

### 〈現象〉をめぐる動と他 : ヤスパーズにおける存在の二重性の射程

山下, 真

---

(出版者 / Publisher)

法政大学大学院

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

大学院紀要 = Bulletin of graduate studies / 大学院紀要 = Bulletin of graduate studies

(巻 / Volume)

60

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

16

(発行年 / Year)

2008-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003161>

# 〈現象〉をめぐる動と他

## — ヤスパーズにおける存在の二重性の射程 —

人文科学研究科 哲学専攻  
博士後期課程1年 山下 真

### 1. 問題提起

本稿の課題は、カール・ヤスパーズにおける〈現象 (Erscheinung)〉ないし〈現存在の現象性 (Erscheinungshaftigkeit des Daseins)〉という概念の内実と、その独自性を明らかにすることである。これによって、ヤスパーズ哲学の有する基本構造の一端が、〈他性への運動〉として把握される。そして、〈現象〉をめぐるこの動性と他性こそが、ヤスパーズ哲学に秘められた現代性を照らし出すための、手がかりとなる。さしあたり以下に、議論の輪郭づけと問いの設定を示しておく。

古来より「現象」は、哲学上の根本概念として多様な意味づけを被ってきた。この伝統の内に身を置く中で、ヤスパーズも例外ではない。彼は自己の著作の随所にErscheinungの語を用い、重要な意義を与えている。〈現象〉概念を吟味する作業は、ヤスパーズ哲学の可能性を捉えるにあたっての鍵となる。そして、このために筆者が重視するのは、彼の哲学的思考の動的な性格である。ヤスパーズは〈哲学 (Philosophie)〉を、本来的には常に〈哲学すること (Philosophieren)〉という動詞形で表現する。彼にとって哲学とは、固定的・体系的な教説ではなく、思考する者によってそのつど生み出され、現実化され行く動きを意味するのである。それ故、本稿が試みる現象概念の究明も、常にこの動性と関連の内を進められねばならない。〈現象〉はそれ自身、哲学の動性に属し、その決定的な契機を成している。とすれば、〈哲学すること〉を遂行する渦中で、〈現象〉とは何を意味し、いかなる理路をもたらすのか？ この主導的な問いに対して筆者は、ヤスパーズの哲学的思考を他性への運動として解釈することで、答えるよう試みる。すなわち、〈哲学すること〉は他なる存在を自指す。そしてこの構造を明瞭に看取せしめるのが、まさに〈現象〉という事態にほかならないのである。

以上を踏まえた上で、筆者の議論の及ぶ範囲とその手法について言及しておく。まず本稿の論述は、ヤスパーズの名著『哲学』(1932年)の思想圏にもとづいて展開される。『哲学』は文字どおり、〈哲学すること〉の遂行を多面的に描写する書物である。それ故、〈現象〉を動性の内に見出そうとする本稿の意図は、ヤスパーズの前期思想に即することで、十全に展開され得る<sup>(1)</sup>。また本稿は、『哲学』が結実するにいたった時代背景をも考慮に入れねばならない。ヤスパーズの実存哲学は、当時のドイツ哲学界の情勢とせめぎ合う中で練り上げられた。彼の〈現象〉概念の独自性を立体的に捉えるためには、こうした手法が不可欠となる。その際、手がかりとなるのは、「実存哲学とは何か？」(1946年)におけるハンナ・アーレントの考察である<sup>(2)</sup>。彼女はこの論考で、ヤスパーズの実存哲学の可能性を最大限に引き出すことを試みている。本稿は、極めて示唆に富むアーレントの議論を積極的に援用して、ヤスパーズにおける存在概念の特徴を際立たせる<sup>(3)</sup>。そして、この作業は最終的に、ヤスパーズとマルティン・ハイデガーとの対立点の抽出へとつながって行くのである。

こうした解釈手法にもとづき、以下の論述構成を予描する。筆者はまず、実存哲学をめぐる当時の問題状況を踏まえつつ、その中でヤスパーズにとって〈現象〉概念が占める基本的な意義を明らかにする(2・3)。次いで、「存在の探求」の過程として示された〈現象〉という事態を、限界状況、とりわけ「現存在の二律背反的構造」と関連づけ、存在の二重性の表出として掘り下げる(4・5)。さらにその上で、Erscheinungを重視するヤスパーズとは対照的に、Phänomenという独自の現象概念を用いるハイデガーとの対比を行う。これによって、両者の共通点と差異とを明確化し、ヤスパーズにおける存在の二重性が有する射程を示すよう試みる(6・7)。

### 2. 現象性と実存哲学

ヤスパーズ哲学の発展のあらゆる時期を通じ、〈現象〉という術語は一貫して多用されている<sup>(4)</sup>。にもかかわら

ず、彼の〈現象〉概念を中心に扱い、その潜勢力を考察する研究は、ほとんどないと言ってよい<sup>(6)</sup>。その理由は恐らく、それが著作の特定の部分のみに関係するのではなく、彼の哲学の全体に渡って用いられている点に存する。〈現象〉は、個別に論及されるべき全ての要素を貫いてはたらくが故に、極めて広範な領域に関係するのである。しかしこの難点は、〈現象〉という事柄自身の本性上、不可避的なものとして受け容れられねばならない。本稿が〈哲学すること〉の動性に着目して〈現象〉を究明するのは、そのためである。確かに、ヤスパースの独特な概念は数多く、各々が個別に議論を必要とする。しかし本稿は、そうした諸概念をまとわせることなく、それらを一貫してはたらく動性そのものに付き従わねばならない。これによって初めて、哲学的思考の基礎的かつ決定的な契機として、〈現象〉の意義が判然と捉えられるのである。

だが、〈哲学すること〉が主体的に遂行されている時、それは内実としては何を成就する動きであるのか。ヤスパースは自らの哲学の基本性格を、「存在の探求 (Suchen des Seins)」と特徴づける。彼にとって、「存在とは何かとは、哲学することの止むことのない問いである」(PIII, 1)。伝統的存在論と同じく、ヤスパースの〈哲学すること〉もまた、本来的存在、ないしは無制約的存在への接近を課題とする。従って、〈現象〉は「存在の探求」の過程で生じてくる。ヤスパースにおいて〈現象〉とは、探求する主体である個別的な自己と、彼にとっての存在との際立った関係性にほかならない。さしあたりこれを、二つの側面から特徴づけておく。まず第一に〈現象〉は、「現存在の現象性」として、次のように定式化される。

現に存在するものは現象であって存在そのものではないが、しかし何も存在していないのではない。(PI, 19)

ヤスパースの存在概念に関する立ち入った議論は以下で行うが、さしあたりこの規定には、「現に存在するもの」と、本来的な「存在そのもの」との区別が見られる。〈現象〉とは、存在の根本的な二重性を前提し、これを表現する概念である。とすれば、この二重性とはいかなるものであるのか。

そこで第二に、ヤスパースの〈現象〉概念に対する、カントからの強い影響を指摘することができる。まさに「現存在の現象性は、カントによって完全に明らかにされたのである」(Ein, 62)。カントは、その批判哲学の体系において現象と物自体とを峻別し、決して思考の及び得ない存在を示した。彼は、人間理性そのものに由来する弁証性を暴露し、絶対的総体性たる魂・世界・神のいずれをも、認識不可能な超越的存在として明らかにしたのであった。

カントが現象と物自体を区別したのと同様、ヤスパース哲学が中心に有するもの、内在的存在と超越的存在の対立という、存在概念の二重性である。カントとヤスパースの問題構成の相似は、『哲学』を支配する三部門の区分に明確に示されている。すなわちヤスパース曰く、「私のこの著書『哲学』の意図は、哲学の最古の理念の導きのもと、総括的なものであった。世界・魂・神が、世界定位・実存開明および形而上学として、三部門のテーマとなった」(PI, XXIII)。そして、これらのテーマはそれぞれ、ヤスパースにおける主要な存在概念、世界 (Welt)・実存 (Existenz)・超越者 (Transzendenz) を指示する。従って、『哲学』は伝統的な特殊形而上学の継承であり、〈現象〉の概念も、この超越と内在との対置にもとづいて理解されねばならないのである。

しかしながら、ニーチェのツァラトゥストラが「背後世界論者」を痛罵したのを待つまでもなく、こうした二元論的存在把握に対する批判は容易に生じ得る。実際、ヤスパースの置かれた時代状況においても、隆盛を誇った現象学 (Phänomenologie) の方法論が形而上学的な前提を廃し、存在の二元性を退ける議論を行っていた。

そして、とりわけ先鋭的かつ戦略的に *Erscheinung* の概念を除去したのが、ハイデガーである。『存在と時間』(1927年)の序論で彼は、*Erscheinung* を「通俗的な現象概念」、*Phänomen* を「現象学的な現象概念」として規定し、後者を基礎存在論の主導的な術語へと位置づけた<sup>(6)</sup>。だが、それと反対にヤスパースは、むしろ *Phänomen*こそを非哲学的な概念と考え、*Erscheinung* から区別するのである。二つの「現象」概念の相違は、ヤスパースとハイデガーの明確な対立点を示す<sup>(7)</sup>。とすれば、『存在と時間』の刊行から5年後、その圧倒的な影響下にあつて、あえて「現存在の現象性」を打ち出し、カント的な存在概念を継承したヤスパースの意図とは何であったのか？ また、存在の二重性を宿す彼の〈現象〉概念に、いかなる可能性を見出すことができるのか？ この問いに対する手ごかりは、ハンナ・アーレントの「実存哲学とは何か？」に求められる。

