

〈Lectures and Communications〉

現象学における死の問題

クリスティアン・シュテルナート

(横山 陸 訳)

The Problem of Death in Phenomenology

Christian STERNAD

(Trans. by Riku YOKOYAMA)

Abstract

In this article, I am dealing with the philosophical problem of death from the viewpoint of phenomenology. I am showing how a phenomenology of death differs from other scientific approaches such as medicine and biology. In contrast to these highly specialized disciplines, a philosophical understanding or even a "phenomenology of death" does not ask what death *is* but rather what death *means to us*. The movement of phenomenology has discussed the problem of death extensively for more than hundred years now. In this recurring debate, many of the most prominent figures took a theoretical stand. In this article, I am showing what specifically is at stake when the problem of death is addressed from a phenomenological viewpoint. As a so-called "limit-phenomenon" or even an "a-phenomenal phenomenon," death poses a certain threat to the very method and operability of phenomenology. This theoretical discussion is accompanied by a very practical concern. How can I deal with my own mortality and the mortality of others? I will argue that our relation to our own mortality is always embedded in intersubjective structures and hence has to be addressed in the context of intersubjectivity.

Key Words

Phenomenology, Philosophy of Death,
Husserl, Heidegger, Scheler

目 次

訳者解説

1. 哲学の主題としての死
2. 現象学の主題としての死
 - 2.1. 現象学とは何か?

2.2. 死の現象学とはどのようなものか?

3. 死の現象学

3.1. 現象としての死

3.2. 私の死と他者の死

3.3. 開かれることのさまざまな様態

4. 結語

訳者解説

本稿は2019年6月に中央大学総合政策学部の「特殊講義（倫理学）」における招聘講演「現象学における死の問題」の原稿に、加筆修正を加えたものである。著者のシュテルナートはオーストリア・ウィーン大学のペーター・トラヴニーのもと、現象学における死と間主観性の問題に関する論文で博士号を取得している。講演当時はベルギー・ルーヴァン大学フッサール文庫の助手として、戦争と哲学の問題に取り組むほか、チェコ・カレル大学プラハでも研究員をつとめていた。2019年10月現在、ドイツ・ランダウ大学哲学科助手をつとめている。また The Open Commons of Phenomenology の編集長もつとめる。

本稿は哲学の初学者に向けて、死という問題を題材に、哲学および現象学のエッセンスをその方法論上の特色から明らかにしている。さらに日本でも人気のある哲学者ハイデガーによる死の分析を紹介しながらも、その問題構成を批判し、死の問題への間主観的なアプローチを提唱している。そのさいシュテルナートは、ハイデガーによる死の現象学を同時代のフッサールやシェラーの現象学と関連づけることで、ハイデガー批判と自らのアプローチのための視座を手に入れている。こうした議論はすでに哲学入門のレベルを超えて、哲学・現象学研究としてもすぐれたものである。とくに個々の哲学者を横断した議論は、日本ではあまり見かけないものであり、日本の現象学研究にも新たな観点を提供するものだろう。

1. 哲学の主題としての死

哲学はそのはじまり以来、死を主題としてきた。すでに〔古代ギリシアの哲学者〕プラトンの思想のうちには、善く生きるためのさまざまな教えとともに、「哲学とは死ぬことを学ぶことだ」(Platon. *Phaidon*, 67c.) という格言が見いだせる。プラトンの著作『パイドン』は、〔彼の師である〕ソクラテスが〔アテネ市民によって〕公開処刑されるまえの最期の時間を描いているが、そこでソク

ラテスは友人たちをまえにして、生と死と死後の生との関係について、つまり身体の有限性と魂の不死性について思索している。〔古代ローマ末期の〕アウグスティヌスは、その著作『告白』の第四巻において、友人の悲劇的な死について、そして彼がもはやいないこの世を、どのようにして生きていくべきかについて記している (Augustinus 1987: 151ff.)。プラトンとアウグスティヌスの議論は、二つの卓越した例だが、こうした例はまだいくらかでも挙げられるだろう。これらの例からはっきりと分かるのは、哲学にとってそのはじめから、いかに死が一貫した謎であったかということである。

しかしながら、死とは哲学の主題であるだけにとどまらない。尖った言い方をすれば、哲学とは、ある点では、人間が死ぬということ、つまり人間の死性の所産であり帰結でさえあると言えるだろう。私たちは終わりのある有限な存在であり、それは〔私たちにとって〕解くことのできない謎としてある。この謎こそが私たちにとっての死なのだが、だからこそ、私たちは人生の意味について、〔そのうちの〕あれこれの出来事の意味について、さらにそれらすべての意味についても深く考えるのだ。こうした事態をオイゲン・フィンクは、死に関する彼の講義において印象深い仕方で説明している。フィンクは、エドムント・フッサールとマルティン・ハイデガーのもっとも優秀な弟子のひとりだが、こう述べている。

人々を哲学へと駆り立てるもっとも内的な動因は、人間が死ぬことの確実性に由来している。〔死ぬことがなく、それゆえ〕有限でないような主体は、自分自身に対して永遠に自信をもっており、失われることのない所有物として自らの存在を保持している。哲学を営む必要がないし、それどころか哲学を営むことがそもそもできないだろう。哲学とは死を運命づけられた人間にのみ与えられた可能性なのである。哲学にふさわしいのは、死ぬことを知っていることであり、哲学とはこ

の知をもっとも純粋な形に表していくことなのである。(Fink 1995: 133)

こうした背景を理解するならば、死の問題が哲学の歴史のいたるところに見いだせるのは、なんら驚くべきことではない。死の問題は倫理学、認識論、実存哲学の一部であり、そして——哲学の主要な学派のひとつであり、本稿において私がこれから論じる——現象学の一部でもある。しかしながら、私たちが生きている今日という時代、死を解釈することに関して言えば、哲学は個別の専門科学に圧倒されている。死について何か知りたければ、私たちが第一に問い尋ねるのは哲学ではない。むしろ私たちはまず医学、生物学、心理学、あるいは社会学に頼ることだろう。これらの専門諸科学において、私たちは死の厳密な定義とその特徴や原因について、愛する家族の死の悲しみを心理的に克服する可能性について、ついには社会的な事実と有意義性としての死について知ることだろう。さらに老齡学のようなさまざまな科学が、老いのプロセスや死に対して個人的に準備することを教えてくれるだろう。

