現象学的哲学と実存哲学

佐藤 真理人

フッサールに始まる現象学的哲学の流れに対してヤスパーズ哲学がどういう位置に立つかを考察する。

1. 超越論的哲学としてのフッサール現象学

フッサール現象学の性格づけは見方により種々可能であろうが、認識論的性格の強い哲学であることは大方の研究者の認めるところである。事実、フッサール自身も現象学を「超越論的認識論」と呼んでいる。⁽¹⁾「超越論的」(transzendental)は難解な概念であるが、さしあたり、超越的(transzendent)対象の成立とその認識との可能性の根拠を問い、かつその根拠を意識における対象の構成に求める立場と解してよかろう。⁽²⁾この点でフッサール現象学は明らかにカント哲学と関連性をもつ。カントにおいても対象はまさに超越論的主観によって構成されるものである。たとえばゼーボーム(Thomas Seebohm)はフッサール現象学を論ずる書 „*Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*“ (1962, Bouvier, 桑野耕三・佐藤真理人訳『フッサールの先験哲学』八千代出版、1979年)において、カント哲学を „*beginnende Transzendentalphilosophie*“、フッサール哲学を „*wirklich gelingende Transzendentalphilosophie*“ と呼んで、両者の連続性を示している。„*beginnend*“ (初歩的)と „*wirklich gelingend*“ (現実に成功する)という形容には異論もあろうが、両者を超越論的哲学として連続的に見る態度は是認できるであろう。

ヤスパーズの現象学に対する態度は微妙である。周知のように彼は精神病理学の領域で、経験的レベルにおいてはあがあるが、積極的にフッサール現象学を取り入れ、精神病理学にはじめて明確な方法論的意識と体系性をもたらした。これは彼の大きな業績である。この分野では彼は明確に現象学者なのであり、

フッサールは現象学としてのヤスパーズを賞賛している。しかしヤスパーズにとって、現象学は科学的研究の方法として価値をもつものであって、本来の意味における哲学ではなかった。「私は、語の高い意味において〈哲学〉と呼ばれてよいすべてのものが厳密な学という権利要求によって止む地点が、今やその論文 [=「厳密な学としての哲学」] で極めて明確に到達されたということ(3)を、理解したように思った」という彼の言葉は、二人の哲学観の不幸な断絶を表現している。ヤスパーズの立場から見れば、科学の方法である限り、現象学が営まれるのは「意識一般」の場においてであることになる。フッサールおよび現象学者たちは、「超越論的主観性」はカント的意識一般とは違ってあくまでもこの具体的な「私の」意識であるとして、その個別性を主張するが、個別性の根底にやはり普遍性が予想されているように思われる。本質直観に基づく事象の本質認識を求める以上、超越論的主観性はカント的意識一般からそう遠いものではないであろう。そうだとすれば、「〈科学〉を、現代科学が知ろうとしかかつ成果をあげているもの、つまり個別的諸対象の方法的、普遍妥当的、強制的な認識と解するならば、自分の超越論的哲学の科学としての性格を主張するカントの態度は支持できない(4)」というカント批判は同様にフッサールにも向けられることになる。カント、フッサールから強い影響を受けながらも、「意識一般」の立場に偏向する哲学的態度である限りは超越論的現象学は批判される(5)。„transzendental“ が „transzendierend“ (超越する) を含意する限りにおいて、超越論的哲学はヤスパーズ哲学と調和するであろう。

2. 現象学的存在論

フッサール後の現象学運動は決定的にハイデッガーの影響下にある。その動向の基本は現象学的存在論にある。そしてこの動向はいわゆる実存主義の動向と重なる。というのも、実存主義の主要動向は同時に現象学的存在論でもあるからである。したがってフッサール後の存在論的・実存論的現象学においては存在(一般)と実存が両極的に問題となる。ここでは一方の問題である「存在」を主題とし、ハイデッガーの影響下にあるメルロ＝ポンティ、サルトルの思想傾向に焦点を合わせたい。それによって現象学的存在論の全般的な動向が見渡

