



Title	フッサールの相互主観性理論について
Author(s)	前田, 直哉
Citation	メタフュシカ. 2002, 33, p. 109-124
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66666
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

フッサールの相互主観性理論について

前田直哉

「厳密な学問的哲学」の理念に導かれつつ、フッサールはその「絶対的な端緒」(III, 51)をエゴ・コギトに求め、「純粹意識」への「還元」を現象学の「根本方法」として定式化するが、これによって打ち出される主観主義的な傾向は、真摯な学問ならば当然備えるべき客観的妥当性を、直ちに満足させ得るものではないだろう。少なくとも「還元」の持つ本来の方法論的意義を考慮することなくしては、厳密な学問性とエゴ・コギトへの還帰というこの二つの要求は、差し当たり真つ向から対立するものに見える。「あらゆる原的に与える働きをする直観は、認識の権利源泉であるということ」、これを「一切の諸原理の原理」とし、「直観」における「原的所与性」を「絶対的な端緒」と見なす(III, 51)哲学が、自らの客観的妥当性を主張しようとするとき、「他者」、「他なる自我」の存在如何に関しても、何らかの態度決定が示されねばなるまい。本稿ではフッサールが後期の思索の中で集中的に取り組

んだ「相互主観性Intersubjektivität」の問題系を取り上げる。これは他者経験の分析を中心しながらも、異文化交流や歴史の問題など、中期の静態的現象学では十分に考察されることのない様々な問題事象と交錯し、全体としては極めて幅広い射程を為すものである。その概要を超越論的現象学における「中心」的なもの、即ち「一切の構成に対してエゴが持つ中心的位置の絶対的な唯一性Einzigkeit」(VI, 190)に向けて説明することが本稿の課題である。

一 「自我」概念の変遷と「モナド」の概念、「第五省察」の問題設定

中期現象学から後期現象学への移行を「相互主観性」という問題系をもとに見るならば、それは差し当たり、「自我」中心主義から「他我」問題の解明へと押し進められた拡大的

な展開であると解釈することができよう。『イデー・I』への「後書き」の中で、フッサールは自著を振り返り、それが「超越論的独我論の問題に對しての態度決定、もしくは超越論相互主観性に對しての態度決定」を「欠落」したものであることを「告白」している(V, 150)。この「欠落」を補い、相互主観性に関する記述が纏まった形で公にされたのは、周知の通り『デカルト的省察』においてである。五つの「省察」からなるこの著作を概観するとき、そこにわれわれは、フッサール現象学が辿った拡大的な展開を一举に凝縮された形で見出すことができる。即ち『省察』における還元も『イデー・I』同様、世界を個別的な事物の総体と捉え、非存在の可能性を排除し得ないものと見なす一方、エゴ・コギトの存在領野が持つ必然的明証に依拠した仕方で行なわれるという点において、上述の「不完全さ」を伴うものであり、開始段階における現象学はやはり「超越論的独我論」という「外観Schein」を採ることになる。しかしこの領野が「意識生」或いは「モナド」として規定されるところに『イデー・I』以降の発生的分析の諸成果が見られる。そして相互主観性の問題系を「モナド論」として解明する「第五省察」を経て、「現象学的自我論」(I, 69)から「超越論的相互主観性の現象学」(I, 69)への移行が果たされるのである。フッサールによれば、こうした分析上の拡大は、「超越論的相互主観性の問題

系を基づけられたものとして、従つてより高次ものとして」正当な仕方で行なうという「方法的な意図」に起因するものであり、「独我論」という形式はその前段階、「哲学的な低次の段階に過ぎない」(I, 69)。しかし「方法的な意図」に基づくこの分析上の拡大ないし補完は、事象そのものにおいても同様に認められるものであろうか。即ち「第五省察」の分析を通して、エゴ・コギトの領野は他者によつて補完され、「われわれ」複数主観へと拡大されるのであろうか。本節ではまず「モナド」概念の内実および「第五省察」の具体的な問題設定を確認しておく。

そもそも『イデー・I』において、「自我」は積極的な記述の為し得ない内容「空虚」なもので、即ち「純粹自我」以外の何ものでもないと考えられていた(III, 166)が、『省察』では発生的分析を介し、過去の意味構成の蓄積を担う「習慣性の基体Substrat von Habitualitäten」(I, 100)として捉え直される。そしてここに相互主観性理論の中で重要な役割を果たす「モナド」概念が導入されるわけである。「同一な極としての自我、および習慣性の基体としての自我から、われわれは、完全な具体性において捉えられるエゴを区別する。:(われわれはライブニッツの用語によつて、このエゴをモナドと名付けた)」(I, 102)。「モナド」とは、超越論的領野が「絶對的體驗の無限の流れ」であり、「生」であるとの

