

事実性、超越論的現象学と形而上学の問題

二〇四

池田裕輔

本論の目的は、後期フッサールを主な思想的源泉としつつも、同時にハイデガーの思想を意識しながら展開されてきた《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》という現象学の主要な伝統^①において、現在に至るまでほぼ絶え間なく論じ続けられてきた主題のひとつである「事実 Faktum」あるいは「事実性 Faktizität」概念に固有な文脈とその意義を抽出することである。その際、この伝統を代表するフッサール、ハイデガー、ラントグレーベ、フィンク、そしてテンゲイといった哲学者たちのテーゼを手引きとする。

結論を先取りすると、この伝統における事実性をめぐる議論の最大の特徴は《事実》概念が、単に《偶然的》にある種の事柄や事物が存在するという限りではなく、それにある種の《必然性》が伴い、しかも、超越論的な機能が帰属する限りで論じられている点に求められる。すなわち、仮に何かが出現するのであれば、必然的に与えられているような《経験的》あるいは《仮言的必然性》が伴う事実、しかもこれが《そもそも、何かが出現（現象）する（のであって、何も現出しないのではない）》という端的な事実を条件づけ制約する限りで論じられている。要するに「超越論的な事実」（フッサール）が問題とされる。「超越論的な事実」という表現が常識的には「木製の鉄」であるかのように響く限りで、《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》において事実性概念が問題とされる文脈とは、このような概念を積極的に援用する現象学的な「超越論

的哲学」の構想の展開、また、正当化に他ならない。そして、同時に扱われるのは（超越論的哲学によって基礎づけられるべき）「形而上学の問題」であり、また、時にその限界と挫折なのである。

1. 「事実の必然性」と「新しい意味での形而上学」—— フッサールと自我の原事実

フッサールにおけるカントとその伝統に由来する哲学的・形而上学的様相概念をめぐる問題群との対決を、彼の現象学全体の展開そのものを規定する決定的要因のひとつとみなすのは決して誇張されたもの見方ではない。むしろ、一方で、『論理学研究』以来一貫してなされてきた《論理学》および《存在論》の独自の展開（形相学としての現象学）、他方で、これと相関するカント的な直観概念の拒絶と拡大（現象学的な「本質直観」というフッサールのふたつの根本モチーフからして自然かつ不可避のものである。すなわち、第一に『論理学研究』以来、フッサールは様相を判断様相へと還元しようとする近代哲学の主要な伝統（当然、その代表選手はカントである）を一貫して反駁、逆に、「それら（必然性）は、純粋な類、種、種差に基づく」（Hua XIX/1, 255f.）とすることで自身の《存在論》を展開する限りで、第二に、このような（ある意味アリストテレス的で、従って、『前カント的』という意味で素朴なものと呼びかねない）構想を

保証するものとして（感性的直観しか認めないカント的な伝統に反して）「本質直観」を唱える限りで、哲学的・形而上学的な様相概念をめぐるカント的な伝統との対決は避けられないものとなる。雑駁にいえば、フッサールのいう「純粹な類、種、種差」とは、「本質」あるいは「形相」として個体の「何Was」をなすものである。個体がレアルなものとして時間空間的に現実存在し、それ自身、別様に存在し得る（得た）ひとつの「事実」に過ぎないという意味で「偶然的」なものであるのに対して、時間空間的な現実性を前提としない純粹な「本質」自身は、「本質・普遍性」、そしてこれと相関して「本質・必然性」を持つとされるのだから（Hua III/1, 12f. vgl. Hua XIX/1, 242f.）フッサールは、必然性という様相を、判断の必然性ではなく、当該の本質・形相、あるいは法則 *Gesetz* そのものの必然性として把握（直観！）している。フッサールは、「分析的／総合的アプリアリ」の新たな区別、経験の仕方や情報量の拡大の有無等ではなく、問題となる真理そのものがどのようなものであるかに従ってなされる《アリストテレス的》で、極めて《反カント的》な区別を提唱するのである（Hua XIX/1, 258ff.）。

とはいえ、「事実性」を主題とする本論にとって決定的なのは、このような着想に依拠することでフッサールが「経験的な現実存在の措置」を前提としない「本質・必然性」と、「自然法則」のようにこれを前提とする「経験的必然性」を明確に区別している点である（Hua XIX/1, 243, Hua III/1, 16 usf.）。「必然性」を認識論的な《アプリアリ性》と殆ど同一視するカントとそのエピゴネンとは異なり、「別様に存在する」こと（また、そもそも存在しないこと）もあり得る（あり得た）この現実世界の存在——経験的に示されているに過ぎないその現実存在——を前提とする法則に、すなわち、それ自身「経験的」なものに過ぎない法則に「必然性」を承認する点に、様相概念をめぐるフッサールの思想の大きな特徴と哲学的貢

献——ある面からするとクリプキの議論に半世紀以上先立つ貢献——が認められる。そして、このような着想を背景とすることで、多くの現象者達がそれぞれ（カントとは全く異なる仕方）で「形而上学」への道を歩み出すこととなる。

ところで、フッサール自身は「事実の必然性」あるいは「経験的必然性のまったくもって優れた例」として「私の純粹自我と私の自我生」に着目している（Hua III/1, 98）。「アクチュアルな体験」に「存在必然性」が帰属するのは「無条件で、端的に廃棄不可能な措置」が伴うからとされるが、その「存在必然性」が「経験的」であるのは「アクチュアルな体験」の必然性が、体験および自我の「本質法則」（例えば、「反省のアイデアルな可能性」）の「純粹に形相的な特殊化」ではなく（*abnd.*）自明のことであるが）「自身の現実存在に与する」ものだからである（*abnd.*）。すなわち、《この私》とは、決して総じて《私》というものが有意味である限りでその「何」を規定する《私の本質》のようなものから形相的に導出可能なものではない（ハムレットは「考える」という《私の本質》を備えるが現実存在しない）。そうではなく、《この私》が現実に存在する限りで、《この私》には「存在必然性」が帰属する（それには「無条件で、端的に廃棄不可能な措置」が伴うとされるのだから）。とはいえ、ここで「事実の必然性」が帰属するような「自我生」とは、「心理学的」なものであるのか、同時に「超越論的」なものであるのかは『イデーンI』において必ずしも明確にされているわけではない（vgl. *ebd.* 118ff.）。

これに対して1922年の草稿において、フッサールが超越論的的自我にもまた「事実の必然性」が帰属するという思想を提示していることはこれまで度々指摘されてきた。^③「モナド」としての超越論的自我は、それが実際とは「別様に存在するもの」として思考可能である限りで、経験的かつ偶然的な「事実」として存在する。しかし、このような「別様

に存在すること」という着想そのものは、当該のモナドの「存在」を前提とする限りで—私のモナドが「別様に存在すること」は思考可能であるが、その「非存在」が端的に「思考不可能」である限りで—その存在には必然性が伴うとされる (Hua XIV, 158f.)^④。『イデーニ』の定式化に従うと、超越論的現象学の根本テーゼとは「あらゆるレアルな統一体は意味の統一体」であり、この「意味の統一体」そのものは「意味付与する意識を前提する」というものなのだから (Hua III/1, 120)、「世界」とその「存在」は、超越論的自我の「経験的必然性」、その「事実の必然性」を「前提する」といえる (vgl. auch Hua XXXV, 255)。1931年の有名な定式化に従えば…

「形相の存在、形相的可能性とこのような可能性の宇宙の存在は、こういった可能性が実際に現実化されているか否かからは自由であり、あらゆる現実性、すなわち「形相的可能性」に対応する現実性からは存在独立的である。しかし、超越論的自我の形相は、事実的なものとしての超越論的自我なしには思考不可能である」 (Hua XV, 385)。

「超越論的自我」とは、「あらゆるレアルな統一体」としての「世界」に「意味付与」し、これを「構成」するものであるのだから、その「存在」が「事実的なもの」であるというフッサールの主張は、世界の存在が「本質必然性」に従うものではなく、あくまで「偶然的」である（「世界無化」の議論を通じた洞察）というだけでなく、そもそもそのような「世界」を構成する超越論的主観性の存在そのものが「偶然的」なものであることを意味する。すなわち、「調和的 *einstimmig*」な世界構成の「目的論」—ヒュレーの与件の《カオス》ではなく経験の《コスモス》が成立し、《非理性》ではなく《理性》が存在すること—そのものが「本質必

然性」に従って導出されたものではないという意味で「偶然的」であることを意味する。しかし、既にみたように、このような「原事実」には、同時に「事実の必然性」としての「存在必然性」が帰属する。フッサール自身は、上記の草稿等で、このような「目的論」の「原事実」に伴う必然性の更なる根拠を求め、これが「神」に基づくものであるのかを問うているが (ibid.)^⑤、このような「原事実」—「超越論的な事実」—をめぐって生じる問題系が、フッサールのいう「新しい意味での形而上学」 (Hua VII, 188) の中心的主題をなすものである^⑥。

