている。哲学者はしかし、この二つのものの一方を捨象することができる。そのときかれは経験を捨象し、経験を越え出たことになる。もしもかれが物を捨象すれば、かれは知性それ自体を

残すことになる。すなわち、経験に対する知性の関係を捨象するのである。また、知性を捨象すれば、かれは物自体を経験の説明根拠として残すことになる。すなわち、物が経験のうちに現れるということを捨象する。前者の方法は観念論、後者の方は独断論と言われる。

哲学者は多様なものを一者によって、一者を多様なものによって、交互に捉える。すなわち、それら多様なものの原理として、統一=A が哲学者によって明らかとなり、また逆に、多様なものはその存在根拠に関して言えば、A という原理によって根拠付けられたものとしてのみ捉えられるということに哲学者の洞察はある。この課題を知識学はすべての哲学と共有する。

■シェリング

すべての知は主観的なものと客観的なものとが一致することに基づく。人が知るのは真なるもののみであり、真理は表象がその対象と一致することに置かれるからである。我々は、我々の知のうちの一切の単に客観的なものの総体を自然と呼ぶことができる。これに対して、一切の主観的なものの総体は自我ないし知性と呼ばれる。

『超越論的観念論の体系』

超越論哲学者にとっては、主観的なもののみが根源的な実在性を持つとするならば、彼はまた知のうちの主観的なものだけを直接客観とするだろう。[...] 超越論的知は純粹に主観的であるかぎりでの知の知である。[...] したがって、超越論的考察方法の本性は、一般に次の点にあるに違いない。すなわち、そこにおいては一切の他の思考、知、行為のうちでは意識されず、まったく非客観的であるものが意識にもたらされ客観的となること、簡潔に言えば、主観的なものが恒常的に自己地震に対して客観となることにである。

『超越論的観念論の体系』

我々は、客観の全体を産物としてだけではなく、必然的に同時に生産的なものとして措定する。そのかぎりでは、客観の全体は我々に対して自然へと高まるのである。そして、他ならぬ産物と生産活動のこの同一性こそが、普通の用語法においてすら自然という概念によって示されているものなのである。単なる産物としての自然(所産的自然[natura naturata])を我々は客観としての自然と名付ける(すべての経験はそれのみを目指す)。生産活動としての自然(能産的自然[natura naturans])を我々は主観としての自然と名付ける(すべての理論はそれのみを目指す)。[...] 自然の根源的概念のうちでの生産活動と産物のこの同一性は、全体としての自然についての普通の見方によって表現される。この全体は自己自身の原因であるとともに結果であり、その二元性のうちにありながら同一的でもある。

『自然哲学体系の構想の序説』

精神は自らの存在と知の絶対的な自己根拠である。すなわち、その本性には外的事物の諸表象のこの規定された体系も属している実在である。哲学は、ゆえに、我々の精神の本性論に他ならない。今後一切の独断論は根本から覆されている。我々は我々の諸表象の体系

をその存在においてではなく、その生成において考察する。哲学は発生的になる。すなわち、哲学は我々の表象の必然的な系列の全体を我々の目の前で発生させて経過させる。今後経験と思弁の間にはもはや分離はない。自然の体系は同時に我々の精神の体系でもある。

『自然哲学の理念』

絶対的同一性に関しては、量的差異を考えることはできない。なぜなら、絶対的同一性は主観的なものと客観的なものの絶対的無差別に斉しく、それゆえ、そのうちでは一方も他方も区別され得ないからである。量的差異は絶対的同一性の外においてのみ可能である。

『私の哲学体系の叙述』

■ヘーゲル

ここには、矛盾をもたらすものは内容そのもの、すなわち、カテゴリーそれ自身であるということが語られている。悟性の諸規定によって理性的なもののうちに措定される矛盾が本質的であり必然的であるという思想は、近代の哲学の最も重要な、最も根本的な進歩の一つとみられなくてはならない。しかし、この見地がどんなに深いにせよ、その解決はきわめてつまらないものである。それは世界の事物を甘やかすものでしかない。世界の本質は矛盾というような欠点を持っているものであってはならず、矛盾はただ思考する理性、精神の本質に属するにすぎない、というのがその解決なのである。現象する世界が、すなわち、主観的な精神、感性和悟性とに対してあるような世界が、それを観察する精神に矛盾を示すということには、おそらく誰も異議を唱えないだろう。しかし、我々が世界の**本質**と**精神の本質**とを比較してみると、我々は、自己のうちに矛盾を持っているのは世界ではなく思考する存在、理性であるというようなへりくだった主張をし、また、その口まねをする人々のあまりの素朴さを怪しまざるをえない。理性はカテゴリーの適用によってのみ矛盾に陥るにすぎないというような言い逃れは何の役にも立たない。というのは、この適用は必然的であって、理性は認識のためにカテゴリー以外の規定を持たない、と同時に主張されているからである。認識とは**実際規定する思考**であり、また、**規定された思考**であるから、もし理性が空虚な、無規定の思考であるとするならば、それは何も思考していないのである。もっとも、理性がついにかの**空虚な同一性**に還元されてしまえば、それはついに、あらゆる内容および実質を失うという大きな犠牲によって、矛盾からも解法されるだろう。

『エンチクロペディー』48節

この単純で常識的な弁証法は、存在と無との対立を固定することにもとづいている。そこでは以下のようなしかたで、世界、または何らかのものはじまりが可能ではないことが証明されるのである。

なにものかが存在する場合にも、なにものかが存在しない場合にも、そのかぎりでは始まりはありえない。なぜなら、なにかが存在する限り、改めて始まるということはなく、また、なにもない限りでは、始まることさえもできないからである。——仮に世界またはあるものが始まったものであるとすれば、それは無から始まったことになるだろうが、とはいえ無のうちには始まりはなく、あるいは、無は始まりではない。というのも、始まりは存在を含むものであるのに、無はどのような存在も含むものでもないからである。