しやすくなると思われるからである。

「存在論」に対するヤスパーズの批判的態度はよく知られている。その要点は、概念的な客観知の形式で存在を対象化して認識にもたらしことに対する批判にある。しかしここではやや異なる視点から問題を提起したい。メルロ＝ポンティの思想の歩みにおいて「存在」はさしあたり「世界」と同一視され、それがさらに「自然」「元^{エレメント}素」「^{イリヤ}ある」等の概念に深化され、最終的に「肉」(chair)という独特の概念に行き着く。これはハイデッガーの Sein の彼なりの具体化と解されるし、またフッサールが進入を自らに禁じた「全自然」(All-Natur)の領域⁽⁶⁾を指示するものとも見られる。「私の身体は世界と同じ肉⁽⁷⁾でできている」がゆえに、肉的存在はハイデッガーの Sein と同様にわれわれの「故郷」となる。そこへと帰入しゆくことが彼の哲学の目標である。一方サルトルは、小説『嘔吐』で生々しく、無意味で吐き気を催させる「汚物」(saleté)として世界の根底の存在＝即自存在 (être-en-soi) を描き出す⁽⁸⁾。存在は事物の「練り粉」(pâte)あるいは「化け物じみた、柔らかい、無秩序な塊 (masses)」である⁽⁹⁾。二人のいずれにおいても存在は（与える印象は全く異なるが）明らかに質料的にあるいは物質的に表象されている。主観的にあるいは間主観的に構成された世界（生活世界）の根底に、根源的世界あるいは〈存在〉が探求されるわけだが、かかる思惟は内在化（意識内在化ではなく世界内在化）の思惟であると言える。真の存在は世界の彼方ではなく世界の内部あるいは奥に求められる。そこには超越が欠けている。メルロ＝ポンティに見られるのは内在的な肉的存在の神化であり、サルトルに見られるのは汚物的存在の絶対化による無神論である。そして私見によれば、ハイデッガー存在論は、メルロ＝ポンティの存在論から見ることでよりよく理解できると思われる。なぜならメルロ＝ポンティの哲学はハイデッガー哲学を基本的に受け入れつつ、それを感覚的に具体化したものであると解釈できるからである。

ヤスパーズのいわば多次元的存在論あるいは存在論批判の存在論である包括者論 (Periechontologie)⁽¹⁰⁾ はあらゆる存在次元においてその外を指示し、〈外〉への超越 (Transzendieren)⁽¹¹⁾ を促す。本質的には観念論的である現象学における超越とは、意識の外への超越であり、世界内への超越である。究極の外である超

越者への方向を含む形而上学的思惟は現象学に欠けている、あるいは括弧に入れられている。ヤスパーズは大胆に形而上学的思惟を押し進める。そこにカント的超越論的哲学とも現象学とも異なる特性がある。

3. 生動的現在と実存

現象学の一つの大きなテーマは「超越論的主観性」である。実存哲学ないし実存主義において問われる「実存」はそれとどういう関係にあるのだろうか。なぜか現象学の陣営も実存主義の陣営もこの問題を曖昧なままに放置しているように思われる。ハイデッガーはフッサールにおける超越論的主観性に替えて「現存在」を問うが、その「本質」である実存について語ることは多くない。サルトルやメルロ＝ポンティでは意識の分析における「実存」の概念そのものが不明確で、現存在との区別すらないように見える。超越論的主観性と実存は全く別物だと言われるかもしれないが、両者とも徹底的な主観性の探究において生じてくる究極的問題であって、両者が無関係であるというのは不可解である。私はクラウス・ヘルトが先鋭的に問題化した「生動的現在の謎」(Rätzel der lebendigen Gegenwart) に両者の接点がある⁽¹²⁾と考える。生動的現在とは、フッサールが文脈に応じて「原印象」(Urimpression)、「絶対的主観性」、「内的意識」、「原創出」(Urzeugung)、「自発的発生」(genesis spontanea) 等と呼んでいる根源的意識としての超越論的主観性である。これを反省によって捉えようとしても、対象化によってかえってそれを捉えそこない、生動的現在は「無名」(anonym) のままにとどまる。これは現象学的直観の原点の把握不可能性という難問をもたらす。この事態は、ヤスパーズの『実存開明』で描かれる、自我一般、自我相、性格の観察的考察からさらに自己反省を通して私自身、本来的自己存在、つまり実存へと至ろうとする試みに似て⁽¹³⁾いる。だが実存は認識されない。なぜなら実存は「決して客観とならないもの、私がそれにもとづいて思惟し行為するところの根源」(was, nie Objekt wird, *Ursprung*, aus dem ich denke und handle)⁽¹⁴⁾だからである。いずれにおいても主観性の根源は認識されない。ヤスパーズの実存哲学においては、この根源は客観的思惟が挫折する限界であると同時に、自己実現的思惟と超越者への形而上学的超越の出発点である。フ

フッサール現象学では絶対的主観性の根底に世界・自然との接触が暗示されており、フッサール後の存在論的現象学はその方向へと突き進む。しかしそれはヤスパーズ的な形而上学的超越ではなく、世界への超越、内在的〈存在〉への超越である。