本論の問題関心にとって重要なのは、次の二点である。①超越論的自我の「存在」は、本来、それが (『イデーニ』の定式を用いれば) 「世界無化の残余」として抽出されたものである限りで、「世界定立」を前提としないものである。それにもかかわらず、その存在には (同様に『イデーニ』の表現を用いるならば) 「経験的必然性のまったくもって優れた例」として「事実の必然性」が帰属する (「自然法則」に帰属する「経験的必然性」との決定的違いに注意!)。②このような超越論的自我の「原事実」は、(経験的なものであるのだから) それ自身としてアプリアリに導出可能な根拠を欠くものであり、このことは世界構成の「目的論」そのものの存在—「理性」そのものの存在—が (同様にアプリアリに導出可能な) 根拠を欠いた「偶然的」なものであることを意味する (そうであるので、「神」が議論の遡上に上る)。自由に言い換えれば、ここで浮上するのは《なぜ、世界が理性的に構成されるのであつて、カオスではないのか》、《なぜ、世界が存在するのであつて、非理性ではないのか》という形而上学的な問いなのである。

以上のことから得られる本節の結論は、次のものである…

(1) フッサールは、(カント的な伝統に反して) 「本質必然性」(≡アプリアリな必然性) と「経験的必然性 (事実の必然性)」(≡アポストエリオリな必然

性)の区別を正当化しただけでなく、「超越論的自我」とその「目的論」の存在様相、つまり、《理性》そのものの存在様相が「経験的必然性」であると洞察している(「超越論的な事実」の問題)。

(2) このような「超越論的な事実」には「経験的必然性」と「偶然性」という(伝統的には)相反する存在様相が同時に帰属するのであるから、フッサールのいう「新しい意味での形而上学」は、(伝統的に解された限りでの)「現実存在／本質」や「現実性／可能性」といった様相概念をフッサール自身が十分な議論をなしたわけではないにせよ、根本的に検討しなおすだけのポテンシャルを持つものである(vgl. Michah 2008, 99f.)。

(3) フッサール自身は、その「神」をめぐる議論に顕著に認められるように(多くの草稿群が遺されているとはいえず)公刊著作においては「偶然的事実性」を扱う「形而上学」の構想を示唆する以上のことをなしていないのだから(Hua I, 182)、「新しい意味での形而上学」の内実だけでなくその射程は、彼にあつては結局のところ不明なものに留まったといわざるを得ない。

本論の問題設定からみた限りでのフッサールにおける「超越論的哲学」の独自性は、それが単に意識に固有な構造としての志向性の記述に基づく「現象学的方法」に従って展開されたものであるというだけでなく、(標準的理解に従う限りで、近代以降の「超越論的哲学」の創設者である)カントにおける哲学的な様相概念の拒絶を背景とする事実概念に基づく「超越論的な事実」概念を導入、これをめぐる「新しい意味での形而上学」という着想を(未展開のものとはいえず)提出した点に求められる。すなわち、フッサールが自身の哲学的キャリアの最初期以来関心を寄せてきた「(学的)形而上学の基礎づけ」(vgl. Hua Mat. I, 5, Hua Mat. III, 223ff. u.d.g.)という(言葉のうえでカント的な)理念の極めて非カント的な内実およびこれを展開する概念装置に彼が提唱する超越論的現性学の独自性が認め

られる。

2. 自由の事実性と形而上学の挫折―『存在と時間』と『現存在の形而上学』

(主に)一九二〇年代のハイデガーもまた、フッサールにおける超越論的自我の「原事実」への洞察と反省に対応するかのよう現存在の「事実性 Faktizität」をめぐる独自の着想を展開している。本論全体を通じて示されるように、《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》の伝統がフッサールの思想の更なる展開を試みるだけでなく、同時にフッサールとハイデガーの緊張関係のもと成立したものである限りで、この事情に触れなければならない。なお、本論では、ハイデガーの「事実性」概念を発展的に概観する紙幅も必要も認められないので、一方で(ハイデガー独自の「形而上学の基礎づけ」の理念の前提をなす)『存在と時間』における「現存在分析」、他方で、(その理念の展開に従事する)「現存在の形而上学」に考察を限定する。

① 『存在と時間』での「事実性」『存在と時間』における「現存在分析」とは、「存在の意味への問い」を定式化する為の前提として「存在了解」を有する「現存在」の根本構造の解明を目的としたものである。「現存在」(普通に言えば人間である存在者)のあり方は、一方で「存在すること Zu-Sein」(「可能性」ないしは「存在可能 Sein-Können」)、他方で、「各自性」とされるが(SZ, 42f.)、ハイデガーは、現存在の根本構造そのものには「眼前存在」とは明確に区別されるべき固有の「事実としてのありよう Tatsächlichkeit」が帰属するとし、これを術語として「事実性 Faktizität」と呼ぶ(SZ, 56)。

「事実性という概念には、『内世界的』存在者の世界内存在、すなわち、この「内世界的な」存在者が、自身の世界の内部で出会う存在者の存在に絡めとられる《運命》にあることを自身で理解することができるということが含まれている」(ebd.)

「自身の世界の内部で出会う存在者の存在に絡めとられる『運命』とは、『存在と時間』の用語で述べれば、「日常性」にある現存在のあり方（「非本来性」とその動性（「類落」）であり、世界内存在の根本構造としての「被投性」のことである。すなわちその都度の現存在が「現Da」へと「投げ込まれ」「引き渡されている」とÜberantwortung」が勝義の「事実性」である(ebd.135)。その理由を端的に述べれば、そもそも「現存在」とは、自身で選び取ったわけでもないのに、事実として、それぞれがその都度（「各自性」）どのように存在し得るか／存在し得ないか（「存在可能」）を制限されているような存在者だからである。また、より広い用法として、被投性を構造契機として含む「存在可能」そのもの（「存在可能」）を指す場合も認められるが(SZ.145)、「この場合、その都度「存在すること」が現存在に「引き渡されている」という現存在の「事実としてのありよう」を意味するといえる。まとめると、『存在と時間』での「事実性」とは、その都度、「現存在」が、どのような者として存在し得るのか／存在し得ないのか（「存在可能」）、そして、そもそも自身が「各自的」に「存在すること」そのものが事実として「引き渡されて」しまっているような「内世界的な存在者」であることを名指す術語である。そして、『存在と時間』が「現存在」の根本的な記述的特徴という意味での本質を「存在すること」と「各自性」に求める限りで、その「引き渡し」という「事実性」は現存在そのものを可能とする《超越論的な事実》であるときみなすことができる。つまり、このような二重の意味での「引き渡し」は、

アプリオリな導出を拒む（フッサール風にいえば「本質必然性」を認めることができない）という意味で、当然、『経験的』なものであるが、同時に、これがその都度の現存在を可能なものとする限りで《超越論的》なものだといえる。このような《超越論的な事実》に緩やかな意味での「事実の必然性」を帰属させることはそれほど困難なわけではない。というのも、『存在と時間』は現存在に固有な「死の確実性」のことを（認識論的ではなく、現存在の存在様式に関するという意味で）存在論的な「現存在の確実性・Daseinsgewißheit」あるいは「現存在の存在様式としての確実存在Gewissen」としているが(SZ.256)、そのような存在様式をもつ存在者の現存在に「存在必然性」を帰属させることは困難ではないようみえるからである。そのような「確実性」を自覚する存在者が現存在にするというそれ自身としては偶然的な事実（その本質必然性どころか、生物学的、自然的、進化論的等の必然性さえ疑わしい！）そのものは、実際に（例えば、死の）確実性の自覚がなされるならば、存在必然的であるのだから（その死が確実なものとして自覚されるならば、当人が現存在すること、当然、必然的である）。

簡潔にまとめると、このような『存在と時間』の「事実性」に関する着想は、超越論的自我の存在を「経験的必然性のまったくもって優れた例」とし、これに「事実の必然性」を帰属させるフッサールの着想と一定の親近性を持つというだけでなく、フッサールとは比べ物にならないほど具体的に展開されたものだといえる。承知のように、情態性、気分、死や歴史性の分析など、それぞれ独立して議論されるに値する豊かな着想と密接に関連する仕方では現存在の「事実性」という主題は鍛え上げられていくからである。^⑩

②「**現存在の形而上学**」と「**メタ存在論**」「**現存在の形而上学**」あるいはこれを中心としたハイデガーのいわゆる《形而上学期》（1927-

1930)の思想は、大きく分けると、一方で「基礎的存在論」の基礎付けを目的とした現存在の「有限性の本質」の主題的解明(GA3, GA9, 123ff)、他方で「基礎的存在論」の「転化・*Umschlag, Metabolik*」としての「形而上学的な存在者論」(GA26, 199ff)の構想というふたつの柱をもつものだという。その際、「基礎的存在論は「…」現存在の形而上学の第一段階に過ぎない」(GA3, 232)とされるのだが、まず、その理由について触れるものとしたい。

第一に、極めて根本的な点であるが、出版された『存在と時間』前半部が「現存在によるそれ自身として有限な超越の構造的統一性」としての「関心*Sorge*」(239)の抽出とその「時間性」の解釈に留まり、肝心の「存在」そのものと「時間」の解釈に着手できていない限りで、これは「第一段階に過ぎない」とされる。第二に、「存在と時間」が、「現存在の有限性」を、その「非性」として指摘するに留まるのに対して、「現存在の形而上学」期の思想は(『カント書』では示唆されているだけであるが)その「非性」や「無」を、現存在の「出来事*Geschehen*」(238)として主題化する限りで、「現存在の有限性」——「現存在に属する最も内的な超越論的有限性」(GA3, 236)——そのものの可能性の条件の探求を目的とするものだといえる点に、前者が後者の「第一段階に過ぎない」理由が求められる。ハイデガー自身の言葉で述べれば、『存在と時間』は、現存在の有限性を「既知*bekannt*」のものとはしたが、「概念把握*begreifen*」していない限りで「有限性」を「形而上学的な原事実*das metaphysische Urfaktum*」として承認するに留まった(233)。これに対して、「現存在の形而上学」は、有限性そのものを、まさに「概念把握」——「形而上学的な原事実」そのものの哲学的正当化を——しようとする試みである限りで、「基礎的存在論」は、「第一段階に過ぎない」のである。