理解が深められたことを機縁として、「無限性」並びに「具
体性」において再把握された内容豊かな「自我」概念である。
それはまさに、時間的な広がりにおいても、また空間的な広
がりにおいても、いかなる外部も想定することのできない存
在の「総体Universum」であり、現象学とは、モナドとし
ての自我が反省を介して自己の具体性を次々と露呈してゆく
手続き、「モナドの自己解釈」に他ならない。従って「他者」
もまた、決して外部から押し寄せるわけではなく、「モナド」
そのものにおいて問われるべきであろう。「第五省察」の主
旨は、その標題の示すところによれば、還元によって開示さ
れる「超越論的な存在領野」を、「モナド論的相互主観性
monadologische Intersubjektivität」として「露呈[enthüllung]
する、つまり「覆いを取り除」き、その本来の姿を露わにす
ることにある。そうである以上、超越論的領野は「方法的な
意図」に基づく分析上の拡大を通して、外部へと「拡大」
されることはなく、それ自身「超越論的相互主観性」として
「露呈」されるのでなければならぬ。

しかし存在の全体性、「宇宙」を指し示す「モナド」概念
によって、内在的領野のあり方がより精確な記述にもたらさ
れたとしても、それがモナド的な「自我」である以上、この
種の自己解釈は結局のところ、徹底的な独我論に過ぎないの
ではなからうか。こうした問題、もしくは「非難」に対して、

「モナド」の概念は既に、「相互主観性」理論に込められた
意図を指し示している。「モナド」とは、自我の無限性と具
体性を積極的に言い表すものでありながら、各人が各人の視
座において「宇宙」全体を調和的に「映し出す」という事態、
つまり「私」「他者」「世界」の三者を、「モナドの調和」と
いう仕方で統合し得る概念である。そして以下に示すように、
「第五省察」では「客観的世界」の意味構成をめぐる包括的
な問題設定がなされている。

自然的構えにおいて見出されるこの現実世界は決して「私」
一個人にとつての世界ではなく、それは「各人」、「誰」対し
ても「存在する世界」である。この性格は世界の「各自性」と
呼ぶことができようが、「客観的世界」の意味は「各自性」
によってのみ構成されるものではない。万人にとつて接近可
能なものでありながら、尚且つそれを担い構成するすべての
主観にとつて、同一のもの、「唯一」のものとして存続する
限りにおいてのみ、世界は客観的であり得る。さらに、この
意味構成が超越論的に問われる以上、世界は他ならぬこの「私
自身」に対して「現出する、という契機が、まずもって考慮さ
れねばならない。フッサールはこの「私自身に対して」とい
う契機を客観的世界の意味構成における「第一次的なもの」、
「第一次性 Primordität」と呼び、「モナド共同体」
(Monadengemeinschaft) (I, 137)としての相互主観性を、

あくまでもこの私自身の「モナド」において構成されるものと考えている。従って「第五省察」の課題は、世界が「各自性」と「唯一性」という二契機を持つものとして、「第一次的」にはこの私に対して現出する、ということの妥当構造を説明することにある。フッサールは「ここで問題となつてゐるのは、時間的に経過してゆく発生の露呈ではなく、静態的分析である」(I, 136)と述べているが、「相互主観性」の問題は、独我論的な領野から「客観的世界」の意味へと至るその段階的、多層的な基礎づけ関係の究明という仕方で設定されてゐるのである。

以上から明らかなように「第五省察」には、「発生」を「露呈」することなく「静態的」に、超越論的領野を「相互主観性」として「露呈」するという複雑に絡み合った課題が与えられてゐる。ここに分析上の拡大が事象そのものを捉え損ねる危険性が告知されているのだが、次節では「第五省察」の理論展開を辿り直し、その問題点を具体的に明らかにしたい。

二 他者経験の理論と「第一次性」概念の問題性

超越論的領野において「他者」の意味を問うに当たり、フッサールはまず、他者の存在を前提とする一切の志向性を特別にエポケーし、超越論的領野を省察者自身の「固有性領野

Eigenheitsphäre」として確保する(I, 124)。私に「固有な(私自身の)自然 eigenheitliche "Natur"」(I, 127)とも、「単なる自然 *bloße Natur*」(I, 128)とも呼ばれるこの独我論的世界は、一切の「精神的意味」を括弧に入れられた「単なる物体 *bloßer Körper*」によつて組成されている。しかし、ここでフッサールはその唯一、独特の成員として、「身体 *Leib*」を伴つた私の「人格的自我」に着目する。「固有性領野」への還元の時つ實際上の意義は、通常の還元によつて開示される「超越論的自我」に代え、この「人格的自我」、端的に言えば「人間・自我」としての私を議論の俎上に乗せることにある。そして周知のように彼は、「単なる物体」に対して「身体」なる意味が移し入れられ、ひいては「単なる自然」が「各自性」と「唯一性」を持つ「相互主観的自然」として構成される所以を、身体的な「対化 *Paarung*」現象に基づく「自己移入」論によつて説明するのである。

フッサールによれば、「物体」が私と同等の自我を持った存在者として統覚されるためには、「物体」の意味を与える志向性に加え、さらに「身体」という意味を間接的な仕方ですぐに「現前化」に對して「付帯現前化 *Appräsentation*」(I, 138)と呼ばれる。しかし当然、物体的なもののすべてが