こうした極めて専門化された諸科学と並んで、哲学が自らの場所を見つけだすことは容易でない。哲学が死について語るべきこと、それは他の諸科学によっては上手く片付けられないようなことだろうが、それは何だろうか。その答えは簡単に、しかも明確に考えることができる。すなわち、哲学が死について語るべきことは、上に挙げた諸科学において基礎として働いている^{ベース}概念^{コンセプト}であり、それは死に関する長い対話のなかで形成され、さらにつねに新に形成され続けている概念である。この概念形成のプロセスは、とりわけ倫理学のさまざまな領域において認めることができる。——たとえば〔回復の見込みがない〕昏睡状態、臓器移植、積極的な臨死介助〔＝安楽死〕、中絶などの問題において——私たちが死の定義について議論する場合、わりあいすぐに助けや助言を求めて哲学が参照される。〔昏睡状態や臓器移植の問題に関して言えば、〕人間が死ぬのは、厳密にはい

つなのか。そして、私はいつその人間を殺してよいのか。〔積極的な臨死介助に関して言えば、〕自死は法的に許容されるのか。そして〔中絶に関して言えば、〕いつから人間はひとりの人間であり、そのかぎりでの死はひとつの「死」となるのか。すべてこうした問題は、倫理委員会や専門家が出演するテレビショーにおいて議論されるものだが、その際、哲学者が呼ばれないということはありません。しばしばそうした議論において、哲学者たちは専門諸科学を越えてさらに死について自らの「意見」を披露する人間にすぎないと思われている。しかし詳しく見てみると、ここで哲学者たちは諸科学の基礎となつて働く^{ベース}概念^{コンセプト}の形成に関して、本質的な役割を担っている。そして具体的な事象を扱う自然科学は、こうした概念を利用して、日々自らの研究に勤しみ、成功を収めている。

もう一度考えてみよう。死を哲学的に考えることによって、厳密には何がもたらされるのだろうか。手短かに言うと、哲学が問うのは、死が厳密には何であるか（それは心肺の停止なのか、大脳活動の停止なのか、など）についてではない。——こうした問いは自然科学と、たとえば医療哲学のような哲学〔と言ってもそ〕のなかでも非常に専門化された下位学科の一部に属するものである。哲学が問うのはむしろ、そもそも私たちにとって死がどのような意味をもつのか、ということである。こうして死の意味を問うさいには、厳密にいつ、どのように、そしてどのような現象に伴われて死が起こるのかということは、私たちにとってたいした問題ではない。私たちにとっての死とは、〔自然科学において〕働いている〔死に関する〕諸々の厳密な概念の一切とは異なるものである。つまり、それは私たちの人生のまったく動かしやうのない終わりであり、世界自体の終わりであり、私たちの親しい人を失うという悲劇なのだ。〔私たちがいますぐ死ぬわけでないとしても、〕死はつねに〔私たちの人生という〕地平線の内側にあつて、私たちを脅かし続ける重大な事態であり、それゆえ私たちの人生全般にとっての重大事なのである。

しかし〔反対に〕死のない人間の生、つまり、いわゆる終わりのない〔有限でない〕人生とは、私たちにはまったく思い描くことができないものである。どのようにして、死のない人生といったものを考えることができようか、そもそもそんな人生は可能なのかと、〔現象学者〕マックス・シェラーは論文「死と魂の不滅」（1911年）において問うている。シェラーの分析が到達する結論は非常に興味深いものだ。すなわち、私たちの人生に重み（Gewicht）を与えているものが、まずもって死であり、したがって死が私たちにとって「重要（wichtig）」なのだという。彼によると、私たちの人生とそこに見いだされるさまざまなモーメントが意味をもっているのは、ただ死と、それが個々のモーメントに与える個別の価値にのみ基づいているという。シェラーはそれを「生とその重みの感情（Gefühl vom Leben und Wucht）」（Scheler 1956: 22）という——重さと運動とを組み合わせた——非常に上手い表現で定式化している。簡単に言えば、死が私たちの人生を組織立て、人生の時間という地平を切り開くのであり、それゆえ死が私たちの人生とその活動に意味を与えているのだ。——そして哲学は、まさにこうした人間の構造を主題化し、それによって死が私たちの人生に対してもつ意味をも主題化するのである。

2. 現象学の主題としての死

20世紀初頭、哲学の新たな学派は、死に対するまったく新しいアプローチを見つけだした。現象学というこの新たな学派、あるいは「運動」（Spiegelberg 1960）は、これまで〔死が論じられてきた〕形而上学や（疑似）宗教のコンテクストから離れて、死を純粹に考察しようとする。つまり〔形而上学や宗教ではなく〕私たちの経験において、どのように死が私たちに与えられるのかを考察する。したがって現象学とは、私たちの死に対する理解を決定的な仕方^{てんてつき}で変化させるための、いわば転轍機¹⁾と言えるだろう。それについては、のちほどまた論じることにしよう。だが、この転

轍について正しく理解できるよう、私はまず現象学における重要な考え方と方法論について述べることにしたい。もちろん、これから私が説明する現象学についてのイメージは決して完全なものではなく、現象学のエッセンスとなる概念や考えに馴染むために役立つだけのものである。しかしそれによって、私たちは以下の点について理解できるようになるだろう。すなわち、旧来の哲学が形成してきた理論と比較して、「死の現象学」の新しさは、どの点にあるのか。そしてその結果として、死に対する私たちの理解は、どのように変化するのか。こうした点について理解できるようになるだろう。

2.1. 現象学とは何か？

現象学という運動には、かれこれ百年以上もの歴史があるわけだが、その起源は、創始者であるエドムント・フッサールにまで遡る。フッサールは1859年に当時のオーストリア帝国領（現在のチェコ共和国）のモラヴィア・プロスニッツで、比較的裕福なユダヤ人家族のもとに生まれた。フッサールについて興味深いのは、彼はもともと哲学者ではなく、むしろ数学のための手段を哲学のなかに見つけだしていたことである。彼の研究ははじめは非常に理論的なもので、むしろ論理学や数論に分類されるものであった。しかしその後、フッサールは〔師である〕ウィーン大学のフランツ・布伦ターノの影響のもと、哲学を志すようになる。彼のこうした遍歴は、次のことを考えるときに重要な意味をもつ。すなわち、フッサールの著作には非常に独特なクセがあるが、それはしばしば彼の学問的な出自が〔哲学でなく〕数学であることに起因するとも考えられるだろう。フッサールの研究は、他の哲学者とは違って論文や本などのテキストとして公表されたものが少なく、むしろ際限なく見つかる草稿、ノートカード、メモ書き、それに哲学的な試論としての議事録に残されている。〔私が所属しているベルギー・〕ルーヴァン大学のフッサール文庫には、そのうち約4000枚の草稿が保管されているが、それらはガ