このような「現存在の形而上学」の構想は、ある面では意外なほどにフッサールの事実性の形而上学との親近性を持つものである。すなわち、ハイデガーが「超越論的」観点から「現存在の有限性」に固有な(フッサールの表現でいう)「偶然的な事実性」を論じている限りで、その「現存在の形而上学」の構想は、「超越論的自我」と「理性」の「原事実」を出発点とするフッサールの「新しい意味での形而上学」と大枠での問題構成を共有するものだといえる。確かに、両者における事実性の形而上学の構想は、一見ただけではそもそもその問題関心が異なっているようにもみえる。例えば、フッサールが(彼の「神」の議論に顕著なように)「偶然的・事実性」そのものの理由／根拠を論じようとするものであるといえるのに対して、ハイデガーは一例えば、論文「根拠の本質について」の「なぜの問の*Warumfrage*」をめぐる箇所に顕著なように(GA9, 168)——そのような《理由／根拠への問い》を現存在が問うことができるための《可能性の条件》としての「有限性の本質」——「根拠への自由」という意味での「超越としての自由」(GA9, 165)——を集中的に問題としている点に両者の大きな相違が認められる。とはいえ、この相違点は、両者が《私の存在》(「超越論的自我」や「現存在」の存在)をその「原事実」性から捉えたうえで、「理性」(フッサール)あるいは「根拠」(ハイデガー)といった、一般に日本語や英語で《理由*reason*》と呼びならわされるものがそもそもなぜ存在するのかという問い——要するに、「根拠の根拠*Grund des Grundes*」をめぐる問い——に答えようとするものである限りで、両者における問題設定とその出発点のおおまかな共通性を示すものであるとすることもできる。当然であるが、このことから両者の具体的なテーゼの共通性が帰結するわけではない。特に重要なのは、論文「根拠の本質について」において「根拠の根拠」としての「自由」が、それ自身、根拠づけることのできない(「現存在の)深淵／脱根拠*Ab-grund*」(GA9, 174)

とされる点である。先取りすると、その後のハイデガーの思想は、この洞察をめぐって展開されることとなる。

フッサールとハイデガーにおける《事実性の形而上学》のあいだの決定的な相違は、「現存在の形而上学」期のハイデガーが「メタ存在論 Metontologie」という表題で示唆する「形而上学的な存在者論 metaphysische Ontik」の構想を確認することで明らかとなる。この「形而上学的な存在者論」とは、『存在と時間』の基礎的存在論が「理解されるような仕方で存在が現実にあることの可能性」の「前提」を「現存在の事実的な現実存在」に求めたのに対して、このような現存在の事実性そのものが「前提」とする「自然の事実的な眼前存在」の解明（すなわち「全体としての存在者」の解明）を目的とする。「(基礎的)存在論」の前提が「存在了解」の事実である限りで、その「前提」である「全体としての存在者」を解明する「形而上学的な存在者論」は、これを基礎づけるものなのである (GA26, 199)。とはいえ、ハイデガーは「基礎的存在論」やその「基礎づけ」としての「現存在の形而上学」という超越論的な構想を放棄、「現存在」の事実的な発生条件を「自然」に求める（あるいは還元する）ごく素朴な意味での自然主義的な形而上学へと転向したのではない。¹⁴むしろ、『形而上学の根本諸概念』講義での石、動物、そして人間についての有名なテーゼにみられる「自然の事実的な眼前存在」の領域存在論とも呼ぶことのできる構想は（『存在と時間』最終節の表現を用いれば）「基礎的存在論」の「存在者の基礎」の探求なのであり (SZ, 436)。その根本主題はあくまで「形而上学の基礎づけ」に他ならない。展開されるべきは「全体としての存在者」のただなかで生じる「世界形成 Weltbildung」すなわち「超越としての自由」の「根本出来 Grundgeschehen」についての「存在者論」であり、これが「基礎的存在論」を基礎づけるのだとされるのである。ハイデガー自身は、次の

ように（抽象的な仕方ではあるが）表現している。

「現存在の根本出来〔…〕という原構造を、現存在の構造を手助けとして構築することはわれわれには許されない。むしろ、われわれはこの出来の内的統一を概念把握するのだから、これによって、はじめ現存在の根本構成への見直しを作り出すことができるのである」 (GA29/30, 513)。

簡潔に述べれば、基礎的存在論や『カント書』等での「現存在の形而上学」の課題であった「現存在の有限性」を「現存在の構造」（＝「関心」「時間性」や「非性」）の分析を通じて明らかにすること（いわば有限性の《超越論的》な解明）は、もはや「形而上学的な存在者論」の課題ではない。そうではなく、そもそも「自然の眼前存在」の全体性―これは「現存在の事実的な現実存在」の前提であった―のただなかで「現存在」が、それ自身としては偶然的な事実として生じるという存在者的な「根本出来」を「全体としての存在者」との関係から明らかにすることによって「基礎的存在論」そのものを「基礎づける」ことが課題となる（これが、既に見た基礎的存在論の「転化」の掲げるより具体的な要求であり、同講義では「人間は世界形成的である」という有名なテーゼに結実している）。また、『形而上学の根本諸概念』講義の直後のハイデガーは、自由が人間を所有するというテーゼを掲げているが、¹⁵これは当然、カントの超越論的哲学の根幹に位置する自由概念の転倒であり、¹⁶公刊されたものとしては論文「真理の本質について」（1943）以降の後期思想の核心部に位置する思想のひとつである (vgl. GA9, 191, *siehe auch* Franck 2017, 41ff.)。また、（驚くべきことに）『形而上学の根本諸概念』のハイデガーは「全体としての存在者」、そして「現存在の根本出来」は、結局は（五百頁に至る大部の講義録

の結びに当たる箇所(一)「秘密・Geheimnis」(GA29/30, 510)に留まらざるをえないとし、よって、これらを対象とする「形而上学的な存在者論」を遂行する学問的方途がそもそも塞がれていることを暗に認めているわけだが、この「秘密」という着想もまた、いわゆる「ケーレ」を経たハイデガーの後期思想の心臓部にあたるものである(vgl. GA9, 194)。これは『ニーチェ』講義以降の形而上学への自覚的な批判的態度の萌芽であるといえるであろう。このような限りで、「形而上学的な存在者論」の思想とフッサールの形而上学的構想とのあいだに決定的な断絶があることは既に自明である。すなわち、(超越論的主観性ではなく)人間という種に「理性」(「根拠」)を基づけようとする「人間学主義」という名の懐疑的相対主義の一種に過ぎないという『存在と時間』を念頭においてなされた批判(vgl. Hua XXVII, 164)^⑧は、少なくともフッサールにとつては、ハイデガーの「形而上学的な存在者論」にも妥当することとなるだろうし、「学問的形而上学の基礎づけ」というカント以来の理念の挫折を見極めようとするハイデガーの議論は、フッサールの目にはある種の不合理主義への転落、あるいは「思弁的放埒」への逆戻りとししか映らないことであろう(vgl. Hua I, 182)。言い換えれば、「形而上学の基礎づけ」としての「超越論的哲学」という理念の放棄は、フッサール現象学の構想そのものを全否定するものなのである。

本節の成果は、以下の三点に要約される。

(1) 『存在と時間』での事実性をめぐる諸議論は、フッサールにおける「経験的必然性」あるいは「原事実」の思想と根本的には矛盾するものではなく、むしろ、気分や責め、死の分析に見られるように、フッサールのな着想のハイデガー一流の仕方になされた展開であると思なすことができる。

(2) ハイデガーの「現存在の形而上学」の構想、特に「根拠」をめぐる

形而上学は、これが《そもそも、なぜ理由／根拠なるものが存在するのか?》という「根拠の根拠」への問いを扱うものである限りで、「理性」、そしてその源泉としての「超越論的自我」という「(原)事実」を問うフッサールの「新しい意味での形而上学」と極めて親近性の高い問いをハイデガー独自の仕方であつたものであるといえる。

(3) 「メタ存在論」の理念に導かれた「形而上学的な存在者論」の構想が未完のものであるにせよ、これが、現存在が現実存在するという偶然的な事実への洞察を「形而上学的」に展開しようとしたものである限りで、ハイデガーは、フッサールのものとは異なる『事実性の形而上学』の着想を提供したといえる(『形而上学の根本諸概念』での人間や動物論は、疑いなく、その大きな成果のひとつである)。しかし、同時に、この「存在者論」の展開こそが、ハイデガーに対してその不可能性だけでなく、「形而上学」一般の挫折を洞察させるに至るものなのである。

