

〈我あり (sum)〉の確實性

——フツサルとハイデガー

安 部 浩

序 問題の所在と拙論の構成

題目が示す通り、拙論はフツサルとハイデガーの現象学の相違を「我あり」を巡る双方の思索の差異の闡明を基にして詳らかにせんとするものである。だが両者の所論を比較考量するに当たって、何故殊更に「我あり」という観点が採られねばならぬか。卑見によれば、それはこの「我あり」が現象学の根本問題（の一つ）に他ならぬからである。今これを簡明に示す為に、諸賢には旧聞に属す事柄であろうが、「哲学の名の下で自分が本来何を目指さんとしているのか」ということに関する、哲学をやる者の徹底した自己了承（1）に關説したフツサルの次の言を引くことしたい。

このような自己了承において「…」哲学をする私を強いて「…」己が固有の主観性を省みるに至らしめるところ

の已むに已まれぬ動機が発現する。別言すれば、こうした動機から「…」現象学的な「態度への」切り替えが生ずるのである (Hua V, 147)。

一読して明らかであるように、ここでは、哲学においては畢竟汝[自身]の事柄が問題とされている (was res agitur) (Hua V, 166) のであり、そして又これこそが現象学の出発点ともなる旨が述べられている。しかもフツサルの見るところ、かかる己事究明においては取り分け、自己自身の存在（我あり）が主題とならざるをえない。というのも、現象学的なそれへと態度を変更することによって我々が立ち返ることになるのは、「世界」/「世間」的に (weltlich) 存在する者としては前提され続けることが「…」可能でなく (Hua V, 150) ような一従って最早尋常ならぬ有り様においてあるところの「純粹に自己自身において、また自己自身で存在する私」(ibid.)

に他ならぬからである。

加之、かかる〈私〉のあり方こそが現象学において考察せらるべき問題であるという見解は、ハイデガーもまた共有するところのものであった。フッサール自身の如上の問題意識にも拘らず、「フッサールにとつての第一義的な問は決して意識の存在性格への問ではない」⁽²⁾とハイデガーの目には映った所以―そして「意識という」この「現象学に」特有の存在者「…」の存在への問が等閑に付されている」(Ga20, [29] 廉を以てハイデガーが旧師を批判した所以―は、正しくここにあると考えられよう。

しかしながら以下屢説するように、ハイデガーによる「我あり」の究明は、フッサールのそれとは相当の逕庭があることもまた事実である。このハイデガーの究明の特異性こそが、フッサールのそれに対するハイデガーの現象学観の独自性を齎しているのではないか―これが拙論の仮説である。以下この点について些か敷衍することにしよう。

現象学について語る際、それが実際のところ (in Wirklichkeit) 何であるのか (或いは又、何であったのか) を問題にすること―そして更には或る既存の「流派」の一つを以て正統となし、他を異端視して破邪顕正に努めること―は凡そ適切ではあるまい。寧ろ「現象学の理解は、偏にこれを可能性 (Möglichkeit) として捉えることにある」⁽³⁾ことは、恐らく衆目の一致するところであろう。だがそうであるとして、ではこうした〈現象学の可能性〉なるものを我々は如何に考えればよいのか。この問は、嘗に今日の我々のみならず、他な

らぬハイデガー自身にとつても最後迄極めて重要な意味を有していたと思しい。蓋しツェーリンゲン・ゼミナール (一九七三年) の記録―就中そこで表明された「顕現せざるもの (das Unscheinbare) の現象学」(Ga15, 399) なる独自の現象学観―は、そのことを端的に示す好個の例であろう。

とはいえ、往時生涯の末路を歩んでいたハイデガーによる現象学の可能性の探求は、驚嘆すべきことに、決して如上の周知の定式化を以てしてその掉尾を飾つた訳ではなかった。例えば遺稿「存在の問の置土産」(その一部を編纂した「現象学に関する抜粋」の「編集後記」)によれば、この遺稿は、自らの全集に付すことを当初予定していた「序論」の準備の為、ハイデガーが一九七三年から七五年にかけて―従つて恐らくは上述のゼミナール以後に―執筆したと推定されるものである⁽⁴⁾には、次のような記述が認められる―「現象学 (第六論理学研究) から「…」現象言表 (Phänomenphasis)」⁽⁵⁾へ。「…」尤もな理由によりフッサールにおいては欠けている洞察、すなわち現象 (カテゴリー直観) が実のところ、哲学的思索の根本動向を形成していること」「対する洞察」(AP, 76)。「現象学を現象言表として「…」存在の問に対応して別様に規定すること」(AP, 82)。これらの文言に示されているように、ハイデガーは自ら与する現象学のありうべき姿として「現象言表」なるものを構想し、以てこれを従来の現象学理解と対置せしめんとするのであり、しかもその際、後者への言及において彼の念頭に置かれていたのは、専らフッサールのそれなのである⁽⁶⁾。