ーベルスベルガー式と呼ばれる速記術によって書かれている。——フッサールがこうした速記術を取り入れたのは、彼の思考に、それを書き起こすことが追いつくためであった。フッサールは生前、彼が自分の頭のなかに整然と作り上げた宇宙の全体を、紙の上にもたらず〔＝著作として刊行する〕ことが、なかなかできずに苦心していた。とはいえ、その大部分は、彼の大学での講義やゼミ、コロキウムにおいて、彼の弟子たちに直接伝えられている。

1900年、ある意味では、現象学が誕生した瞬間と言える。というのもこの年、フッサールは彼の有名な著作『論理学研究』を刊行したが、これは現象学という運動と方法論の礎石を成すものだからである。その後十年間、フッサールは実質的には何も紙の上にもたらず〔＝著作として刊行する〕ことができず、しばしば鬱病と深い哲学上の危機に苦しんでいた。フッサールは〔自分が世間に〕誤解されていると感じ、また現象学という自分自身のプロジェクトが本当に十分に考え抜かれていないとも感じていた。そして1913年、彼の真の主著『純粹な現象学と現象学的哲学のための諸構想』が刊行される〔以降『イデー』と略す〕。この主著においても、彼の最初の著作『論理学研究』の要素の多くは保持されているが、そうした彼の以前の思想は、いまやまったく新しい基礎のうえに据えられる。フッサールは（カントなどの）超越論哲学の伝統を以前は厳しく批判していたが、いまやそうした伝統のなかに自らの立場を見いだしている。こうしたフッサールの思想展開に、彼の弟子の多くはついていけず、現象学という学派は、〔弟子たちの立場である〕「實在論的現象学」と〔超越論哲学に依拠するフッサールの新たな立場である〕「観念論的現象学」とに分裂する。フッサール自身が、自ら打ち立てた「超越論の道」から離れることはもはやなかった。彼の有名な著作には、さらに、たとえば『デカルト的省察』（1931年）や『ヨーロッパにおける諸科学の危機と超越論的現象学』（1935／36年）があるが、これらも「超越論の道」のさらなる展開

として理解できるだろう。

さて、現象学において重要なことは何だろうか。多少、単純化してしまえば、こう言うことができる。現象学において問題となっているのは現象である、と。あるいは、現象の学は、現象に関する理論である、と。しかし、それでは何の説明にもなっていない。というのも、現象とは何だろうか。この問いをふつうとは違った仕方であらうか。現象学とは認識論の一種であり、それは哲学史における旧来の認識論の諸々の形式とは異なるアプローチを採用している。それまでの認識論が、個人的な経験を厳密性に欠けた、せいぜい主観的なものに過ぎないとして、懐疑の目で見てきたのに対して、フッサールはまさにこうした個人的な経験に専念する。したがって現象学の中心にあるのは、こうした経験とそれを体系的に分析し解明することである。〔現象学以前の〕19世紀の哲学は、〔ドイツ観念論のあとで〕なおも〔経験的ではなく〕非常に思弁的なアプローチを取り、巨大な体系システムの構想と精神の壮大な形成物によって、哲学を営んでいた。それに対して、現象学はきわめて質素な仕方であらうか。現象学は非常にゆっくりと一歩ずつ、哲学の大系を下から、すなわち〔思弁や精神ではなく〕個人的な経験から構築しようとする。したがって現象学の研究の対象となるのは、ものごとが経験において私たちにどのように現れるかということ——つまり「現象」ということになる。そのさい、現象学は自身で直接に確認できないものは、何事も主張しようとしな。では、現象学はどのようにして、何かを疑問の余地のないものとして確認するのだろうか。それは、まさに経験によってである。フッサールの主著『イデー』のもっとも有名な一節において、彼は「あらゆる原理の原理」について述べている。この原理によると、私たちは経験において私たちに与えられたものだけを、哲学的に重要なものとして受け入れることが許されるという。しかも、それが与えられるさいの制限のうちでのみ、許されるという（Husserl 1976: 51）。〔したがって経験において私たちに与えられていない〕理論体系やそれ

以上の仮定はすべて、徹底的に排除されねばならない。

このことは、厳密には何を意味しているのだろうか。現象学は非常に批判的な方法論である。——それは人間の一切の知識を、もういちど根底から新たに基礎づけようとする。現象学はそれを実行するために、非常に厳密でなくてはならない。その点に関していえば、私たちが伝統や、何らかの意見、その他の先入観から無批判に受け取ったものは、何であれ、現象学はそれを受け入れることを許さない。宗教観、文化観、社会観あるいはその他の諸々の見解は、どんなものであれ、よく吟味されることなしに現象学のなかに入ってくることを許されない。フッサールが見いだした道は、むしろ経験を經由していく道であった。経験のうちに直接に現れ示されないものには、何の妥当性もないのである。

こうした点に、〔現象学の〕考え方がさらに示されている。たとえば「暴力」という現象について考えてみると、次のような問いが生じてくるだろう。暴力の本質とは本来、何であるか。それは物理的に誰かを傷つけることなのか。言葉によって傷つけることも暴力なのか。あるシステムや構造が暴力的ということはあるのか。さらにまた、次のような問いも生じてくるだろう。暴力は善か悪か。暴力は正当化されるのか。暴力は人間の本性に適ったものなのか。しかし現象学にとっては、こうした問いの多くは除外されなければならない。それはなぜか。〔現象学によれば〕もし私が暴力についてひとつの理論を形成するならば、それは他の人にも追体験できるものでなければならない。ある理論が他の人によって追体験できるのは、——彼があらかじめもっている知識や彼の出自や信条に関わりなく——彼がこの理論自体を経験において吟味し、そのかぎりまで追体験できる場合である。もし私がただ恣意的に何らかの命題をいくつか並べただけならば、こうしたものは〔他の人に追体験できるものではなく、それゆえ〕理論や認識からはほど遠い。つまり、暴力の例が言い表しているのは、暴力を現象学的に分析するな

