

Title	主体の行方 : ハイデガーとアンリ・エー
Sub Title	Disparition du sujet : Martin Heidegger et Henri Ey
Author	鳥居, 珠江(Torii, Tamae)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2005
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.89, (2005. 12) ,p.59(258)- 73(244)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	立仙順朗教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00890001-0073

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

主体の行方

ハイデガーとアンリ・エー

鳥居 珠江

ハイデガーの存在論において、その独自性であり、また慎重に取り組むべき課題は、「存在」と「言葉」の関係であるだろう。ハイデガーは言葉を「存在の家」と考え、言葉の芸術である文学作品に人間存在を導く役割を期待した。言葉についてのハイデガーの考え方に対しては、ブランショのヘルダーリン論をはじめとじていくつかの考察がなされてきたが、今後もなお議論の余地があるだろう。ハイデガーの政治的姿勢も、彼の芸術に対する態度も、言葉に関して彼が持っている視座に基づいているからだ。

ハイデガーの言葉についての考え方のどの部分が問題視されるべきなのかを考えるには、そもそも言葉とはどういうものかについて考察を深めて行かねばならないが、その際、言葉の現象的な性質だけに注目し、分析を行ったとしても、言葉というものを理解しつくすのは難しいように思われる。言うまでもないことだが、言葉は、たとえ自立的に見えたとしても、言葉だけで独立して存在しているわけでも、言葉を使う者と無関係に存在するわけでもないのだから。

そこで本稿では、正面からハイデガーの言葉の問題に取り組むのではなく、その問題を本質的な問題として心に留めつつ、ハイデガー哲学を別の方向から眺めてみようと思う。今回、ハイデガーのテキスト（『存在と時間』¹）とつき合わせてみるのは、一見、少々変わったアプローチに見えるか

もしれないが、フランスの精神分析医アンリ・エーの著作である『意識』²というテキストである。アンリ・エーは彼自身の精神医学上の経験と、哲学、心理学、神経生理学の分野の豊かな知見を総合することによって、「意識」の詳細な構造分析を行った。彼の意識論はいくつかの学問分野を渡り歩くようであり、同時に彼が引き合いに出すすべての分野を含みこむ形で、ひとつの生き生きとした意識の構造図を作り上げている。この意識論を概観し、ハイデガー哲学をふりかえって眺めなおすと、ハイデガー哲学のある興味深い側面に気づかされる。先回りして言うならば、その側面とは「主体」と「自己性」についてのハイデガーの態度である。

ところで、アンリ・エーの意識論が哲学書を多数引用し、哲学的思索に富んだ内容になっているとしても、そもそも「意識論」と「存在論」をいきなり同じ土俵に招いて論じるのはいささか唐突ではないか。エーにとっての「意識」は形而下的・精神医学的見地、一方ハイデガーにとっての「存在」はそもそも形而上学的見地に収斂していくのであって、両者は違う次元の学問の対象なのではないか。そういう疑念を持つ向きがあったとしても、不思議ではない。

しかし私はここで、井筒俊彦が『大乘起信論』を論じた著作³の中で「意識論」と「存在論」を近づけ、さらに重ね合わせて論じていることを思い起こしたい。井筒俊彦によると、(少なくとも大乘起信論においては)「意識」と「存在」は同じ作用(分節作用)の、別の方向から見た二側面と考えられる。「意識」においても「存在」においても、そこではじめて世界は分節し、あらゆる現象が開くのだ。私は『大乘起信論』のコンテクストの外においても、そのことに変わりはないのではないかと考える。「意識」と「存在」は言葉の分節作用と共に生起するという点で両者分ちがたく、しかも眼差しの焦点をその分節作用に合わせれば、両者は次第に重なり合っ て見えてくる。そのような視点に立てば、ハイデガーの存在論哲学を考えるきっかけにアンリ・エーの意識論を使用してみようという本稿の試みも、意義を持つように思えてくるのだ。

1) アンリ・エーの意識論

ではまず、アンリ・エーの意識論とはどのようなものか、エーにとって意識とは何であるのかについて俯瞰してみよう。エーにおいては、意識はあるひとつの構造としてとらえられている。意識の構造とは、まず意識が開く場として「意識の領野（意識野）」があり、それを支配し統率するものとして「主体（自我）」、そして意識の領野からはみだす部分として「無意識」が置かれている。