端的に述べれば、ハイデガーにおける「事実性」概念とは、『存在と時間』期にあつてはフッサールの場合と同様に「その分析の独自性が彼の『存在論』ないしは『形而上学の基礎づけ』としての『超越論的哲学』の構想の独自性の核心部をなすものであつた。これに対して『現存在の形而上学』期以降にあつては、むしろ、「事実性」をめぐる考察を通じてハイデガーは自身の「超越論的哲学」の構想、そして『形而上学』一般の挫折を洞察することとなるのである。

3. 「反省の限界」としての事実性—ラントグレーベの身体の超越論的現象学と「形而上学の終わり」

前節まででみたように、フッサールとハイデガーの思想は「事実性」をめぐる大枠での問題関心の共有(提出されたテーゼそのものの共有ではな

い)にも拘らず、最終的には「超越論的哲学」およびこれが「基礎づけるべき「形而上学」に対する態度という点で相反する結論を持つものである。以下では、このような両者の思想とその緊張関係を土壌として展開されることとなった《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》における「事実性」をめぐる思想の展開を追跡することとしたい。本節では、まず、ラントグレーベに代表される《ケルン学派》(およびその影響が極めて強い新田義弘)がハイデガーにおける形而上学の挫折を回復するかのうような軌跡をみせることを確認するものとする。

ラントグレーベは、その最初期から一貫して、フッサールとハイデガー両者の思想を―あくまで後期フッサールのな方法論や概念装置を重視したうえで―統一的に解釈、その展開を試みるという仕事に従事している。彼は、フッサールの1923/24年講義『第一哲学』第二部を扱う有名な論文『デカルト主義からのフッサールの離反』において、同講義で模索された(ラントグレーベによれば、『イデーニー』では主導的なものであった)デカルトに代表される近代哲学的な主観性概念とこれを前提とするような「第一哲学」の近代哲学的理念からの事実上の「離反」をして「無歴史的なアプリアリズムおよび近代理性主義の完成形態としての超越論的主観主義の挫折」であると解釈しているが(第一の主張)、同時に、このようなフッサールにおける「離反」を念頭におくことで、はじめて、「今日においてはハイデガーの著作の影響から自明のものとして語られている《形而上学の終わり》」の意味するところを理解することができる」と主張している(第二の主張: Landgrebe 1963, 165)。フッサールにおける「離反」の具体的な内実が「コギトの明証性」をモデルとして展開された近代哲学における主観性概念から、その明証性が内含する無限の「超越論的経験」、すなわち「地平意識」としての「超越論的主観性」概念への転換であるとラントグレーベが解釈する際に、「事実性」という表題の下

で扱われる幾つかの問題群が決定的な役割を演じていることを考慮すると(187ff)、このふたつの主張の理由が明らかとなる。

(第一の主張) ここでいう「地平意識の分析」は、単に、その「地平が持つ一般的構造を、これが世界構成に対して持つ意味という観点から明らかにする」だけではなく、むしろ、『我あり』がもつ歴史的地平、すなわち、西洋の学問、哲学、そして世界確実性といった地平への問い、要するに、特に晩年のフッサールが「生活世界」と呼ぶ問題群の解明を要求するものである限りで、世界をその歴史的事実性から把握するものである。このような『第一哲学』の着想は、ハイデガーが『存在と時間』においてなしたのと同型的な「無歴史的アプリアリズムとしての超越論的主観主義」からの「離反」であるとされる(186f)。²⁰⁾

(第二の主張) フッサールが右のような歴史的事実性に規定された「世界」と「世界構成の能作」のあいだの「廃棄し得ない相関性」(203)のことを「超越論的主観性」という絶対的存在―理論的・実践的な認識と行為に対して最終的な責任を負うものとしての「絶対的存在」―とみなすことができる哲学的理由を、ラントグレーベは(デカルト的なエゴ・コギトの明証性、あるいはフッサールのいう「無条件で、端的に廃棄不可能な措定」や「現存在」の「確実存在」ではなく)この「相関性」が「現象学的反省」を通じて「それ以上遡及的に問うことができないもの」の das Unhinterfragbare」として露呈されるという意味で、「超越論的主観性」が「絶対的な事実」(原事実)である点に求めている。(Landgrebe 1982, 105f;vgl. Landgrebe 1963, 192ff.)。しかし、ラントグレーベに従うと、このような「絶対的存在」としての「超越論的主観性」は、それをはじめて見出すべき「現象学的反省」を遂行する担い手としての「絶対的な責任」と正当化への決断」の主体、要するに理論的かつ実践的な理性に基づく「自由な主観」―「自身の責任へと呼び促され、この呼びかけを自身の内

面から自らのものであると経験する自由な主観」——の存在をそもそも前提とするものである。一般に説明項が被説明項を前提とする議論は循環に陥っているといえることから、ラントグレーベは、このような循環のうちにある「現象学的反省」の方法を用いるフッサールにおいては、「超越論的主観」に固有な「自由」と「責任」の事実を「絶対的存在」として正当化する方が原理的に塞がれているとする(Landgrebe 1963, 196ff.)。そして、彼は、このような「超越論的主観性」、その「自由」と「責任」という事実の正当化あるいは基礎づけの挫折のことを、フッサール現象学における「形而上学の終わり」と解釈するのである。言い換えれば、ラントグレーベは、「自由」の事実を絶対的なものとして正当化することの挫折をフッサールにおける「形而上学の終わり」であると解釈するが、この限りで、フッサールは「自由」が「根拠の根拠」としての「深淵／脱根拠」であるという洞察から出発して「形而上学の終わり」を主張することとなるハイデガーと同型的な困難に直面していたとみなす。これが「ハイデガーの著作の影響から自明のものとして語られている『形而上学の終わり』」を理解可能なものとする為にはフッサールに立ち返らなければならぬというラントグレーベの主張の意味するところである。このような解釈に従う限り、「形而上学の終わり」をめぐる両者の違いは、結局、新田が指摘するように、ハイデガーが「形而上学の終わり」を「彼の哲学の主題として自覚し、これに精神的に集中」したのに対して、「フッサールはこの出来事の渦中に身を引き裂かれ」、自身の現象学的な「分析の成果」とその形而上学的あるいは超越論的主観主義的な「自己解釈」の乖離を主題とすることができなかった点に求められるであろう(Nitta 1992, 75f.)。

それでは、「形而上学の終わり」に直面し、これに「身を引き裂かれていった」フッサール現象学を、ハイデガー思想の(必要不可欠であったと

しても) 前段階として描き出すという目的——要するに純粋な歴史的関心——のためだけに、ラントグレーベは、生涯、フッサールについて論じ続けたのであろうか。この点は、彼のフッサール解釈を確認することで、どちらかといえば否定的に答えられるべきである。その際に、特に重視されるべきは、フッサールの歴史性、特に身体性の分析に彼が加える解釈である。ラントグレーベは、論文「現象学とマルクス主義における目的論と身体性の問題」(Landgrebe 1977)において、フッサールの事実性の形而上学における最重要主題である「世界構成」あるいは「理性の目的論」の正当化——なぜ、世界が理性的に構成されるのであつて、カオスではないのか——という形而上学的問いへの解答——を、フッサールのキネステーズの分析をもって行おうとしている。彼の論証は、次のように整理できる。①「最も基礎的で、あらゆる活動を基礎づける活動の様式とは感覚器官がおこなう目的従事的な活動である」(79)。②ところで、フッサールが空間構成という文脈において取り上げるキネステーズ現象——これは「それがなされることによつて、自身のことを自覚する運動」(80)とされる——を、このような「最も基礎的」な「感覚器官がおこなう目的従事的な活動」として解釈することができる。というのも、キネステーズ現象が、単なる物体の運動という自然現象ではなく、身体 Leib と物的身体 Körper の差異に基づく、自身が動いているという——いわば主観的な——運動感覚のことを意味し、その運動が少なくともカオスではなく、(例えば、何らかの対象をよく見る為に頭を動かすといったvgl. Huaitv, 58) 合目的性あるいは「自発性 Spontaneität」(ebd.) を有する限りで、これは基礎的な「目的従事的な活動」であるといえるからである。③このような限りで、「キネステーズ運動は「…」常に目的論的影響作用として経験される」(Landgrebe 1977, 83) といえるが、このことは、「理性」あるいは「世界構成の目的論」が、「目的論的影響作用としてのキネステーズ運

動」に基づくものであることを強く示唆する。雑駁に述べれば、ラントグレーベは、《なぜ、世界が理性的に構成されるのであって、カオスではないのか》という形而上学的問いに対して、（例えば、「神」の存在ではなく）キネステーズ運動という事実をもって答えるのである（本論では立ち入ることはできないが、ラントグレーベは、基本的には同種の作業仮説のもと「歴史性」に関する分析に従事している Landgrebe 1982, 38ff., 102ff.）。