かくて我々は―未定稿の例に漏れず、この「現象学に関する抜粋」の叙述は決して首尾一貫したものではないとはいえず―最晩年のハイデガーにとつて、〈フッサールとハイデガー〉なる対比は畢竟して、「現象学」対「現象言表」の謂であつたと断じて差支えなからう(但し拙論は以下、老境のハイデガーが右の定式化において表現した両者の相違は実質上『存在と時間』が刊行された一九二七年頃には既にして顯然としていたと解釈する立場を採るものである)。だが仮に右の見方が大過無きものであるにせよ、問題は勿論、現象言表なるものを以てしてフッサール現象学に代えんとするハイデガーの真意や如何―そして又(拙論の主題に鑑みて更に問うならば)こうした謂わば〈現象言表の為の諸考案〉と〈我あり〉の解明との関係や如何―ということであろう。そこでハイデガーの〈我あり〉の究明が有する意義を―フッサールとの対比において―闡明にし、その上でハイデガーのこうした究明が、彼独自の現象学観と密接に連関している所以を詳らかにすることが拙論の狙いとなる。

右の課題に鑑みて拙論は以下、次のような構成を取ることになる。まず第一節では、フッサールの所謂〈我あり〉は、或る種の確実性を備えたものとして考えられていることを確認する。次いで第二節において、この〈我あり〉を『イデーンI』の理論的枠組みの中で考察した場合、どのようなものとして把握されることになるかということについて、一つの解釈を提出する。更に第三節では、このようなフッサールの立場に対するハイデガーの批判の要点を詳らかにする。その

上で第四節は、ハイデガー自身による〈我あり〉の解明の内実を闡明する。そして最後に第五節では、この〈我あり〉の解明と前述の「現象言表」との関係について簡単に考察する。

一 〈我あり〉の確実性―『イデーンI』の場合

夙に知られているように、所謂ゲッティンゲン時代のフッサールは当初―すなわち『論理学研究』初版(一九〇〇/〇一年)の刊行以降、『イデーンI』(一九一三年)を上梓するに至る迄は―意識作用を遂行する主体たる(従つてかかる主体として、当の作用からは一応区別されうる)「純粹自我」なるものを想定することに關しては懐疑的な姿勢を取り続け、これに肯定的に論及することはなかったと言つてもよい。現象学的に還元された自我とは正に〈多様な諸体験自体の結合「から成る」統一体(Verknüpfungseinheit)と同一のものである」(Hua XIX/1, 364)、或いは「純粹自我という」この―「意識体験の内容を統合する上で」必要な〈関係の中心〉としての―原初的な自我を私は「当の意識体験の中に」一向に見出しえない」(Hua XIX/1, 374)といった『論理学研究』の件は、その好個の証左である。

しかしながらこれとは対照的に『イデーンI』では、「いかなる体験も「…」当の体験「を行う者として」の純粹自我がなす体験である」(Hua III/1, 182)こと、従つて凡そ意識体験のあるところ、当の体験の遂行者たる純粹自我もまた「絶えず―否、必然的に―現に存在すると思われる」(Hua III/1, 123)ような「或る必然的な隨行者(ein notwendiges Dabeil)」(Hua

Ⅱ(Ⅰ, 180)であることが主張されるに至る。それ故にフッサールは言う——「流れ行く生をその現実的な現前において見違るや否や」「…」端的に、また必然的に私はこう述べることになる——(我あり)(Ich bin)「…」と(Hua Ⅲ(Ⅰ, 97)。さてこの留意すべきは、フッサールによれば、今述べた(我あり)(純粹自我の存在)は「必然的」であつて全く以て疑いえぬ定立(Hua Ⅲ(Ⅰ, 98)によつて成立していることである。

かくて「イデーニー」においては、(我あり)は不可疑にして確実な事態として捉えられることになる(8)。だが問題は、この(我あり)の確実性が説かれる際、フッサールの真意が那邊にあるのかということである。そこでこの点を闡明すべく、我々は以下、次の二つの問を立てることにしたい——1. (我あり)の(我)(すなわち純粹自我)とは如何なるものであるのか、2. そしてこの自我の存在は、一体どのような意味で確実であると言えるのか。

二 〈我〉の解明——「イデーニー」を手掛かりとして

第一の問に取り組むことから始めよう。ところが「イデーニー」の思想の圏内でこの問題に着手せんとするや否や、我々は難題に直面する。何となればフッサール曰く、純粹自我は「単独で取り扱われ、一個の独自の研究対象たらしめらるるものではない」(Hua Ⅲ(Ⅰ, 179)のであり——「純粹自我であつてそれ以上のものではない」(ibid.)と同語反復的に語ることしか許されぬよう——「それ自体が記述不可能なもの」(ibid.)に他ならぬからである。すると我々は、フッサールの所謂〈我

あり〉の〈我〉の有り様を解明する為の手立てを何ら持ちえないのであろうか。卑見によれば、その手がかりを得るには、たとえ大掴みであれ、現象学的エポケーに関するフッサールの記述を辿り直し、以て純粹自我が(純粹意識の随伴者として)「現象学的残余」において露となる迄の一連の過程を改めて検討する必要がある。