「身体」として統覚されるわけではなく、フッサールは「付帯現前化」の「動機づけ Motivation」を、私の身体と、他の身体として統覚されるべき単なる物体との顕著な「類似性 Ähnlichkeit」(I, 140)に求め、さらにこれを「対化」現象として記述している(I, 141)。「対化」とは、何らかの二つのものが他のものから際立った仕方与えられているとき、両者は意識の能動的な発動を待たずに受動性の段階で「類似性の統一」を形成し、「対」として構成されるという現象を指している。そしてこの場合、「対」を成すもの同士の間では、相互に「意味の移し入れ Sinnesübertragung」(I, 142)が生じ、これによって意味の「融合 Verschmelzung」「同質化 Angleichung」(I, 147)が起ると考えられている。従ってフッサールによれば、私の「身体」と眼前の「物体」は受動的に「対」を成すものとして構成され、この「類似性」に基づく「類比的統覚 analogische Apperzeption」(I, 138)が、「他の身体」の意味を付带的に現前させるのである。

しかし「他者」の意味は、それが「身体」を有し、私と同等の「自我」として確証されるというだけで、汲み尽くされるものではないだろう。「他者」の意味にはやはり、私との「同質性」とともに、根本的な「異質性」が含まれている。フッサールの他者論において、この「異質性」の論拠は自他の位置する場所的な相違に求められる。私の身体はつねに「*Ich*」

という絶対的な「中心」的位置を持つのに対し、他者の身体を含むあらゆる物体は「*そこ*」という位置に現れる。つまり「*そこ*」に現出する単なる物体に身体の意味が移入されることによって、その身体は「私の複製 Duplikat meiner selbst」(I, 146)としてではなく、「もし私がそこに行き、そこいるとするならば、私が同様に持つであろうような」(I, 146)、異なる現出様式を持つものとして統覚されると考えられている。従ってフッサールにとって、「他者」とはパースペクティヴの異質性を保持した自我的存在者、「私自身の変様 Modifikation meines Selbst」(I, 144)に他ならない。

他者構成の理論に関するより詳細な分析は後に譲るとして、ここでは「第五省察」の孕む問題点に向けて検討してゆきたい。それは世界の「唯一性」の契機を確証する段階において顕在化する。つまり「私」自身のモナドから「他者」へと進展する以上のような「各人」の構成は、「モナド」の、或いはパースペクティヴの複数化という事態を生ずるように見えるが、もしそうであれば、ここに複数のモナドがいかにして孤立を乗り越え、「共同化 Vergemeinschaftung」の末に「相互主観的自然」を構成し得るか、という問題が提起されるであろう。世界の「唯一性」に関わるこの問題は一見したところ、自他の双方に対して「第一次的」に現出する「自然」

の「同一性」を、いかにして保証し得るにかかっていると思われる。フッサール自身、これを「謎」と呼び、自他の「二次的第一次的領野」は「深淵Abgrund」によって分離されている（I, 150）のではないかと自問している。しかしそれにもかかわらず、彼はこうした危惧を直ちに斥けるのである。他者統覚が「付帯現前化」に基づくものである以上、他者の第一次的自然はこの私によって間接的に準現在化されるのであり、自他の第一次的自然は「同一」であるという意味は「既に」、「必然的に確立されている」というのである（I, 155）。

この間の事情に関して、全集版第十五巻の編集者ケルンは次のような批判的見解を示している。つまり『省察』という著作においては、モナドの「自己解明」の過程を描くという現象学的『省察』全体の普遍的な意図と、自分自身のモナドおよび異他的なモナドとの基礎づけ関係を説明するという「第五省察」固有の意図が混在しているのであると。「深淵」という「謎」は、後者の意図から必然的に生ずるものである。即ち、自他の基礎づけ関係を究明するという静態的な問題設定に基づき、「固有性領野」の析出を通して「第一次的」な「自我」がまずもって確保されたところに、「深淵」が生じるそもその発端があった。さらにケルンはこの「第一次性」の概念が「二義性Zweideutigkeit」を孕んだものであることを指摘している。⁽³⁾つまり「超越論的自我」を「第一次的なもの」

として確保したことが『省察』全体の方向性に反するのに加え、この「第一次的なもの」は、「超越論的自我」から、その自己統覚によって構成された「人間―自我」としての「私」へと推移している。この点に対しては次のような批判が向けられるであろう。つまり自己を「人間―自我」として統覚することは、多くの「人間」の一員として自己を統覚すること以外の何ものでもない、従って自己統覚と他者統覚は相互に媒介し合うものとして考慮されねばならない、と。確かに「連合的対化」という考え方は、そうした相互媒介の可能性を示してはいるが、私の「人格的自我」をその「第一次的」な基礎として措定する限り、議論は曖昧なままに留まらざるを得ない。