一方で、このような着想は、弟子のヘルトの「生き生きした現在」や「超越論的間主観性」の分析、日本の新田義弘における「超越論的媒体性の現象学」の構想のように、ラントグレーベ自身が集中的に論じた身体性や歴史性以外の問題系に適用されることで、フッサールとハイデガー以降の現象学の新たな展開をもたらしたものである。すなわち、比較的初期のヘルトの著作は「超越論的自我の存在様式」を「世界構成の目的論」を基礎づける「生き生きとした現在」や「超越論的間主観性」の事実性の分析を通じて明らかにしようとしており（Held 1966, ders. 1972）、新田は、両者の議論を受けて「志向性」が持つ多様な「差異化の機能」、特にその「世界構成」における「真理確証機能としての明証」が持つ「目的論的構造」の根源として「時間性」、「間主観性」、そして「身体性」という三つの主題群をその事実性という観点から現象学的に分析、これに帰属する「超越論的機能」のことを世界構成が非主題的に依拠し、これを可能なものとする「超越論的媒体性」と呼んでいる（Nitta 2001, ders. 2003）。周知のように、これらの仕事は、後期思想を中心としたフッサール解釈に極めて大きな影響を与えたこととなった。

他方で、右のようなラントグレーベの「事実性」概念に基づく構想は、彼自身が暗に掲げる哲学的要求に対して根本的には無力であるようにみえる。彼に従うと、「反省の限界」に直面する「超越論的現象学」は、事実性の「構成分析」ではなく（前期ハイデガー的な）「解釈学」としてのみ

展開可能であるとされるが（Landgrebe 1982, 110, 116）、キネステーズ運動をこのような意味での「事実性」とする場合、《なぜ、キネステーズ運動において目的論や自由が成り立つのであって、カオスではないのか？》という（本来、ラントグレーベの議論が応答すべき）形而上学的問いに対して、再び、理性的主体の自由によってなされる現象学的な「反省の限界」を理由に挙げることとなる。ラントグレーベは、身体性等の観点から「現象学的反省」にとって「それ以上遡及的に問うことができないもの das Unhinterfragbare」あることは「遡及不可能性 Unhintergebarkeit」という意味での「超越論的な事実」として理性と世界構成の目的論を承認するのではあるが、そもそもこのような戦略が「事実」を「超越論的な事実」として正当化するものとして充分であるのか、むしろ、「反省の限界」を盾に（更なる哲学的考察を放棄して）「事実性」という名の単なる《ドグマ》を事後承認するに過ぎないものであるのかは、控えめに言っておかれた問いであろう。根本的には、ラントグレーベの現象学的構想は、内在的な理由から、彼自身が解釈する限りでのフッサールと同じ「挫折」を再び経験、反復するものである²³。

4. 世界の事実的必然性—フイック、テンゲイと現象学的形而上学の構想

前節まででみたように、現象学運動の歴史において「事実性」という概念は現象学が扱ってきた単なる一主題に過ぎないのではなく、「形而上学」そのものの理念、よって、その「基礎づけ」に従事する「超越論的哲学」の理念を刷新し、また時に疑問に付すという決定的な役割を演じるものであった。確かに、ハイデガーからインスピレーションを得ることによって（フッサール自身の書き残された思想としては体系的なまとまりを

欠いていたと言わざるを得ない)「事実性」の分析と成果を核に据える後期フッサールの超越論的哲学についての広く影響力をもった解釈を提供することに成功した点にラントグレーベとその流れを汲む現象学者たちの功績が認められる。しかし、同時に、その肝心の「超越論的事実性」が「反省の限界」として事後的に承認されるに留まる限りで、ラントグレーベらの思想はハイデガーの思想とその「形而上学の終わり」という哲学史観を操作的に援用、フッサールの「新しい意味での形而上学」という着想をむしろ放棄するものである。

確かに、このような極めて根本的な哲学史観や哲学の現状認識に関わる問題に対して安易な診断を下すことはできない。しかし、本論が扱う『フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学』において、ハイデガーや暗にその基本的な洞察を受け継いだラントグレーベとは異なる仕方では「形而上学」の歴史を理解する現象学者たちがいたという事実は無視されてはならないであろう。つまり、ラントグレーベとは異なる仕方ではフッサールとハイデガーの思想の統合と展開が図られてきたという事実である。以下、このような関心からフィンクにおける「世界忘却 Weltvergessenheit」としての形而上学」というハイデガーに對置される形而上学史観を予め確認したうえで、晩年のフッサールの形而上学の構想を独自に引き継ぎ、その展開に従事したテンゲイの「現象学的形而上学」の内実をごく簡潔に提示するものとした。

(フィンクと形而上学の「世界忘却」への批判) フィンクは、後期フッサールとハイデガーの思想に強い影響を受けたものであるが、その独自性は彼固有の「世界」概念に求めることができ、これは特に彼が生涯にわたって取り組んだ「宇宙論的カント解釈」(＝超越論的弁証論、特にアンチノミーを重視するカント解釈)を手引きとすることで展開されたものである。すなわち、カント自身が「純粹理性のアンチノミーこそが『純粹理

性批判』全体の要を成す」私の出発点」(AA XII, 257)であると強く主張している訳であるが、フィンクは「形而上学者カント」の「超越論的アンチノミー」の議論は、理性推論に依拠する独断的形而上学としての合理的宇宙論への破産宣告という「消極的成果」に尽きるものではなく、フィンク自身がコミットする新たな形而上学の可能性をもたらした「存在の宇宙論的地平」を哲学史上はじめて切り拓くという「積極的意義」を持つものだとしている (Z-XX 7a und OH-III 2-4, quoted in: Bruzina 2006, 205)。言い換えれば、フィンクにとつての形而上学の歴史とは、「存在の宇宙論的地平」が見逃されてきた「世界忘却」の歴史なのであり、これから逃れる方途をはじめて示唆したのが「形而上学カント」なのである (vgl. Fink 1990)。フィンクが「存在の宇宙論的地平」にこのように大きな意義を認める根本的理由は、これがハイデガーのいう「存在論的差異」そのものを可能化し、よって、これに基づく「形而上学」全体を可能なものとする根源的次元だからである。

それでは、どのような限りで「存在の宇宙論的地平」としての「世界」は「存在論的差異」を可能なものとするのであろうか。フィンクは、「世界」の「こと」を「存在と仮象の変転地平 Alternationshorizont von Sein und Schein」(Hua Dok II/2, 91)と呼び、この「変転地平」のことを、そのうちで、そしてそのうちでのみ存在者が、その都度の様相という観点—例えば、「存在／仮象」、「真／偽」等—からして、まさに存在者として現出し得る地平として理解している。あらゆる存在者は、それが単に存在者である限りで、その都度問題となる様相という観点から規定され得るのでなければならぬというのも、それが存在するのでもなければ、存在しないのでもないのであれば、これは《存在者》ではなく、《カオス》でしかないであろうから—この限りで、あらゆる存在者は、例えば、それが存在するの *entweder*、それとも *oder* 存在しない (「仮象」であ

る)のかといった《規範》に服すのでなければならぬ。フイंकにとつて、この《規範》の根源こそが、「変転地平」としての「世界」、より正確には「世界現実性 *Weltwirklichkeit*」なのである。そもそも「世界」が現実存在しないのであれば、右のような《規範》もまた現実的な拘束力をもちえないのであるから――例えば、真理は世界についての正しい記述であり、偽は、世界についての誤った記述である限りで、真／偽は「世界」の現実存在を前提とする――「世界の現実性は現実的な事物 *wirkliche Dinge* に先んじて」(Fink 1985, 105, vgl. Fink 1959, 198ff. 2008, 65, Ikeda. Y. 2019a.) (この限りで「宇宙論的差異」は「存在論的差異」に先行する (vgl. Ikeda. Y. 2019b. 21ff.))。別様に述べるなら、フイंकは《なぜ、何ものかが存在するか?》というライブニッツの問いに対して、《そもそも世界(「世界現実性」)が予め与えられているからだ》と答えると同時に (vgl. Fink 1959, 237)、《なぜ、世界が存在するか?》という更なる問いには、《仮に存在者が存在するならば(仮にカオスでないならば)、世界(コスモス)は必然的に予め与えられている》(そうでなければ、そもそも、「存在する／存在しない」といった様相判断が意味をなさない)、要するに、「世界」の存在の仮言的必然性を主張する (211ff.)。そして、この仮定そのものが事実に妥当するというに過ぎない―フツサルがそう考えるように、「世界無化」は思考可能な着想であるのだから (Hua III/1, 103ff.) ―のであれば、この仮定そのものが与えられた際に必然的に予め与えられている *vorgegeben* 筈の「世界」もまた、事実的(あるいは偶然的)に与えられているに過ぎない。いわば、「世界」は《何故無し》(事実的・偶然的)に(あるいは《理由／根拠 *Grund* なき遊び *Spiel*》として)存在するのであるが、「存在者がある／ない」といった様相命題が有意味に言明され得る限りで必然的に存在するのである。本論は、このようなフイंकの根本主張を《世界の事実的必然性》テーゼと呼ぶものとしたい。²⁴⁾

端的にまとめると、本論の文脈でのフイंकの功績とは、形而上学の歴史のことを「存在論的差異」の根源である《理由なき遊びとしての世界現実性》とその拘束力の忘却の歴史―すなわち「世界忘却」の歴史―とみなす限りで、ハイデガーと異なる形而上学史の理解を提出、右にみたような《世界の事実的必然性》という「世界の存在」をめぐる限りで、普通の意味で)形而上学的なテーゼの正当化に従事することによって、ハイデガーに抗して、「形而上学の終わり」以降の形而上学の可能性を現象学の伝統のなかから示唆した点に求められる。とはいえ、後期フイंक思想が、同時に主に「主観性の形而上学」といった表現で形而上学批判を執拗におこなない―「形而上学者カント」でさえも「主観主義の袋小路」を逃れることはできなかったとされる (Fink 1990, 140, vgl. Ikeda 2019a, 2020) ―、ある面で後期ハイデガー思想に同調しているかのようみえる事実が、ここで論じた事情を見通しにくくさせていた点を看過してはならないであろう (vgl. Takeuchi 2010)。