テーゼとアンチテーゼ、ならびに両者の証明が提示するものは、かくして、反対のふたつの主張に他ならない。すなわち、「限界が存在する」ことと、「限界は同じように廃棄された限界にすぎない」ということである。つまりは、限界はその彼方を有するけれども、限界はこのかなたとの関係のうちにたつ、ということだ。限界は自分を越えて彼方へと向かわなければならないとはいえ、この彼方のうちに他方再びいかなる限界でもない限界が生じるのである。

このアンチノミーの解決は、前のアンチノミー〔第二アンチノミー〕の解決と同じように、超越論的なものである。言い換えると、その解決は、直観の形式である時間と空間の観念性という主張に立脚しているのである。

『論理学』

■ニーチェ

哲学における独断論的な議論すべては、どんなに晴れがましくふるまおうとも、みずからを最終的な学とか、究極の学とか呼ぼうとも、結局のところは上品ぶった子供だましか、素人の遊びだったことが明らかになるのは、十分に予測できることなのだ。独断論の哲学者たちはこれまで、崇高で絶対的な哲学の建物を構築してきたのだが、その礎石となるものはいったい、どんなものであればよかったのか、繰り返し問われる様になる日はおそらく近い。——その礎石は、記憶にないほどの昔から伝えられた民族的な迷信のようなものではないのか（たとえば、現在でも主観や自我という名で悪さをし続けている魂という迷信のように）。あるいは、おそらく文法のために知らず知らずのうちに生まれたある種の地口のようなものではないか。あるいはごく狭く、ごく個人的で、あまりに人間的な事実を、無鉄砲にも普遍化することで生まれたものではないのか。

『善悪の彼岸』序文

いまや誰もが、かつてカントがドイツの哲学に及ぼした影響から目を逸らそうと、とくにカントがみずから認めた価値を巧みに迂回しようと、努めているように見える。カントは何よりも自分のカテゴリー表を誇りに思っていたし、この表を手にして、「これこそが形而上学の目標としえた営みのうちでも、もっとも困難な作業だった」と語ったものだった。——この「しえた」という言葉の意味をよく理解していただきたい！カントは人間の新しい能力、すなわち、ア・プリオリな総合判断の能力を発見したことを誇りに思っていた。たとえカントがそのことで思い違いをしていたにせよ——それでもドイツ哲学の発展と急速な開花は、カントのこの誇りにかかっているものであり、できればもっと誇りをもてるようなものを——いずれにしても「新しい能力」を！——発見したいと考えたすべての若い世代の哲学者たちの競争心にかかっているのである。

しかしここでよく考えてみよう(今はその時だ)カントはア・プリオリな総合判断がどのようにして可能なのかという問いを立てた。——その答えはそもそもどんなものだったろうか。ある能力の力で(*Vermöge eines Vermögens*)、というものだった。しかしカントはこのたった三語で答えたのではなく、きわめて面倒で、厳かで、ドイツらしい含意と美辞麗句を駆使して答えたものだから、その答えのうちにひそんでいたほがらかでドイツらしい愚直さは聞き漏らされたのだった。[…]

『善悪の彼岸』第1部 11 節

哲学の個々の概念は、恣意的なものでも自然に生まれ育ってくるものでもなく、他の概念との相互関係や近縁関係のもとで成長するものである。ある概念が思考の歴史のうちで突如として、しかも恣意的に登場したかのように思われたとしても、ある大陸のすべての動物相が一つの系統に属するのと同じように、その概念はひとつの体系に属するものなのだ。きわめて異質な哲学者たちも、いつも繰り返しあり得べき哲学において考えられる基本図式のうちで、決まった位置を占めているということからも、これは明らかなのだ。

「…」哲学者たちの思考はじつのところ発見というよりは再認であり、再想起である。これは遥かに遠く、遥かに昔にある魂の全体のすみかに戻ることであり、帰郷することである(さまざまな概念は、このすみかから生まれたのだ)。——哲学をすることはその意味では、いわば最高度の先祖返りなのである。インド哲学、ギリシア哲学、ドイツ哲学には、驚くほどの家族的な類似性 (*Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit*) がみられるが、それはこのことからすぐに説明できる。

言語の類似性が存在するところにあつては、文法の基本的な考え方が同一であるために———ということは、類似した文法の機能が無意識のうちに支配し、導くということだ——、哲学の体系はいつも同じような形で発展し、配置される。これはあらかじめさだめられていること、避けがたいことである。そして世界をもっと違う形で解釈する可能性の道が閉ざされているようにみえるのも、避けがたいことなのだ。

『善悪の彼岸』第1部 20節

狂人。——君たちはあの狂人のことを聞かなかったか？彼は明るい午前にカンテラを灯し、市場へ走ってきて、「私は探している！私は神を探している！」とひっきりなしに叫んだ。——そこにはちょうど神を信じない人たちがたくさん集まっていたので、彼は大きな笑いものになった。神がどこかへ行ってしまっただって？とある人は言った。神が子どもみたいに迷子になったとでも言うのかい？と別の人は言った。それとも神は隠れているのかい？われわれを怖がっているのかい？すると狂人は彼らのなかに飛び込み、彼らを突き刺すような目で見つめて叫んだ。「神はどこへ行ってしまったのか？私がそれを君たちに言ってやろう！われわれが神を殺したのだ！——君たちや私が。われわれはみな神の殺害者なのだ。」