現象学的エポケーが行われる以前、我々は如何なる時であれ、我々自身を圍繞しているこの世界が「一なる(空間・時間的現実)」(Hua Ⅲ(Ⅰ, 61)として、既にして厳然と実在している様を目の当たりにしている。すなわち右のような自然的態度における我々の生にとつて、かかる世界は「当然」前もつて与えられている存在の基盤(Hua V, 148)であり、この意味でそれは「我々にとつて第一のもの」(Hua Ⅲ(Ⅰ, 106)に他ならぬ。しかしながらエポケーによつて、実在的世界に対して「括弧入れ」の操作が施されるや否や、我々は、これ迄は我々の目——或るものへの自我の眼差し(Hua Ⅲ(Ⅰ, 75)——を實在的世界に向けて謂わば只管に(前方へと導く(produce)役割を果たしてきた種々の定立作用(第一階の作用)へ無自覚に「参加」し続けることに代えて、新たに「当の」定立「作用そのもの」に向けられる反省的作用(Hua Ⅲ(Ⅰ, 107)である「第二階の作用」(ibid.)を開始することになる。かくてこの自覚的な反省を通して、如上の世界の實在性は畢竟して当該定立作用(ひいてはこの作用を遂行する純粹意識)の「能作の所産」(9)にすぎぬこと——別言すれば、「我々にとつて第一のものである存在」は(それ自体におい

て第二のもの〉である」(Hua III/1, 106)こと―が露呈するに至り、それと共に今や、「一方では」その純粹な「意識の相關者」、他方においてはその『純粹自我』を伴った『純粹意識』(Hua III/1, 67)こそが―「世界の存在に〈存在の妥当〉を付与している自我」(Hua V, 149)として―「それ自体において第一のもの」(Hua V, 151)である所以が明らかとなるのである。後年のフッサールによる次の言は、こうしたエポケーの帰結を巧みに約言したものである―「初めに―そして凡そ考えられるものの全てに先立って―自我が存在する。この〈我あり〉は私にとって「…」私の世界に対する志向的な原根拠である」(Hua X/II, 243f.)。

極めて粗笨ではあるものの、以上フッサールがエポケーを通して実在の世界より〈我あり〉の〈我〉へと至る迄の道程を概観した。今更贅言を要せぬことであろうが、これにより明亮となったのは、かかる過程が、アリストテレスの所謂「我々にとって先行するもの (*pros hēmas proteron*)」から「本性上先行するもの (*phusei proteron*)」―ということとはつまり「我々にとっては後続するもの (*pros hēmas hysteron*)」―に我々を〈連れ戻す〉(*reduco*)と「還元 (Reduktion)」に他ならぬことである。然らば、我々はこうした手順による究明においては須く「既成の所産より〈意識において当の所産が形成される方法〉へ向かう廻行的な問」(WP, 35)を立てるべきである以上、前掲の第一の問に答える為には、我々はまず何らかの所産―就中「自然的態度における〈我〉」なる一個の所産―に出発点を求め、その上で、純粹自我の存在様態をか

かる所産的自我の方から―すなわち所産的な自我を「自己統覚」を通して斯々然々の仕方では構成することによって、この自我と同一の「私」であるところの能産的な〈我〉の有り様として―描写すればよいのではないか。実際フッサール自身も「純粹自我が〈その時々〉の体験様式、乃至は体験様態において体験している自我」である「際、それぞれの場合によって」個々別々である「純粹自我の具体的存在」様態」(Hua III/1, 179c)だけは記述されうる旨を説いている以上、「イデー」の議論の枠組みの中では、今述べた方途を措いて如上の第一の問に答える術は無いように思われる。

たしかに今述べたような仕方では、純粹自我が如何なる〈我〉であるかを記述することは或る程度迄可能であろう。だがそこには同時に又、或る看過しえぬ難点が伏在している。このことをラントグレーベはいみじくも次のように指摘している。

「意識体験の所産より当の体験へと」逆行する〈廻行的な問〉においては、その本性からして、ただ次のような体験ばかりが見出されうることになる。すなわちそれは、特定の志向的な能作―例えば、自己自身及び他者に対して存在している〈世界〉／「世間」の中での人間―として「の私自身といった或る対象的な統一の構成〔作用〕」を有するような体験である。しかしながら「これに対して、そもそも」こうした「何らかの対象を構成する」能作を備えていない体験が見出されることはありえない。「…」かかる体験は某かの志向的な分析に対して、何ら

の導きの糸をも与えない。何故ならその体験の能作として—そこから当該体験へと廻行的に問うことが可能になるところの—対象的所産は一切拏示されぬからである (WP, 36)。