フッサール自身も後にこうした問題点を自覚し、一九三〇年のものと思われる草稿の中で、次のように述べている。「私は以下のものを区別しなければならぬ。即ち、いま超越論的現象学を行っている（現実的なエゴ——モナド——としての）主観性と、端的な超越論的主観性とを、区別しなければならぬ。後者、端的な超越論的主観性は、超越論的相互主観性として証示される」（XV, 74f.）であると。敷衍すれば、超越論的主観性は通常の自我論的還元によって開示されたその瞬間から、他者を知らぬ孤立した自我としてではなく、「含蓄的」には既に他者構成を終えた「超越論的相互主観性」と

して証示されるのでなければならない。⁽¹⁾『省察』において混同されていた二つの意図、即ち基礎づけの端緒となる「第一次性」の擁護、およびモナドの自己解明という二つの意図は、「第一次的なもの」を反省によって捉えられた「自我」ではなく、今まさに反省を行っている「私」であると見なすことによってのみ、正当に調停され得ると言えよう。こうして「主観性」概念の時間的区別を考察の圏外に置く静態的な分析態度は乗り越えられ、最晩年の発生的な相互主観性理論は、今まさに機能しつつあるこの当のものを学問的な記述にもたらし、試みる。ただしこの点は最後に論ずることにして、次節では「文化」という事象に考察の次元を移したい。

三 異文化理解の構造と、歴史における文化の伝承

相互主観性の理論は「他者経験」の理論を部分的に含みながら、世界を構成する意識の能作を「われわれ」の為す共同能作として捉え直すことを意図するものである以上、人類が様々な相互作用を通して地域的、歴史的に形成してきた「文化」という次元に関しても、「異文化理解」という観点からの論究がなされている。フッサールはこれを広い意味での「他者経験」と見なし、文化的次元における自己移入論を展開しているが、まずは「第五省察」における「文化世界Kulturwelt」

の概念を「自然」との対比において明らかにしたい。既に見てきたように、フッサールは「裸の自然」から出発した上で他者との「共同性」を論じるのだが、この「共同性」それ自体もまた、「様々な段階において」徐々に形成される階層的な構造を持つものとして考察されている(Ⅰ.146)。最下層をなすのは、独我論的な「自然」を基に共同化された「相互主観的自然」であり、本節で取り上げる「文化」の次元、われわれを直接取り巻く「文化的周囲世界」は、その上に基づけられた、より「高次」の世界である。さて、この階層的な「共同性」は当然その高低を問わず、万人にとつての接近可能性、即ち相互主観的な「客観性」を意味しているが、「自然」から「文化世界」へと構成段階が高まるにつれ、その「客観性」は制限される傾向にある。「世界は私にとつても、いかなる人にとつても、具体的には文化世界としてのみ与えられており、またいかなる人にとつても接近し得るという意味を持っているが、それにもかかわらず、この(Ⅱ文化的周囲世界の)客観性は制限されている」(Ⅰ.160)。人間同士は物理的な距離、さらには時間的な距離に拘束されつつ、様々な固有の文化を形成しているが、その距離が遠ければ遠いほど互いの交流は疎外され、各文化の自立性は高まる傾向にあることは言うまでもない。つまり「文化世界」という概念は複数性、或いは多様性を前提としており、そこには日常的経験における

直接的な具体性とともに、制限された客観性という契機が含まれている。他方、共同性の低次の段階、即ち受動的に共同化された「相互主観的自然」は、「各自性」と「唯一性」を備えているが、自然の共通性は何ら具体的なものではなく、或る程度の一般性に留まらざるを得ない。

そしてフッサールは異文化との交流がより具体的な共通性を確立してゆく過程を、上述のように「一種の自己移入」として論じている。ただし「ここでは、私と私の文化に属する仲間Kulturgenossenが、いかなる異文化的文化に対しても、第一次的なものである」(I, 163)と述べられるように、「第五省察」では自他の文化世界の相対的な完結性、相互の対立を前提とした上で、あくまでも「自文化」を「第一次的なもの」とする異文化理解の構造が記述されている。

こうした考察様式の問題性は前節で指摘した通りであるが、フッサールはこれに対して『省察』以後、事物や他者に対する経験を発生的な観点から、より詳細に分析している。そこでは、自己移入による他者経験が、周囲世界の「拡大」として、即ち自己の身体を中心とした「既知性」の地平が「環状にringförmig」(XV, 429)されてゆく動的な過程として捉えられている。或る草稿においては、こうした発生的分析の出発点は、いまだ他の世界を知らず、自己を取り巻く周囲世界が端的に世界全体であるような段階、即ち「最も直接的な近