『悦ばしい知識』125節

最大の重し——ある日またはある夜、デーモンがお前に忍び寄ってきてこう言ったとし

たら、どうであろうか。「お前がこれまで生きてきていま生きているこの生を、お前はもう一度、いや、無数回生きねばならないだろう。それにはなんら新しいことはなく、いかなる苦痛や快樂も、いかなる考えやため息も、お前の生の言いようもなく小さなことも大きなこともことごとく、お前に回帰してこないではおかず、しかもすべては同じ順序同じつなかりで回帰してこずにはおかないのだ——木々の間のこの蜘蛛、この月影にしても、またこの瞬間とおれ自身にしても同様なのだ。生存の永遠の砂時計は繰り返しひっくり返され——それとともに、塵芥のお前もまたそうされるのだ！」——デーモンがこう語るのを聴いて、お前はひれ伏し齒嚙みしながら、デーモンを呪うだろうか。それとも、デーモンに向かって「お前は神だ。おれはこれ以上神々しいことは聴いたことがない！」と答えることができるような、ある法外な瞬間をお前はかつて経験したことがあるだろうか。あの考えがお前をほしいままにするなら、今のお前はそれによって変えられ、ひょっとすると粉碎されてしまうだろう。「これをお前はもう一度、いや無数回意志するか」という問いがなにかにつけて、最大の重しとなってお前の行いにのしかかるだろう！それとも、この究極の永遠の確証と確認以外には何もそれ以上望むことのないためには、お前はお前自身と生とをどれほどいとおしく思っていなければならないことだろうか。——

『悦ばしい知識』 341 節

■ベルクソン

私たちは自分を表現するのに言葉に頼らざるを得ないし、また、たいていの場合、空間の中でものを考えている。換言すれば、言語というもののために、私たちは私たちのもつ観念相互のあいだに、物質的対象相互のあいだにあるのと同じような明確鮮明な区別、同じ不連続性を立てざるを得なくなってしまうのである。しかし、ある種の哲学的問題が引き起こす乗り越えがたい困難の原因は、本来は空間のうちに場所を占めない現象を空間のうちに執拗に併置しようとする点にあるのではないだろうか。論争の舞台装置となっている粗雑なイメージを取り除けば、論争に決着を付けられるということも往々にしてあるのではないだろうか。拡がっていないものを拡がっているものへ、質を量へ翻訳したために、立てられた問題そのもののうちに矛盾を引き入れたわけだから、提出される問題解決のなかには矛盾が再び現れることになったとしても何ら不思議なことではあるまい。

『意識に直接与えられたものについての試論』、序言

このような議論をもっと厳密なかたちにするために、ここで無限の直線を想像し、またその線上を物質的な点 A が移動しているとしよう。もしこの点が自分自身を意識しているとすれば、それは動くのだから、自分が変化するのを感じるであろう。つまり、その点は継起を統覚するであろう。だが、この継起は点 A にとって一つの線という形をとるであろうか。点 A が通過する線のいわば上方へのぼり、併置されたいくつかの点を同時的に統覚することができるのなら、疑いもなく、然りである。しかし、点 A はまさにそのことによって空間の観念を形成することになろう。そして自分の蒙る諸変化が繰り広げられるのを見ることになろうが、それは空間のなかにであって、純粹持続のなかにではない。私たちはここで、純粹持続を空間に似てはいるが、もっと性質の単純なものだと考える人たちの誤りを容易に指摘することができる。彼らは好んで心理的諸状態を併置し、それで一つの線なり鎖なりをつくりたがるが、空間は三つの次元をそなえた環境だからという理由を盾にとって、そうした操作のなかに、固有の意味での空間の観念、その全体性における空間の観念を介入させているのだとは夢にも思わない。[…] 点 A が通過する諸状態の継起は A にとって線という形をまとうことはできないであろう。そうではなく、その諸感覚は、動的に相互に加わりあって、あたかも私たちをうっとりさせるとさせるようなメロディの継起的な楽音がそうするように、互いに有機的に一体化するであろう。要するに、純粹持続とはまさに、互いに溶け合い、浸透し合い、明確な輪郭もなく、相互に外在化していく何の傾向

性もなく、数とは何の類縁性もないような質的諸変化の継起以外のものではありえないだろう。それはつまり、純粋な異質性であろう。

『意識に直接与えられたものについての試論』、第二章

自由と呼ばれているのは、具体的自我とそれがおこなう行為との関係である。この関係は、まさに私たちが自由であるがゆえに、定義できない。実際、ひとが分析しているのは、物であって、進行ではない。また、ひとが解体しているのは、拡がりであって、持続ではない。あるいは、それでも分析に固執しようとするれば、知らない間に進行を物に、持続を拡がりに変えてしまうだけである。具体的時間を分解しようとするただそれだけで、ひとはその諸瞬間を等質的な空間のうちに繰り広げてしまう。

[…]

実際、自由行為について、それがいったんなされた後で、この行為はなされないこともありえたとすれば、それで自由行為を定義したことになるだろうか。だが、この主張は、反対の主張と同様に、具体的持続とその空間的記号とのあいだには絶対的等価性があるという思想を含むもので、この等価性を認めるや否や、ひとはいましがた述べたばかりの定式の発展そのものによって、最も頑固な決定論に到達することになる。

[…]

要するに、自由に関しては、その解明を要求するすべての問題は、それと気付かれることのないまま、「時間は空間によって十全に表されうるか」という問いに帰着する。——これに対して、私たちはこう答えよう。流れた時間が問題であれば、然り、である。流れつつある時間が話題になっているのであれば、否、である。ところで、自由行為は流れた時間のなかではなく、流れる時間のなかでおこなわれるものである。したがって、自由とは一つの事実であり、確認される諸事実のなかでも、これほど明瞭なものはない。この問題のもつすべての困難さは、また問題そのものも、持続に、拡がりの場合と同じ属性を見出そうとしたり、継起を同時性によって解釈したり、自由の観念を明らかにそれを翻訳できない言語で表現しようとするところから生まれてくるのである。

『意識に直接与えられたものについての試論』、第三章

哲学の定義と絶対の意味をそれぞれ比較すると、哲学者のあいだに、一見相違があるにもかかわらず、物を知るのに非常にかなった二つの見方を区別する点ではぴったりあっていることに気がつく。第一の知り方はその物のまわりを回ることであり、第二の知り方はその物のなかに入ることである。第一の知り方は人の立つ視点と表現の際に使う記号に依存する。第二の知り方は視点にはかかわりなく記号にも依存しない。第一の認識は相対に