この論考においてアーレントは、自分が師事した二人の大家・ハイデガーとヤスパースとにいたる実存哲学の系譜を辿って行く。これによって彼女が試みたのは、現代哲学を根本的に規定している問題性の抽出である。そ

の際にアーレントは、一般に言われるシェリングやキルケゴールよりもさらに遡り、カントを実存哲学の始祖として指名する。カントこそ「現代哲学の隠れた、だがいわば真の創始者であり、そればかりか今日にいたるまで、その隠れた王であり続けてきた」<sup>(8)</sup>。そして、彼女がこのようにカントを評価する理由こそ、まさしく現象と物自体との峻別に存するのである。

アーレントは、パルメニデスからヘーゲルにいたるまで、西洋哲学が常に手放すことのなかった決定的な前提を指摘する。それは、〈思考と存在との統一 (the unity of thought and Being)〉である。表立たずに素朴な形而上学においてであれ、あるいは、この前提を自覚的に徹底させた思弁的体系においてであれ、思考と存在とが一致する限り、「思考し得る一切のものは存在していてもいるし、存在する一切のものは、それが認識され得るが故に、理性的でもあるはずであった」<sup>(9)</sup>。こうした思考即存在という保証こそが、人間に対して自己の理性を親しみ深いものとし、「常に世界の中に安らうことを許してきた」<sup>(10)</sup>のである。

しかるにこの前提は、カントが人間理性の限界を示したことによって破壊され、無効化された。アーレントは、この破壊の帰結を、Was-seinとDaß-seinの分裂として把握する。つまり「現代の哲学は、ものの何であるか (What) は、ものがあること (That) を決して説明し得ないという自覚をもって始まる」<sup>(11)</sup>のである。人間の思考は、ものの「何であるか」、すなわち本質存在の秩序を明らかにするが、ものが「あることそのもの」、すなわち事実存在 (実存) を秩序立てることはできない。それが「何であるか」という観照的・合理的な説明の枠を逃れ、「とにかくある」という事実を、アーレントは〈リアリティ (reality)〉と呼ぶ<sup>(12)</sup>。もはや一切の存在は、認識によって十分な根拠を洞察し得ず、「不確実なもの、思考不可能なもの、予見不可能なものとして人間にいきなり襲いかかってくる偶然」<sup>(13)</sup>となった。自己も世界もとにかく存在してしまっているという事実以外、人間には何らの拠り所も与えられていない。

実存哲学とは、こうした「リアルな人間存在 (the real human being)」<sup>(14)</sup>が存在の二重性に曝されつつ、自己の「自立性 (Eigenständigkeit)」<sup>(15)</sup>を見出す努力である。それは、カントが旧来の存在概念を破壊した後で、なお人間に見出した唯一のもの、すなわち人間の自由によって可能となる。この点で、アーレントがカントの継承者として真に認めるのは、「ヤスパースという一つの大きな例外」<sup>(16)</sup>のみである。他の現代の哲学者たちは「皆あるところで、人間の自由と尊厳というカントの根本概念を断念し」<sup>(17)</sup>、再び〈思考と存在との統一〉という理想の再建へ逃れてしまう。以上が、アーレントの解釈を手がかりとして明らかになった、カントとヤスパースとの親近性である。実存哲学にとっては、存在の二重性こそが焦点であり、それは〈現象〉という事態によって表出される。とすれば、ヤスパースにおいてこの関係性はいかに展開されているのか。これを見るために、彼が「存在の探求」を遂行する理路を、さらに追って行かねばならない。

### 3. 存在の探求と現象化

特殊形而上学の三つの超越的対象を問題としつつも、それらの対象的認識を完全に否定する消極的な面で、『哲学』は、カントの「超越論的弁証論」の反復であると言える。だが同時にヤスパースは、対象的認識とは異なる仕方で、なおも存在へと関わる仕方を問う。この積極性において、彼の〈哲学すること〉は『実践理性批判』の意図をも包含している<sup>(18)</sup>。まずは、『哲学』各巻が主題とする、存在概念の確認を行う。

ヤスパースの規定によれば、「現存在 (Dasein) の一切は世界であり、我々の根源性は実存、一者は超越者である」(PI, 28)<sup>(19)</sup>。そして「存在の探求は、自らを定位するために世界の内に入り、可能的実存への訴えかけの中で世界を超えて突き進み、そして超越者に向かって自己を開く」(ebd.) という理路を経る<sup>(20)</sup>。それ故、〈哲学すること〉の過程において、まず問題となるのは「世界」である。ヤスパースは言う。

世界とは現存在である。現存在とは、諸客観のそのつど規定された存在として私の前に現れてくるものであり、また、私が経験的現存在としてそれであるところのものである。(ebd.)

この「現存在」とは、経験的・客観的・対象的存在の一切を包含する存在概念である<sup>(21)</sup>。それは認識・知識可能な存在であり、時空間的な諸物から、他の人々、数学や自然科学の普遍妥当的な観念まで、世界内の多種多様な存在様態の全てを意味する。つまり現存在とは、内在性一般の名称にほかならない。そして、「現存在の充実が

世界存在 (Weltsein) である」(P II, 2) とも言われるように、ヤスパースにおいては、際限のない現存在の総体が「世界」として把握される。従って、さしあたり内在的に満たされた我々にとっては、「私の前に現れてくる」諸客観こそ存在するものであり、我々自身もまた「経験的現存在として」世界内に存在する。

だが、人間の存在はこうした内在的な様態に尽きるのではない。自己が「何であるか」の認識が及び得ない次元、すなわち自己が「あることそのもの」の自覚によって、実存哲学は胎動を始める。自己とは、それ自身 (リアリティ) の深淵を孕んだ存在であり、「一切の可知的なものより以上のものである」(P II, 34)。我々の「とにかくある」という事実は、カントが意図した「人間の自立性」のもとで引き受けられる時、自己自身として「あり得る」可能性へと転ずる。ヤスパースにおいて「実存」とは、この自由としての自己存在を意味する。「人間が自由であることを、我々は人間の実存とも呼ぶ」(Ein, 36)。確かに人間は、特定の状況下で、個体として肉体を持ち、内在的に存在することから逃れられない。しかし存在を探求する主体は、自己自身の内に超越性の端緒を覚知するのである。

ところで、(哲学すること) は実存の把握において終焉するのではない。「実存とは、自己自身へと態度をとり、かつそうすることの中で、自己の超越者へと態度をとるものである」(P I, 15)。実存へと関与する自己を通じて、同時に絶対的な超越性への通路も開かれる。本来的存在の探求であったヤスパースの哲学は、ここにいたって頂点に達することになる。実存は、自己存在の超越的な根拠とはなり得るが、決して全ての存在を汲みつくすものではない。有限的な実存それ自身もまた、一切の存在の根拠たる超越者の内でのみ存在し得るのである<sup>(22)</sup>。

かくして、ヤスパースにおける「内在／超越」の二重性は、「現存在／実存・超越者」の区分として示される。内在性のみを絶対的な存在と見なしていた主体は、今や「存在の探求」を遂行し、超越性への関与を試みることとなる。だが、実存とは「一つの絶対的に非対象的なもの (ein absolut Ungegenständliches)」(P I, 25) であり、超越者とは、無限定な「存在そのもの」である。これらは決して客観とはなり得ない。それでは、現存在する我々にとって、超越性への関与とはいかにして可能となるのか？

ここにいたって、存在の二重性は〈現象〉として明らかになる。内在性と超越性は、〈現象〉という仕方で媒介されるのである。従ってこの点で、ヤスパースの〈現象〉概念は、カントにおけるそれとの相違を示し始める。と言うのも、カントにとって現象とは、感性と悟性の形式によって規定された客観であり、その限りで物自体とは区別される。つまりそれは、徹底して経験的・対象的な認識の領野のみに妥当する名称なのであった。しかるにヤスパースは、この語に実存哲学的な再解釈を加え、自らの「存在の探求」の主要な概念へと昇華させている。以下に、ヤスパースによるこうした〈現象〉概念の独自性を看取する。

さて、まずヤスパースは、「現象」という言葉の持つ基礎的な意味を述べる。それは、「一つの立場のもとに現れるような或るものと、この立場がなくともそれ自体において存在するような或るものとの関係」(P I, 19) という形式的な説明である。この関係は、科学的に客観化する意図において受け取られるならば、現に対象となっている客観存在と、その根底に存すると推測され、いずれはそれ自身も対象とされ得るような、より基礎的な客観存在との関係を意味する。ヤスパースがこの後者の例として挙げているのは、「原子」である。つまりこの場合、「現象」という語で意味されているのは、原理的に知識可能な存在間での関係性にすぎない<sup>(23)</sup>。

しかしながら、その一方で「現象」とは、「哲学することの意味においては、即自存在の現象である。現象についての科学研究が、根底に存するものを考え出すのに対して、哲学することは、超越者の暗号を読解する中で、また、実存に訴えかける思考の中で、現象を通じて存在を把握する」(P I, 20)。従って、哲学的な意味での〈現象〉とは、もはや対象性を超出したところに成り立つ事態であり、存在の二重性を媒介している。すなわち、ヤスパースの言う哲学的な〈現象〉とは、〈哲学すること〉の動性を通じて、主体に対して存在の二重性が表出する仕方にほかならない。これによって、それまで単に閉鎖的な内在性にすぎなかった現存在は、超越的な外部との関連において新たな意味で「存在する」ものへと変容するのである。