「意識野」とは意識が開示する場であるが、その場は「内なるあえぎ」と「外からの苛み」の間でたえず動揺している領野とみなされている⁴。この「外からの苛み」とは、意識が身体空間および現在という時間性の中において受ける感性的経験を指し、また「内なるあえぎ」というのは、意識に抑圧され締め出された無意識の地帯からの内なる要請である。意識の開く領野は、身体が受ける外的な刺激と、内からの無秩序な欲望の衝迫という二つの力にさらされながらも、ひとつの確固とした領野を形作っているのである。この「意識野」は経験の領野（経験の場）として開いているのだが、また同時に言葉の領野でもある⁵。ここで問題になる言葉とは、単なる記号としての言葉ではなく、言外の意味まで含めたディスクール全体だ。意識野はこのような言葉の働きによってはじめて「経験の場」であり得るのだ。つまり外的・内的圧力を受ける意識野が経験野として確立するのは、意識野において言葉が経験を表象する（représenter）からなのである。意識野はアンリ・エーによると舞台のようなものであり、その舞台では生きられる経験が言葉を介して上演（再演、représenter）されるのだ。

アンリ・エーは精神医学者らしく、意識野の不十分な開示状態である睡眠状態や躁鬱状態を例証し、これらを正常な意識野と比較することを通して、正しい意識野の開示のあり方を定義している。正しく開いている意識野とは、現在という時間性の中で、言葉を介して経験が表象されることを通して開示しているのだ。しかしエーによると、この意識野はただ開いているだけではなおも不十分なのである。意識野を統合し先導する役割を担

う「主体」(sujet)が意識野を支配し導かなければならない。

ところで「主体」というと、なにやらアナクロニクな響きを与えるかもしれない。たとえばデカルトやカントの「主体」に関連させて、アプリアリに自己同一的なものとして想定された「主体」を想起させるかもしれない。そのようなアプリアリな「主体」こそハイデガーがその実存哲学を通して否定しようとした概念なのであるが……。

しかしエーが導き出す「主体」は意識野の「支配者」ではあるけれど、人間存在の「実体」を形作るわけではなく、また恒常的に客体として存在しているわけでもない。エーによると「主体」(sujet)・「自我」(Moi)は自己を客体として認識することがあるとしても、その客体的存在がすなわち主体なのではない。エーが意識野の上に想定する「自我」は、なによりもまず正常な意識を保つ上で最低限求められる機能的な役割を担っている。エーによると、「自我」は無意識のポジティブな力を抑圧し、自らに秩序と統合を与える掟としてのネガティブな力である。この掟の「主体」なくしては、意識野は正しく機能しない。この主体の統率と秩序付けがなければ、経験を表象すべきディスクール(言葉)も、無意識のポジティブな力に押し流され、やがては解体してしまうだろう。

主体が正しく機能していない意識野ではどのようなことが起こるのか、エーは臨床的な例を挙げている。そのような意識野においては、人格は解体し、言葉は世界に一致しない。だから外界とのコミュニケーションも成り立たないのだ。そして「自我」が解体していくにつれて、その人に固有の歴史すら停止し、植物の外観を取るまでに至る。

ハイデガーの哲学では、「現存在」(Dasein、être-là)の構造の中に少なくともはっきりした形で「無意識」という概念は登場していない。従って意識野が「無意識」に侵食され、主体が消失する事態としての人格解体のケースも想定されていない。それゆえアンリ・エーの意識論とハイデガーの哲学を同じ次元に並べることは難しいと思われるかもしれない。しかしエーによる「主体の喪失」の臨床例から、ハイデガー哲学について以下のことが指摘できるように思える。「現存在」の世界においては、言葉が他

の人々とコミュニケーションできる程度に機能する、ということが基本的な前提条件なのだ。ハイデガーにおいては言葉はいつも「存在の家」たりうるように機能する。もちろん「現存在」の様態によって、その世界の中の「話」(Rede, le parler)と「了解」(Verstehen, comprendre)のレベルは一定ではない。現存在が本来的であるのか非本来的であるのか、頹落しているのか自らを投企しているのか、といった違いに即して現存在の世界の言葉の有り様も、なにげない世間話のレベルから、詩人の民族を導く言葉のレベルまで段階が分かれる。だがすくなくとも言葉は常に相互理解できる程度には機能する。だから現存在の世界は「共同世界」(Mitwelt, monde commun)となり得るのだ。ハイデガーの存在論では、言葉は存在の基礎を成しており、ゆるぎない言葉を通じて世界は人びとに共有される。