とどまり、第二の認識はそれが可能な場合には絶対に到達すると言える。

たとえば空間の中に一つの物体が運動しているとする。私はその運動を眺める視点が動いているか動いていないかによって別々の知覚を持つ。私がその運動を関係付ける座標や基準点の系に従って、すなわち、私がその運動を翻訳するのに使う記号に従って、違う言い方をする。この二つの理由から、私はこの運動を相対的と名付ける。前の場合も後の場合も私はその物の外に身を置いている。ところが絶対運動というときには、私はその運動体に内面的なところ、いわば気分を認め、私はその気分と同化し想像の力でその気分のなかに入り込むのである。その場合、その物体が動いているか動いていないか、一つの運動をとるか別の運動をとるかによって私は同じことを感じないだろう。私の感ずることは、私がその物体のなかにいるのであるからそれに対してとる視点には依存しないし、元ものを把握するためにあらゆる翻訳を断念しているのであるから翻訳に使う記号にも依存しない。つまりその運動は外から、いわば私の方からではなく、内から、運動のなかで、そのまま捉えるのである。そうすれば私は絶対と捉えたことになる。

その結果、絶対は直観のうちにしか与えられず、ほかのすべては分析の領分に入ることになる。私がここで直観と呼ぶのは、対象の内部に身を移すための同感のことで、それによってわれわれはその物の独特な、したがって表現のできないところと一致するのである。ところが、分析というはたらきは、対象を既知の、すなわち、その対象とほかの物とに共通な要素に帰するのである。つまり分析とは一つの物をその物でないものと照らしあわせて表現することになる。してみると、分析は翻訳、記号による説明、次々にとった視点からする表現であって、それらの視点からいま研究している新しい対象とすでに知っているつもりのほかの対象との接触を記述するのである。分析がそのまわりを回っているほか仕方ない対象を抱きしめようとして永遠に満たされない欲求を持ちながら、いつまでも不十分な表現を十分にするために限りなく視点の数を増やし、いつまでも不完全な翻訳を完全にするためにさまざまな記号を使っていく。そこでは分析は無限に続く。しかし直観は、もしも可能であるとすれば、単純な行為である。

「哲学入門」（『思想と動くもの』）

■フッサール

5 という数が本来なんであるかを思い浮かべる場合、つまり、5 について十全的な表象を産出する場合、われわれはまずなんらかの 5 つの対象の集合的表象をという分節された作用を形成するだろう。その作用のうちには、[...] 集合とともに当該の数スペキエスの個別事例が直観的に与えられている。この直観的個別者に関してわれわれは今度は「抽象」を行う。つまり、直観されたものそのものにおける集合形式という非独立的契機を際立たせるのみではなく、その直観されたものにおいて、「形式のスペキエスとしての数 5 が思念する意識のうちに登場する」という考え方をするのである。

『論理学研究』第 1 巻第 8 章「心理学的先入観」第 46 節「純粹論理学の領域は純粹数学の領域と同様にイデアルなものである」

論理的なものというのは、さしあたりは不完全な形態でわれわれに与えられるものである。たとえば、概念は多少とも変動する語義として、また法則も、いくつかの概念から築かれているのであるから、少なからず変動する主張として与えられている。なるほど、だからと言って、論理学的洞察が欠けているわけではない。われわれは明証をもって純粹法則を把握しているし、それが種々の純粹思考形式に基づくものであることを認識している。しかし、この明証は、当の法則判断が顕在的に遂行されたときのいきいきとしていた語義に依存している。だから、そのあいまいさに気づかずにいれば、そのためにこれらの語に後から別の概念がこっそり差し入れられてしまうということが起こりうるし、そうすると、以前に経験された明証が、変化してしまった命題の意味に対して不当に主張されてしまうかもしれない。また逆に、あいまいさから生じた誤解が、純粹論理学的命題の意味を歪曲してしまい、それ以前に経験されていた明証と純粹論理学的なものの唯一無比な意味とを犠牲にしてしまう、ということも起こりうるだろう。

したがって、論理学的諸理念とそれらによって構成される純粹諸法則がこのように与えられている、というだけではとうてい満足できない。こうして、論理学的諸理念つまり諸概念と諸法則を認識論的に明晰判明なものにするという大きな課題が生じてくる。

こうしてここに現象学的分析が始まるのである。

『論理学研究』第 2 巻序論

われわれがさしあたり心理学的記述の立場にたてば、表現が意味によって生かされるという具体的現象は、次のように分節化される。一方でこの現象は、表現がその物理的側面に関して構成される場としての、物理的現象を含んでいる。他方この現象は、表現に意味を与え、また、ときとして直観的充実を与える諸作用を含んでいて、これらの諸作用のうちで、表現された対象への関係が構成される。これらの諸作用のおかげで、表現は単なる語音以上のものとなる。表現は何かを思念する。そして何かを思念することで、表現は対象的なものに関係するのである。この対象的なものは、直観がそのさい伴われていることによって現に現在的に現出するか、あるいは少なくとも準現前化されて(たとえば想像のなかで)現出しうることがある。この場合には、対象への関係が実現されている。あるいは、直観が伴わない場合もあって、その場合でも表現は意味の機能を果たす。その表現をもとづけてその表現に対象を与える直観が欠けていても、その表現はやはり空虚な語音以上のものである。対象への表現の関係が単なる意味志向(Bedeutungsintention)にとどまる今の場合には、その関係は実現されていないわけである。たとえば、名前はどんな状況でもその対象を名指している。つまり、名前がその対象を思念するかぎり、その対象を名指している。ところが、対象が直観的に存在していない場合、したがって名指されたものとして(つまり思念されたものとして)の対象がまさに存在していない場合には、名前は単に思念するだけにとどまる。当初空虚であった意味志向が充実されることによって、対象的な関係が実現され、名指すことは、名前と名指されたものとの間の顕在的に意識された関係となる。