ヤスパースが「現存在の現象性」の露呈として捉えたのは、まさにこの事態なのであった。「現に存在するものは現象であって存在そのものではないが、しかし何も存在していないのではない」と彼が言う時、ここには、〈現象〉という存在の仕方が持つ両義性が言い表されている。つまり、現存在は「存在そのものではない」という面から言えば、確かにそれは、消極的な意味で現象にすぎない。だが「実存は、それ自体としては現存在しないが、現存在としての可能的実存にとっては現象する」(P I, 17)。そしてさらに、「超越者が開示されることは、現存在におけるその現象に結びついている」(P I, 49) のである。主体にとって現存在は、今や実存および超越者の (現

象)として、新たに積極的意味を獲得する。内在と超越の二重性は、〈哲学すること〉の遂行の中で、「現存在の現象性」として暴露されるのである。

従って、ヤスパースにおける〈現象〉とは決して、体系上しつらえられた固定的な概念装置ではない。それは「存在の探求」を通じて、動的に獲得されて行かねばならない。換言すれば、世界は最初から現象であるのではなく、主体にとって現象となる。そして、この〈現象化〉によって開かれる新たな存在経験こそが、実存開明および暗号解説として、〈哲学すること〉の具体的な内実を成すのである。

#### 4. 限界状況としての現象化

以上の議論から、ヤスパースにおける〈現象〉の基本的な意義が明らかになった。〈哲学すること〉の動性の内で、現存在の〈現象化〉は、主体に対して存在の二重性を表出せしめた。固定的な概念としての〈現象〉が、それ自身遂行態として、いわば動き始めたのである。しかしこうした特徴づけは、未だ形式的な段階に留まり、ヤスパース哲学の固有性において捉えられたとは言えない。〈リアリティ〉としての人間存在は、ヤスパースによっていかに把握されているのか？ これを看取するため、本稿は次に、彼の限界状況論と関連づけて、〈現象〉の具体相を探ることとする。この作業を通じて、実存哲学の始祖たるカントと、継承者であるヤスパースとの相違点も示されるのである。

さて、ヤスパースの『哲学』巻頭で宣言され、この書の全体を支配する方針は、「我々の状況から哲学することを始めること (Ausgang des Philosophierens von unserer Situation)」(PI, 1)であった。また、この大著の露払いを果たした時代批判の書も、『現代の精神的状況』(1931年)であった。ヤスパースの問題意識は、一貫して状況をめぐる思考として展開され、状況から遊離してはあり得ない。キルケゴールの影響を受けつつ、いわゆる実存思想の文脈で初めてこの概念を導入したのも、ヤスパースにほかならない<sup>(24)</sup>。生きた現実として状況の中にある限り、私は、決して単に抽象的な認識主観としてのみ在るのではない。状況を私自身の具体的な在り方から切り離すことはできない。

それ故に、ヤスパースは人間の根本的な存在規定を、〈状況内存在 (In-Situation-Sein)〉と表現する。我々は常に、現存在として状況の内にあらざるを得ない。「状況とは、現存在の現実性の様態として、逃れ去ることのできないものである」(PI, 69)。それ故〈状況内存在〉とは、人間の内在的な在り方の総括を意味する<sup>(25)</sup>。とすれば、さしあたり内在性に満たされた「我々の状況から」、いかにして〈現象〉という際立った事態が生じ得るのか？

ヤスパースは、状況が「移ろい行く (vergänglich)」ことを強調する。曰く、「私は、始まりにいたこともなければ、終わりにいるのでもない」(PI, 2)。状況は非完結的であり、その由来も成り行きも洞察され得ない。確かに、状況に対する客観的な研究は、無数に営まれている。しかしそれらは、茫漠とした状況の中で、その「何であるか」を一側面から限定的に捉えるにすぎない。内在知は、〈状況内存在〉という事実そのもの、すなわち、私が常にすでに状況の中に「存在してしまっていること」を、決して説明できないのである。

かくして、親密で確実なものであった私の状況は、突如深淵を開き、理解不可能になる。一切は「移ろい行く」ものへと転じ、状況は〈限界状況 (Grenzsituation)〉として現れる<sup>(26)</sup>。ヤスパースは、次のように規定する。「私は常に状況の内・私は争いや苦悩なしに生きることはできない・私は不可避免的に自らに責めを負う・私は死なねばならない、このような諸状況を、私は限界状況と名づける」(PII, 203)。これらはいずれも、状況の秘める「究極決定的 (endgültig)」な側面であり、回避も消去も不可能である。

だが〈限界状況〉は、〈状況〉と別のものではない。それは、状況に絶えず可能的に伏在している別の相貌であり、主体を自己の〈状況内存在〉という事実に覚醒させる<sup>(27)</sup>。「状況は、それが主体の現存在を根本的に震撼させることによって、主体を実存へと覚醒させる時、限界状況となる」(PI, 56 傍点は引用者)。状況は、主体にとって新たな意味を持ち、限界状況として露呈されるのである。

してみれば、こうした「状況の限界状況化」は、本稿の課題である「現存在の現象化」と軌を一にしている。〈現象化〉は、主体による限界状況の体験という場面で、その具体相を得る。これについてアーレントは、次のように指摘していた。

それ故にこそ、現代哲学はそのそもそもの端緒からして、偶然を讀えてきたのである。つまり、その内でリア

リティが、不確実なもの・理解できないもの・予見不可能なものとして人間に直接立ちはだかってくるような形式としての偶然を。そしてまた、ヤスパースが死・責め・運命・および偶然を、我々に哲学することを迫る、哲学的な「限界状況」と見なしたのも、同じ理由による。何故ならば、我々はこうした経験の全てにおいて、自分たちが決してリアリティを抜け出し得ず、また、リアリティの謎を思考によって解き得ない、ということを見出すからである<sup>(28)</sup>。

限界状況においては、主体にとって存在の二重性が表出する。アーレントの把握を用いて言えば、内在的な自己存在が、拠り所のない〈リアリティ〉として自覚されるのである。〈状況内存在〉は、こうした転変を可能的に秘めている。そして、この〈現象化〉という事態を担うが故に、限界状況は「我々に哲学することを迫る」ものであり、「哲学の根源」と呼ばれ得るのである<sup>(29)</sup>。引き続き、限界状況としての〈現象化〉から帰結する理路、見て行かねばならない。

## 5. 二律背反における自立性

ところで、上述した諸々の限界状況は、主体にとってそのつど特殊に経験され、自己存在を問いに曝すものと考えられている。だがヤスパースは、これらを捉えた上でさらに、究極的な限界状況として、「一切の現存在の疑わしき (Fragwürdigkeit allen Daseins)」を提示する<sup>(30)</sup>。それは、特定の状況や対象に留まらず、自己と世界の存在全体を、問うに値するものとして暴く事態であり、「現存在そのものの中では、安らぎを見出すことが不可能なことを意味する」(P II, 249)。こうした限界状況の最深の可能性を、ヤスパースは〈二律背反 (Antinomien)〉と称する。

言うまでもなく、この「二律背反」という術語選択にも、存在概念をめぐるカントとヤスパースとの親近性が認められる。実際、両者における「二律背反」の基本義は、内在と超越の二重性によって生じる存在の矛盾という点で、通底する。しかし、ヤスパース独自の問題事象となった二律背反は、「存在の探求」の遂行態として、実存哲学的な換骨奪胎を経ている。ここには、カント的な二律背反からの相違点と、〈現象化〉への本質的な関連が示されているのである。これを二つの面から確認しておく。

まず第一に、カントにおいて二律背反は、理性推論の論理形式を手引きに導出され、命題間の対立として表現されていた。これに比して、ヤスパースの二律背反は、単に思考の上の事柄ではない。それは、人間と世界の存在自体が孕む矛盾として、限界状況を通じて体験的に開示される。つまり二律背反は、存在に対する我々の思考の中に生じるのではない。存在が「あることそのもの」が、二律背反なのである。

このことから、第二の相違点も明らかになる。カントにとっての二律背反とは、人間理性に特有の弁証性から由来する、超越論的な仮象であった。つまりそれは、理性使用の誤りにもとづく見かけ上の対立にすぎない。三批判書各巻の「弁証論」は、この仮象を明らかにすることを目指し、そのつど提示された二律背反は、全て批判的に解決ないし解消を宣言されるのであった。ところが、ヤスパースの言う二律背反とは、決して解決され得るものではない。それは、「克服不可能な不一致・解決されないどころか、明晰な思考のもとでも深まって行くだけの矛盾・何らの全体ともならないばかりか、完了不可能な破裂として、限界に面するような対立」(P II, 250)である。人間と世界とが存在する限り、限界状況たる二律背反は、常にその内に根ざしている。〈哲学すること〉は、その遂行の過程として二律背反に直面するが、カントのように、その解決を目指すわけではない。