この言を我々は次のように敷衍しうるであろう—純粹自我の許へ至らんとする導きの糸として自然的態度における(我)を選ぶならば、なるほど我々は(後者が自己統覚を通じて構成される体験)に関与する限りでの前者の存在様態を詳らかにしうるであろう。かくて(自然的か超越論的かという態度の違いは無論あるとはいえ)後者のそれを基にして、前者の有り様は兎も角も推し量られることになろう。しかしながらかかる立場に留まる限り、我々には、純粹自我を唯「世界」「世間」の中で人間としての「私自身」(ハイデガールの所謂「ひと自己」)に擬えることしか許されない。何となればその際、実在的世界において現に見出されるような対象(「世界的存在者」としては決して存在しえないもの)に関わる体験—例えば後述する(自己自身の死(或いはかかる死を前にした不安))に関するそれ—は、正にかかる体験こそが初めて、自然的態度における(我)をして(ということは畢竟、純粹自我をして)その「ひと自己」としてのあり方を脱せしめうるにも拘らず、この体験がいかなる対象的所産とも無縁であるという理由により、当初より我々の視野から脱落しているが故なのである。

三 ハイデガーによるフッサール批判

前節の議論を要するに、フッサールの「純粹自我」—或いはより広く言って「意識」—は、ハイデガールの所謂「ひと自己」(非本来的実存)を基にしてしか考えられていないということである。そして卑見によれば、これこそが正にフッサールの意識概念に対して行われたハイデガーの批判において最も重要な論点(の一つ)である。事実、前述の「現象学に関する抜粋」の中にもフッサールに対する(と思しき)次のような批評が認められる。

「我々を」解放する(現・存在)(Dasein)の経験が訪れぬ限り、そしてまた「意識」がそれ自身を可能ならしめるところの唯一の領域を有するのは、現・存在においてであること(及びこれがどの程度迄そうであるかということ)に対する洞察がなされぬ限り、その限りにおいては「…」存在の間は問われることさえ不可能である。況や答えられることにおいてをや。「…」何が人間をして「意識」の封鎖区域の中に囚われた儘になさしめるのか。現存在への廻行は何故に遂行されず、許されぬのか (AP, 80)。

目下の議論の関心事に鑑みた場合、この評言の主旨は以下の二点にあると考えられる—フッサールの所謂「意識」を「可能ならしめる」ところの唯一の領域」は実のところ現存

在であること、すなわち「意識は現存在に根差しているのであって、その逆ではない」(Ga15, 380)と、2. それにも拘らずフツサルは、謂わば「現存在無し」(dasinstos)「意識」(Ap. 90)の解明に止まっており、そこから更に「現存在への廻行」を遂行することを怠っていること。

しかしながら問題は無論、仮に我々が前掲の言をかく解することが許されるとしても、この批判の眼目二点が(フツサールの所謂「意識」は畢竟、非本来的実存に他ならぬ)という論難と如何に関係しているかということである。前掲の引用文において、ハイデガーは詰まるところ、何を言わんとしているのか。このことを詳らかにする為には、我々は(前掲引用文中で「意識」と対になって用いられている)「現・存在」が何の謂であるかを闡明せねばなるまい。

周知の如くハイデガーはこの概念を「無の中へと保たれている」(die Hineingehaltenheit in das Nichts) (Ga9, 115)と規定する。それは、世界の有義性連関の機能が停止し、存在者との交渉が一切不可能になるような「不安 (Angst)」の経験において、「我々自身、すなわちこの存在している人間が、存在者の直中において我々から「他の物と」共に滑落する」(Ga9, 112)ことにより、我々が「誰とも言いようのない者 (einer)」と化す事態である。ハイデガーによれば、この「誰とも言いようのない者」とは——「自己自身の」固有な現存在をその単独化の不気味さにおいて開示する」(SZ, 295c)ような——我々の「最も固有な (eigenst) 自己における自己理解」(SZ, 295)に基づき我々自身のあり方である。つまりそれは

——事物や他者との様々な関わりの中で、かかる世界内部的存在者の方から(従ってこれらの存在者を経由して間接的に)自らを規定する非本来的実存ではなくして——己を己自身から端的に理解するところの「本来的 (eigentlich) 実存なのである。

以上より「現・存在」とは本来的実存に他ならぬと言つてよからう。さすれば——前節で明らかにしたように、「純粹自我」(乃至は「意識」)は専ら非本来的実存を基に把握せられたものであるとするならば——フツサルに対するハイデガーの前掲の批判点の二つ目(すなわち「意識から現存在への廻行」の欠如)は、(フツサールの所謂「意識」においては非本来的性から本来性への実存変様が未だ果たされていない)ことの謂であると解せられる。では第一点の方はどうか。すなわち現存在(本来的実存)は、一体如何なる意味において意識(非本来的実存)を可能ならしめるものであるのか。