接世界Nahwelt」(XV, 428)に求められている。ここで念頭に置かれているのは、「およそ最初の近隣周囲世界erste nächste Umweltとしての部屋」の中で、「母」や「父」などの「隣人die Nächsten」とともに過ごす幼児である。諸々の事物はこの幼児自身の「身体」を中心とする「近接的な方向定位Nahorientierung」において、「馴染みの事物」として経験されている。しかし子供が「扉や窓のない牢獄」(XV, 430)に生み落とされるわけではないように、自らその部屋を出て、差し当たりは「道路」や「村」、「町」等を経験する可能性、そしてそのつど異他的なものに遭遇する可能性は、ともにつねに開かれている。フッサールによれば、異他的なものは「差し当たり理解不可能に異他的なもの」(XV, 433)として、或いは「異常性Anormalität」(XV, 438)として、馴染みの「周囲世界」の「親近性Vertrautheit」を打ち破りつつ出現する」(XV, 429)。しかし、「具体的な類型」に関してはどれほど理解不可能で、異常なものであるとしても、少なくとも何らかの「物体」、或いは「人間」であるといった程度の理解は可能であろう。先に示したように、制限もないが内容もない一般的な共通性、即ち『省察』における「相互主観的自然」の共通性は、既にして確立されているのである。フッサールはこれを「既知性の核」(XV, 432)と呼び、次のように述べる。この「既知性の核」がなければ、「そうしたものはそもそも

経験され得なかったであろうし、異他的なものとしても経験され得なかったであろう」(XV, 432)と。つまり、私にとって馴染みある「物体性」や「人間」、「動物」、「植物」といった程度のものが、直面する端的に異他的なものにおいても見出され、共通性を確立するからこそ、「異他的なもの」それ自身の経験が成立し、更なる理解が動機付けられるというわけである。

そして、「民族」或いは「国家」といった大きな枠組みにおける他者経験としての異文化理解に関しても、フッサールはその原初的状况を、「私にとって、われわれ(ギリシャ人やドイツ人等々)にとって、『それ自体で最初の』、民族的に『第一次的 *völkisch-primordial* な周囲世界」(XV, 436)と言いつつ、

これは異文化と明確に区別された自文化ではなく、先に述べた幼児にとつての「部屋」に相当するものと考えられよう。「人類のいかなる段階も『誕生』を持ち、人類としてのその発展や成熟、また他の『誕生』を持つ他の諸々の人類とのつながりを持つ」(XV, 439)というように、共同体の発展はしばしば一個人の生との類比において語られる。異文化理解の発生的分析はこのように、他の民族や他の文化世界の存在が認識される以前の段階を「第一次性」概念によって捉え、「既知性の核」、「核として同一のもの」(XV, 436)をもとに、差し当たりは理解不可能なものが理解へともたらされる過程に

焦点を当てつつ、周囲世界の力動的な「拡大」過程を記述するのである。

しかし、「民族」に固有の「文化」という問題を検討する際には、「歴史性」の問題がともに考慮されねばなるまい。文化が或る民族に固有の文化であるのは、何といつてもやはり、それが「伝統」として「歴史」的に形成され、継承されてきた限りにおいてである以上、「文化」という事象の分析には、過去から連綿と連なるその伝承過程への眼差しが不可欠であろう。こうした観点から、以下では『省察』の問題圏を離れ、「歴史性」という枠組みのもとで捉えられた「文化」伝承の構造を補足的に考察したい。

一九二〇年代以降、フッサールはこの「歴史」という問題を、『第一哲学』講義や『危機』論文およびその関連草稿の中で主題的に考察している。例えば「幾何学の起源」という副題を付けられた有名な草稿の中で、彼は文化を「伝統性」或いは「歴史性 *Historizität*」に関連付け、「人類と文化的世界との相関的な存在様式の普遍的歴史性という全体的問題と、この歴史性のうちにあるアブリオリな構造」(VI, 378)という新たな問題を提起している。文化の「歴史性」、即ち文化が過去から伝承されてきたものであると同時に、未来へと伝承されてゆくものでもあるという事態は、上に示したような、

現在時点における文化的事実の理解において、つねに「共に意識されて」いる。われわれの「文化的現在」には、既に「文化的過去の全体」がいまだ規定されぬまま地平的に「含蓄」されているのであって、現在のうちに含まれたこの「潜在的な」理解そのものが、過去を理解する上での端緒となる。フッサールの関心は、事実的経過としての歴史に直接向かうのではなく、その「ア priori な構造」を取り出すことに向けられており、「幾何学の起源」への遡及的な問いは、範例的な意義をもつものであるが、そこで記述される文化の伝統化の概要を簡単に確認しておきたい。

幾何学の創始者、つまり「幾何学のタレス」(V.378)に関する事実に分析がたとえ可能であるとしても、現象学は当然、そうした文献学的な問いを自らに課するわけではない。しかし、後に「幾何学」という体系的な学問に結実するその根源的な端緒が、一個人の心的過程における何らかの思考作用にあったことは疑いを容れず、(一)その精神的な働きが、まずは同時代の他者に伝達されることによって客観的な意味を獲得し、(二)さらに歴史の中で「幾何学」という理念的な学として存続し、今なお妥当し続けているということ、これを可能ならしめる構造それ自体の明確化をフッサールは試みるのである。(二)個人の心の中で形成される形成体が同時代に生きる様々な他者に共有される可能性に関して、この草稿