一体、これはいかなる事態を意味し、また〈現象〉の問題とどのように関連するのか？ これについて、ヤスパースによる規定を見る。

限界状況の中であって、現存在が、いたるところでそれ自体として破れ裂けたもの (brüchig) として現象するその在り様は、現存在の二律背反的構造 (antinomische Struktur) である。(P II, 249)

二律背反の露呈に面しては、内在的存在の一切が、根拠を欠いた不確実なものとなる。人間にとって「この二律背反的構造は、世界内の絶望的な悲慘として、また、自分が絶対に正当なものであろうと意欲しても、それが地盤を欠いていることとして、意識される」(P II, 250)。いわば、あらゆる状況が限界状況であることが、明らか

になってしまう。先に本稿は、個別的な限界状況によって「自己存在の二律背反」<sup>(31)</sup>が自覚されるのを見た。だが、ここから生じるのは、単に自己存在の動揺のみではない。存在の二重性の構造は、一切の現存在の内に潜在している。それ故、自己にとって存在し、また自己自身もその内に存在する、世界全体の二律背反が帰結することとなる<sup>(32)</sup>。主体にとっては今や、世界が「あることそのもの」が根拠を失い、相対化される。二律背反に「破れ裂」かれた現存在に対する問いは、「何故、そもそも現存在はあるのか？(Warum ist überhaupt Dasein?)」(P II, 252)に集約されるのである。

ここにいたって、アレントが現代哲学の出発点に見出した〈リアリティ〉が、十全に経験されたのである。ヤスパースにおいてそれは、「一切の現存在の疑わしさ」としてあらわになる。〈リアリティ〉の自覚を通じてのみ、実存哲学は「存在の探求」を遂行し始めるのであった。その時、もはや世界存在の中には、何らの本来的存在も求められない。しかし、人間は絶えず現存在であり、〈状況内存在〉であらざるを得ない。とすれば、この解決不可能な二律背反から、いかにして人間存在の積極的な「自立性」が生じ得るのであろうか？ ヤスパースは次のように言う。

私は、現存在の内でのみ私自身を確信し、またそうすることで、超越者を確信するようになる。所与のものや状況や課題は、それらのそのつどの規定性と特殊性において、私自身になるという意味を得る。単なる現存在にすぎないとさげすみ、私が自己をそれから区別したところのものが、私の現象としての私自身となる。現象の外の、乖離した空想的な自己存在や、抽象的な超越者においてではなく、ただ現象の内でのみ、私の本質の内実は現在のである。私と、現象としての私の現存在とのこうした統一こそが、私の歴史性(Geschichtlichkeit)なのである。(P II, 121)

内在の動揺と超越による充実とは、表裏一体である。確かに、客観知を絶対とする見地からすれば、世界内の一切は動揺に陥り、全体的なものとしての価値を喪失する。しかし、〈限界〉という事態の「本来的な機能(eigentliche Funktion)」とは、「未だ内在的でありつつも、すでに超越者を示す」(P II, 204) ことにある。二律背反の衝撃は、内在性を、単に「疑わしい」ものにするだけに終わらない。主体にとって現存在は、或る際立った両義性を獲得し得る。すなわちそれは、「現存在があるところのみ、[本来的]存在はある。だが、現存在そのものは[本来的]存在ではない」(P II, 253) という確信である。

「存在の探求」は、あくまで内在性を離れ去ることなく、しかしその内で超越性へと接近する。自己と世界との〈リアリティ〉は、一回的で固有な各人の存在として、その歴史性において捉えられるならば、超越性の〈現象〉である。かくして「一切の現存在の疑わしさ」は、「現存在の現象性」の究極的な具体相として、「現実的なもの一般の歴史性」(P II, 249)へと転じ得る。つまりそれは、存在全体が〈現象化〉を果たすことにほかならない。存在を探求する主体は、現存在を通じてのみ、実存および超越者の覚知を成就するのである。以下に、この過程を素描しておく。

まず私の自己存在は、通常は経験的な現存在として捉えられつつも、Daß-seinの自覚を通じて問いに曝された。私は、とにかく〈状況内存在〉してしまっている。しかし、「時間的生成という形式は、私が決して知ることのない、本来的な存在の現象である」(P II, 46)。「とにかくある」という事実は、確かに拠り所のない「絶望的な悲慘」である。しかしこの存在は、「何であるか」という完結した対象的把握を常に超えているが故に、「いかにあり得るか」という自由の可能性、実存を秘めている。「私の現存在が実存であるのではなく、人間は現存在において可能の実存なのである」(P II, 2)。このようにヤスパースが言うのは、実存の〈現象〉としての自己における、存在の際立った二重性を示さんがためである。

さらに、この自己存在の覚知と不可分に、現存在全体もまた〈現象〉へと転じることが可能となる。「本来的存在の経験の可能性は、内在的超越(immanente Transzendenz)を必要とする」(P III, 136)というヤスパースの言葉は、〈現象〉の逆説的事態を簡潔に表現している。しかし、存在全体の根拠となるのは、もはや個別的な人間の実存ではなく、超越者である。確かに、実存を通じてのみこの「形而上学」の次元も可能となるが、しかし有限的な実存をもって、一切が尽くされるのではない。自己存在をも含めた現存在の全体が、超越者の「暗号」と化す。そしてその時、世界存在の只中に置かれながらも、「私はそれら全てにおいて同時に、私に語りかける超越者の現象として、或る他なるもの(ein Anderes)を捉えているのである」(P II, 3)。



このように二律背反の経験は、現存在を、超越性が存在するための場として現象せしめる。「あることそのもの」はそれ自身の内で、或る新たな根拠を獲得することとなった。そして、〈リアリティ〉としての人間が自己の自立性を模索する、この一連の過程こそが、〈哲学すること〉の運動そのものなのである。

## 6. ErscheinungとPhänomen —— その共通点と差異

以上の論述で明らかになったのは、限界状況という事態からの帰結と、そこにおける〈現象化〉の過程である。ヤスパースの〈哲学すること〉は、内在と超越を貫いて遂行される「存在の探求」である。しかし、これらの存在概念は、決して二元論的に把握されているのではなかった。そうした素朴な実体形而上学は、超越性の対象化であり固定化であるにすぎない。しかるに、ヤスパースが〈現象〉としてあらわにしたのは、あくまで内在と超越との不可分な二重性であった。「ひとえに内在的な超越者のみが、現存在における実存に対して重みを与える」(P I, 35)。従って、存在のこうした際立った二重性は、〈哲学すること〉の渦中で、徹底して堅持されねばならない。

ところで、ヤスパースに付き従って、またアレントを手がかりに摘出された、この〈現象〉概念の理路は、いかなる現代的な可能性を宿しているのだろうか？ 本稿がすでに触れたように、ヤスパースは、まさに彼の置かれた時代状況の中で、あえてErscheinungという語を積極的に用いた。この術語選択に託された、彼の哲学的な意図と必然性が、さらに追究されねばならない。そして、その際に好対照を成すのが、論敵・ハイデガーの打ち出したPhänomenの語である。『存在と時間』および『哲学』で提示された二つの「現象」概念に見られる対立は、彼らの思想の明確な異質性を際立たせ、ヤスパース哲学の潜勢力を示すこととなる。

まずは、ハイデガーによるPhänomenの規定を確認する必要がある。彼は『存在と時間』の序論において、方法としての「現象学 (Phänomenologie)」の概念を獲得するために、まずPhänomenの意味を彫琢する。

それ〔Phänomen〕は明らかに、さしあたりたいはいはまさしく自己を示さないもの、さしあたりたいはいは自己を示すものとは反対に、隠されているが、しかし同時に、さしあたりたいはいは自己を示すものに本質的に属しており、しかもその意味と根拠を成すという仕方で属している或るものであるところのもの、そうしたもののなのである<sup>(33)</sup>。

つまりそれは、存在者の存在にほかならない。通常、我々に自明なものとして開示されているのは、諸々の存在者である。そしてこの時、存在者には、それを存在せしめることを通じて、存在者の存在もが、非主題的に「属している」。しかし存在とは、存在者ではあり得ないため、存在者を存在させつつも、自らを示すことはないのである。

このようにハイデガーは、「現象学的な現象概念」としてのPhänomenにおいて、存在者とその存在との不可分性を捉えていると考えられる。それは決して、二種の存在者間の関係を想定しているのではない。「存在者が存在する」という事態は、素朴な二元論とは異なり、Phänomenとして二重的に与えられている。そして、さしあたっては「隠されて」いる存在者の存在そのものを、「自己を自己自身において示すもの (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)」<sup>(34)</sup>としてことさらに看取せしめる、その「いかに」が現象学であることになる。

さてここに、ヤスパースのErscheinungとハイデガーのPhänomen、そのいずれもが、独自の仕方で「存在の二重性」の表現を試みていることが判明した。両者は、実体形而上学の二元論的思考の克服を戦略とする点で、決して相反してはいないのである。そしてこの意図は、互いの用いる「現象」の語を、双方が批判的に特徴づける場面で、とりわけ明瞭に看取することができる。

まず、ヤスパースにとってPhänomenとは、先にも見た「客観化する意味での現象」を意味する。それは、認識可能な対象間での原因-結果の関係にすぎず、科学の事柄に属する<sup>(35)</sup>。ところが、哲学的にErscheinungの語をもって捉えられるべき事態が、ひとたびPhänomenとして理解されるならば、そこにはすでに存在の二重性はない。すなわち、「対象的になるということこそ、あらゆる形而上学が逸脱する危険の本質なのである」(P I, ebd.)。もはや内在と超越は対象化され、固定的な実体として思考されることになってしまう。