まず、この二つの様態にある実存の内実が各如何なるものであるかということについて考えてみよう。非本来的実存(「ひと自己」とは、様々な事物や他者とのその時々々の関わりに応じた仕方、我々が或る一定の「役割の役柄 (Rollenfigur)」(10)として存在することであると云つてよからう。そしてその際に我々は無論、自らのその都度の存在可能性において、かかる種々の役柄を以て自己自身を規定していくことになる。他方、本来的実存が「誰とも言いようのない者」としてある自己のあり方を指すことは既に述べた。だがハイデガーによれば、不安の経験において開示される——「独

自の無規定性と規定不可能性」(SZ, 275)をその特徴とする——かかる存在とは実のところ、我々の「可能存在(Möglichkeit)」(すなわち、我々が今述べたようにその都度の存在可能性においてありうることをそもそも可能ならしめている「現存在の存在可能の根拠」(SZ, 284)の謂に他ならぬ⁽¹⁾)。別言すれば、「誰とも言いようのない者」として謂わば「本来無一物」なのであればこそ、我々は「ひと自己」として、その都度の時宜に適った様々な「役割の役柄」を演じ分けながら生きていくことが可能になるわけである。(本来の実存(現存在)こそが非本来的実存(意識)を可能にする)とハイデガーが述べる所以は、ここにあると言えよう。

かくてハイデガーによる前掲のフッサール批判の真意は、今や明らかになったように思われる。ラントグレーベの至言を以てこれを要するに、「ハイデガーの異論は、フッサールが自分に対して設定した課題の「…」更なる徹底化に由来している」(WP, 37)のである。別言すれば「実在的世界から(当の実在的世界を定立し、その存在を可能ならしめている)意識へと我々を(連れ戻す)(reducen)ところの——『現象学的還元』なるフッサールのリサーチ・プログラムをしてより一層前進せしめるべく、ハイデガーは更に「意識から「当の意識の立場を可能ならしめるものとして彼が考える」現・存在の経験への廻行(Rückgang)」(Ap, 80)を企図するのである。

四 〈我あり〉の確実性——存在と時間』刊行期のハイデガー

の場合

しかしながらここで一つ確認しておかねばならぬことがある。それはすなわち、本来的実存はあくまでも「一つの実存の仕方」(SZ, 267)であるということであり、従ってそれが「現存在の存在可能の根拠」たる「可能存在」であるとはいえず、我々はこの可能存在なるものを——その時々に変化する様々な存在可能性を「属性」として担いながらも、それ自体は常に不変であるような——「基体」の如きものとして考えるべきではないし、又それを——こうした存在可能性の「可能性の制約」として、あらゆる存在可能性に伴い、それらを同一の「私」の存在可能性たらしめることところの——「形式的・論理的な自己」として見做してもならぬことである。寧ろこの本来的実存は、我々の〈可能存在としての自己〉がそこにおいて露となるような一個の存在可能性(すなわち〈可能存在としての存在可能性〉)として把握せらるべきなのである。だがこのような〈可能存在としての存在可能性〉とは、具体的にはいかなるあり方なのであろうか。卑見によれば、それはハイデガーが、彼の所謂〈我あり〉の確実性の基盤と見做す「死(Tod)」に他ならない。すなわちこの「死」と〈我あり〉の関係について、彼は次のように説明している。

「死という」この可能性は、私の最も固有な『我あり(Ich bin)』の可能性であり、すなわち私は〈私の最も固有な我〉になるのである。私自身はこの可能性——私の死としての死——である(Ga20, 433)。

私の〈死ぬであろうこと〉(Sterbenwerden)において、私が「死という」私自身の存在可能性そのものであることに關するこの確実性は、現存在自身の根本確実性であり、そしてまた真正な現存在の言明である。「…」私が存在する限り、私は死につつまる(morbundus)のである―死につつまること〉が〈我あり〉(sum)に初めてその意味を与えるのである(Ga20, 437f.)。

卑見では、如上の二つの引用文では、〈我あり〉の可能性が私の死の可能性に他ならぬこと、また前者は後者を通してのみ、その意味(すなわち「現存在自身の根本確実性」としてのそれ)を獲得することになる旨が述べられている。だが右に引いた件をかく理解することがもし可能であるとすれば、ここでハイデガーが語っている〈我あり〉の確実性とは一体如何なるものであるのか。

右の問題について考察する為には、まずは第一節の末尾で予告した第二の間へ立ち返り、〈我あり〉の確実性に関するフッサールの所説を確認することから始めるのが得策である(というのもハイデガーが彼の所謂〈我あり〉の確実性に關説する際、そこではこのフッサールの見解が論駁の対象として密かに想定されていた節があるからである)。

さて夙に知られているように、『イデーニー』には著者自らが「これにより我々の考察は最高潮を迎えるに到った」(Hua III, 96)と述懐する箇所がある。そしてそれは、その少し前にある次の件を指していると考えられる。「世界の定立は