らば、この現象学の本質は、〔私たちが経験する〕個々の暴力という現象に含まれている必然的な構造を規定することにある。そのさい現象学は、あれこれの暴力現象が善あるいは悪であることを主張するわけではないし、そうした暴力が正当化される、あるいは人間の本性に深く根ざしていることを主張するわけでもない。現象学は、いつ私たちが暴力について語ることができ、どのようにそれが私たちの経験において現れるかを非常に慎重しく示すだけである。理想的な場合には、私はさらに暴力という現象の本質を分析することもできる。それはいわゆる「形相」分析と呼ばれるが、私とともにいる人間が、直接、彼自身の経験において追体験できるような〔本質の〕分析である。

こうした考え方には、フッサールの研究上の出自が数学であったことが非常に良く表れている。〔現象の本質を分析しようとする〕彼の形相分析は、現実の世界とはほんの少ししか関わらない。それは数学の形式が具体的な生活世界の対象とほんの少ししか関わらないのと同様である。たとえば、私の目の前に具体的な対象があるとして、厳密な〔数学的〕分析において私が見いだすのは、それがある三角形に相当するということである。さらに分析が進むと、具体的な対象は〔ますます〕抽象化されて、たとえば、それは二等辺三角形である云々ということになるだろう。そこから、私はこの三角形に関する一般的な本質法則を導き出すことができる。たとえば、三つの角の和は180度であるなどの一般法則である。私はいったん、こうした反省レベルに到達すると、最終的に、ここで獲得した認識を、こうした基準を満たすあらゆる任意の対象に適用することもできるのだ。つまり私は自分の具体的で個人的な経験を通じて、一般的な本質法則へと上昇していくことができる。これは現象学においても同様である。私は具体的で個人的な経験をし、その経験の対象の本質を分析し、それによって私の経験の一般的〔で本質的〕な法則性を獲得する。そしてそこから出発して、あれこれの対象の本質法則を導き出すことができる。

この点において、現象学は恐ろしいほど複雑で、

この本質分析を推し進めるのを補助するために、多くの方法論的な概念と操作を扱う。しかし私たちにとっては、次のことだけが重要である。すなわち、現象学は壮大で現実離れた理論を形成するものではない。むしろ現象学はその非常に批判的で細部にこだわった仕事において、私たちの経験に現れる現象を体系的に解釈することへと、自らを制限している。したがって現象学に中心概念というものがあるとすれば、それは経験という概念だろう。

2.2. 死の現象学とはどのようなものか？

死についても事情は、上に挙げた暴力の例と同様である。私が現象学という観点から死について取り組もうと思うならば、次のような問いは私の関心事とはならない。すなわち、さまざまな宗教において死がどのように解釈されてきたのか。死は形而上学的な悪あるいは善なのか。それは正当なものなのか、それとも不正なのか。死には、死のあとの彼岸のようなものが伴われるのか。こうした問いは、私の関心事とはならない。むしろ私の関心は、死を全般的に際立たせているものは何なのかという点にある。どのような場合に、私は死について語るができるのか。私の経験において、死はどのように現れるのか。そうした経験について、私が本質的な法則性を具えた命題によって言い表すことができ、その命題が私の具体的な経験を越えて、あらゆる経験に妥当とするならば、そうした命題とはどのようなものなのか。つまり〔現象学の観点に立つならば、〕私たちは〔死に関する〕一切の先入観と形而上学的な想定を放棄して、ただ個人的な経験のみを認めようと試みるだろう。そしてそこから〔私の個人的な経験のみならず〕あらゆるケースに妥当するような本質的な法則性を具えた〔死の〕構造を際立たせるだろう。

3. 死の現象学

現象学についてこれまで述べてきたことが非常に明晰に理解できたとしても、死という具体的な

現象に関していえば、一切が明晰からほど遠いものである。私たちの日常の現象のすべてが、現象学的分析に適しているわけではない。〔もちろん〕現象学的に上手く分析できるような日常の現象はいくつもある。たとえば、不安、身体、愛、技術、建築、芸術作品、あるいは暴力といったものは、現象学的に分析できるだろう。こうした現象はすべて、多かれ少なかれ、私の経験において明晰に与えられ、それゆえ言語によって伝達できるものだからである。もちろん、〔経験の〕あれこれの対象を〔言語によって〕記述することは、〔実際には〕簡単だったり難しかったりするわけだが、原理的には、なんらかの記述が可能である。しかし死に関しては、私は〔記述することの〕限界に達している。というのも、厳密な意味において、死とは私の経験における現象ではないからである。〔つまり私が何かを経験するためには、私は生きている必要があるが、死ぬときには生きていないので、厳密に考えれば、死は経験できないのである。〕すでにルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタインが『論理哲学論考』（1921年）において、こう述べている。「死とは、人生の出来事ではない。私たちは死を経験しない」（Wittgenstein 1984: 6.4311）と、〔これに関して言えば、古代ギリシャの哲学者〕エピクロス^{クリア}の考えはもっと有名である。彼が言うには、死によって私たちが煩わされる必要はない。私が存在するならば、死は存在しない。しかし死が存在するならば、私はもはや存在しない。つまり私は一瞬たりとも死に出くわすことはないので、死が私の人生の営みに影響を与えることはないというのだ（Epikur 1973: 40ff.）。

けれども私は、自分を取り囲む環境世界や他者たちとの共同世界において、つねに〔何が〕消滅するのを知覚している。——毎日、他の人間や動物が死んでいく。——しかし私は〔自らの〕死を個人的に経験することはほとんどない。死が訪れると、それは私がさらに何かを経験するという私の可能性をも打ち消してしまうからである。経験したものを現象学的に分析するという私の可能性についても、〔もちろん、そうした可能性も打