だがこれと反対に、ハイデガーにとっては、Erscheinungこそが二元論的な形而上学の根本構造を成す<sup>(36)</sup>。彼に

よれば、Erscheinungは存在者間の「指示連関」にすぎず、そこにはすでに、存在者が「存在すること」が前提されてしまっている。ところが、存在者はその存在によってのみ可能なのであるから、Erscheinungは、Phänomenにもとづいて初めて成立する、二次的な関係性にすぎない。その上、こうした関係性は、より高次の存在者と低次の派生的な存在者との間に考えられるならば、まさしく旧来の形而上学の意味での「単なる現象」に陥る。それはつまり、根源的存在者としての神と、神によって生み出された存在者たる世界という、悪しき二元論の図式でしかない。ハイデガーは、存在者の根拠として再び別の存在者を求めるような、こうした問題設定を拒否する。だからこそ、「現象学のPhänomenの「背後に」は、本質上、他の何もかも存してはいない」<sup>(37)</sup>とされるのである。

以上のように、ヤスパースとハイデガーは、それぞれの主導的な「現象」概念によって存在の二重性の把握を目指し、他方の「現象」には、二元論的構造としての否定的な意味を負わせた。術語の選択に認められる著しい対立にもかかわらず、彼らの問題意識は、二重性の実体化を忌避する点では通底している。すなわち、ヤスパースは主体的な〈哲学すること〉の経験によって、ハイデガーは解釈学的現象学という方法によって、各々の思考の事柄を捉えんとするのである<sup>(38)</sup>。だがそれでは、両者の「現象」概念に含まれる相違とは、一体何なのであろうか？そして、〈哲学すること〉の内ではヤスパースが意図したErscheinungの積極性とは、どこに見出されるのであろうか？

ここで再び、彼らの存在概念への留意が必要となる。確かにヤスパースもハイデガーも、「存在の二重性」への肉薄を試みた。しかし、それがいかなる二重性であるかは、決して重なっていない。ヤスパースのErscheinungに表出するのは、内在的存在と超越的存在との二重性であった。しかるにハイデガーがPhänomenとして看取したのは、存在者とその存在との二重性である。彼らが追究したのは、あくまで各々の事柄にほかならなかった。従って、ハイデガーに対してヤスパースの独自性が主張されるならば、この二重性の相違への着目から、さらに〈現象〉という事態を照らし返すことが要求される。

このために本稿は、次に、両者の「超越」概念の比較という作業を試みる。ヤスパースにおける超越的存在の重要な意義は、すでに述べたとおりであるが、ハイデガーもまた「超越」の語を用いる場面がある。両者の「超越」の捉え方は、それぞれの哲学の根本的な志向に根ざしており、「現象」概念とも深い関連を有するのである。

## 7. 他性への超越

まず、ヤスパースにとっての超越的存在とは、実存および超越者である。これらは内在との二重性において、現存在として現象する。それ故〈現象〉とは、探求する主体に対して存在が現れる仕方を意味するのであった。だがヤスパースは、〈現象化〉における超越者への関与を、主体の側からの能動性として、〈超越すること (Transzendieren)〉とも表現する。それは、「対象的なものを超えて、非対象的なもの内へと出て行くこと」であり、哲学の「方法 (Methode)」であるとされる。もちろん、この場合の方法とは、客観的な自然科学の「方法」とは全く異なり、いわば〈哲学すること〉の遂行のされ方、対象性を「踏み越え行くことの仕方 (die Weisen des Überschreitens)」(PI, 37)にほかならない。このようにヤスパースは、主体に超越性が現れるという一つの事態を、幾重にも示そうとする。

これに対して、ハイデガーが「超越」と称するのは、多様な存在者の一切をあまねく存在させつつ、自らは存在者とならない存在の一性である。彼に曰く、「存在および存在の構造は、あらゆる存在者と、存在者が有するあらゆる可能な存在者の規定とを超えている。存在とは、端的な超越なのである」<sup>(39)</sup>。しかしハイデガーは、この中世哲学に由来する存在即超越という規定を、彼の意味での「現存在」へと取り込み、解釈し直す。すなわち、人間の現存在は開示性の構造にもとづき、常にすでに存在者の只中にある。だが、存在者へのこうした「乗り越え (Übersteigen)」は、主観と客観との二項的關係として説明されてはならない。それは、存在者間のいかなる関係にも先立ち、むしろそれらを可能とする、現存在の根本体制である。「我々は、現存在が現存在としてそこへと超越するところを、世界と名づけ、今や超越を、世界一内一存在として規定する」<sup>(40)</sup>。

してみれば、ここに両者の「超越」概念に関する、明らかな相違を見出すことができる。まず、ヤスパースにおける〈超越すること〉とは、内在性の内にありつつも限界を「踏み越え」、超越性へと関与する事態であった。だがそれに対し、ハイデガーの言う超越とは、まさに世界への、内在性への「乗り越え」なのである。このことは、ハイデガーの「超越」概念、ひいてはPhänomenの概念が、内在性を構成する超越論的な構造に留まることを

意味する。すなわち、「存在を超越として開示することは全て、超越論的な認識である。現象学的真理（存在の開示性）とは、超越論的真理なのである」<sup>(41)</sup>。

それ故、ハイデガーのPhänomenは、ヤスパース哲学の要求する問題設定とは袂を分かたず。ヤスパースがErscheinungによって表現するのは、内在性の可能条件を問う超越論哲学ではなく、主体的な〈超越すること〉の遂行である<sup>(42)</sup>。しかるに「ハイデガーは、現存在としての存在の統一を、現存在の閉鎖的構造の内に見越している」(Hei, Nr44)。世界内存在の超越として構造化されたPhänomenからは、Erscheinungの二重性が保持していた超越的存在が、原理的に排除されてしまっている。その意味で、ヤスパースにとってハイデガーの哲学は、「一元論的な単調さ (monistische Eintönigkeit)」(Hei, Nr9) を示すこととなる。Phänomenは、存在者と存在との際立った二重性を宿しつつも、ついに内在性を構成する以上には機能しないのである。

そしてこの論点は、『存在と時間』における他性の欠如という帰結をもたらす。すなわち、世界内存在という構造にあっては、現存在の存在了解こそが支配的である。一切は了解され、在らしめられる限りで、存在者として存在する。それ故ハイデガーにとっては、存在了解の外部性、つまり他性が、問題とされ得ないのである。こうした側面から批判を展開した代表者、エマニュエル・レヴィナスの言葉を借りるならば、「ハイデガーの存在論は、〈他者〉との関係を存在一般との関係に従属させる」<sup>(43)</sup>。それは、一切を〈同〉の内へと還元する存在の普遍主義にほかならず、「権力の哲学」・「不正の哲学」<sup>(44)</sup> である。だからこそレヴィナスは、このような存在論に抗して、絶対的な外部性としての〈他〉へと遭遇する可能性を試みたのであった。

今や、ヤスパースの〈哲学すること〉も、まさにこの視座から理解されねばならない。すなわち、彼の探求した超越的存在、実存および超越者は、他性として解釈され得る。これらは、対象化によって内在に回収されていない限り、常に超越性として残存し続ける。主体の〈超越すること〉とは、超越性を超越性として、他性を他性として損なうことなく、それへと関与するための仕方を意味する。そして、内在性と超越性が、その二重性においてErscheinungへと転じる時、存在全般は、他なるものの相貌においてあらわになるのである。それ故にヤスパースは、ハイデガー哲学が超越性を欠き、他性を欠くことを「一元論的」と称した。ただひとえにErscheinungという際立った事態を通じてのみ、〈哲学すること〉は、多様なレベルで他性へと接近することができるのである。

とすれば、ヤスパース哲学における他性の諸相とはいかなるものか？ 本稿は、最後にこの点に触れ、(現象)概念から生じ得る哲学的な射程を、あくまで予備的に示しておくこととする。ヤスパースの次の記述を見よう。

実存が自己の内に閉ざされていないということが、全ての実存哲学の試金石となる。より深い解放へ向けて絶えず緩やかになりながら、実存哲学は、自己の超越者の探求こそが、自らにとって本来的な存在であることを経験する。そうすることによって実存哲学の思考は、諸事物に対する無世界性 (Weltlosigkeit) の内に引き込まれている独我論的な (solipsistisch) 現存在を解放する。また実存哲学は、こうした独我論的な現存在を、交わりの欠如 (Kommunikationslosigkeit) から、他の実存に対する開放性 (Offenheit) へと持ちだし、神の欠如 (Gottlosigkeit) に対しては超越者を指示する。(PI, 27 傍点は引用者)

まず第一に、ここで「独我論的」と称されているのは、すでにハイデガーにおいて見たように、本来的な超越を欠如した、存在の一元性である<sup>(45)</sup>。こうした現存在にとっては、超越の媒体としての世界も経験されず、他性へのいかなる接近も生じない。

これに対して第二に、「存在の探求」としての実存哲学を可能とするのは、自己を閉ざすことのない、他性への無制限な開放性である。それは、存在の二重性が保持されている事態を言う。内在性が絶対的存在と見なされてはならないし、超越性が対象化されて内在となってもならない。素朴な二元性でも自己閉鎖的な一元性でもなく、〈現象〉の二重性のみが、主体を他性へと直面させ得るのであった。