『偶然的』な定立である。それ故―『必然的』にして端的に不可疑の定立であるところの―私の純粹自我及び「この」自我の生の定立が、前者と対立することになる」(Hua III, 98)。ではここでフッサールは一体如何なる正当性を以てして、純粹自我の定立(〈我あり〉)の確実性を主張しているのか。今更絮説の要はあるまいが、これに關する彼の説明を要するに―「射映(Abschattung)」構造を本質的に有しており、そしてそれ故に〈所与性の一面性や不十全性〉を原理的に免れえぬ事物知覚とは異なつて―体験知覚(すなわち反省)は「知覚において『絶対的なもの』として与えられる「…」もの單純な看取」(Hua III, 92)であり、しかもその際、たとえこの反省にとつては目下のところ主題化されていない「背景」たる体験であっても、それは常に「知覚される用意がある」(Hua III, 95)以上、あらゆる体験は(事実上はともあれ)権利の上では反省されていることが、右の主張の根拠なのである。

かくて今や、フッサールの〈我あり〉の確実性は、〈我〉の反省(自己認識)の直截性に基づくものであることが判明する。無論ここで考えられている自己認識は、「反省」と聞いて我々が普通思ひ浮かべるようなもの―すなわち〈反省する意識〉が〈反省される意識〉を後追いするところの「經驗的」な反省―ではない(さもなくば〈我あり〉の確実性は決して保証されえぬことになろう)。却つてそれは〈反省する意識〉と〈反省される意識〉が同時であるか、或いは寧ろ前者が後者に先行するような反省に他ならぬ。だが我々はこの

ような〈反省対象なき反省作用〉とでも形容すべき奇妙な反省を考へることが出来るのであるのか。

卑見によれば、既にしてフッサール以前に、右に述べたような形態の反省を考へた哲学者がいる。それはデカルトである。

精神 (mens) が思惟するもの (res cogitans) である限り、精神がそれについて意識していかないようなものは、精神の中には存在しえない。「…」そしてまた〈それが我々の中に存在するのとまさに同一の瞬間に、我々がそれについて意識していかないような思惟作用〉など、我々の中には何一つとして存在しえない⁽¹²⁾。

思惟作用とは何か、また存在とは何かということを知つて「予め」知つていなければ、自分自身が思惟すること、そして自分自身が存在することを何人も確信しえないということは、確かに真である。「だが」この為に、反省される知 (scientia reflexa) 「…」が必要とされることにはならない。「ましてや」〈反省される知についての知 (scientia scientiae reflexae) — この知によつて、ひとは〈自分自身が知つてゐること (se scire)〉、そしてまた〈自分自身が知つてゐることを自分自身が知つてゐること (se scire se scire)〉 (かくて更に無限に続く) を知るのであるが—が必要とされるといふことは、なおさら全くもつてない。そうではなく、〈反省される認識に常に先行するような、かの内的な認識 (cognitio

illa interna, quae reflexam semper antecedit) 「…」によつてそれを知ることで、全く十分なのである」(AT7, 422)。

ここには、自己意識の構造をア・ブリオリに備えており、従つて己が己自身を原理上、常に直截的にそれとして認識しうる〈我〉のあり方が逸早く示されている。そして〈我あり〉が確実性を有する所以を上述のような仕方であつてゐる際、フッサールはこのデカルトの先蹤に倣つて、謂わば〈根源的な「自己監視体制」^{セルフ・モニタリング・システム}〉の存在を〈我〉に認めてゐるよう思われる。

しかしながらこれに対してハイデガーが〈我〉について論ずる際、彼の念頭にあつたのは決してこのデカルト流の〈己が己自身に対して透明である我〉ではなかつた。彼は屢々アウグスティヌスの『告白』から次のような言葉を引いてゐる——「私にとつて、私は問 (questio) たらしめられてゐる⁽¹³⁾」(Ga60, 178)。「私にとつて、私は困難と法外な労苦の地 (terra) たらしめられてゐる⁽¹⁴⁾」(SZ, 44)。そして恐らくはこうした〈我〉の理解に導かれて、〈我あり〉の確実性に関するハイデガーの所論は、フッサールのそれとは全く別の道を進むことになるのである。

そこで我々は以下、この問題をめぐるハイデガーの議論を概観することにしよう。まず彼の所説を追う上で重要となるのは、彼の所謂「死」の理解である。ハイデガーにとつて、それは「死ぬこと (Sterben)」の謂であり、そしてこの「死ぬこと」とはあくまでも「現存在がそこにおいて自らの死に關

わりつつ存在するところの存在様式」(SZ, 247)の謂である。つまり彼によれば、「死ぬこと」とはあくまでも我々の「存在様式」の一つなのである。だがそれは我々のいかなるあり方であるのか。

周知のように、ハイデガーはそれを「死(終わり)」に関わる存在」と規定する。そしてこれによって考えられているのは、死を私自身に対して謂わば「あらしめる」ようにするところの(死に対する私の関わり方)のことである¹⁵⁾。そして私による右のような関わり方に対する相関者として「存在する」に至った死こそが、(我々の一つの「あり方」)¹⁶⁾乃至は「存在可能性」(SZ, 263)としての—死なのである。