ち消されてしまうことは]言うまでもない。では、こうした状況で、どのように分析をさらに進めることができるのだろうか。

3.1. 現象としての死

原理にしたがって、あらゆることに適用可能であるべき理論、それが現象学だとフッサールは考えていた。こうしたフッサールの方法論に対するまったくの挑発を意味するのは、彼が「限界現象」と呼んだ一連の現象である。彼は自らの著作のさまざまな箇所、そうした限界現象について考察している。『フッサリアーナ』と呼ばれる彼の全集の最後の巻は、まさにこの限界現象について詳細に取り組んだものである。とはいえ、死はこの巻における唯一の問題ではなく、睡眠（とりわけ夢を見ない睡眠）、無意識状態、あるいは誕生さえも、死と一緒に〔限界現象として〕扱われている。死において私たちの経験は最終的な終わりを迎え、睡眠においては一時的に中断する。無意識状態においても同様である。そして誕生においては、私たちはまだ実際には何も経験していない。これらの現象はすべて、私たち人間が実際に存在すること、すなわち実存することの根本的な構成要素である。それでありながら、同時に〔経験に焦点を当てた〕現象学によって私たちがそうした現象を把握しようとしても、〔経験を欠いた〕これらの現象は私たちの手から抜け落ちてしまう。こうした理由から、フッサールはこれらの現象を「極限值的な形態」（ここでも数学的概念が使用されている！）、あるいは「限界現象」と呼び、そうした現象のなかでも、死はもっとも〔把握〕困難な現象と言われる。フッサールは死を「全現象」すなわち全ての現象の終わりを意味する現象とも呼んでいる。死とは、それが現れるとともに、全ての現象が終わりを迎えるような、いわば絶対的に特異な現象なのである。

興味深いことに、こうした領域において〔現象学を〕決定的な仕方で発展させることができたのは、フッサールではなく、彼の弟子のマックス・シェーラーとマルティン・ハイデガーである。た

とえばフッサールが主著『イデーン』を刊行したところ、すでにシェーラーは死についての考察を進めていたが、それはフッサールがこのテーマに取り組む二十年もまえのことである。論文「死と魂の不滅」（1911年）においてシェーラーは死の本質分析〔＝形相分析〕を行い、次のような結論に到達する。すなわち、死は経験において与えられない〔＝経験することができない〕にもかかわらず、それはつねに与えられている、という結論である。別の仕方で表現するならば、おそらく死とはそれが経験できる仕方では与えられていないが、間接的な仕方で私たちに自らを示そうとしている。したがってシェーラーは死という不可能な経験〔の分析〕に専念する代わりに、彼が「直観的な確実性」（Scheler 1956: 26）と呼ぶものに注目する。彼がそうする背景にある考えは単純なものだ。つまり、死は経験的認識という形式において私たちに与えられることはない——私は死を経験しない。それにもかかわらず、私たちは死について語り、死とともに生き、死について予想し、私たちの人生を計画するために死について考えている。しかし私たちが死について語る仕方は、具体的な経験に基づくものではなく、むしろ次のような事実のなかに表されている。すなわち、私たちが他のさまざまなものを経験するなかで、死は私たちに、たえずつねに、どういうわけか確実〔なものとして意識されている〕という事実である。だから、死は私たちを憂鬱にする。たとえば、私たちは誕生日に、あと何回、誕生日を祝えるかと感じて、憂鬱になってしまう。素晴らしい経験をしたときさえ、この素晴らしい経験を際限なく繰り返せるわけではないと感じると、憂鬱になってしまう。このことは、とりわけ他者たちとの関係に関して強く意識される。つまり、ここに挙げたような憂鬱な瞬間に、私たちは永遠に一緒ではなく、いつか死によってお互い別れ離れになってしまうことが、明晰に意識される。こうした憂鬱な瞬間にはいつも、経験は、私が明確にいまここにおいて言い表すことのできる何かについての経験ではなくなっている。しかし、それにもかかわ

らず、間接的でありながら同時に確実な仕方でも私たちに与えられる経験が、ここで問題となっているのだ。

マルティン・ハイデガーは、シェーラーによる死の分析を知っていたにもかかわらず、彼〔の死の議論の〕どこにも、シェーラーの名前は出てこない。しかしハイデガーによる死の分析の多くは、明らかにシェーラーのそれと類似している。ハイデガーは主著『存在と時間』（1927年）において、存在に関する問いに取り組んでいる。その中心的なテーゼは、存在は時間によってのみ理解することができるというものだろう。この点に関して、『存在と時間』は二つの部分に分けることができる。まず第一の部分において、ハイデガーは存在について問う存在者、すなわち人間、あるいはハイデガーのいうところの「現存在」について分析している。そのさい彼は、現存在としての人間の本質的な構造を明らかにする。第二の部分は、まず死の詳細な分析から始まる。というのも、ハイデガーによれば、「[私たちが現に存在するということは、時間的に存在することを意味するわけだが、] こうした私たちの時間的な実存の基盤（Grund）を形成しているのは、死だからである（Heidegger 1976: § § 46-53）。つまり「もし私たちが無限に生き続けるのであれば、私たちにとって時間とはそれほど重要なものでありえないが、私たちは死すべき存在であり、」だからこそ、私たちは「時間」について有意義に語ることができ、それを分割したり、時間的な地平のなかで活動したりすることができるのである。そうであれば、私たちに存在と時間が〔根源的に〕明らかとなるのは死によってであるという意味で、死は非常に重要な地位を占めることになる。したがって、『存在と時間』の第二の部分で] まずハイデガーが死の非常に厳密な本質分析に専念するのも理解できるだろう。そしてハイデガーの場合も、シェーラーの場合と同様に、死は経験において具体的に与えられるものではない。むしろ、死は「いつでも現実となりうる」可能性として、私たちの人生の全体に渡って、私たちに「差し迫っている」ような仕方でも

間接的に与えられているという。つまりハイデガーによれば、死は現実の経験としてではなく、むしろ可能性として、「差し迫ったもの」として与えられているのであり、それは他のさまざまな経験において間接的に〔私たちに〕認識されうるものなのである。

3.2. 私の死と他者の死

ハイデガーもシェーラーも、私たちの生活世界との関わりにおいて理解される死の現象について区別を設けている。シェーラーは死の内的な経験と外的な経験とを区別する。つまり、死が私の経験のうちで、私に与えられるような仕方と、他の人間（あるいは動物）の死が、私に外的に与えられるような仕方とを区別している。ハイデガーにおいても、似たような区別があるが、彼の場合、私自身の死と他者の死とが区別される。ここでのハイデガーの考えは非常に簡単なものである。彼が言うには、死によって私は「何かを経験できるという」経験そのものの可能性から引き離されてしまうので、死が私自身の経験のうちで、私に与えられることはない。そこで、私たちが歩むことができる別の道は、他者の死を利用するというものである。私は私の死を経験できない一方で、他者の死につきそい、そののち、その重要な基準について本質分析を行うことができる。しかしこの可能性について、ハイデガーはシェーラー以上に否定的である。ハイデガーによれば、このように〔他者の〕死を外的に経験するさいに現れるのは、死そのものではなく、せいぜいのところ他者の喪失にすぎないという。こうした経験において私は、死ぬとはどういうことかではなく、他者を失うとはどういうことかを学んでいる〔にすぎない〕という。非常に挑発的な仕方でも——とりわけ後の世代に彼の哲学が受容されるさいに、非常に激しい議論を引き起こすような仕方でも——彼は次の点を強調する。すなわち、他者の死という経験においては、死について何ら本質的なものが経験されていないこと、そして私はせいぜい他者の死に居合わせているだけ〔で、その死を自分自身では経験