では「自己移入」に加え、「言語」の果たす伝達機能が取り上げられている。ただしフッサールによれば、直接的な言語コミュニケーションによって形成される客観性は「第一段階」のものに過ぎず、幾何学的対象が本来的に有する「理念的客観性」を形成するには至らない。つまりそこには、あらゆる時代を通じて絶えず妥当する「永続的存在Innerfort-Sein」が欠けている(VI.371)というわけである。(二)そして彼はその本来的な可能性を、「潜在化した伝達」(VI.371)としての文字表現に見出す。後世の人間は文字や数式のうちに「沈殿」した「根源的な」意味を「再活性化Reaktivierung」することによって継承し、その意味内容がまた次代へと継承されてゆくための前提ともなる。彼にとって「歴史とは初めから、根源的な意味形成と意味沈殿との、相互共存Miteinanderおよび相互内在Ineinanderという、生き生きとした運動以外の何ものでもない」(VI.380)のである。このようにフッサールは『省察』以降、「われわれ」相互主観性の問題を「歴史」のうちへと問いかけ、さらには「言語共同体Sprachgemeinschaft」という側面からも考察しているが、ここではその事実を指摘するにとどめ、次節ではこうした歴史的省察の意味を「厳密学」の理念との連関において確認し、現象学における絶対的なものを究明したい。

四 「厳密学」の理念と現象学における絶対的なもの

まず「厳密学」の理念と「歴史」との連関であるが、フッサールは当初、「歴史」に対しては慎重な態度を示していた。『厳密学としての哲学』において彼は、「自然主義」を批判するとともに、「歴史主義」が懷疑主義、或いは相対主義へと転化する危険性を指摘していた。歴史主義的思考は歴史の経験的事実性にのみ目を向け、さらにはそれを絶対的なものと見なすことによつて、やがては懷疑的な相対主義に帰着するが故、フッサールはこれを徹底的に斥けたのである。「歴史的な根拠からは、ただ歴史的な結果のみが生ずる。事実から理念を基礎づけようとしたり論駁しようとしたりするものは、不合理である」(XXV, 45)と。そして「厳密学」の理念は、歴史主義のもたらす「害悪」に対するただ一つの「対策」として掲げられたのであった。「学的批判とそれに加えて、下から築き上げられ、確実な基礎に基づき、極めて厳密な方法に従つて進展する徹底的な学、即ち、われわれがここで擁護する哲学的な学」があるだけであると(XXV, 57)。こうした理念は實際上、確実な基礎に到達するまでは何ものをも与えられなかったとは前提しない、という先入観なき立場 *Vorurteillosigkeit* を要求する。既成概念の無批判な混入を斥ける

この姿勢は、後に「哲学的エポケー」(III, 39)として概念化されるが、「超越論的エポケー」の開始状況はこうした無歴史のとも称されるような精神態度にこそあった。

ただし「歴史主義」とともに「歴史」それ自体が無意味なものとして斥けられたわけではない。フッサールは次のように述べている。「哲学者にとつて最も広い意味での歴史が持つ莫大な価値を私は十分に認めている、ということをはつきりと強調しておきたい。哲学者にとつて、共同精神 *Gemeingest* の発見は、自然の発見と同様、有意義なことである」(XXV, 46f.)。この「共同精神」に関する分析は、われわれがこれまで見てきた通り、他者経験の理論化によつて本格的に着手されたと見えようが、そこからさらに晩年のフッサールは、文化の「伝統化」に関与した他者たちの能作を歴史的地平へと問ひかけるのである。「文化」を「人類」との相関関係において究明するという課題は、歴史を経験的な因果連関として捉える歴史学者の研究方法によつて果たされるものではない。歴史的省察におけるフッサールの関心は、こうした「外から *von Außen her*」の分析ではなく、ただ「内から *von Innen her*」のみ接近し得る「内的な意味・構造」(VI, 380)、「即ち「この歴史性のうちにあるアプリアリナ構造」を取り出すことに向けられている。

しかし、フッサールにとつて最も重要であったのは、歴史

的なもの一般を経験し、その「歴史的アプリアリ」を解明すべく歴史的省察を行っているのは「誰か」という論点である。厳密学は「下からの」哲学であるとされたが、究極的な根源へと遡行しようとするこうした「動機」こそ、フッサールが「超越論的」と呼んだ精神態度に他ならない。『省察』において「第一次性」と呼ばれ、「二義的」に使用されていたその概念の内実が、ここで再度、問われねばならない。超越論的現象学が擁護する、「一切の構成に対してエゴが持つ中心的位置の絶対的な唯一性」(VI, 190)、即ち今まさに反省を為している「自我的なもの」は、いかにして学問的に記述され得るのであるのか。

晩年のフッサールは通常の還元を徹底化し、意識の根源的な「今」、即ち「生き生きとした現在 *lebendige Gegenwart*」を切り取り、そこに「絶対的に唯一の、究極的に機能しつつあるエゴ」(VI, 190)を見出すことを試みる。ただしそれはたとえ「エゴ」と呼ばれようとも、「実はただ曖昧に『自我』と呼ばれているもの」(VI, 188)に過ぎないとされる。こうした「エゴ」は、自我の根源的な形態という意味で「原・自我」、或いは自我に先立つものとして「先・自我」とも呼ばれるが、超越論的還元を経た後、意識の究極的な「今」、「原初的現在」に迫る超越論的現象学はその絶対的中心を、そうした「自我」ならざるものに求めるのである。