『論理学研究』第2巻第1研究「表現と意味」第9節「表現の物理的な現れと意味付与作用と意味充実作用の現象学的区別」

さてわれわれは、われわれの考えを再び、第1章に、すなわち現象学的還元についてのわれわれの考察に、置き戻してみよう。そうするとはっきりとわかってくることがある。すなわち、世界を相関者とする自然的な理論的な態度に関して、実際のところある新しい態度が可能でなければならず、この新しい態度は、心や物を含めたすべての自然を遮断しても、何ものか、つまり、絶対的意識の全領野を保持しているということである。要するにわれわれは、経験のうちで素朴に生きることをせずに、また、経験されるもの、つまり、超越的な自然を理論的に研究することをせずに、「現象学的還元」を遂行するわけである。言い換えれば、われわれは、自然を構成する意識に属する諸作用とそれに伴う超越物の諸定立を、素朴な仕方ですべて遂行することをせずに、また、これらの諸定立に存する動機付けに促されて常に新たな超越物の定立を行なうようにさせられることなしに、われわれは、こ

れらすべての定立を「作用の外」に置く。つまり、われわれは、これらの定立に参加しない。そしてわれわれは、われわれの、把握し、かつ、理論的に探求するまなざしを、その絶対的固有存在における純粋意識に向けるというわけである。したがってこの純粋意識が、求められていた「現象学的剰余」として、残余し続けるものなのである。残余であるということは、われわれが、すべての事物や生命や人間やわれわれ自身をみなひっくるめて全世界を「遮断」してしまったとしても、残り続けるということである。われわれは本来的には何も失ったわけではなく、むしろ、絶対的存在の全体を獲得したのである。この絶対的存在は、正しく理解すれば、すべての世界超越物を自己のうちに持ち、それらを自己のうちに「構成する」ものなのである。

『純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想（イデーン）I』第1巻「純粋現象学への全般的序論」第2篇「現象学的基礎考察」第3章「純粋意識の領域」50節「現象学的態度と、現象学の領野としての純粋意識」

さしあたりは、経験される他者を、しかも、直進的にそのノエマ的 - 存在的な内容に没頭しているときに（純粋に私の思うこと——そのより詳しい構造がまずあらわにされねばならないが——の相関者として）私に与えられている他者を、超越論的な「手引き」としよう。その内容の奇妙さと多様さのうちにすでに、現象学的な課題の多様さと困難さが示唆されている。例えば、私は他者を経験する。現実存在するものとして、変化しながらも調和的な経験の多様性において経験する。しかも、一方では、世界の客観としてではあるが、単なる自然の事物としてではない（ある面では確かに自然の事物であるにもかかわらず）。他者は、彼に属する自然としての身体のうちで心的に支配しているものとしても経験されている。こうして身体と独特な仕方とで絡み合っ、「心理物理的な」客観として、他者は世界の「うちに」存在している。しかし同時に他方で、私は他者をこの世界に対する主観として経験している。すなわち、この世界を経験し、私自身が経験しているのと同じ世界を経験しているように私を経験している者として、私は他者を経験している。こうして、この方向に進んでいくと、もっと多くの者をノエマ的に解明することができる。

いずれにしても、私のうちに、つまり超越論的に還元された、私の純粋な、意識の生のうちに、私は他者を含めて世界を経験している。しかも、その経験がもつ意味からして、私は言わば私的に総合して形成したものとしてではなく、私にとって異質な世界、間主観的な世界として、万人にとって存在し、その客観において万人に近づくことのできる世界として経験している。そしてやはり、誰もがそれぞれの経験とそれぞれの現出と現出の統一体を持っているにもかかわらず、経験される世界は、あらゆる経験する主観とその世界

の現象との対比で言えば、自体的に存在している。

[…]

それゆえ、問題はさしあたりある特殊な問題として、まさに他者が「私にとってそこにいる」という問題として、すなわち、他者経験、いわゆる「感情移入」の超越論的な理論の主題として立てられることになる。しかしまもなく、そのような理論の射程は初めに思われたよりもはるかに大きく、それは客観的世界の超越論的な理論をも併せて基づけており、それも全体としてであり、それゆえ客観的自然に関してもそうである、ということがわかってきた。世界の存在の意味、特に客観的なものとしての自然の存在の意味には、先ほどすでに触れたように、〈万人にとってそこにある〉ということが含まれている。そしてそれは、私たちが客観的な現実について語るときには、常にともに思念されていることなのだ。

『デカルト的省察』第 43 節「他者のノエマ的 - 存在的な与えられ方が、他者経験の構成に関する理論にとって超越論的な手引きとなる」

■ハイデガー

・引用はすべて『存在と時間』から

序論、冒頭部

「というのも、「存在する」という表現をつかう場合、自分たちがそもそも何を意味しているのか、君たちの方がやはり、ずっと前からよく知っているのは明らかだからだ。私たちの側はどうかといえば、以前にはそれでも理解していると信じていたにも関わらず、今では困惑してしまっている」(プラトン『ソフィスト』244a)。「存在する」という語で、私たちはそもそも何を意味しているのか。この問いに対して、こんにち私たちはなんらかの答えを持っているだろうか。まったく持っていない。だからこそ、存在の意味への問いをあらためて設定することが必要なのである。それでは私たちは今日せめて、「存在」という表現を理解できないことに困惑しているだろうか。まったく困惑していないのだ。だからこそとりわけ、まず、この問いの意味への了解を、なによりふたたび目覚めさせることが必要である。「存在」の意味への問いを具体的に仕上げるのが、以下の論稿の意図するところである。いっさいの存在了解一般を可能にする地平として時間を解釈することが、当座の目標である。