4. 存在論的内在性から超越（形而上学）への転回

現象学的哲学は基本的に形而上学に対して否定的である。しかしフッサール後の存在論的・実存論的現象学では志向性概念の変換により世界ないし存在への「超越」が問題となり、そこに一種の形而上学的傾向が出てくる。⁽¹⁵⁾だが現象学では意識内在の領域からの超越が中心問題で、意識外存在＝世界内存在の分析が重要なものとなる。その世界はさしあたり周囲世界＝環境世界 (Umwelt) あるいは生活世界 (Lebenswelt) である。周囲世界、生活世界は超越論的主観性あるいは間主観性によって「構成」(konstituieren) された世界として提示される。しかし現象学的哲学は根源的世界経験の探究に向かう。そこに開示される〈存在〉の考察は形而上学的と呼べるかもしれないが、上述のようにいわば世界内在の形而上学である。構成された世界の根底に開示される存在はもはや「世界」ではないとすれば、⁽¹⁶⁾ある意味で世界は超えられている。しかしそれは、無限定的質料の表象（肉、汚物、塊等）においてしか存在を語れない以上、世界の超越というよりもむしろ世界の喪失ではないかという疑問が残る。ヤスパーズ哲学は世界の内部あるいは奥に本来的存在を求めない。世界の彼方への超越が形而上学を可能にする。その超越は世界の喪失でも放棄でもない。「世界内存在」(In-der-Welt-sein) と「世界外存在」(Außer-der-Welt-sein) との中間で浮遊する自由において、⁽¹⁷⁾「忌憚なく世界現実を見ること」(rückhaltlos die Weltwirklichkeit zu sehen)⁽¹⁸⁾ができる。形而上学的超越においてこそ世界が世界として看取されうるというべきである。

ヤスパーズ哲学は現象学的哲学の諸動向と接する種々の局面をもちながらも、そのいずれにも偏向しない。そうした思惟の拡がりとお行きをヤスパーズ哲学の大きな力として評価したい。

注

- (1) たとえば次のように言われている。「現象学的問題群を、可能的意識の諸対象性の（静態的および発生的）構成という統一的な全体的タイトルへと還元することにより、現象学を超越論的認識論 (transzendente Erkenntnistheorie) と呼ぶことも正当であると思われる」(Husserliana I, *Cartesianische Meditationen*, S. 115f.)。「真性の認識論は……超越論的 - 現象学的認識論 (transzendental-phänomenologische Erkenntnistheorie) としてのみ意味をもつ」(ibid. S. 87)。
- (2) 次の言葉から、フッサールにおける「超越論的」の意味合いを理解することができるであろう。「しかしわれわれが現象学的エポケーを束の間遂行するのではなく、むしろ体系的な自己省察において、しかも純粹自我として、純粹自我の全体的意識野を顕わにしようとするにとりかかるや、認識されるのは、純粹自我にとって存在するものすべては純粹自我自身の内で構成されるものであるということであり、さらに、すべての存在様式は、しかも何らかの意味で「超越的」として性格づけられるすべての存在様式も、それ特有の構成〔されたものという性格〕を有するということである。どんな形式のものであれ超越者とは自我の内部で構成される存在意味なのである。考えられる限りのすべての意味、内在的と呼ばれようと超越的と呼ばれようと、考えられる限りのすべての存在は、意味と存在と構成する主観性としての超越論的主観性の領界に帰属するのである」(ibid. S. 86)。
- (3) K. Jaspers, *Nachwort (1955) zu meiner „Philosophie“ (1931): Philosophie I*, S. XVII f.)
- (4) K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, S. 593 (Kant).
- (5) 続く「2」以下にも関連することであるが、今日的なポスト・フッサールの現象学の観点から見れば、ヤスパーズ哲学の記述の仕方を「現象学的」と呼ぶことも無理ではないように思われる。例えば「意識一般」についての彼の次の言葉は非常に現象学的な雰囲気をもっている。「われわれの意識の中に入ってきて、体験可能となり、対象となるもののみがわれわれにとっての存在である。意識の中に入っていないで、いかなる仕方によっても知る意識によつて的中されえないものは、われわれにとってあたかも存在しないも同然である。われわれにとって存在するすべてのものはそれゆえ意識において思念あるいは経験されうるための形態をとらねばならない。すなわちそれらは何らかの仕方に対象的であることによって自らを告知し (sich kundgeben)、意識の時間的成就のうちで現在し (in einem zeitlichen Vollzug des Bewußtseins Gegenwärtigkeit haben)、思惟可能性の形式において言葉となり (Sprache werden)、したがって伝達可能性のある様式を獲得しなければならない」(*Vernunft und Existenz*, S. 38)。とりわけ「自らを告知する」という表現は、「自らを示す」(sich zeigen) や「自らを与える」(sich geben) や「自らを告げる」(sich melden) 等と同様の現象学