この〈存在可能性〉としての死は、「最も固有な、没交渉な、確実でありながら、そのような「確実な」ものとして未定の、追いつけない現存在の可能性」(SZ, 258f.)として把握されることになるが、死に関するこれらの諸規定の中で目下の議論にとって取り分け重要となるのが、「確実」—「確実にしてその際未定であり、つまりいかなる瞬間においても可能」(SZ, 258) — という規定である。だが先述の如く、このように「確実なもの」として死が我々に現れてくる為には、この死の現れ方に対して相関的な(死への関わり方)が我々の側に求められることになる。そして正にこのような死への関わり方—すなわち死を(いかなる瞬間においても可能であるような)可能性として保ち続ける(つまり「可能化する(ermöglichen)」)ことをハイデガーは(死を「確信する(

と(Gewissen)」(SZ, 264)と呼ぶのである。

かくて我々が死を確信することとは、己自身を死の可能性—「実存一般の不可能性としての可能性」—に間断なく曝し続けることを意味する。そしてこれにより我々は今や、我々が本来「我々自身にとって未決の間たらしめられている」者、換言すれば、自らがそのつど選び取る存在可能性としてのみ存在する「誰とも言いようのない者」であること(立)を感得し、以て他者や事物との一定の関係性における何らかの「役割」を基準にして自己自身を理解せんとする我々自身の絶えざる傾向性に抗いつつ、我々がその都度決意的に選び取り続ける限りにおいて初めて可能となる自己自身の存在(我あり)のみを確実なものとして見做すに至るのである¹⁸⁾。

以上我々は、ハイデガーが考える(我あり)の確実性の内実を確認した。そこで最後にこの見解が彼自身の現象学観である「現象言表」と如何に関わりあうものであるかを見ることにしたい。

五 (我あり)の確実性と現象言表

卑見によれば、当該遺稿において「現象言表」は「同じ一つのものを言い表すこと(Tautophasis)」として規定される¹⁹⁾。そしてこの規定をハイデガーは更に「自分と相手の両者で言うこと(Selbster-sage)」(AP, 62)と捉え直し、それに關説して以下の如く述べている—「言われるべきこと」という(他なるもの)を(言われること)という(同じ一つのもの)の中へと救い出す(und das Andere des zu Sagenen in das Selbe

des Gesagten retten)。「…」双方が共属しあうものとして、銘々に固有な仕方でも自己自身をそこにおいて示し合うところの〈明け透き〉(Lichtung)を救い出すこと」(Ibid.)。

無論甚だ晦渋な記述ではあるが、前節で論じたハイデガー自身による〈我あり〉の究明に鑑みるならば、我々は如上の引用文の大意を次のように捉えることができるように思われる。

拙論の冒頭で引いたフッサールの言も示唆するように、現象学が自らの出発点となすべきもの、そしてその後も絶えず新たに探求し続けるべき「同じ一つのもの」とは〈我あり〉の自覚(すなわちその確実性の自己確証)である。だが〈我あり〉の自覚はそれ自体では決して明らかになるものではなく、それを闡明する為には、(当の〈我あり〉の否定である)死という「他なるもの」を要する。つまり〈我あり〉の確実性は死の確実性を介して、そして死の確実性の方から初めて示されうるわけである。だが他方でこの「死」の確実性もまた、それだけでは決して成立しえない。それは、死の確信という、死の確実性を「救う」ような我々の側の態度を俟って初めて可能になるからである。かくて〈我あり〉の確実性と「死」のそれは互いに「共属しあう」。しかしながらその共属において〈我あり〉は正に〈我あり〉として、そして死は死として「銘々に固有な仕方でも自己自身をそこにおいて示しあう」ことになる。

もしハイデガーの所謂「現象言表」をこのようにその〈我あり〉の解明と重ねて理解することが許されるのであれば、

この「現象言表」の真意はまた田邊元の思索とも通底するところがあるように思われる。それを如実に示す田邊の言の引用を以て、拙論を締め括ることにしたい。

生ける人間の、生きるとはそもそもいかなることを意味するか、生いづこより来りいづこに去るか、それにいかに対処し、それをいかに生きるべきか、といふ生の自覚こそ、まさに哲学の独特なる課題であるといはれる。しかるに生は死に対してのみ生として自覚せられるものである。「…」生の由来は、生の否定すなはち死を媒介として、復活せる生の自覚としてのみ問はれ得るといはなければならぬ。「…」ところが、死は生に対立してその限界を成すものである以上は、それが生と同時に存在し両立することのできるものでないことも明白でなければならぬ。「…」死を生との聯関に於て自覚しながら、しかも死を生に内在せしめ従属せしめず、あたかも運命の尖端として生の外からこれに対立し、生を否定する力を有するものとして死を自覚することが哲学の課題となるゆゑんである(20)。

註

- (1) Edmund Husserl, "Nachwort," in: *Husserliana* [=Hua] Bd. V, Den Haag, 1952, S. 147.
- (2) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* [=Gat] Bd. 20, Frankfurt a. M., 1994 (3. durchgesehene Aufl.), S. 147.