序論第2節「存在への問いの形式的な構造」

存在への問いが明示的に設定され、問い自身が完全に見通されながら遂行されるべきである。そうであるなら、この問いを仕上げるためには、これまで説明されたところによると、次のことが要求される。すなわち、存在を眺めやる様式、存在の意味を理解して、それを概念的に捉える様式を解明すること、範例的な存在者を正しく選択する可能性を準備し、この存在者への純正な接近のしかたを際立たせること、がそれである。なにかを眺めやること、なにかを理解して概念的に把握すること、選択すること、なにかに接近することは、問うことを構成するさまざまな態度である。したがってそれ自身ある特定の存在者の、つまり問う者である私たちが、そのつど自身それである、その存在者の存在様態なのだ。存在の問いを仕上げるとは、それゆえ、ある存在者——まさに問う存在者——を、その存在において見通しがよいようにすることに他ならない。存在の問いを問うことは、ある存在者自身の存在様態として、問いにおいて問われているもの——存在——の側から、本質からして規定されている。この存在者は、私たち自身がそのつどそれであるものであり、また、とりわけて問うという存在可能性を有するものである。その存在者を、術語的に現存在ととらえよう。存在の意味への問いを明示的に見通しよく設定するためには、ある存在者(現存在)を、その存在に関して、先だって適切に解明することが要求されているのである。

第1部第1篇第2章「現存在の根本体制としての世界内存在一般」第12節「内存在そのものを方向付けることに基づいて、世界内存在をあらかじめ素描すること」

現存在のこうした存在規定が、いまやしかし、私たちが世界内存在と名付ける存在体制に基づいてア・プリオリに見て取られ、理解されなくてはならない。現存在の分析論の正しい着手点は、この体制を解釈することにある。

世界内存在という合成された表現は、それが鑄造されたことからしてもすでに、その表現によって一箇の統一的な現象が意味されていることを暗示している。この第一次的な所見が全体として見て取られなければならない。合成されうる断片へと成分を分解することは不可能なのであるけれども、このことは、[世界内存在という]この体制を構成している構造的契機が、多くの層の重なり合いからなりたっていることを排除しない。この表現が暗示する現象的な所見は、実際、三重の視点を取ることを許している。現象の全体を先立って確保しながらその状態を追跡すると、以下の三つのことがらを取り出されることになるだろう。

1 「世界のうちで」ということ。この契機との関連で、「世界」の存在論的構造を問いたずねて、世界性そのものの理念を規定するという課題が生じる。

2 そのつど世界内存在という様式で存在している存在者。この存在者について探求されるのは、私たちが「だれ？」というしかたで問いたずねるものである。現象学的な提示にあつては、現存在の平均的日常性という様態において存在しているのは〈だれであるか〉、が規定されるべきである。

3 内存在そのもの。内に在ること自身の存在論的構成が取り出されるべきである。体制のこの三つの契機のどれか一つを取り上げることは、それぞれ、他の二つをともに取り上げることを意味する。つまりは、そのつど、現象の全体を見て取ることを意味するのである。世界内存在は確かに現存在のア・プリオリに必然的な体制であるけれども、現存在の存在を十全に規定するにはなお十分ではない。取り上げられた三つの減少を個別的に主題化して分析するに先立って、最後に挙げられた体制の契機を特徴付けることで、方向付ける試みがなされなくてはならないのである。

第1部第1篇第3章「世界が世界であること」第15節「環境世界のうちで出会われる存在者の存在」

ハンマーを振るうことそのものによって、ハンマーに特権的な「手ごろさ」が覆いを取って発

見される。道具がそのうちで自分自身の側からみずからをあらわにする、道具の存在のしかたを、私たちは、手もとにあるありかた(Zuhandenheit)と名付けよう。道具は手もとにあるという「自体的なありかた」を有しており、ただひたすら現前するというだけのものではない。もっぱらこのゆえにのみ、道具はもっとも広い意味で手ごろなのであり、手の届くところにあるのである。あれこれの性質を備えている事物の「見かけ」をかりうじて眺めやるだけでは、それがどれほど鋭敏なものであっても、〈手もとにあるもの〉は覆いを取って発見されない。 […] 道具との交渉は、「のために」の指示が有する多様なあり方に付き従っている。そうした適応に応じて〈見ること〉が自配りなのである。

第1部第1篇第4章「共同存在ならびに自己存在としての世界内存在「ひと」」第27節「日常的な自己存在と〈ひと〉」

現存在自身が存在しているのではなく、他者たちが現存在からその存在を奪い取ってしまっている。他者たちの意向が、現存在の日常的な存在可能性を操っているのだ。他者たちとはそのさい特定の他者たちではない。反対に、あらゆる他者がそれを代表することができる。決定的なことがらは、他者たちの支配が目立たず、共同存在としての現存在によって気づかれないままにすでに引き受けられているということだけである。ひと自身が他者たちにぞくし、その権力を強化している。「他者たち」と名づけてしまえば、じぶんが本来からして他者たちに所属しているしだいが覆い隠されてしまうけれども、他者たちこそが、日常的に互いに共に存在することにあつて、さしあたりたいていは、「現存在する」ものなのである。〈だれ〉とは、この者でもあの者でもなく、ひと自身でもなく、さらには幾人かの者でもなく、すべての者の総和でもない。「だれ」とは中性的なものであり、つまりは〈ひと〉である。

第1部第1篇第5章「内存在そのもの」第38節「頹落と被投性」

頹落という標題は、まったく否定的な評価を表してはいない。それが意味すべきは、現存在がさしあたりたいていは配慮的に氣遣われた「世界」のもとで存在していることである。～へのこうした没入は、多くの場合、〈ひと〉の公共性のうちで喪失させられているという性格をとまなっている。現存在は、本来的な〈自己で在りうること〉としての自分自身からさしあたりつねにすでに滑り落ちており、「世界」へと頹落しているのである。「世界」へと頹落したありかたは、共同相互存在がおしゃべりと好奇心およびあいまいさによって導かれている限り、そうした共同相互存在のうちに没入していることを意味する。