そして第三に、開放性において見出される他性の具体相とは、他の実存であり、また超越者である。ヤスパースにおいて「実存する」とは、他の実存との交わりの中で、また超越者のもとで「実存する」ことを意味する<sup>(46)</sup>。従って、〈哲学すること〉の遂行に際しては、自己の実存への関係性だけではなく、他者と超越者への関係性もが同時に開かれ、成立していなければならないのである。

## 8. 結語

さて、本稿はヤスパースの〈現象〉の概念に注目し、それが生成する理路を、文字どおり「追いかけて」きた。哲学的思考の運動に付き従い、遂行の渦中に〈現象〉という事柄を見出すことによって、今やその独自性は明らかとなった。すなわち、ヤスパースにおいて〈現象〉とは、カントの術語に由来しつつも、実存哲学的な問題意識に裏打ちされ、主体的な「存在の探求」の動性へと捉え直されているのであった。また、ハイデガーの「現象」概念との対比を通じて看取されたように、この運動が目指す超越的存在とは、他性として積極的に解釈され得た。

ここにいたって本稿の考察は、〈哲学すること〉の構造を〈他性への運動〉として把握し、ヤスパース哲学に固有な現代的可能性の端緒を掴む。それは、他性を欠如して独我論へと閉塞するハイデガー哲学とは異なり、〈超越すること〉にもとづく多元論的思考を提示することにほかならない。とは言えもちろん、本稿は〈現象〉を手引きとして、さしあたり他性の問題構成の所在を示しただけに留まる。上に見たように、他の実存との共同性や、超越者の暗号解説をはじめとして、他性への接近には様々な具体相が存する。これらを一貫した連関を統一的に考える試みが、筆者の今後の課題となる。

だが、そうした作業の全てに渡って常に肝要であるのは、本稿が示したとおり、「他性への開放」という根本前提の堅持である。存在の二重性は、容易に二元論や一元論へと転換されてしまう。超越性が超越性として捉えられる限り、その把握は決して固定化されてはならない。他性への関与は、そのつど新たに成就され続けねばならないのである。従ってここにこそ、ヤスパース的な〈哲学すること〉の必然的な意義が存する。存在の二重性は、「同と他」という固定的な二項対置によっては表現され得ない。むしろそれは、〈現象〉をめぐる動と他として、すなわち〈他性へ向かう運動〉を通じてのみ、絶えず遂行され行くのである。

---

## 注

ヤスパースの著作からの引用・参照には以下のテキストを用い、略号と頁数を文中に記した。

*Philosophie*, 3Bde., 1932, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956.

P I : Philosophische Weltorientierung

P II : Existenzerhellung

P III : Metaphysik

VE : *Vernunft und Existenz*, 1935, München 1960.

Ep : *Existenzphilosophie*, 1938, Berlin 1964.

W : *Von der Wahrheit (Philosophische Logik, Erster Band)*, 1947, München 1958.

Ein : *Einführung in die Philosophie*, 1950, München-Zürich 2004.

Aut : *Philosophische Autobiographie*, 1956, in: *Philosophie und Welt*, München 1958.

Off : *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962, München 1963.

Hei : *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. von Hans Saner, München-Zürich 1978.

(1) 一般にヤスパース哲学の時期区分は、「実存」を強調する前期と、「理性」を強調する中後期との相違に着目して行われている。実際に彼の哲学が新展開を見せるのは、『哲学』刊行後わずか3年、1935年に講演された『理性と実存』においてである。ここで早くも「理性」・「包括者」・「哲学的信仰」など、中後期の主導的な概念が導入されており、前期思想との趣の違いは明らかである。続いて37年の講演『実存哲学』でも包括者論が語られ、ついにヤスパースの中期思想は、1947年、「哲学的論理学」という極めて浩瀚な構想のもと、『真理について』に結実するのである。

哲学的論理学と、それに伴う包括者論の展開は、確かに『哲学』の内容を前提して初めて理解され得るものではある。しかしそれは、あくまで〈哲学すること〉の諸段階をカテゴライズするものであり、分類と体系化

に比重が置かれている傾向は否めない。哲学的論理学の課題とは、「その内で初めて、哲学的な内実が偽りなく確認され得るような諸地平と諸形態とを実現する」ことであり、このためには、「あらゆる具体的な哲学することから、すなわち、一定の世界的・実存的・形而上学的内容の展開から、目を転じる」(VE, 42) 必要が生じてくる。つまり、(哲学すること)の直接的遂行と、それを反省的に明晰化へともたらす哲学的論理学とでは、明らかに性格が異なる。そして、(現象)を動性との関連で捉えようとする本稿にとっては、「具体的な」「内容」に密着して展開される前期の『哲学』こそが、その意図に適っているのである。従って、中期以降のヤスパーズ哲学に関して、本稿は必要な範囲で参照するに留める。

- (2) Hannah Arendt, *What is Existential Philosophy?*, trans. by Robert and Rita Kimber, in : *Essays in Understanding 1930-1954*, ed. by Jerome Kohn, New York 2005. (『アーレント政治思想集成 I』齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳、みすず書房、2002年)

アーレントのこの論文に関して本稿は、上掲書に収録され、現在一般に通用している英訳版から引用を行うことを原則とする。しかし、アーレント自身の筆になるオリジナルのドイツ語版をも適宜参照し、場合によってはこちらを用いることもある。その際には、注にて説明を加える。また、邦訳とともにこちらの頁付けも併記しておく。ドイツ語版の出典と略号は次のとおり。

WE-D: *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt am main 1990.

- (3) この論考においてアーレントは、ヤスパーズを「現代哲学の能動的な担い手の一人」と位置づける一方で、ハイデガーに対しては否定的な結論を下している。確かにヤスパーズへの高い評価と共感、以後の彼女の言及を見ても持続的なものである。しかし、ハイデガーに対する彼女の評価は、時期によってかなりの振幅を有している。従って、ハイデガーよりもヤスパーズを良しとするこの論文での立場は、決して確定的なものではないことに、注意が必要である。この論文が発表されたのは1946年であり、扱われている両者の哲学も、主として前期哲学に限定されている。しかるに、アーレントのハイデガー評価が好転するのは、おおよそ1950年を境にするとのことである。いわゆる「転回」を経た後期思想を考慮していないこの論考だけで、ハイデガーに対するアーレントの態度を一義的に決めることはできない。その上でなお、本稿がこの時期のアーレントに依拠して議論を進めるのは、彼女のヤスパーズ解釈が持つ生産性を、積極的に評価するためである。

以上に触れた、アーレントのハイデガー評価の変遷に関する議論は、デーナ・リチャード・ヴィラ『政治・哲学・恐怖 ハンナ・アーレントの思想』(伊藤誓・磯山甚一訳、法政大学出版局、2004年)、第3章「影響の不安」を参照。また、小野紀明『現象学と政治』(行人社、1994年)、第5章「政治の存在論」を参照。主題はアーレントの『精神の生活』研究であるが、ハイデガー、ヤスパーズ両名の彼女への関係と、その重要性が概括的にまとめられている。

- (4) 例えば、中期の主著『真理について』では、包括者論の体系性と関連させて、「現象すること」の諸様態が立ち入って論じられている (W, 133ff.)。また、後期の主著『啓示に面しての哲学的信仰』においても、「現存在の現象性」は、巻頭の序論で一節を割いて示されている (Off, 33f.)。だが総じて言って、包括者論にもとづく中後期の叙述では、「現存在の現象性」の定式化が著しく、ヤスパーズ哲学のいわば「前提」といった位置づけを与えられていると言える。もちろんこれは、前期思想を踏まえた上で理解されねばならないのだが、説明の重点の変化のため、(現象)という事態に本来伴うべき動性が十分には表現されなくなっている。本稿は、まさに(現象)のこの側面を捉えることを意図しているのである。

- (5) 比較的最近の研究では、クナウスの論文を例外として挙げるができる。彼もやはり、ヤスパーズにおける(現象)概念の多用と未規定性に言及し、先行研究の少なさを指摘した上で、(現象)と、可能的実存および超越者の間の体系的連関を詳論している。vgl. Gerhard Knauss, *Chiffre-Erscheinung-Existenz*, in : Elisabeth Salamun-Hybašek und Kurt Salamun (Hg), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, Bd.13, Innsbruck-Wien-München 2000.

(現象)概念を基礎的なものと見なす点で、本稿の意図もクナウスと共通している。また、ヤスパーズ哲学の全体を視野に入れている点では、本稿が及び得ない広さまでをカバーする議論が展開されてもいる。だが本稿は、(哲学すること)という、クナウスとは異なる側面に定位して(現象)を取り上げる。これによって、また、ハイデガーとの積極的な比較という外在的な視点をも導入することで、本稿は、(現象)の核心を(他性)の問題として捉え、ここにヤスパーズ哲学の現代性を見出そうと試みるのである。

(6) vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, Tübingen 2001, § 7 - C. (『存在と時間』I、原佑・渡邊二郎訳、中央公論社、2003年、87頁以下)

(7) 「現象」を意味する二つの術語をこのように対立的に捉えるのは、ヤスパースとハイデガーに特徴的な解釈である。だが、むしろ通常の哲学史的な用法では、ギリシャ語源のPhänomenと、ドイツ語としてのErscheinungとは、相補的にほぼ同様の意義を有するものであった。例えば『哲学歴史事典』での記述を参照すると、古代から現代にいたるまで、いわゆる広義の「現象」概念の変遷はPhänomenの項目に一括され、相当の分量をもって詳論されている。他方、Erscheinungの項は、カント、そしてヤスパースも含めて、「Erscheinung」という表現を重く用いた事例を表面的に取り上げるだけに留まっており、紙幅は一頁にも満たない。vgl. Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.2, Basel 1972, Sp.724f. und Bd.7, Basel 1989, Sp.461 ff.