- (3) Heidegger, *Sein und Zeit* [=SZ], Tübingen, 1986 (16. Aufl.), S. 38.
- (4) Vgl. "Editorische Hinweise," in: Heidegger, *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript »Vernächtnis der Seinsfrage«* [=AD], Jahressgabe 2011 / 2012 der Martin Heidegger Gesellschaft (Privatdruck), 2012, S. 101.
- (5) ハリビ「現象言表」と訳した「Phänomenophasis」は、希臘語の「*phainomenon*」と「*phasis*」から成るハイデガーの造語である。周知の通り「*phasis*」には(動詞)「*phainō*」に由来する「言明」と(動詞)「*phainō*」より派生した「表す(現す)」との二義がある為、その点に鑑みて、「この語に敢えて「言表」なる訳語を当てようとする。
- (6) 現象学の特質の論究が試みられたツェーリンゲン・ゼミナールもまた本来、直截的にはフッサールを主題とするものであったことを想起されたい (vgl. Gal5, 372°).
- (7) 但し我々はその際、主として「イデー」第一巻を取り上げることとする。考察の対象をかくも狭く限定することは一筆者の浅学非才や紙幅の都合等にも拠るとはいえ、何よりもまず、「フッサール現象学を組上に載せる際」、ハイデガーが最も良く委曲を尽くして細評しているのが、「この『イデー』第一巻に他ならぬ」ということとはつまり、フッサールの現象学について語る時には、彼は専ら同書を念頭に置いている」という研究上の制約の然らしむるところである。読者諸賢には御賢察の上、これを御諒恕下されば幸甚である。
- (8) Vgl. 「自我自身—世界はこの自我に対して現にあることになる—は「…」絶対的な現実性であり、無条件の一端の
- に放棄不可能な—定立にたつて与えられしる」(Hua III, 98°).
- (9) Ludwig Landgrebe, Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung, in: *Der Weg der Phänomenologie* [=WP], Gütersloh, 1963, S. 35.
- (10) Helmuth Plessner, "Soziale Rolle und menschliche Natur," in: *Gesammelte Schriften* Bd. X, Frankfurt am Mein, 1985, S. 235. 尤も「レスナーの所説の眼目は「人間存在が」の「役割の役割」と「役割の担い手 (Rollenträger)」から成る二重存在(「分身体制 (Doppelgängerum)」)であることがよくある。
- (11) Vgl. 「不安がそれの為を思ひて安んぜぬところのもの (Worum die Angst sich abängst) は、現存在の或る特定の存在様式や可能性なのである。[...] 不安は「それの為を思ひて」不安にさせられる「ところの、不安の」所以 (das Worum) を以て、現存在を可能存在として開示する」(SZ, 187f°).
- (12) René Descartes, *Œuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery* [=AT], Tome 7, Paris, 1996, p. 246.
- (13) Augustinus, *Œuvres de Saint Augustin*, Tome 14, Perpignan, 1996, p. 232.
- (14) *Ibid.*, p. 184.
- (15) Vgl. 「死は現存在の終わりとして、自らの終わりへと開わるこの存在者の存在において存在する」(SZ, 259°).
- (16) Vgl. 「死は、現存在が存在するや否や、現存在が引き受けるところの「一つの存在する仕方」なのである。「人間は生まれるや否や、直ぐに死ぬのに十分な程に老いているのである」(SZ, 245°).

- (17) Vgl. 「 $\hat{\cdot}$ 」の存在者「 $\hat{\cdot}$ 」の存在者「 $\hat{\cdot}$ 」の根本のカテゴリリーは様態 $\hat{\cdot}$ 」(Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, 1989, S. 18.)
- (18) Vgl. 「 $\hat{\cdot}$ 」恒常的な「 $\hat{\cdot}$ 」立場の堅固な (beständige Standfestigkeit) と $\hat{\cdot}$ 二重の意味での自己の不断性 (Standigkeit) は、非決意的な類落の $\hat{\cdot}$ 自己の不断の非自立性 (Unselbst-ständigkeit) に対する本来的な $\hat{\cdot}$ 反対の可能性) なの $\hat{\cdot}$ 」(SZ, 322)°
- (19) 例えばハイデガーの次の言を参照されたい。「同じ一つのことを言い表すこと」—「同じ一つのことを語ること」(Tautologie)の代わりに「(AP, 70) 同じ $\hat{\cdot}$ 」の $\hat{\cdot}$ ことを語る $\hat{\cdot}$ 」及び上掲の引用文で「現象学「 $\hat{\cdot}$ 」から「 $\hat{\cdot}$ 」現象言表 $\hat{\cdot}$ 」と述べられていたことに鑑みるならば、「同じ一つのことを言い表すこと」とは現象言表の謂であると考えられる。
- (20) 田邊元、「生の存在学か死の弁証法か・補遺一」、『田邊元全集第十三巻』、筑摩書房、1964年、577頁以下。