(テンゲイの「現象学的形而上学」)これに対して、近年の《フライブルク・ケルン・ヴァッパータール現象学》を代表する現象学者であるラスロ・テンゲイは―ラントグレーベに代表されるフツサル解釈の伝統に反して―極めて明確かつ自覚的な仕方では現象学における「形而上学」の復権を唱え、伝統的な形而上学とは明確に区別される特種現象学的な「現象学的形而上学」の構想を提示している。彼は、遺著『世界と無限』(Tengelyi 2014a)において(第一節で確認した)「偶然的現実性」(Hua I, 181)を扱うとされる後期フツサールの形而上学の着想を独自に継承、展開することを宣言し、後期フツサールの思想を「形而上学の終わり」の一頁として解釈するラントグレーベや新田とは明確に異なるスタンスを打ち出すのである。テンゲイにあって、このように明確な《形而上学への回帰》というスタンスを取らしめた要因は、例えば、分析哲学において一九七〇

年代以降顕著な形而上学の復権という（それ自身としては重要であるが、現象学運動に内在的なものではない）現代哲学の動向等だけでは説明できない。近年の《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》における形而上学への関心は、むしろ、フランスにおいてハイデガーの「存在神論としての形而上学」という形而上学史観が現象学と深い関わりを持つ論者達によって、主に哲学史的観点から疑問に付されてきたことを背景として生じた気運であるといえる（vgl. Tengelyi 2014a, 13ff.）。そして、その際にテンゲイの構想が掲げる根本的な要求は—フィントクの場合と同じく—伝統的な形而上学が陥ってきた「世界忘却」の克服という課題なのである。テンゲイが「世界忘却」からの脱却の可能性をはじめて示唆したのはカントであると極めて高く評価しつつも（Tengelyi 2014a, 303ff.）、「世界経験」を「統覚の統一」に基づく「カテゴリーの演繹」に基礎づけるカントの（いわば「超越論的主観主義」的な）思想を拒絶、「世界現実性」の「先所与性 *Vorgegebenheit*」の根源性を説く限りで（396）、彼の基本的な哲学的スタンスは驚くほどフィントクに近いものである。テンゲイは、一方で、形而上学がハイデガーによる「存在神論としての形而上学」批判という観点によつては汲み尽されない可能性を「世界」という表題のもとと問うことができ、他方で、そのような「世界」をめぐる形而上学を可能とするのは現象学という哲学の伝統に他ならないとみなす。この限りで、テンゲイは事実上、フィントク的な戦略を大枠で引き継いだ現象学者なのである。²⁶⁾

現象学運動のなかにこのような位置を占めるテンゲイの独自性は、（当然ではあるが）その「現象学的形而上学」の構想の具体的内実を確認することでも明確となる。彼の構想の最大の特徴は、「時間・空間」、「因果性」、「自由」や「現実性／可能性」（※様相）といった伝統的な形而上学的カテゴリーを、「世界経験 *Welterfahrung*」の分析を通じて得られる「経験カ

テグリー *Erperienzialien*」へと現象学的に鍛え直そうとする点にある。²⁷⁾ ここでいう「経験カテゴリー」の解明作業とは、「世界経験」に内在的な「原事実」の現象学的分析を通じてなされるものであるが、テンゲイはこの作業を大まかに二つの段階にかけて遂行している。

第一段階として、テンゲイは（いわば、自身の構想の直接的な源泉を明示する目的から）、主に、後期フッサールにおける「形而上学」を、「原事実の形而上学」として独自に解釈、その体系的な発展的再構成をおこなっている。²⁸⁾ その要点は、フッサール自身がその「事実の必然性」を強調した「自我」だけでなく、「世界所持 *Welthabe*」（あるいは端的に「世界の現実存在」）、「間主観性」および（既にラントグレーベが主題的に論じていた）「歴史の目的論」という四つの主題群を「原事実」とみなし—すなわち、これら四つの主題群に「経験的必然性」を認め—そのうえで、これらが「世界経験」を可能なものとする形而上学的事実（超越論的事実）であるとすると点にある（18ff.）。そして、このような「原事実」の領域の拡大の正当性は（反省の限界）を通じた消極的な追認ではなく—それぞれの現象の存在には「遂行性 *Performativität*」（その否定が「遂行矛盾」に陥るような「遂行性」が伴う点に求められている（190）。言い換えれば、テンゲイの「現象学的形而上学」が、まさに特種「現象学的」なものであると主張できる理由は、例えばカントのいう「魂」、「世界」、「神」といった「特殊形而上学」の主題群を「超越論的事実」としての「原事実」という特種現象学的主題群の分析へと置き換える点に認められる。更に付言すれば、テンゲイが右記の四つの主題群を包括する主題として「現出すること」そのものの「原事実」を論じている限りで、彼の構想は①レーマーが指摘するように、アリストテレス以降の「存在者としての存在者」の探求としての形而上学という理念を、「現出することの原事実」の解明としての「形而上学」という、まさに現象学的な形而上学の理念によつ

て置き換えようと試みるものであり (Romer 2016, 123)、また、②テンゲイ自身が再三強調するように、「原事実」の現象学的分析によって「思弁的冒険としての第一原因の探求」という多くの伝統的な形而上学を支配してきた主導理念(当然、これはハイデガーの「存在神論」批判にさらされるものである)と明確に縁を切ろうとするものである (Tengelyi 2014a, 187f., 337ff. 549ff.usf.)。このように(フッサールにおいて「自我」が主なものとしてきた)「原事実」の領域を体系的に拡大し、その「超越論的」機能への着目することで特種現象学的な「形而上学」を展開するというテンゲイの方針は、前節で確認したラントグレーベや新田とフッサール解釈とその発展的展開に際しての基本戦略を共有しつつも、これを「形而上学」の問題領域へと拡大する限りで彼らの哲学および哲学史観と袂を分かつものであるといえるであろう。

このような「現象学的形而上学」の理念の具体的な展開に着手する第二段階として、テンゲイは、既に示唆したように「原事実」の分析を通じて伝統的な形而上学的カテゴリーを「経験カテゴリー」として鍛え直している。本論では、その具体例を全て論じることにはできないので、一例として、テンゲイが、伝統的―その際、特にカントが念頭に置かれる―自由概念をどのように「経験カテゴリー」としての自由概念によって置き換えているのかを簡潔に確認するに留める。²⁸⁾

テンゲイが、議論の出発点として着目するのは、「意図に基づく行為」がしばしば「意図せぬ結果」をもたらすという―オイディプスが劇的に示すように―古来馴染みの現象的事実であり、この意味で「行為とは〔…〕 *passio* でありか〔*actio* である〕という事実である (367ff.)。言い換えれば、テンゲイにおける「経験カテゴリー」としての自由概念の考察は、このような事実を先に示唆した原事実の四つの類型―ここでは特に、「世界所持」と「間主観性」の原事実―の分析を通じて理解可能なも

のとすることを目的とする。まず、テンゲイは該博な哲学史の知識に基づいて、特に、カントの「自発性と自然の因果性が並立するという両立論的確信」およびヘーゲル、シェリング、ニコライ・ハルトマンらによるカント解釈とカント批判を概観 (369ff.)、特にハルトマンが、ヘーゲルの議論を進展させることで、自由と自然の因果性の「二世界論」を退け、「ひとつの世界のうちで〔自由と自然の因果性という〕二つの規定性のタイプを把握」する点を極めて高く評価している (374)。というのは、テンゲイは「世界所持(世界の現実存在)」という形而上学的原事実が「経験の統一性傾向 *Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung*」を条件づけるものであるとしていたが(よって、これは「経験カテゴリー」のひとつである (321ff.))、一般に「統一性への傾向が存在する場合にのみ〔…〕対立が生じる」(375)といえる限りで、ハルトマンのテーゼは(その意図は別として)「自由と自然の因果性の対立」を「世界経験」に固有な「統一性の傾向」という観点から捉えようとするテンゲイのテーゼと(形式的に)合致するからである。自由と自然の因果性の「対立」は、「理性的存在」(カント)と「自然」という存在論的・形而上学的に全く異なる領域の対立なのではなく、同一かつ唯一のものとして経験される世界、「経験の統一性傾向」を可能とする原事実としての世界のなかでしばしば生じる経験そのものの不調和―その端的な例がオイディプスであった―なのである。とはいえ、同時にテンゲイは、これらの論者において「当為による規定性 *Sollensdetermination* が自然の因果性と並行するもの」として把握されている点、「当為による規定性を、意志を《避けようもなく》規定する強い法則的過程」とみなす点に難点があるとしている (379f.)。結論から述べると、テンゲイの批判は、ハルトマンらの所見が世界経験を条件づけるもうひとつの原事実としての「間主観性」という観点を救いあげることができていない点―そうであるので、自身の現象学的形而