また、『岩波 哲学・思想事典』(岩波書店、1998年)では、Phänomenに「現象」、Erscheinungには「現出」の語をあて、それぞれ見出し語としているが、やはり「現象」概念の通史的解説は、Phänomenの項に委ねられている。これに対してErscheinungの項の記述は、もっぱら現象学用語としての「現出」に終始しているため、ヤスパースはもとより、カントのErscheinungについての言及もなく、内容的に偏りが見られる(458頁以下を参照のこと)。

以上のように、いずれの場合もErscheinungの独自性を捉えているとは言いがたい。この概念に固有の意義を示し、哲学史的に位置づける作業は、従来ほとんど顧みられていなかったことがうかがわれる。

(8) Arendt, *a.a.O.*, S. 168. (WE-D, S. 14. 前掲訳書、228頁)

(9) Arendt, *a.a.O.*, ebd. (WE-D, ebd. 前掲訳書、同頁)

(10) Arendt, *a.a.O.*, S.164. (WE-D, S. 7. 前掲訳書、222頁)

(11) Arendt, *a.a.O.*, S.167. (WE-D, S. 12. 前掲訳書、226頁)

(12) 英訳版でrealityとされているこの語は、ドイツ語版ではRealitätであり、和訳にあたっては当然、これを「実在性」とするのが通例である。しかしアーレントは、伝統的・認識論的な意味でこの語を用いているのではない。むしろ、現代哲学の出発点を成す新しい問題性・Daß-seinとしての人間存在を表現しているのである。それ故、本稿は「実在性」という訳語を避け、英訳の音写「リアリティ」を選んだ。現在の日本では、「リアリティがない」「リアリティを感じる」など、この語はすでに一般に用いられている。そうした通常の使い方においてさえも、(リアリティ)の切迫感に類するものが多少なりと宿っているであろうし、また、術語としてその意味を深め得るであろう、と考えるの選択である。

(13) Arendt, *a.a.O.*, ebd. (WE-D, S. 13. 前掲訳書、227頁) また、アーレントはここで、ヤスパースがこのリアリティを(限界状況)として捉えていることを指摘している。

(14) Arendt, *a.a.O.*, S.169. (WE-D, S. 16. 前掲訳書、229頁)

(15) Arendt, *a.a.O.*, ebd. (WE-D, S. 15. 前掲訳書、同頁) この箇所はドイツ語版に拠った。オリジナルでの「自立性(Eigenständigkeit)」を、英訳者は、よりカントの実践哲学に即して「個体的自律性(individual Autonomy)」としている。しかしこの語は、あまりにカント哲学に内在的な意味を有している。アーレントも主張するように、カントとヤスパースの哲学は、基本構図において大きく通底しているが、「実存的自由にもとづく決断」が、「道徳的自由にもとづく意志の自律」と完全に重なりはすまい。もちろん、この点に関してはさらに検討が必要であるが、さしあたりここでは、空虚なリアリティの中で、人間が如何に「自立」し得るかが焦点となっている。アーレント自身の「Eigenständigkeit」という語を重視した。

(16) Arendt, *a.a.O.*, S.172. (WE-D, S. 20. 前掲訳書、233頁)

(17) Arendt, *a.a.O.*, ebd. (WE-D, ebd. 前掲訳書、同頁)

(18) ヤスパース自身のカント解釈については、『大哲学者たち』の中の、カントに関する大部の章で詳論されているが、本稿では触れられない。ただ、本稿が後半で触れる(超越すること)を中心にヤスパースとカントの関係を整理し、また、ハイデガーとカントの関係とも対比している論文として、次のものを参照。角忍「形而上学的カント解釈」(『カント全集』別巻所収、岩波書店、2006年)

(19) 以上の区分が、『真理について』においては、包括者論としてさらに細分・定式化される。すなわち、「我々がそれであるところの包括者」の内に、現存在・意識一般・精神・実存が配され、「存在そのものがそれであ

るところの包括者」の内に、世界・超越者が配されるのである。

- (20) 少なくとも、『哲学』においてこの三部門の区分は、〈哲学すること〉の段階的序列として順次登場するという論調が優勢である。しかし、世界・実存・超越者という存在概念は、相互に切り離し得ないものであるため、三部門を単純に直線的・過程的にのみ捉えるのは、不適當であろうことを指摘しておく。ヤスパース自身、『哲学』という書物に関して、次のように述べている。「全体は如何なる体系でもない。個々の章は、必ずしも並べられた順序で読まなくともよい。しかし各章は、全体としてひとつの思考の運動であり、読み進めて行くうちに、ともに遂行 (mitvollziehen) され得るのである」(Aut, 46)。
- (21) 『哲学』の時期における「現存在」の概念は極めて広義である。本文中にも述べるように、それは、世界の側か主体の側かに関わりなく、とにかく内在的な限りでの存在様態を一括する、非常に広い意味を有する。しかし、中期以降のヤスパースにおいては、包括者の諸様態の詳細な区分がなされ、「現存在」の意味するところは制限される。つまり、その場合の「現存在」とは、「我々がそれであるところの包括者」の一契機として、人間の生物的な存在の仕方を表す狭義の意味を獲得することになる。これは、理性のはたらきにもとづいて存在の諸段階を明晰に体系化するという、哲学的論理学の性格による。それに対して『哲学』の時期には、詳細な分類よりも、内在と超越との対立が優勢であり、また、この相関をめぐる〈哲学すること〉の運動が重視されるのである。
- (22) 不十分な記述ではあるが、本稿では実存と超越者との連繋に関して、これ以上扱うことができない。稿を改めて別の機会に論じたい。また、その方向性に関しては、本稿の結語を参照のこと。なお、形而上学を中心として〈哲学すること〉の運動を跡づけるものとして、次の論文を参照。佐藤真理人「ヤスパース形而上学における超越の思想 — 現存在から存在へ — 」(早稲田大学哲学会編『フィロソフィア』第69号、1981年)
- (23) この客観化する意味における「現象」概念を表現するのに、ヤスパースはErscheinungではなく、主としてPhänomenを用いる(P I, 21. u. a.)。この点に関して本稿は、以下でハイデガーの「現象」概念との比較を行う際に、立ち入って論じる。
- (24) vgl. Ritter und Gründer (Hg.), *a.a.O.*, Bd.9, Basel 1995, Sp.923f. 「状況」概念の歴史的由来に関するこの記述によれば、Situationという語は、20世紀の実存哲学の登場に先立ち、ヘーゲルの演劇論の中に用例が見られるとのことである。しかし、現代哲学の文脈でのSituationの登場は、ヤスパースの『世界観の心理学』に帰せられている。
- (25) ヤスパースにおいて、この「状況内存在」が強調されていることは、当然、ハイデガーが現存在の根本体制を「世界内存在」として定式化したことに思いいたらせる。この相違もまた、哲学に対する両者の態度に根ざしたものであろう。まず一般的に言えば、「世界」よりも「状況」を基調とする方が、主体にとってより身近で現実的であり、切迫した印象を与えることは論を俟たない。この術語選択は、ハイデガー哲学を固定的な体系と見て、生きた〈哲学すること〉から遊離した教説に留まると考える、ヤスパースの見解とも通底する。この点に関して草薙正雄は、世界内存在が「単なる存在の図式にすぎないのに反して、『状況内存在』はそれが限界状況の経験において超越する行為を促すものとなるという点において」、本質的に異なると述べている(『実存哲学の根本問題 — 現代におけるヤスパース哲学の意義 — 』創文社、1962年、263頁)。状況内存在の自覚を(現象化)の決定的な契機として強調する本稿も、基本的にはこの立場を採る。
- (26) 限界状況は、『哲学』における最も中心的な思想の一つであるが、ヤスパースの中期以降の思想においては、言及される機会が大幅に減少する。これは再三触れているように、「哲学的論理学」として展開される中期思想との性格の相違のためである。しかし、〈現象〉の動性に注目する本稿においては、その具体相を成すものとして、本文に述べるような極めて重要な意味を持つ。
- (27) 従って限界状況とは、生きるか死ぬかの土壇場とでもいった、いわゆる「極限状況」をのみ謂うのではない。極限状況は、そのつどの状況の特殊性に属するが、限界状況とは、一切の状況の根底に伏在しつつ決して変化しないものを意味している。それ故、むしろ日常的な状況の内、非日常的な側面が露呈されるという変転こそが、限界状況の本質である。この点に関しては、宇都宮芳明「限界状況と日常性」(飯島宗享・吉澤傳三郎編『実存主義講座 III』所収、理想社、1972年)を参照のこと。
- (28) Arendt, *a.a.O.*, S. 167. (WE-D, S. 13. 前掲訳書、227頁)
- (29) ヤスパースは「哲学の根源」として、哲学史上にすでに見られる「驚異」および「懐疑」に並べて、限界状