さてハイデガー哲学に踏み入る前に、もう少し詳しくアンリ・エーの意識構造を見てみよう。話を「主体」に戻す。意識野の上に立って自らの経験に秩序を与える「主体」は、「意識野」に入るべきでない衝動を「無意識」として抑圧する。一方「無意識」はたえずポジティブな力で「意識野」に揺さぶりをかける。このとき「主体」は「無意識」からの力をただ単に退け、抑えつけるだけではない。「主体」は自己の外に追いつくものの中からの昇華を部分的に受け入れる。エーによると、意識の構造は静的な構造ではなく、力動的な動きのある構造なのだ。「主体」はこうして統一と秩序を守りつつも、我知らず無意識からの要請をくみ上げることによって変化していくのだ。

また「主体」は無意識とのやり取りを通して変化していくだけでなく、自ら行為しつつ自らを形作っていくという点でも力動的である。

アンリ・エーの意識論の中で「主体」がどのように生まれ、自己形成していくかについて、さらに詳しく見てみよう。まずはじめに確認しておきたいのは、先にも指摘したが、エーの考える主体ははじめから出来上がっているアプリアリな「実体」ではない、ということだ。「実体」(substance)というのは「存在の核」として、あらかじめ「ある」ものとして想定されている概念である。しかしエーが言う主体としての「自我」(Moi)は、生

まれたときにはじめから「ある」のではない。「自我」は生まれ、変化し、また場合によっては失われることもある。「自我」(Moi) がロゴスの地平で最初に姿を現し、そしてその「自我」が次第に人格の歴史を形成していくさまを、エーは以下のように描いている。

「Moi」の最初の分節、つまり最初の発生の様子をアンリ・エーはフロイトを引き合いに出しつつ説明する。主体の出現より以前には、主体と客体が分節せずに渾然一体となった心的段階がある。その心的段階の統一を破るのは、「欲求」と「それを阻んだり満たしたりするもの」との出会い、「欲求」とその「阻んだり満たしたりするもの」との関係である。欲求がこういった何らかの抵抗に出会ったとき、その「抵抗するもの」との関係は、「主体」(欲求する Moi) と「客体」(その欲求に抵抗するもの) という形で恒常的な関係に移行する。「主体」と「客体」はこのようにして同時に出現するのである。「主体」は「客体」との関係性の中で、その関係性によって生まれるのだ。「主体」と「客体」がこのようにロゴス(言葉)の地平で分節しつつ出現するのは、意識が開けるところ、つまり意識野であろう。ちなみに意識野もまた、ロゴスの出現と共に生まれるのであるが……。ところで、この意識野において「主体」と「客体」が同時にロゴスの形で分節して生まれるという成り行きから考えると、この両者は意識野において等しく客体的に認識されるものだということが分かる。「自我」(Moi) として分節された対象は、欲求を阻んだり満たしたりする「客体」との関係において「その客体」ではないもの、つまり「欲求をもつもの」「身体感覚を持つもの」「身体的現実」をシニフィエとしてもつシニフィアンであり、また自らの感情が属するものとして、客体的にとらえられるのだ。

以上が、「主体」が「自我」(Moi) としてロゴスの地平において分節することにより誕生する最初のありさまである。このように「身体的現実の所有者」という形で客体的に分節した「自我」は、その客体的段階にとどまるわけではない。この「自我」は言葉をたくみに使うことによって「思考し」はじめる。自我は己を「自我」(Moi) という客体としてとらえなが

ら、その思考の力によって、意識野における身体的体験を意味づけ、位置づけ、現在という時間性の中に組み入れるのである。それだけではない。この思考はさらに自らに行動を命じ、その行動が新たな身体的体験を引き起こす。そしてその体験を現在という時間性の中でさらに位置づけ、意味づける。このようにして「主体」は思考の力で力動的に変化しはじめる。この「主体」の「思考」は言葉（ロゴス）をもってはじめて可能になる、という点も指摘しておかねばならないだろう。

この第二段階に至って、「自我＝主体」は静的な客体という位置から、動的な支配者としての位置に躍り出ることになる。「自我」は自己に対して超越的な思考となり、支配者として、一方では自己に生成の方向付け・流れを作り、他方ではこの流れに反するもの（さまざまな欲求）を闇へと抑圧するのだ。