的表現であり、意識に与えられるという受動的経験を指示している。意識一般のみならず、他の意識の場（包括者の他の様態）においても同様の事態がある。「われわれが実存と超越者という非対象的なものを思惟するさいの対象性を、われわれは実存の信号と超越者の暗号と呼ぶ。それゆえ私は実在の現象 (Phänomene der Realität)、実存の信号 (Signa der Existenz)、超越者の暗号 (Chiffren der Transzendenz) を区別する」(*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 156) と言われるが、これらはいずれも何らかの仕方で自らを告知してくるのである。ちなみに、フッサール後の現象学運動においては過度にこの受動性に力点を置いて、主観(体)性を軽んずる傾向があると思われる。あたかも能動的思惟の放棄が本来的哲学であるかのようである。しかし思惟の能動性、主体性の欠落は、現象学を一種の神秘主義に下落させてしまうことになるであろう。ヤスパーズは経験の受動性と共にあくまでも思惟の能動性を見失わない。

- (6) 「全自然」は日常的な「生活世界」の根底に存すると想定される本原的基盤である。フッサールは「全自然」を「絶対的基体」(absolute Substrat)と考えているにもかかわらず、「ありうるのは……根源的な生活世界的経験だけである」(*Erfahrung und Urteil*, S. 43f.)と言っている。その理由は、彼は生活世界の経験可能性の範囲に留まって、全自然の領域に深入りする意図をもたなかったからであると解される。
- (7) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, p. 302.
- (8) J.-P. Sartre, *La nausée*, Éditions Gallimard, p. 171. この即自存在は、個々の規定された事物としての即自存在より以前の、根源的即自存在である。
- (9) Ibid. p. 162.
- (10) 厳密には包括者論を「存在論」と呼ぶことはできない。両者の混同をヤスパーズは強く戒めている (vgl. *Von der Wahrheit*, S. 158ff.). しかし存在論を批判する議論はおのずから存在論的様相をもたざるをえない。ヤスパーズの包括者論は存在論を解体する存在論という矛盾的性格をもつ。このことはハイデッガー存在論を批判するレヴィナスの哲学についても言える。
- (11) 「包括者」(das Umgreifende) という名称とは裏腹に、包括者論の積極的な意味は、包むものの内に安住するのではなくその外へと超越することを促す点にあるということを強調しておきたい。超越することを基調とする限りにおいて、包括者論は依然として実存哲学である。
- (12) Vgl. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, 1966, Martinus Nijhoff, Den Haag [邦訳『生き生きした現在』新田義弘他訳、北斗出版].
- (13) Vgl. K. Jaspers, *Philosophie II*. S. 24ff.
- (14) K. Jaspers, *Philosophie I*, S. 15.

- (15) ジャニコーは、レヴィナスに始まるとされるフランスにおける現象学の形而上学的傾向を「神学的転回」として批判している。Vgl. Dominique Janicaude, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 1991 [邦訳『現代フランス現象学——その神学的転回——』北村晋他訳、文化書房博文社].
- (16) 「世界」は何らかの意味で「構成」されたものである。それは必然的に一定の構造と秩序をもつ。その構成された世界の根底あるいは下層をなおも「世界」と呼ぶことができるであろうか。呼べるとしても、それは全く別の世界である。メルロ＝ポンティはその領域をなおも *Lebenswelt* と（ドイツ語で）表現している（たとえば *Le visible et l'invisible*, p. 224 [邦訳『見えるものと見えないもの』滝浦・木田訳、みすず書房、239頁] 参照）。しかしそれは明らかにフッサールの意味での「生活世界」ではない。サルトルやメルロ＝ポンティの記述を見る限り、その世界はある未知の素材の無秩序な集塊として表象されざるを得ないであろう。
- (17) 現存在から存在への超越は、世界内存在としてあるのでもなく世界外存在としてあるのでもない。その結果として、素朴な世界内存在が知る世界内存在へと変化するが、この知る世界内存在は、なるほど決して現実ではないがしかし可能的な世界外存在が経験されて世界内存在が根源的な仕方意識にもたらされたがゆえにのみ、あるのである。世界内存在と世界外存在との間におけるこの比類なき浮遊の意識を、心理学は記述することができない。それは絶対的意識にもとづく自由の作用である。それは形式的には、超越する思想の転換であるとともに、実存的には、自己を開明する暗い根拠であって、私はそれにもとづいて超越への道を探求しなければならなかったのである」(K. Jaspers, *Philosophie I*, S. 43)。
- (18) K. Jaspers, *Philosophie III*, S. 235.

(早稲田大学教授)