上学の構想にとって不十分な着想である点―にむけられているといえる。すなわち、テンゲイは（ここでは、特に自身の現象学的なレヴィナス解釈に基づいて）「自由」の規定根拠としての「当為」、あるいはその源泉を、むしろ、間主観的な経験としての「要求 Anspruch」（あるいは「呼びかけ Anrufappel」）の現象として分析している。というのも、「要求」という現象は、一方で、それが投げかけられた当事者に否応なく「応答」を求めるものであるが、他方で、どのように応答するかはその当事者に委ねられ、要するに「自由」だからである。例えば、「まったく応答しないこともひとつの応答」といえるが、この点に自然の因果性との決定的な違いが認められる（380f.）。「行為の遊動空間とは〔…〕開けた選択肢の空間なのであり」このような遊動空間が―自然の遊動空間とは異なり―しばしば「同時に投げかけられた要求のあいだで生じる対立」を内包するものである限りで、「現象学的形而上学的」に定義される「自由」とは、「賛成／反対の自由 Freiheit des Für und Wider」（これ自身はハルトマンの表現である）なのであり、こういった「同時に投げかけられた要求を抱える対立へと態度を取る能力」、「応答」することができるという能力のことなのである（381）。このように、伝統的な形而上学における「あらゆる理性的存在者が固有なものとして持つ因果性」（カント）としての「意志」に基づく自由概念が、人間に固有な「理性」という能力によって定義されていたのに対して（そして、この着想はラントグレーベに従うなら、「反省の限界」という形で自由そのものの基礎づけをめぐる難問に直面することとなる）、テンゲイの「現象学的形而上学」においては「世界所持」と「間主観性」という原事実によって同時に条件づけられた能力とされるのである。

このように、テンゲイの構想は「原事実」の領域の拡大というラントグレーベら《ケルン学派》のフッサール解釈の成果を継承しつつも、そ

のハイデガーに由来する「形而上学の終わり」という哲学・形而上学史観を拒絶、むしろ、フィנקのいう「世界忘却」の克服という問題意識に基づいてフッサールや「現存在の形而上学」期の頃までのハイデガーの主導理念を独自に反復しようとするものである。このような限りで、テンゲイは極めて自覚的な仕方でも、《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》の伝統における様々な―時に対立する―着想の《総合》あるいは《調停》に従事しているのである。

結語

本論は、《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》の伝統における事実性をめぐる議論の変転を追跡することで、この概念が現象学運動において演じる大きな役割を明らかにした。すなわち「事実性」概念とその内実は、特にカント以降の形而上学史を支配してきた哲学的様相概念に正当な疑義を突き付けるだけでなく、特種現象学的な「形而上学」―「新しい意味での形而上学」（フッサール）、「現存在の形而上学」や「形而上学的存在者論」（ハイデガー）、「現象学的形而上学」（テンゲイ）―の様々な着想を産み出す求心力をもつものなのである。しかし、同時に、このような「事実性」概念こそが―特に、ハイデガーおよびその哲学史観に暗に依拠するラントグレーベらにおいて―「形而上学の終わり」を主張させることとなる決定的要因のひとつでもあった。とはいえ、ハイデガーらの主張をどの程度まで額面通りに受け取るべきか否かという点には《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》の伝統内部でも幾つかのスタンスがあり、フィנק、特にテンゲイにあつては、むしろ「現象学的形而上学の基礎づけ」という、フッサールおよび「現存在の形而上学」期の頃までのハイデガーの主導理念の再興が明確に認められる。

そして、彼の「現象学的形而上学」の構想にあっても中心的役割を演じるのは、現象学の伝統のうちで洗練され、鍛え上げられてきた「事実性」概念に他ならないのである。

注

- ① 本論が《フライブルク・ケルン・ヴッパータール現象学》と仮に呼ぶ伝統は、その代表的論者の活動中心地からとられたものである。ここでの「フライブルク」は、その活動地から、主に、後期フッサール、ハイデガーやフィンクラを念頭に置くもので、「フライブルク現象学」という呼称は、日本の現象学研究では流通したものである。「ケルン」という地名は、主に、(上記の「フライブルク現象学」の一員でもある) ルートヴィヒ・ラントグレーベとその学派を念頭に置いている。「ヴッパータール」は、クラウス・ヘルトとラスロ・テンゲイに代表される現象学的哲学及び研究とその学派を示すものである。
- ② フッサールは、《世界が別様であり得るだけでなく、そもそも存在しないこともあり得る(あり得た)》という着想を、「世界無化」の議論を通じて正当化している (HuaIII/1, 98f, 103ff)。
- ③ 特に Richir 2004, 93ff; Michali 2008, 91ff; Tengelyi 2014a, 182f. を参照。
- ④ このフッサールの着想に関する詳細な分析については、Michali (2008) 92ff. を参照。
- ⑤ フッサールは、一般に「目的論」という表現で、当該の事象の連関のうちに認められる合目的性のことを念頭においている。フッサールの「目的論」の一般的解説としては、今日でも古典的基礎文献である Hoyos-Vásquez (1976) を参照。また、フッサールの草稿群も参照 (XLI, 137-263)。
- ⑥ 『イデーナー』でも、同様の問いが提出されているのだが、同書でこれは現象学的考察から「遮断」されていた (HuaIII/1, 124f)。フッサールの「目的論」と「神」の関係に関する簡潔な見直しを立てるものとして、特に Held (2010) を参照。
- ⑦ フッサールにおける「形而上学」概念の変転については、ケルンの古典

- 的な研究 (Bernet/Kern/Marbach 1989) や Tengelyi 2014a. などを参照。
- ⑧ 一九二〇年台初頭前後のハイデガーにおける「事実性の解釈学」に簡潔な見直しを与えるものとしては、IKEDA,T 2014 を参照。
- ⑨ この事情は、特に「責め」とその「非性」に関する議論によって示されている (SZ. 283ff)。
- ⑩ ハイデガー自身の表現では次のようになる。「それが存在する限りでの『※現存在という』存在者にとって問題となる存在は各自のものである je meines. そうであるので、現存在は、存在論的には決して、眼前存在者としての存在者の類の例や事例として把握されることができない」 (SZ. 42. 強調引用者)。
- ⑪ また、「私は考える」をめぐるカント批判―カントは「自己」の存在様式を、「現存在」ではなく「眼前存在」としてしまっているとする批判 (SZ. 318ff.) ―などからも明らかのように、「自我」あるいは主観性の存在様式に関する考察を導入する点に、『存在と時間』の頃の《事実の必然性》テーゼの顕著な特徴が認められる。
- ⑫ この点に関しては、「現存在の形而上学」という観点からみて「基礎的存在論」が果たすべき課題を疑問文のかたちで次々と問題提起するに終始している『カント書』の最終節 (GA3, 243ff.) を一瞥するだけで明らかであろうから、本論ではこれ以上検討しない。要するに、「現存在の形而上学」とは『存在と時間』第二部という課題を完遂する為の新たな構想なのである。
- ⑬ 『存在と時間』では、現存在の事実性は、その「被投性」の根本性格、すなわち、自身の可能性を自ら選び取ったわけではないという「非性」(「被投性」がもつ「非性 *Nichtigkeit*」 vgl. SZ. 283ff.) に求められていたのだが、充分な論証を欠き、シユタインマンがいうように、メタファア的な用法に留まるといえる (Steinmann 2010, 140)。
- ⑭ ハイデガー自身は、当時の哲学的状況に即して、自身の構想が、「世界観や人生観を導出することを目的として、個別の諸学問の成果を、経験的な仕方では、いわゆる世界像へと組み立てる」ものではないと論じているのだが、彼の思想からすると、自然主義的な形而上学は、このような「世界像」を構築するものとして退けられることとなるだろう。

⑮ 「人間的自由は、今やもはや人間の固有性としての自由を意味しない。そうではなく、全く反対である。自由のひとつの可能性としての人間」(GA31, 135)。「真理と自由は人間の固有性ではない。その際、人間が、いかなる概念的未規定性や自明性のもとで理解されていたとしてもである。人間は、真理と自由の担い手でも所有者でもない―むしろ、すべては真逆である」(GA80.1, 362)。

⑯ カントにとって、自由とは、「理性的である限りでの諸生物 *lebendige Wesen*」が本性的に所有する「意志」という名の特種な「因果性」のことである (Kant 1911, 446f.)。

⑰ というのは、「全体としての存在者をあらわにする退屈という根本気分」の覚醒は個人の問題であるが、単に当人の善良な意志や巧みさ *Geschicklichkeit* の問題ではなく、むしろ、当人を襲ったり、襲わなかったりする運命の問題 *die Sache seines Geschickes* である」とされる限りで、そもそも「形而上学な存在者論」が論じる対象があらわとなるか否か自体が、「運命の問題」であり、よって、超越論的哲学の領分の彼岸に位置する問題となるからである(カントに従うと、超越論的哲学にとって、「運命」とは「篡奪された概念」(A84/B117)である)。「現存在の形而上学」の挫折に関しては、Kushita2017も参照。

⑱ とはいえ、「人間学」と「形而上学」の「統一性」を説くハイデガールの着想 (GA28, 10ff.) が、実際にフッサールが考えるような人間学主義という懐疑論的相対主義に陥っているのか否かについては、当然、詳細な検討が必要となるであろう。観点がやや異なるが、両者の関係を扱った研究としては Luft 2005 が比較的広い見通しを与えてくれる。