エーによると、人格形成とはこの自我主導の生成の流れに他ならない。この「自我」(Moi)に先導された意識の生成・変化の流れが「人格の歴史」(histoire de la personne)なのである。「歴史」(histoire)と言っても、それはひとつの物語(histoire)に還元されてしまうような歴史ではない。人格の歴史とは、自我による秩序付けに従った意識の流れ全体を指す。そしてまた「人格の歴史」における歴史の「歴史性」(historicité)は、主体が自らに課す「秩序」に他ならない。この「歴史」は完成することのない歴史であり、生きている限り終わることのない生成である。

この生成の歴史は「歴史」と呼ばれるにはとりとめがないだろうか。もしこの生成の流れに歴史性（「主体」による秩序付け）が機能していなければ、この流れ全体は非常にとりとめのないものになるだろう。主体が正しく機能しない意識野では、まず主体と客体が混乱する。エーは、たとえば「私」(moi)という言葉がそれを発する本人の状況、状態に一致しない臨床例を挙げている。その人にとって「私」はナポレオンであり、その人の言葉は世界を分節するが、「moi」やその他の分節が現在の時間性の中に正しく位置づけられることはないのである。さらに主体が全く機能しないケース、すなわち「秩序付ける主体」が消滅しているような場合もある。

そういったケースでは、もはや世界は分節せず、その人固有の人格の歴史は「生成しない」。植物的な外観を呈するレベルまで意識状態が低下するのも無理のないことである。

アンリ・エーが描く「意識の構造」の中での、「主体」が果たす役割の重要性は非常に大きい。身体的な外的刺激を被ると同時に、無意識の地帯からの無秩序な力に晒される「意識野」が、統一を保ち、秩序を保つことができるのは、「主体」が行使する支配力に依る。この主体の秩序づける力は、主体が言葉を駆使して、自らの経験を「現在」という時間性の中に位置づけ、「表象（再現）する」能力を持つことに由来する。だが主体は、ただ単にその力をもって外的刺激を秩序づけ、内的衝迫を抑圧するにとどまらない。無意識からの圧力を適宜取り込みつつ、さらに自ら思考し、自己に行動を促すことによって、「主体」は力動的に変化していくのだ。秩序を保ちつつ生成してゆくこの「自我」の流れが、その人固有の「人格の歴史」なのである。

さて、アンリ・エーは『意識』の中でハイデガー哲学に随所、言及している。ハイデガーの説く現存在の「被投性」の概念や、共同存在としての自己と他者のあり方については、ある程度理解を示しているようだ。しかしエーはハイデガーの存在論を全体的には受け入れていない。エーはハイデガーにおいて「意識」という問題自体が雲散霧消してしまっていることを指摘し、「現存在」の「自己性」(ipséité, Selbstheit) について疑問を投げかけている。本稿の後半は、アンリ・エーの言葉を借りて、① (ハイデガーの) 「世界内存在の主体は何なのか」、② (ハイデガーにおいて) 「自己性は関心 (Sorge) から生まれる」⁶、という言葉を手がかりにハイデガー哲学の「主体」、それから「自己性」について分析してみよう。

2) ハイデガーの主体と自己性

ハイデガーは「主体」という言葉に対して常に警戒心を持ちながら存在について思考している。「主体」という語は西洋の哲学的思考の中で長い間、

人間存在の「実体」という概念と深く結びついてきた。「実体」(Substanz、substance)、つまり「初めからすでに与えられている恒常的な本質」が「存在」を構成している、という考え方にハイデガーは疑問を呈した。それぞれの存在物(存在者)は「実体」を持つのか、むしろそれらは「そこにある」という形でしか、そのありようを記述できないようなものなのではないのか、という問いが、ハイデガー哲学のはじまりの部分にあるのである⁷。