していない] という点である。

死はたしかに喪失として現れるが、それは〔本来〕残された者が経験する以上のものである。〔残された者の〕喪失の苦しみにおいては、亡くなった者が「被った」存在の喪失そのものは理解されない。純粹な意味においては、私たちは他者の死を経験しているのではなく、せいぜいのところ、いつも「そこに居合わせて」いるにすぎないのだ。(Heidegger 1976: 318)

ハイデガーの死の分析から、私たちは死を〔自らの〕可能性として理解することを学び、それによって私たちの死に対する理解が深まったことは明らかで、その点は彼の功績として認めなければならない。しかし同時に、こうした哲学的な議論の展開によって、死は、かつてないほどに個人化され、それどころか個別化されてしまったという点にも言及しないわけにはいかない。ハイデガーは死を「現存在〔としての人間〕の、自分自身のもっとも固有な、他との関係を欠いた、確実でありながら、それ自体としては規定されず、追い越しえない可能性」(Heidegger 1976: 343)として理解しようとする。そのさいにまったく言及されないのは、他者との関係である。つまり、〔私と同様に〕死を運命づけられていて、もしかすると私より先に死ぬかもしれない、あるいは、私が死んだあとに、まさに私の亡骸と形見とを大切に扱ってくれるかもしれない他者との関係である。死という現象には、〔こうした〕きわめて強い間主観的な次元が存在する。しかしそれは、少なくともハイデガーにおいては、まったく考慮の外に置かれている。ハイデガーが主題化するのは、私の存在との本来的で、私に相応しい〔自己〕関係〔だけ〕である。そうした自分の存在との本来的な〔自己〕関係において、私は私に相応しい人生計画を選ぶという。人生の誤ったイメージや計画を認識し、他者からのプレッシャーや期待によって誤った人生を送ったりすることがないように、そして

まさに私自身の人生へと集中するために、私を助けてくれるのが〔本来的な自己関係としての〕死だという。

しかし、もし私がただ他者とともに、他者を通じてのみ、私自身に辿り着く〔ことができる〕のだとしたら、——これがまさに〔死の問題への〕私〔＝著者〕自身のアプローチなのだが——どうだろうか。それどころか、むしろ私は私自身の死を実際にはまったく理解できなかつたら、そして、私が誤って私「自身の」理解と思っているものは、むしろつねにすでに、他者の死を私が〔外から〕経験すること〔で得た理解〕によって媒介されているとしたら、どうだろうか。このように批判するのは、もちろん私〔＝著者〕だけでない。現象学の伝統において、ハイデガーのアプローチは、激しい反応を引き起こした。彼の著書『存在と時間』(1927年)が刊行されてほんの数年後に書かれた、ドルフ・シュテルンベルガーの博士論文は、もっぱら『存在と時間』の先に引用した文章に議論を割いている(Sternberger 1981)。〔ハイデガーの弟子にあたる〕オイゲン・フィンクは著書『形而上学と死』(1969年)において、自身の死と他者の死とは、〔ハイデガーが論じたように〕簡単に対立させて描くことができるものではないことを指摘している。それどころか、むしろ反対に二つの死はひとつのメダルの両面を意味するのだという。——それゆえフィンクは、死がもつ「ヤヌスの顔」(Fink 1969: 56)²⁾についても論じている。この点に関して、ハイデガーの最も重要な批判者となったのは、エマヌエル・レヴィナスである。レヴィナスは、私自身の死をもっぱら個人的にのみ理解しようとするのは、たんなる幻想でしかありえないと主張する。レヴィナスが見事に示したのは、〔実際には〕ハイデガーは他者の死を媒介にしてしか、自らの死について言及できていないということである。死は、さらに言えば、私自身の死は、決して経験することができないのだから、そもそも死というものを経験する唯一の可能性は、他者の死なのである。したがって、私が私自身の死について考えるとき、あるいは「自

分自身のもっとも固有な」死について考えるときでさえ、その考えはつねにすでに、他者の死の経験によって媒介されているのだ。このことをレヴィナスは「他者の死が、第一の死である」(Lévinas 1995: 53) という非常に有名な命題によって言い表している。

これまで見てきたように、すでにフッサールは死について考察していたが、[シェラーとハイデガーという]彼の二人の弟子たちは、現象学の方法論を決定的な仕方に変更することによって、彼らの師よりもさらに先へとこの問題を展開した。しかしながら興味深いのは、フッサール自身は、[ハイデガーの議論に欠けている]死に関する[他者との]間主観性という問題を、それが[フィンクやレヴィナスによって]議論されるはるか以前に、すでに認識していた点である。「人間学的世界」(1935年)において、フッサールは死と人間の死性とがもつ社会のおよび文化的な重要性について考察している。そして、死を経験することは、生活世界における他者たちとの間主観的な経験を通じてのみ、可能でありうるという結論に到達する。「人生には終わりがあるという」私と私と共に生きる他者たちがもつ有限性を、私がたえず経験するのは、まさにこの人間学的世界においてである。フッサールのいわゆる「発生論的」分析が説明するのは、私たちが人びとの集団のなかで生きており、私たちの経験もまさにこの集団のなかでまず形成されるということである。このこととの関連において、有限性の経験が意味するのは、私たちが同一の世界で同一の時代を[しかし]さまざま世代のなかで生きている、ということである。ある世代がまさにこの世界に生まれるとき、自らの人生をすでに生き尽くした世代は、この世界から去っていく。私たちは諸々の世代の絶え間ない変化と幕間劇のなかに埋め込まれて、そこから離れることはできない。しかしまさにこの幕間劇が意味するのは、死という近づくことができない現象に、私たちが[じつは]慣れ親しんでいるということである。そして、それによってさらに私たちは死というこの謎に満ちた現象を解