⑲ 例えば、一九三二年には、フッサールの受動的な地平志向性とハイデガーにおける気分の分析の連続性を強調する解釈を展開し、フッサール及びハイデガーの体験概念とハイデガーの「存在可能」概念の統合を試みる(意欲的といってよい)論考が(当時の政治的状况等もあり、実際には提出されなかったのだが)教授資格論文として準備されている (Landgrebe 2007, vgl. Sepp 2003)。このように最初期においては(その成否は問わないうとしても)両者の思想を介して独自の哲学的立場の樹立を目指したラントグレーベであるが、周知のように、後年は、当時あっては未刊の遺稿

草稿に基づくフッサール解釈とケルン大学での後進の指導に集中するようになった。

⑳ これは、ラントグレーベが1932年以来一貫して重視する論点である。註19を参照。

㉑ プラトン以来「それ以上遡及的に問うことができないもの」あるいは「遡及不可能性 *Unhintergebarkeit*」という観点は、神的なものあるいは(近代的表現でいうところの)絶対者の把握に際して問題とされてきた重要な論点であり、既にプラトン自身において、このような正当化が、単なる「ドグマ」を強弁する為の手段に過ぎないものであるのか否かという議論が認められるという (vgl. Koch 2010)。また、カントおよびドイツ観念論での超越論的哲学における「反省的な最終的基礎づけ」に際して、「遡及不可能性」という観点が演じる役割に関しては Kuhlmann2010 を参照。

㉒ 新田もまた、ラントグレーベと同様、あるいはそれ以上に、後期フッサール現象学のうち「形而上学の終わり」を認めようとするものであるが(よって、ラントグレーベ同様、強くハイデガーから影響を受けたものであるが)、その際、「形而上学」という「仮象」の発生根拠を問う独自の考察(これは「仮象論」と呼ばれる)をおこなっている (Nitta 2001, 194ff., 2003, 77ff.)。

㉓ この点に関しては、当然、「超越論的理念」としての「世界概念」を、主観的な妥当性しか持たない「発見術的虚構」(A771/B799)とみなすカントの「超越論的観念論の教説」へのフインクの根本的な批判 (Fink 1990, 139ff.) を念頭に置かなければならないが、紙幅の制限から、本論では立ち入ることができない。詳細は Ikeda, Y.2019a. および ders. 2020 (予定) を参照。

㉔ 特にフインクの後期思想は、有名な「遊び」の分析やヘラクレイトス解釈など様々な手引きをもちいて、このテーゼの現象学的な正当化に従事している。この点および後期フインクの「現象学的分析」の内実とその意義については、Ikeda, Y.2019b. を参照。

㉕ 「実体形而上学の勝利は、伝統的形而上学のうちへと、殆ど絶え間ない世界忘却をもたらした」(Tengelyi2014a, 303)。なお、これは、フインクの「事物存在論」批判 (vgl. Takeuchi2010) と同じ観点をとるものであ

る。
 ②⑥ とはいえ、より微視的には、テンゲイの構想の背景として「世界の現象学 *Weltrhänomenologie*」(Held 1992) という独自の立場を標榜するホルトの後期思想の批判的展開という観点も考慮すべきであろう。vgl. Tengelyi 2014a, 18f.。ローマーは、ホルトおよびハイデガーとテンゲイのあいだに認められる「差異化された継続性」について簡潔に指摘している (Römer 2016, 125)。

②⑦ とはいえ、『世界と無限』の直接的課題は、このような理念に導かれた壮大な《体系》の構築ではなく、より謙虚な「現象学的形而上学の基礎づけ」である (327)。言い換えれば、テンゲイはカント、そしてフッサールやハイデガー以降の超越論的哲学の理念の反復に従事しているのである。

②⑧ 同時に、ハイデガーやフランス現象学における着想を、「偶然的事実性の形而上学」という観点から歴史的に再構成する作業に従事 (228ff.)、これを自身の構想に積極的に援用しているが (特に、ハイデガーの「メタ存在論」の構想が高く評価される vgl. 305, 411ff.)、紙幅の問題から詳論できなう。

②⑨ なお、『世界と無限』で扱われる自由概念は、「行為の自由」や「政治的自由」といった倫理的な主題としての自由ではなく、「現象学的形而上学の基礎づけ」という同著の課題に即して「行為の自由の形而上学的基礎づけ」を論じるに十分な (カント的区分に従って) 「超越論的自由」に限定される旨が明記されている (Tengelyi 2014a, 367)。テンゲイにおける実践的自由の考察に関しては Tengelyi 2014b を参照。

文献一覧

- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. (1989). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner.
- Bruzina, R. (2006). Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik-Pädagogik. In A. Böhmer (Eds.) *Eugen Fink Sozialphilosophie Anthropologie Kosmologie Pädagogik Methodik*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 193-219.

- Fink, E. (1959). *Alles und Nichts Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg, Königshausen und Neumann.
- (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg, Königshausen und Neumann.
- (2006). *Phänomenologische Werkstatt Bd.1. Die Doktorarbeit und erste Assistenzi Jahre bei Husserl (Gesamtausgabe, Bd. 3, Teilbd. 1)*. Freiburg/München, Karl Alber.
- (2008). *Phänomenologische Werkstatt Bd.2. Die Bernauer Manuscripte Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 3, Teilbd. 2)*. Freiburg/München, Karl Alber.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1972). "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschungen. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1992). Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger, in: *Philosophie der Endlichkeit*. Niemeyer, B., Schütze, D. (Hg.), Königshausen und Neumann, Würzburg, 130-145.
- (2010). "Gott in Edmund Husserls Phänomenologie", in: *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Springer, 723-738.
- Hoyos-Vásquez, G. (1976). *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Den Haag.
- IKEDA, T. (2014). 「事実性の解釈学 初期フライブルク期と『道』」『ハイデガー読本』 秋富克哉、安部浩、古荘真敬、森一郎編、法政大学出版

- IKEDA, Y. (2019a). 「ハイゼン・ブライントンの世界の超越論的現象学——カン
トおよび後期フッサールの〈近きと隔たりの〉」、『論集』35号、東京大
学大学院人文社会科学系研究科・文学部 哲学研究室、18-37。
- (2019b). Eugen Finks transzendental-phenomenologisches
Weltdenken und seine Heraklit-Interpretation unter besonderer
Berücksichtigung des Begriffs der Physis, in: *Wohnen als
Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*,
Nielsen, C. und Sepp, H.R. (Hg.), Freiburg/München, Alber, 15-41.
- (2020): „Eugen Fink’s Transcendental Phenomenology of the World –
Its Proximity and Distance in relation to Kant and to the late Husserl
“, in: I. Apostolescu und C. Serban (Hg.), *Husserl, Kant and the
Transcendental Phenomenology*, Berlin, De Gruyter.
- Kant, I. (1911): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant’s
Gesammelte Schriften* (AK IV), Berlin, De Gruyter, 385-464.
- Koch, D. (2010). Zur Bewegung der göttlichen und menschlichen Seele in
Platons Phaidros. In: *Platon und das Göttliche*, Ders./Männlein-
Robert, I./Weidmann, N. (Hg.). Tübingen, Attempo, 98-111.
- Kuhlmann, W. (2010). *Unhintergebarkeit: Studien zur
Transzendentalpragmatik*, Königshausen und Neumann.
- Kushita, J. (2017): 『ハイゼン・ブライントンの問題』、法政大学出版局。
- Landgrebe, L. (1963). *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Gerd
Mohr.
- (1977): „Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der
Phänomenologie und im Marxismus“, in: *Phänomenologie und
Marxismus Bd.1*, Waldenfels, B., Broekman, J.M. und Pazanin, A.
(Hg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 71-104.
- (1982). *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner.
- (2008). *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres
Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*,
Königshausen und Neumann.
- Luff, S. (2005). Husserl’s Concept of the “Transcendental Person:
Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship”, in
International Journal of Philosophical Studies 13-2, pp. 141-177.
- Michali, S. (2008). *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des
Ich nach Husserl*, Dordrecht, Springer.
- Nitta, Y. (1992). 『現象学とは何か』、講談社学術文庫。
- (2001). 『世界と生命 媒体性の現象学』、青土社。
- (2003). Was ereignet sich im Sich-verstehen der Kinästhesie? Mit
besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie des Leibes bei
Ludwig Landgrebe, in: *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe-Eugen Fink-
Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie*, Peter Lang,
pp.77-82.
- Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon.
- Römer, I. (2016). From Kant to the Problem of Phenomenological
Metaphysics. In Memory of László Tengelyi, in: *Horizon 5 (1)*, St.
Petersburg, 116-132.
- Sepp, H.R. (2003). Der Begriff des Erlebens. Ludwig Landgrebes
unpublizierte Schrift von 1932, in: *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe-
Eugen Fink-Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie*, Peter
Lang, pp.103-114.
- Steinmann, M. (2010). *Martin Heideggers “Sein und Zeit”, Darmstadt,
WBG* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Takeuchi, D. (2010). 『現象学と形而上学——フッサール、ハイゼン、
カン——』、知泉書館。
- Tengelyi, L. (2014a). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem
phänomenologischer Metaphysik*, Alber.
- (2014b). *L’expérience de la singularité*, Paris, Hermann.

(釧路工業高等専門学校講師)