ハイデガーは『存在と時間』の中で人間存在の存在様式を「現存在」(Dasein、être-là)とみなした。「現存在」は客体的に存在しているのではなく、「世界」の中に投げ出されているという形で実存している。ハイデガーがいう「世界」とはロゴス(言葉)によってあらゆる存在者が存在する場所、ロゴスの地平であり、ロゴスが開く明るみなのである。「現存在」は「世界内存在」であるとされるが、それは人間がただ単にそのような「世界」の中で事物を認識する、ということではない。「現存在」(Dasein、être-là)が「世界内存在」(In-der-Welt-sein、être-au-monde)であるということは、人間存在が「世界」、つまりロゴスによって存在が生起する地平にまぎれ、そしてその「世界」そのものと等しいとさえみなされている、ということなのだ。ロゴスの世界に投げ出され、そしてロゴスが開く明るみそのものであるような現存在が、ハイデガーの描く人間存在の姿である。このような考え方から、ハイデガーは人間存在に恒常的な「実体」を想定するこれまでの哲学に対立的な立場をとった。『存在と時間』の中でハイデガーは、カントを批判しながら、「自我を存在論的に主体として規定することは、自我をいつもすでにあるものとして設定することを意味する。⁸」と言っている。「自我」すなわち「Ich (Je)」という語は、「常にすでにあるもの」という意味での「主体」という概念を指示しない、と言っているのだ。

以上のことから、ハイデガーの「世界内存在」すなわち「現存在」に、アприオリな「実体」という意味での「主体」という概念は介入し得ない、ということが理解できよう。「現存在」はロゴスが開く世界に他ならず、

その「世界」に投げ出されているのだから。ハイデガーの「現存在」は、カントなどが考える主体とは異なるが、しかしまたアンリ・エーが考えるような「固有の人格の歴史」をたえず作り続ける「主体」とも縁がないようである。なぜなら、常に「世界」へ投げ出されている「現存在」は、その世界において他者と共にまざれているのだから。ハイデガーは、「世界」(Welt, monde) は「共同世界」(Mitwelt, monde commun) であると言う。現存在のいる「世界」では、他の人々は客体として存在しているのではなく、投げ出された現存在と共に「世界」の一部を成しているのだ。ハイデガーの現存在が個別的な自立性を兼ね備えていないことは、このことから見て取れる。また、とくに日常的なレベルにおける「現存在」は、非人称的な「人」(Man, le On)、すなわち自分も他の人々も含みこむ「人」の中で散逸している、とされる⁹。「世界」に投げ出され、非人称的な「人」となっている「現存在」は、この日常的なレベルでは「自己性」(Selbstheit)すら持ち合わせていない。

ハイデガーの「現存在」もアンリ・エーの「自我」も、共にロゴスの地平でさまざまな存在物と出会う人間存在の姿を記述しているのであるが、しかし前者はその存在自体がロゴスの地平に投げ出され、「人」というような非人称的様態になってしまうのにたいして、後者は(意識構造が解体していない限り)ロゴスの地平でロゴスの力によって常に自己的な統一を守っている。

ハイデガーの「現存在」の存在論の中で「主体」が消失しているからといって、「自己性」(Selbstheit)という概念が全く登場しないわけではない。それどころかハイデガーは人間存在の個性を、他のどの哲学者よりも深く深刻に受けとめているようにすら感じられる。たとえばアンリ・エーにとっての人間の個別的現実、主体の力動的な生成という考えの中で肯定的にとらえられた。デカルトのコギトにせよ、パスカルの「考える葦」にせよ、人間の個別的存在の現実、深刻に受けとめられているが、最終的には人間の「思考する力」のおかげで肯定的な価値へと切り返される。だがハ

ハイデガーでは、人間存在の個別的現実、人間の「思考力」という卓越した能力をもってしても安易に乗り越えられることはない。ハイデガーにとって個々の人間の個人的な思考の営みは、世界をつくる力であるかのように楽観視されないのだ。人間はそもそも「主体」なく世界に投げ出されており、日常的には孤独な自己の、さらに外にいる。

アンリ・エーの指摘する通り、世界に投げ出されている「現存在」の「自己性」は「関心」(Sorge, souci) から生まれる。「関心」(Sorge) とはハイデガーによると、現存在が、いつも自ら引き受けなければならない存在可能性であるところの「死」に、己に先立って投げられている、という存在のあり方を指す。もっと簡単に言えば、いつか死なねばならないものとして存在している「現存在」の存在のあり方が「関心」(Sorge) なのである。そういった存在における心境は「不安」(Angst, angoisse) であるとされる。この「不安」は何らかの対象を恐れる不安ではなく、現存在の存在可能性を案ずる心境なのだ。このように、ハイデガーの現存在は二重に投げ出されていると言えよう。すなわち、まずはロゴスの世界に投げ出され、さらに己の「死」に向かってあらかじめ投げ出されているのだ。ハイデガーによる「現存在」の存在はこの二重の「被投性」(Geworfenheit, être-jeté) に運命付けられている。ハイデガーによると「関心」(Sorge) とは、「現存在」が自らの存在を案ずる「不安」の中で、「死」へ向かって投げだされている存在様式を指すが、さらに現存在がこの「不安」から逃げずに、不安の根源的な孤独の中に踏みとどまる存在様式をも指す。ハイデガーにとっての「自己性」(Selbstheit) は「関心」(Sorge) というあり方の中以外では、いかなる意味も持たない。「自己性」は「関心」という存在のあり方においてはじめて切実な意味を持つのだ。