第1部第1篇第6章「現存在の存在としての気遣い」第41節「気遣いとしての現存在の存在」

現存在の存在論的構造全体に属する形式的に実存的な全体性は、したがって、以下のような構造において捉えられなければならない。すなわち、現存在の存在が意味しているのは、(世界内部的に出会われる存在者)〈のもとで存在していること〉として(世界)のうちですでに〈自分に先立って存在していること〉なのである。このように存在していることによって、気遣いという名称の意義が充たされるのであって、その名称はそのさい純粹に存在論的 - 実存論的に使用されている。気遣いのこのような意義のもとでは、存在的に考えられる存在傾向つまり心配や呑気さといったものは、あくまで排除されているのである。

世界内存在は、その本質からして気遣いである。

第1部第2篇第1章「現存在の可能な全体的存在と、死へ関わる存在」第50節「死の実存論的 - 存在論的構造を予め素描すること」

事実に、多くの者がさしあたりたいていは、死について知らずにいる。この件は、死へとかわる存在が「普遍的に」現存在にぞくするものではないことの証拠と称されてはならない。むしろ、現存在がさしあたりたいていは、死へとかわるもっとも固有な存在をまえにしながらそこから逃避して、そうした存在を覆い隠していることの証拠なのである。現存在は、実存しているかぎり事実に死につつまある。しかしさしあたりたいていは、頽落という様式で死につつまあるのである。

第1部第2篇第5章「時間性と歴史性」第74節「歴史性の根本体制」

現存在が先駆することで、死をみずからのなかで力強いものとするとき、現存在は死に対して開かれ自由でありながら、自分の有限的自由という固有の圧倒的な力において自らを理解する。その結果、この有限的自由——それは選択を選びとったということのうちに、そのつど「存在する」だけである——にあって、自分自身に引き渡されているという無力さを引き受け、開示された状況のさまざまな偶然に対して透察を有するに至る。しかし、命運をとまなう現存在は、世界内存在として本質からして他者たちとの共同存在において実存する限り、現存在の生起は共生起であって、運命として規定される。運命によって私たちがしるしづけられるのは、共同体の、つまり民族の生起なのである。運命は個々の命運からは合成されない。それは、共同相互存在が複数の主体がともに現前することとして

は把握されないのと同様である。同一の世界のうちで互いに共に存在することによって、また特定の可能性に向かって決意していることにおいて、命運のさまざまはあらかじめすでに導かれている。伝達と闘争のうちで、運命の力のはじめて自由となる。みずからの「世代」のうちでの、またそれと共に在る現存在には命運的な運命がある。その運命が、現存在の完全な本来的生起をかたちづくるのである。

■フレーゲ

『概念記法』3 節

私の判断の叙述には、主語と述語の区別は現れない。このことを正当化するために、私は二つの判断の内容が二通りの仕方で異なる場合があり得ることに注目する。すなわち、第一は、ある他の判断と結びついた一つの判断から導くことのできる帰結が、また、同じその判断と結びついていたもう一つの判断から帰結するという場合である。第二は、これが事実でない場合である。二つの命題、「プラタエアエでギリシア軍はペルシア軍に打ち勝った」と「プラエタエアエでペルシア軍はギリシア軍に打ち負かされた」は、第二の仕方で異なっている。たとかすかな意味の相違を認めることができるとしても、やはり一致が圧倒的である。そこで、両方において同じである内容のこの部分を、私は概念内容と呼ぶ。これのみが概念記法にとって意味を持つので、同じ概念内容を持つ命題の間に、概念記法では区別を設ける必要はない。もし「主語は判断が取り扱う概念である」というなら、このことはまた対象にもあてはまる。それゆえ、「主語は判断が主として扱う概念である」というくらいしか言えないのである。日常言語では、語順における主語の位置は、特別な位置という意味を持っており、この位置は、人が特に聞き手の注意をそこへと向けようと思って持ち出す場所である。これは、たとえば、ある判断の他の判断に対する関係を暗示し、そのことによって読者に関連全体の把握を容易にするのに役立つことがある。ところで、およそ話し手と聞き手の間の相互作用のみから生じる現象——たとえば、話し手が聞き手のさまざまな期待を考慮に入れて、ある文を発話する前に既にこれらを正しい道筋へ向かわせようとする際のような——に対応するものは、私の式言語においては何もない。なぜなら、ここの判断で考慮されるのは、可能な帰結に影響を及ぼすもののみだからである。正しい推論にとって必要なものはすべて完全に表現される。しかし必要でないものはたいてい暗示されることもない。

「概念記法の科学的正当化について」

他人の誤解と自分自身の思考における誤りとを同時に避ける手段がきわめて抽象的な科学の諸分野においては欠けていると、しばしば感じられることがある。両者ともその原因は、言語が不完全なことである。なぜならば、思考するためには、われわれはどうしても感覚的な記号を必要とするからである。われわれの関心は、本来、外に向けられている。感官印象は生々しさの点では記憶心像よりはるかにすぐれているので、われわれの表象の流れは、動物の場合と同様に、まず第一に、ほとんど感官印象だけによって決定される。

一方、外界もある程度われわれに依存するのでなければ、このような従属性からわれわれもまず逃れることはできないであろう。[……] 記号がなくても、事物についての知覚は一連の記憶心像を自分の周りに集めることができることを、私は否定しない。しかし、われわれはこれらの記憶心像をそれ以上究明することはできない。新しい知覚が与えられると、これらの心像は暗闇に沈み、そして、別の心像が浮かび上がる。しかし、知覚によって思い起こす表象の記号をわれわれがつくり出すならば、われわれはこれによって、その回りに表象が集まる新しい確固たる中心点をつくり出すことになる。