それでは、本来的な自我および他者の構成はいかにして論じられているのであろうか。フッサールの他者論に見られる顕著な特徴は、「他なる自我」を「過去の自我」との「類比」において考察するという点にある。両者はともに、私自身の、現在のな自我を「超越」したものであることによって、或る種「異質」なものでありながら、私の自我、現在のな自我との「つながり」によって、堅固な「同等性」を保持している。「過去」との「つながり」が「想起」によって確認されるのと類比的に、「他なる自我」との「つながり」も、「想起」と同様、直接的に現前しないものを何らかの仕方で眼前に思い浮かべる「準現在化」の一種、「自己移入」によって確認されるというわけである。そして意識の究極的な現在とは、「立ち止まりつつ流れ去る生き生きとした現在」と言い表されるように、つねに「今」という仕方で一瞬立ち止まりながらも、「今」ではないものへと流れ去るという性格を持つ。フッサールによれば、この流れ去りに対して「原・自我」は、流れ去った当のものに、「過ぎ去ったという状態」を与え、過去の自我として構成される。そして他者構成はこれと類比的に、「脱他化 *Ent-Fremdung*」において行われる。つまり、他者の原初的な現在とは「過ぎ去った」過去の自我と同様、単に準現在化されるにすぎないものであるが、眼前に現れる単なる物体に、自我自身の原初的現在が移入されることによつ

て、それは「共現在のなkompresent」他者として妥当させられるようになると考えられている。従って、「脱現在化」による自己時間化を通して、「原自我」はそのつど自らを本来的な「自我」として構成し、これに基づけられた「より高次の段階の脱現在化としての自己移入」(VI.189)、つまり「脱他化」を通して、他者が構成されるといふわけである。

しかし、究極的還元を通して語られる上述の事柄は、フッサールのもう一つの要求、即ち「厳密学」の理念が要求するような確固たる基礎を直ちに提供し得るものであろうか。「現象学的方法は、徹頭徹尾、反省の諸作用の中で行われる」(III.50)が、それは本来的に事後的な確認に過ぎない以上、直観の眼差しが「生き生きた現在」に向けられたとき、それは既に「今」ではないものへと流れ去っている。反省は一歩ずつ立ち遅れ、その機能現在をありのままの姿において捉えることは、原理上不可能な試みにとどまる。にもかかわらずフッサールは、反省の限界を自覚しつつ、その彼方に見え隠れする事象そのものを、「絶対者」と呼び表わすのである。「絶対者とは絶対的時間化に他ならない」(XV.670)と。反省の眼差しに収まり得ないその「絶対者」はまた、「原事実」とも言い表される。『絶対的な「原事実Faktum」——原事実という言葉は、ここではその意味からすれば逆の意味で

用いられている。つまり、それはここでは偶然的なものを意味しない。…あらゆる可能性、あらゆる相対性、あらゆる制約性の根底にあり、それらに意味と存在を与えるものはまさに、『必然的』と呼ぶこともできない、絶対者なのである」(XV.669)。

還元を経て、「原自我」へと眼差しを振り向けようとする哲学者の究極的な自己反省は、これを否応なしに確固たる「自我」として見出し、それとともに世界は「モノイド化」された世界として見出される。しかしこれが「自我」の安易な絶対化を意味するものではないということとはやはり明らかである。反省によって私はつねに、地平のうちに他者の痕跡を深く刻み込んだ「われわれ」の世界を生きる自己を再確認する。世界から身を翻し、エゴ・コギトの根底へと自己反省を深めるフッサールの分析が、もはや単純に「自我」と呼ぶことのできない事態に肉迫したことを考慮すれば、それは「自我」を絶対化するかのように見えながらもその実、「自我」を相対化されたものとして見出す分析であつたと言ふことができる。この点に関してサルトルは、超越論的領野の「自我」からの「純化と解放」を試み、「絶対的意識」の「非人称性」を積極的に主張している⁽⁸⁾。彼は『省察』の議論を踏まえた上で、『我れのみひとり絶対として存在する』と定式化する代わりに、『絶対的意識のみひとり絶対として存在する』と表

明すべき」であると論じる。⁽⁹⁾フッサール自身、究極的なエゴの「非人称性」を認める側面もあったが、それが哲学をする「私」の根幹に関わる事柄である以上、不適切な表現であるを知りつつも、彼は最後まで「エゴ」の語を手放すことができなかったものと思われる。