アンリ・エーにおいては、人間存在は「主体」の生成であるところの、その人固有の「人格の歴史」が繰り広げられる舞台であった。人間の「自己性」は「主体」の生成の可能性、その歴史の可能性に他ならない。だがハイデガーにおいて、そのような自己に固有の「歴史」はありえないだろう。個々の人間は「主体」なくロゴスの地平に投げ出され、さらに己の

「死」へと投げられている。そしてその状況、その心境に、決然と覚悟的に踏みとどまらねばならない。そうやって踏みとどまることが「自己性」のあり方であって、「自己性」は歴史化するべくもない。

しかしながら興味深いことに、「歴史」(Geschichte、histoire)という概念はハイデガーの哲学にも存在するのである。それどころか「現存在の歴史性」(Geschichtlichkeit des Daseins、historialité du Dasein)とは、ハイデガーにとって非常に重要かつ根本的な概念なのだ。現存在が「死すべきもの」としてあらかじめ「死」に投げられている、その状態に覚悟的に踏みとどまることを、ハイデガーの用語で「投企」(Entwurf、projet)(決意的に死へ己を投げる)と呼ぶが、『存在と時間』によると、この「投企」自体が「現存在の歴史性」を表している¹⁰。とするとハイデガーの「自己性」(己自身であること)と「投企」(死へ己を投げる)という概念(=「関心」)は、共に「現存在の歴史性」を説明する概念であるということになる。ハイデガーの「自己性」はなんらかの形で「歴史」へとつながっていくのだ。しかし、それはどんな「歴史」なのだろう。

ハイデガーが言う「歴史」および「現存在の歴史性」とは何なのか。「歴史」(Geschichte)という語はハイデガーが使う用語の中でもっとも根本的でありかつ難解な語であると言えようが、『ヒューマニズム書簡』¹¹を調べると、「歴史的」(geschichtlich)という語が「存在論的」という語と共に「本質」(Wesen、essence)を形容する語であることが分かる。また同じ著作の中で、ヘルダーリンの詩の中に「存在の歴史」が顕れていることが指摘され、失われた存在の本質が詩によって取り戻される可能性が暗示されている。こういったことから、「歴史」という概念はハイデガーにおいて「存在の本質」と深く関わっていることがうかがわれる。「現存在の歴史性」とは、現存在の存在論的な可能性、現存在が存在の本質へと回帰するあり方、と考えられないだろうか。

奇妙なことに思われるかもしれないが、ハイデガーは人間存在の「実体的本質」については否定しているけれども、「存在の本質」および「現存在の存在の本質」については「歴史」や「歴史性」という言葉を使って常

に追い求めているのである。ハイデガーによると「存在の本質」は失われており、取り戻さねばならないものであるのだ。

さて「歴史」はハイデガーにおいて「存在の本質」に重なるということが分かり、詩という形で顕れ得るものであるらしいことが分かった。この「歴史」はアンリ・エーのような個人の個別的な人格の歴史を指し示さない。つまり「歴史」が「存在の本質」だとしても、ハイデガーの場合、それぞれの人間に個別的な「歴史」というのはあり得ないのだ。なぜならハイデガーの「現存在」は「共同現存在」(Mitdasein, être-Là-avec)であり、自己と他者が共同に世界を成す、というあり方であるため、その存在の本質、つまり「歴史」も個人の個別的なものとはなり得ないのである。現存在の「歴史」は「世界の歴史」である。またこの世界は言葉(Sprache¹², langue)を土台にして開く「共同世界」(Mitwelt)であるために、この歴史は同じ言語を持つ共同体の歴史、「民族の歴史」となるべきものである。