き明かすことができるということである。死という現象は、他者たちと共にある生活世界において、私たちに与えられ、まさに共に生きる人間たちと^{コンタクト}の交流において、その輪郭を維持しているという。このことは、一見すると非常に陳腐に聞こえるが、より厳密に分析するならば、[私たちの死についての理解に]決定的な影響を与えるような仕方でも、さらに展開することができるだろう。最後に、私はこうした分析の長い道程をおおまかに示してみよう。

3.3. 開かれることのさまざまな様態

死の問題に関する、ハイデガーの議論は私たち[が死を理解するため]に非常に役立つ。だが同時に、[個人化され個別化された死という]死についての彼の考え方は、[私たちが死についてさらに理解するためには]もはやほとんど役立ちそうにない方向へと陥っている。ハイデガーの死の分析には、次のような仮定が含意されている。それは、さまざまな経験の可能性のうちで、死という現象へのひとつの特権的な理解の仕方が存在するという仮定である。ハイデガーは死という現象を[かえって]隠蔽してしまうにすぎないような理解の仕方と、[死という]事柄を明らかにすることができる唯一の理解の仕方とを、繰り返して非常に明確に区別している。こうした措置は、現象学の考え方からすると不当なものだと私は考える。フッサールの現象学にしたがうならば、私たちは[ものごとを]決して特権的なものの見方からのみ考えるのではなく、むしろさまざまなタイプ、レベル、ヴァリエーションにおいて考えるよう、自らの眼差しを訓練すべきである。死という現象に関して言えば、次のことが明らかだろう。すなわち、死という現象への特権的な理解の仕方など存在しえず、むしろ死へと関わるさまざまな形があり、まさにオイゲン・フィンクが言う意味において、それらの形が、死という現象のもつさまざまな側面を[そのつど]露わにしてくれるのだ。

先ほど私たちは[シェラーやハイデガーにしたがって]死の内的な経験と外的な経験とを区別

し、また自己の死と他者の死とを区別した。ハイデガーにしたがうと、そこには明確に、他者の死よりも自己の死を優先するような階層ヒエラルキーが存在することになる。しかしながら、フッサールの現象学にしたがえば、これらの死の現象のうちに示されているのは、さまざまな位相アスペクトの相違にすぎない。それらの位相は、ものごとを概観するような見地パースペクティヴに立てば、ひとつにまとめられるはずのものである。他者の死と自己の死という〔二つの〕局面は、あくまで〔二つの〕極限值にすぎず、私たちの生活世界におけるさまざまな関わりの中で、こうした純粋な形態が与えられることはまずない。第一に、自己の死は〔自分が死んでしまうのだから、自ら経験できるものでなく、それゆえ経験のうちには〕まったく与えられない。第二に、他者の死というタイプは、無数の特殊な形態に下位区分できるだろう。他者の死とは、ニュースに出てくるような誰かの死なのか、それとも、それは私の町のある人間の死なのか、あるいは、私の家族、私の子ども、友人、あるいは私の人生の伴侶の死なのか。こう考えてみれば、死を単純に自己の死と他者の死とに区別などできないことにすぐ気がつくだろう。むしろ死という現象を解釈するにあたって、決定的なことは、共に生きる人間との関係である。ハイデガーに抗って、私たちはこう言わねばならない。〔ハイデガーが考えるように、自己の〕死〔へと先駆すること〕によって、私は共に生きる人間との関係へと開かれるのではなく、むしろ反対に、共に生きる人間たちと関わるさまざまな形態を通じて、私は死という現象へと開かれるのだ、と。

国際的にはほとんど無名のオーストリアの哲学者にフリドリッヒ・ヴィプリングァー（Fridolin Wiplinger）という人物がいる。彼はこうした観点から、〔死の問題に関して〕大きな寄与を果たしている。ヴィプリングァーはその著書『人格的に理解された死』（1970年）において、二つの異なる哲学の潮流、すなわち対話哲学と現象学とをつなぎ合わせている。彼にとって重要なことは、私たちの人生における〔他者との〕間主観的な関係

は、決して抽象的なものではないということである。他者は「彼（er/he）」や「彼女（sie/she）」ではなく、〔私（ich/I）にとっての〕「あなた（du/you）」である。そして他者が「あなた」であるのは、私がこの他者と関わっているからである。したがって、共に生きる人間との関係は、いつでも〔他者との具体的な〕交流によって個人化され、また個人化する関係だという。とはいえ、そのさい〔実際に〕起きていることは、〔他者との〕関係の深さに応じて、まったく異なったものである。たとえば、人生の伴侶である二人の関係について考えるならば、ここで問題となるのは個別の個人が二人いて、この二人はただそのことに加えて人生の伴侶でもあるというような事態ではない。むしろこの人生の伴侶という関係において、「彼（er）」と「彼女（sie）」という強固なコントラストが解消されて、それよりもさらに強固となった「我々（wir）」によって、二人はお互いに結びつけられる。この二人の恋人あるいは人生の伴侶は、個別の二つの世界を〔まず〕築き上げ、それからどのようにかして、その二つの世界がひとつにまとめられ、多かれ少なかれ重なり合うオーバーラップするというわけではない。まったく反対に、この二人の主体は、ひとつの集合的な「我々（wir）」のなかへと吸収され、この「我々」がひとつの世界を作り上げ、そこに二人は生きるのだ。ただこうした仕方によってのみ、私たちは次のような変化を説明できるだろう。すなわち、愛する人の喪失において、これまで親しみのあった世界が、どのようにして突如として住むに値しない世界へと変わってしまうのかを説明できるだろう。私たちは突如として親しみのあった世界にもはや住むことができなくなる。それは、この世界を作り上げた〔「我々」という〕主体が、いまや〔そのうちの一人の死によって〕少なくとも部分的に損なわれてしまったということからのみ、説明できるだろう。〔この損なわれた「我々」という〕集合的な世界への関わり方は、いまやたくさんの関係のひとつひとつを体系的に、新たに築き直さなければならない。そして荒れ果ててしまった世界をふたたび

新たに住むことができるものへと変えていかねばならない。このことは上手くいくこともあるが、必ず上手くいくとはかぎらない。本稿の最初に言及したアウグスティヌスの『告白』は、〔アウグスティヌス自身が経験した〕愛する友人の喪失とのこうした格闘について物語っている。