結 語

本稿ではまず、「第五省察」における他者経験、および異文化理解の構造を分析し、引き続き「文化」を主題としてフッサールの発生的分析を概観し、文化の歴史的な伝承過程に言及した。そこという空間的周縁に現出する他者や異文化のみならず、へかつてという仕方で経験される文化的な過去もまた、広い意味での「他者」であると言い得るが、フッサールは「今—こ—私」の絶対的な優位を何としても確保した上で、「私」によって経験される限りでの「他者」を記述しようとした。晩年の彼は、「自己自身の体験流」への発生的な眼差しをさらに先鋭化し、「私」の中心性を超越論的自己ではなく、今まさに世界を経験しつつある当のものの、「原—自我」に求めたのであった。それでは、「現象学的エポケー」をもとに還元を遂行し、哲学史の流れに新たな「転回—Umwendung」を引き起こすこと、またこの超越論的転回に

よって、蔓延する「害悪」即ち「懷疑主義」の病を治療することが、「厳密学」としての超越論的現象学に託された課題であったが、この転回は必然的なものとして証示され得るのであるか。

フッサールの超越論的現象学が最後まで擁護した「エゴ」の中心性、つまり「アプリオリなもの」を露呈し得る視点そのものは、たとえ「絶対者」として言い表されようとも、「厳密学」の理念が要求する「絶対的な端緒」ではあり得ない。「必然的」と呼ぶこともできない「その「エゴ」は、いかなる学問的記述をも拒絶するであろう。従ってフッサールの目論見が、世界を経験するその視点を確固たるものとして確保し、永遠の哲学を建設することにあつたとすれば、その計画は最終的には頓挫するように思われる。しかし現象学は、絶対確実な公理から演繹によって定理を導出する、幾何学的な学問体系として構想されていたわけではない。それはむしろ、超越論的経験の無限の領野をくまなく遍歴し、「アプリオリ」に見出されるものをあまに受け止める、記述的な学問であった。可能なことは、絶対確実な基礎を永続的なものとして確保することではなく、経験の諸相を超越論的に批判するという課題を、永続的に遂行することのみである。フッサールにとって、「究極的な基礎づけに基づく学」と「究極的な自己責任に基づく学」は同義(V, 139)であったが、この言葉

をそのまま受け取れば、超越論的展開の必然性は結局のところ、哲学者としての生を上述の課題と同一視し、自己に課せられたものとして引き受けるか否か、その決意に集約されることになると思われる。

注

フッサールの著作からの引用については、フッセリアーナの巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で略記した上で本文中の括弧内に付す。ただし、編集者の序文から引用する場合は、頁数もローマ数字で記す。なお本稿において引用したものは以下の通りである。

Bd. I *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Den Haag, 1963.

Bd. III *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. von K. Schuhmann, Den Haag, 1976.

Bd. V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, hrsg. von M. Biemel, Den Haag, 1952.

Bd. VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, 1976.

Bd. XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935, hrsg. von I. Kern, Den Haag, 1973.

Bd. XXV *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, 1987.

(1) 「それ(=超越論的主観性)が可能な意味の総体であるならば、外部はそれと無意味(unsinnig)である」(I, 117)。

(2) XV, XXI

(3) XV, XXIII.

(4) 同じ草稿の中でフッサールは「超越論的還元」、これは二義的なものとして証示される(XV, 73)と述べている。この「二義性」の洞察は『危機』における「デカルトの道」の「大きな欠陥」に関する言及につながる。つまり「その道は確かに一躍にしてすぐ超越論的エゴへ到達するのだが、それに先行する説明がすべて欠けているために、この超越論的エゴを、一見したところ内容空虚なものとして明るみに出すことになる」(V, 158)のである。そして「生活世界」を経由する「新たな道」の途上で、「主観性は相互主観性においてのみそれが現にあるところのもの、即ち構成的に機能する自我である」(VI, 175)ことが明言される。

(5) 或いは「諸々の周囲世界は、円錐状kegelringförmigに拡大されつつ、それでも外的には結合することなく形成される」(XV, 438)。谷徹氏は超越論的な「子供」と父母とが「いわゆる癒合状態」にあり、そこから本来的な「モナド」へと移行することを「原切断」という概念で捉えた上で、「発生的分析は、自我から他者への自己移行よりも原切断のほうが先行することを示し、そして、その原切断よりもさらに原初の共存(相互内在)が先行することを示した」と論じている(谷徹『意識の自然——現象学の可能性を拓く』、勁草書房、一九九八年、六二八頁以下)。

(7) 「相互主観性」と「言語」の問題との連関については以下を参照。野家啓一「言語行為の現象学」、劉草書房、一九九三年。

(8) Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, 1966 邦訳「自我の超越 情動論粗描」、竹内芳郎訳、人文書院、二〇〇〇年、八〇頁)。

(9) 上掲書八五頁。また斎藤慶典氏は「超越論的領野」の特性として、(一)唯一性、(二)匿名性、(三)絶対的事実性の三点を挙げている。「超越論的領野は(誰のものでもない)という意味で、匿名的である。この「私」ですらそこにおいて構成され現象する「場」

それ自体は、もはや「私」のものではありえないからである。
むしろ「私」の方が、この「場」に帰属するものなのである」(斉
藤慶典『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』、勁草書房、二
〇〇〇年、二三頁)。

(まえだなおや 哲学哲学史・博士後期課程)