『算術の基礎』第 22 節

実際、私は単なる見方によって物の色とかその硬さをいささかも変えることができないのに対して、私はイーリアスを一編の詩としても、24 巻としても、あるいは多数の行としてもみなすことができる。木の 1000 枚の葉について語るのとは、緑の葉について語るのとはまったく意味合いが異なるのではないか？ 我々は各々の葉に緑色を付与するが、数 1000 は付与しない。木のすべての葉は、群葉という名の下にまとめることができる。これもまた緑であるが、しかし 1000 枚ではない。では、性質 1000 は一体何に帰属するのか？ 個別の葉にも葉全体にもほとんど帰属しないように思われる。もしかするとこの声質は、本当は外界の物には決して帰属しないのではないか？ 私が誰かに一つの石を渡して、その重さを確定せよと言えば、私は彼に調査対象を完全に与えたことになる。しかし、私が彼に一束のトランプ札を手渡して、その基数を確定せよと言う場合には、彼には、私が知りたいのは札の数か、トランプセットの数か、それともたとえばスカーゲームでの得点の数かわからない。私は彼にその束を手渡しても、彼に調査対象をまだ完全に与えていない。私は、札、トランプセット、得点といった、ひとつの言葉を付け加えなければならないのである。また、この束には相異なった色と同じように相異なった数が並存しているのだと言うことも不可能である。私は一言もいわずに個々の有色の表面を指差せるが、個々の数をそのように指差すことはできない。もし私が同等の権利を持ってひとつの対象を緑とも赤とも呼べるとしたら、それは、この対象が緑の本来の担い手ではないというしるしである。緑でしかない表面において初めて、私はその本来の担い手を持つ。同様に、私が同等の権利を持って相異なった数を帰属しうるような対象も、数の本来の担い手ではないのである。

■ウィトゲンシュタイン

『論理哲学論考』序文

おそらく本書は、ここに表されている思想——ないしそれに類似した思想——をすでに自らに考えたことのある人だけに理解されるだろう。——それゆえこれは教科書ではない。——理解してくれたひとりの読者を喜ばしえたならば、目的は果たされたことになる。

本書は哲学の諸問題を扱っており、そして——私の信ずるところでは——それらの問題がわれわれの言語の論理に対する誤解から生じていることを示している。本書が全体としてもつ意義は、おおむね次のように要約されよう。およそ語られうることは明晰に語られうる。そして、論じえないことについては、ひとは沈黙せねばならない。

かくして、本書は思考に対して限界を引く。いや、むしろ、思考に対してではなく、思考されたことの表現に対してと言うべきだろう。というのも、思考に限界を引くにはわれわれはその限界の両側を思考できねばならない（それゆえ思考不可能なことを思考できるのでなければならない）からである。

したがって限界は思考においてのみ引かれうる。そして限界の向こう側は、ただナンセンスなのである。

私の為そうとしたことが他の哲学者たちの試みとどの程度一致しているのか、私はそのようなことを判定するつもりはない。実際私は、本書に著した個々の主張において、その新しさを言い立てようとはまったく思わない。私がいっさい典拠を示さなかったのも、私の考えたことがすでに他のひとによって考えられていたのかどうかなど、私には関心がないからに他ならない。

ただ、私の思想がフレーゲの偉大な業績と友人バートランド・ラッセル氏の諸著作から多くの刺激を受けていることは、ひとこと述べておきたい。

この著作に価値があるとすれば、それは二つの異なる側面から捉えられる。ひとつは、ここに表現された思想という点においてである。その側面からすれば、思想がうまく表現されていればいるほど、核心を突いていればいるほど、価値は大きいものとなるだろう。——この点において、なお改善の余地がおおいに残されていることを、私は自覚している。理由は端的に、その課題を果たすのに私では力量不足ということである。——誰か、よりよく果たせるひとの現れんことを。

他方、本書に表された思想が真理であることは侵しがたく決定的であると思われる。それゆえ私は、問題はその本質において最終的に解決されたと考えている。そしてもしこの点において私が誤っているのでなければ、本書の価値の第二の側面は、これらの問題の解

決によって、いかにわずかなことしか為されなかったのかを示している点にある。

ウィーン、1918 年

L・W

- 1 世界は成立していることがらの総体である。
- 1・1 世界は事実の総体であり、ものの総体ではない。
- 1・11 世界は諸事実によって、そしてそれが事実のすべてであることによって、規定されている。
- 1・12 なぜなら、事実の総体は、何が成立しているのかを規定すると同時に、何が成立していないのかも規定するからである。
- 1・13 論理空間の中にある諸事実、それが世界である。
- 1・2 世界は諸事実へと分解される。
- 1・21 他のすべてのことの成立・不成立を変えることなく、あることが成立していることも、成立していないことも、ありうる。

- 2 成立していることがら、すなわち事実とは、諸事態の成立である。
- 2・01 事態とは諸対象(もの)の結合である。
- 2・011 事態の構成要素になりうることは、ものにとって本質的である。

- 3 事実の論理像が思考である。
- 3・001 「ある事態が思考可能である」とは、われわれがその事態の像をつくりうるということに他ならない。
- 3・031 かつてひとはこう言った。神はすべてを創造しうる。ただ論理法則に反することを除いては、と。——つまり、「非論理的」な世界について、それがどのようなかなど、われわれには語りえないのである。

- 6・5 答えが言い表しえないならば、問いを言い表すこともできない。
謎は存在しない。
問いが立てられうるのであれば、答えもまた与えられうる。
- 6・51 問われえないものを疑おうとする以上、懷疑論は論駁不可能なのではなく、あか

らさまにナンセンスなのである。

すなわち、問いが成り立つところでのみ、疑いも成り立ちうるのであり、答えが成り立つところでのみ、問いが成り立つ。そして答えが成り立つのは、ただ、何ごとかが語られうるところでしかない。

- 6・52 たとえ可能な科学の問いがすべて答えられたとしても、生の問題は依然としてまったく手つかずのまま残されるだろう。これがわれわれの直感である。もちろん、そのときもはや問われるべき何も残されてはいない。そしてまさにそれが答えなのである。