以上から、ハイデガーの「自己性」は「投企」を通して、「歴史」つまり「存在の本質」を再び見出す可能性に開かれている、ということが分かる。「自己性」は「歴史」へとつながり得るが、その歴史は個人的なものではなく、世界的、さらには共同体的・民族的なものなのだ。

3) まとめ

アンリ・エーにとって「自己性」は力動的な主体のありかたを意味した。「主体＝自我」は無意識の衝動を抑え、意識野をロゴスの力で統合する。また同時に無意識の衝動を取り込み、かつ自己に行動を促すことによって、可塑的に変化する。ロゴスの力を借りた思考能力が、この主体の可塑的な変化を支えている。この秩序を保ちつつ変化する「主体」の生成が、「人格の歴史」なのであった。この「歴史」は個人的なものであり、他者とは個別的に生成する。

一方、ハイデガーの「自己性」は覚悟的な「投企」という態度にのみ顕れる。世界に、そして己の死に、二重に投げ出されていることを引き受ける覚悟的な態度で存在するとき、人間の「自己性」は際立つ。その「自己

性」が際立つ覚悟的な「投企」は「存在の本質」を思考する態度であるのだが、その「存在の本質」は「世界」の本質、つまり「共同世界」の本質なのであり、個人的な存在の本質ではない。この世界の本質は、ロゴスの地平、とりわけ詩の中で、「世界の歴史」、ひいては「民族の歴史」として顕現するものなのである。

アンリ・エーの意識論にせよハイデガーの存在論にせよ、扱う対象（意識、存在）が住まう場所はロゴス（言葉）の地平である。「歴史」という語は、両者にとって、ロゴスの懷で育まれる人間存在の「本質」を指し示しているようだ。アンリ・エーの「主体」は言葉の力によって生成する。エーにおいては、言語の野で言葉によって生成する可塑的な主体の本質が、「歴史」という語で表されていると言えよう。またハイデガーの「歴史」は、ロゴスが宿す「世界的存在の本質」が顕れ出たものだ。ハイデガーの「歴史」は詩、つまり言葉の芸術作品の中で「民族の歴史」として顕れるはずのものである。

この二つの「歴史」が、かたや「人格の」、かたや「民族の」歴史であるところに注目したい。どちらの「歴史＝本質」も人間存在の「自己性」から生まれる。しかしハイデガーにおいては、「自己性」は個人的な歴史へと結実しない。「Ich」(moi) という語は限りなく希薄になっていく。そして「民族の歴史」、つまり民族の存在の本質が、ハイデガーの「自己性」が極まり辿りつく行き先なのである。

注

- 1 ハイデガーの著作に関しては、独語原典、仏訳、和訳を参照しているのでそれぞれを記す。『存在と時間』の頁数については、これらすべてに共通の初版原文の頁数を記した。なお、用語には独語以外に仏訳の訳語も参考につけておいた。

Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 2. *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, 1977

Martin Heidegger, *Etre et Temps*, traduit de l'allemand par E. Martineau,

- Authentica, 1985
マルティン・ハイデッガー『存在と時間』、細谷貞雄訳、筑摩書房、1994年
2. Henri Ey, *La conscience*, Desclée de Brouwer, 1968
アンリ・エー『意識』、大橋博司訳、みすず書房、1969年
3. 井筒俊彦『東洋哲学覚書 意識の形而上学 「大乘起信論」の哲学』、中央公論新社、2001年
4. Henri Ey, *La conscience*, Desclée de Brouwer, 1968, p.126
5. *Ibid.* p.134
6. *Ibid.* pp.66-69
7. 『形而上学入門』の初めの問い、「Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts ? (なぜそもそも存在者があるのか、むしろ無があるのではなく。)」は、存在の「実体」に対する強い疑念を示していると思われる。
Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 40. *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1983
Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand par G. Kahn, Gallimard, Coll. «Tel», 1980
マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』、川原栄峰訳、平凡社、1994年
8. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, 1977, p [320]
9. *Ibid.* p. [129]
10. *Ibid.* p. [386]
11. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, 1949
Martin Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», *Questions III et IV*, Gallimard, Coll. «Tel», 1990
マルティン・ハイデッガー『ヒューマニズムについて』、渡邊二郎訳、筑摩書房、1997年
12. ドイツ語の *die Sprache* という語はフランス語の *la langue* と *le langage* の両方に相当する。