さて、ここまで述べてきた例において、重要なことは何だろうか。第一に、共に生きる人間との関係の形式が重要だろう。それは、匿名の関係、知り合い、友人、親類、愛に結びつけられた関係などであったりする。第二に、友情、愛、無視、嫌悪、憎しみなどといった情緒的な傾向性も重要だろう。さらにこれらの情緒的な様態は、私 (ich/I)、あなた (du/you)、彼 (er/he)、彼女 (sie/she)、それ (es/it)、我々 (wir/we)、あなたたち (ihr/you)、彼ら・それら (sie/they) といったさまざまな〔人称をともなった〕関係者と結びついている。私はひとりだけで私の世界と関係しているのだろうか、それとも他の誰かとも関係しているのだろうか。私はある個別の人格と関係しているのだろうか、それともカップルやグループと関係しているのだろうか、あるいはある集団全体と関係しているのだろうか。個別の人格の死は、あるグループや国民全体の死とは質的に異なるのだろうか。加えて第三に、〔死についての〕実践的で価値評価的な理解の仕方も重要だろう。どのような行為や価値評価において、私は死と関わっているのだろうか。以上のようにして、さまざまな側面について考えてみると、すぐに理解できることだが、哲学の歴史においてこれまでも繰り返し、死という現象を解釈することが試みられてきたが、それはいまだその細部まで体系的に展開されたことがない。この点において、私たちには、なお広大な〔哲学〕研究の領域が残されており、管見では、この領域こそが現象学によって切り開かれるべき領域なのである。

4. 結語

死について哲学は何をなすことができるのか。本稿でこの点が明らかとなったと私は願いたい。

たしかに〔概念の〕厳密さと操作性に関しては、たとえば医学や生物学のような自然科学における特殊科学に、哲学は敵わないだろう。しかし哲学は〔これらの科学の基礎として〕働く概念の形成と、それが倫理や実践においてもつ重要性とに寄与している。また、私は死について哲学的に考察することのはっきりとした強みについても強調した。たしかに自然科学において通用している死の理解は、実践のうえでとはとつもなく有益なものだ。しかし死についての純粋に自然科学的な考察は、私たちがどのように死と関わっているのか、死が私たちの人生において、どのような意味をもっているのかについては、ほとんど何も教えてくれない。〔私たちにとって〕重要なのは、私たちがどのように死を理解しているかということであり、そして死が私たちに何を理解させようとしているのかということであるならば、私たちは哲学から〔自然科学とは〕比較にならないほど多くを教わることだろう。哲学には、死について反省するという長くまた一貫した伝統があり、そうした伝統を振り返ることができる。哲学の最初期から現代にいたるまで、さまざまな哲学者が人間の人生における〔死という〕出来事について考えてきたが、それは本来、ウラジミール・ジャンケレヴィッチとともに、大きな謎と呼ばれるべきものである (Jankélévitch 2005)。けれども哲学は、——こう私たちは言わねばならないが——この謎であり考えることのできない死という出来事から、死についての非常に多くの位相^{アスペクト}を獲得してきた。それらの位相は、この死という出来事を〔詳しく〕知ることなしに、すでに私たちの生活世界とその反省の一切のうちに浸透しているものである。

哲学の内部において、現象学は非常に特殊で新たな種類の〔ものの〕見方を形成してきた。ある世界観に基づいた思弁に頼って、いつまでも死の問題のなかを彷徨^{さまよ}い続ける代わりに、現象学は死の経験へと焦点を絞^{システマテック}り、その体系的な説明に取り組む。そのさいには、経験の内部に示されないものは何も妥当と見なされない。しかし、死があらゆる経験の消滅の瞬間を意味するならば、死とい

うこの経験は、厳密には何であるのか。まさにこの点について、現象学において喧喧諤諤の議論がはじまったのだが、それに関して私は、もっぱら他者の死と自己の死とに関する議論を取り上げた。この議論全体を導いている中心的な問いは、死という、ある意味では現象的ではない現象に対して、いったい経験に即したどのようなアプローチが可能かという問いである。

〔この問いに対して〕私は最後に私自身の見解を示した。それは、死という現象に対しては、〔他者との関係に基づいた〕問主観的なアプローチだけが可能であるというものだった。そのさい^{システムチック}体系的に解明されねばならないのは、私たちが生活世界において他者たちと共にあるような関係において、どのように死が現れ、私たちの思考と行為とを駆り立てるのかという問題である。死が私たち人間の生き方を規定するのではなく、むしろ私たちの生き方からのみ、私たちは死を理解している。たしかに、死が私たちの人生に意味を与え、私たちにある種の可能性の空間を示してくれるという点では、ハイデガー〔の死の分析〕は正しいだろう。要するに、私たちは死ぬことのない全能の神々ではないのだ。しかし他方で、〔他者とともにある〕私たちの人生の構造から、死を理解しようとしなければ、〔直接に経験することのできない〕死〔という現象〕は、考えることのできない非-現象（Nicht-Phänomen）にとどまるだろう。そのさいにはおそらく、思弁的に言えば、死の「真なる自然」を私たちは捉え損ねてしまうのではないだろうか。生活世界において他者たちと共にあること、それはおそらく人間としての私たちが〔死を理解するために〕利用できる唯一の可能性なのである。

注

1) (訳注) 転轍機とは、本来は鉄道の分岐線で方向を変えるための機器を意味する。ここでは比喩的に、死に対する私たちの理解の方向を転換する機能を言い表している。

2) (訳注) ローマ神話に出てくる出入り口や扉の神。前と後ろに二つの顔をもち、物事の内と外を同時に見ることができるとされた。

参考文献

- Augustinus (1987). *Bekenntnisse*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Epikur (1973). *Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seinen Schriften*. Stuttgart: Kröner.
- Fink, Eugen (1995). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg: Karl Alber.
- Fink, Eugen (1969). *Metaphysik und Tod*. Stuttgart et. Al.: Kohlhammer.
- Heidegger, Martin (1976). *Sein und Zeit*. (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. (Hua III). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. (Hua XLII). Dordrecht: Springer.
- Jankélévitch, Vladimir (2005). *Der Tod*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel (1995). *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen.
- Scheler, Max (1956). Tod und Fortleben. In: *Gesammelte Werke*, Band 10. Bern: Francke.
- Spiegelberg, Herbert (1960). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Den Haag: Nijhoff.
- Sternberger, Dolf (1981). *Über den Tod*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. (1984). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (訳者補充 : Wiplinger, Fridolin (1970). *Der personal verstandene Tod: Todeserfahrung als Selbsterfahrung*. Freiburg: Alber.)