況を挙げる。だが、この際「根源」とは、歴史学的 (historisch) な意味で、過去の時点に生じた事実を謂うのでは決してない。「根源とは、いつの時でも、そこからして哲学することへの衝動が生じる源泉である。この根源を通じて初めて、そのつどの現在における哲学が本質的なものとなり、過去の哲学が理解されるのである」(Ein, 16)。

(30) 本稿は、〈現象〉の動性という点で、限界状況に着目して論述を進めている。そのため本文中では、「体系構成」によって区分された個々の限界状況の説明には立ち入らない。概略を補足するならば、次のとおりである。

ヤスパースは、限界状況を三つのグループに区分する。まず第一は、「実存の歴史的規定性」という限界状況である。「私は、常に或る規定された状況のうちに現存在として在るのであって、一切の可能性の全体として一般的に在るのではない」(P II, 209)。人間は、自らの状況や来歴を所与のものとして与えられており、特定の可能性に制限されている。例えば、自分がどの時代に生まれるか、男であるか女であるか、如何なる境遇で育つか、機会や僥倖に恵まれるか否か、こうしたことは我々の気ままにはならず、「偶然 (Zufall)」に弄ばれ、状況はそのつどの「狭隘さ (Enge)」から逃れられないのである。

以上は、自己の状況に伏在する歴史性を全般的に意識化させるものであったが、第二のグループは、「個別的限界状況」としてその諸相を示し、「死」「苦悩」「争い」「責め」の四種を含む。これらはいずれも、状況の内不意に我々を襲い、制御不可能な「存在することそのもの」へと投げ出すのである。

そして第三番目に、全ての限界状況を含み込むものとして提示されるのが、本文中で論じる「一切の現存在の疑わしさ」、「二律背反」である。上記の個々の限界状況に「共通するものは、現存在の二律背反的構造という思想の内に総括される」(P II, 250) のである。

(31) ヤスパースは、限界状況論に先立って、すでに『哲学』第2巻・第2章「自己存在」の中に、「自己存在の二律背反」と題した節を置いている。ここでは、「我在り」ということの経験的意味と実存的意味との緊張が、問題とされている。従って二律背反の露呈は、個体的な存在者から始まって、あらゆるレベルにおいて生じ得る。またそのつどの生じ方も、これを受け止める主体に応じて、千差万別に体験され得るであろう。しかし、その最もラディカルな可能性とは、限界状況の究極として提示された「一切の現存在の疑わしさ」なのである。

(32) アーレントも、次のように言っている。「古典的な存在概念を破壊した際に、カントが理解していなかったのは、自分が、単に個体 (individual / Einzelne) のリアリティだけではなく、一切のもののリアリティをも問いに曝してしまったということである」(Arendt, *a.a.O.*, S.169. WE-D, S. 16. 前掲訳書、229頁)。本文にて述べたように、主体の自己存在の二律背反は、不可避的に世界存在全体の二律背反を帰結する。アーレントはここで、シュリング以降、自覚的に展開された〈リアリティ〉の極限としての問題性を、すでにカントの内に伏在していたものと見るのである。

(33) Heidegger, *a.a.O.*, S. 35. (前掲訳書、I、89頁)

(34) Heidegger, *a.a.O.*, S. 28. (前掲訳書、I、73頁)

(35) ヤスパースが、このようにPhänomenを非哲学的な術語として扱う背景には、ハイデガーのみならず、フッサールのPhänomenologieに対する否定的な評価も影響しているであろう。当時のフッサール現象学の課題は、普遍妥当的な「厳密な〔科〕学としての哲学」の樹立にあった。だが、ヤスパースにとってそれは、新カント派の認識論と同様、哲学を科学化する教説にほかならなかった。彼の述懐によれば、大学において「哲学として講義されたものは、私に似非科学 (Scheinwissenschaft) という印象を与えた」(P I, XVI) にすぎない。

(36) ただし、この議論は『存在と時間』に依拠したものであり、中期以降のハイデガーは、必ずしもErscheinungを否定的に扱うわけではないことを、付言しておく。例えば、1935年の講義『形而上学入門』においては、ギリシャ的な存在把握と関連させて、Erscheinungが積極的に用いられている。vgl. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 75ff. (『形而上学入門』川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、1999年、164頁以下)

このように、ErscheinungがPhänomenに取って代わる背景には、ハイデガーが『存在と時間』の挫折以後、現象学という方法に触れなくなり、思索スタイルを変化させたことが深く関連していると思われるが、これを論じることは本稿の任ではない。

(37) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 36. (前掲訳書、I、90頁)

(38) 本稿は立ち入ることができないが、ヤスパースとハイデガーの哲学上の方法論の問題については、以下の論文を参照されたい。福井一光「実存をめぐる“交差”と“背離” — ヤスパースとハイデgger、忘れずに、



いかなることも忘れずに、いぜんとして落ち着かない不安な気持ちのなかで —」(『人間と超越の諸相』所収、理想社、2001年)。福井はこの中で、実存を問題とするハイデガーの基礎的存在論は、「本当に事態に適った哲学的態度であるのだろうか」という疑問を提出し、両者の哲学の方法を、「実存的経験」と「実存論的解釈」として対比させる議論を行っている。

(39) Heidegger, *a.a.O.*, S. 38. (前掲訳書、I、94頁)

(40) vgl. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*, Frankfurt am main 1967. (「根拠の本質について」、『道標』ハイデッガー全集・第9巻所収、辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、1985年)

(41) Heidegger, *Sein und Zeit.*, S. 38. (前掲訳書、I、94頁)

(42) しかし、だからと言って、ヤスパースがハイデガー的な「超越」概念を全く閉却し、視野に入れていなかったわけではない。ヤスパースは、哲学的な方法たる〈超越すること〉の提示にあたって、それとは区別されねばならないものとして、別の意味での「超越」にも留意している。

それは、一般に論理的对象や経験的对象が「超越者」と呼ばれ、これらに関わる主観の認識作用が「超越すること」と呼ばれる場合である。しかしヤスパースは、こうした認識論的な文脈で、対象を「超越者」と称することを許さず、むしろ「超主観者 (das Transsubjektive)」という名称が妥当であると考え。と言うのも、これらは主観にとっての対象物にすぎず、また認識作用も、内在的な「現存在の事実」であるに留まるのであるから。これに対して、本来的に「超越的」と呼ばれるべきは、「一切の対象性の彼岸に存するもの」にほかならない。すでに *Erscheinung* に関して、客観化する意味と哲学的な意味とが区別されたのと同様、「超越」にも二義性が考慮されているのである (vgl. PI, 37f.)。

もちろんハイデガーは、このような認識論的構図で「超越」を解しているわけではない。むしろ世界内存在としての「超越」は、この構図を再解釈し、克服したものである。しかし本文中に述べたように、ハイデガーの「超越」概念もやはり、超越論的な問題設定として、内在性を構成する点では共通している。ヤスパース的な意味での、他性としての「超越的なもの」は問題となり得ない。それ故、彼らの「超越」概念は決して交わらず、互いの哲学の異質性を表現していることとなる。

(43) レヴィナス『全体性と無限』上 (熊野純彦訳、岩波文庫、2005年、70頁)

(44) レヴィナス、前掲書、同頁。

(45) この特徴づけは、ヤスパースによる以下のハイデガー批判の断片と、まさに完全に合致する。ヤスパースは、本文中で『哲学』から引用した箇所を書くに当たって、恐らく、対蹠者としてハイデガーの哲学を念頭においていたと思われる。

ハイデガーの哲学は今までのところ、／神を欠き、世界を欠いている。／事実上、独我論的である。／「決意性」の強調において、一本調子かつ盲目的である。(Hei, Nr9)

事実的な、そして原則的な交わりの欠如 (共存在が交わりの代わりにしているが、中立化し、固定化する客観化に過ぎない)。(Hei, Nr156)

また、アーレントのハイデガー批判も、他性の欠如という点に結実している。すなわち、ハイデガーにおける「自己の本質的な特性とは、その絶対的な自己中心性、つまり、それが全ての仲間から根底的に分離していることである」。ハイデガー的な現存在の本来的可能性とは、死への先駆における決意性であり、そこに至って、自己存在は完全に単独化される。ヤスパースにおける本来的な実存とは異なり、他者が関与する余地は残されていない。それ故アーレントのこの批判は、ヤスパースによる「独我論的な現存在」という表現と、同じ指摘だと言えるであろう。vgl. Arendt, *a.a.O.*, S. 181. (WE-D, S. 37. 前掲訳書、245頁)

(46) 前注45で述べたハイデガー評価とは対照的に、アーレントがヤスパースに見出す積極性とは、まさにこの、他の実存との交わりという点にある。「全員に共通して与えられた世界に住まう人間たちが、生を分かち合うことにおいてのみ、実存は展開され得る。交わりという概念の内には、新しい人間の概念が見出される。それは、未だ十分に展開されていないが、人間の実存に対する前提条件として交わりを要請するというアプローチにおいて、新しいものなのである」(Arendt, *a.a.O.*, S. 186. WE-D, S. 47. 前掲訳書、253頁)