



Title	フッサールの時間論 (3)
Author(s)	里見, 軍之
Citation	哲学論叢. 1980, 7, p. 71-93
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66777">https://doi.org/10.18910/66777</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## フツサールの時間論 (3)

里 見 軍 之

### 四、意識生の時間

#### (1) 自己時間化

時間化とは対象的なものを時間的様態において構成することである。これと類比的に言えば、自己時間化 (Selbstzeitigung) とは自己自身を時間的なものとして構成することである。<sup>1)</sup>従って自己時間化の問題は同時に反省論、自我論の形態をとる。そしてこの問題こそフツサールが後期、特に一九三〇年代に力を注いだものであった。またこれについては、所謂C草稿として遺されているこの期のフツサールの手稿を基にして、既に近年ブランドを嚆矢とし、多々論じられるようになってきた。

ところで、『イデー、第一巻』の段階では、「体験」という領域の研究の為には「反省」という方法が是非とも要求されるということは述べられているものの、自我を時間的様態の下で考えるという問題設定はみられない。それどころか一般に、自我に積極的規定を与えようとする試みすらみられない。「カントの言葉で言えば……『我思う』は私

のあらゆる表象に伴い得るのでなければならぬ」(III, 138) という程度の言明で済まされている。純粹自我は概念的に論理的意義を持つものとされたに過ぎないのである。次の一節はこの事情をよく語っている、即ち「体験する自我なるものは、『その』あらゆる体験と独特に絡み合っているのであるから、やはり決してそれだけでとりあげたり、固有の研究対象とされ得るようなものではない。自我の『関係仕方』または『態度のとり方』を度外視するなら、自我は本質要素の点で全く空虚であり、説明され得る内容を全く有せず、それ自体においては記述不可能である。即ち純粹自我と言ひ得るのみであつて、それ以上の何ものでもない」(III, 195)、と。しかしこの書においても、自我と時間性との関係について後期の展開を示唆していると思われるところもないわけではない。なるほど、フッサールは時間問題を現象学的還元の対象から外し、この「全次元について沈黙した」(III, 197) ということ、「このことほど異様なことはあり得ない」<sup>(2)</sup> であろう。だがこれに続いて、「われわれが還元によつて準備的に取り出した超越論的『絶対者』は本当は究極的なものではない。それは、それ自身或る深く且つ全く独特の意味において構成され、その源泉を究極的且つ眞の絶対者のなかに持つ或るものである」(III, 198) と述べられている。この文章はいささか唐突なかたちで現われており、真意が捉み難いが、この章の表題が「現象学的時間と時間意識」<sup>(3)</sup> となつていただけに、「眞の絶対者」<sup>(3)</sup> が自我の時間性のこと<sup>(4)</sup> を指していることは推測に難くない。

フッサールは自我を諸体験の単なる空虚な統一極とする立場から進んで、次第に、「生」と結び付けて考えるようになった。そして「意識生(Bewußtseinleben)」、「世界経験的生」というような術語を頻用することになった。自我は「生であり、その存在の立ち止るそのつと性(Jeweiligkeit)という形式におけるそのつと性である」(C16 VII, S. 18)<sup>(4)</sup>。自我は常に「流れつつ立止る(stromend ständig)」ものとされる。自我は世界を経験し、世界へと超出することによ

って生成し、また生成しながらも同一なものとして止まるのである。自我はそのつどの現在において「私は機能する (Ich fungiere)」というかたちで働きつつ、また絶えず新しい現在に移行していく。この二面性をプラントは的確に表現している、即ち「このように、いわば脱—自的に (de-saisisch) 自己自身の外にあり、しかも同時に内的に中心化されていること、すなわち三重に流れて脱—自化し、自我の統一的現在のなかに内在する (中心化されている) ことが、自我の時間性の特徴である。自我がそれ自体脱—自であるのは、こうした脱—自のうちに『生きていく』ことを意味する<sup>(5)</sup>」、と。自我の自己自身との隔たり、自己分裂を時間性として構成することこそ自己時間化である。従って問いは「顕在的自我、流れつつ常住的な現在の自我が『自己の』の過去を貫いて持続するものとして、自己時間化において如何に構成されるか」(W, 188)というかたちに定式化され得る。自己時間化の問題は自己認識の問題と表裏一体をなしているのである。フッサールは、この隔たりと同一性を、反省によって把握できると考える。以下、反省の働きについてみていくことにしよう。

われわれがごく日常的態度で何かを知覚している場合、「素朴に専心的に且つ或る自己喪失のうちで知覚している」(III, 88)。反省は、このひたすら機能している自我を、過去把持されているものとして、既に過ぎ去り、たった今あったものとして後から把握する。「このような仕方によってのみ、反省的—回顧的に、素朴な知覚作用と自己忘却された自我とを私は覚認することができる。従ってこの覚認は後からの覚認 (Nachgewahren) であり、本来決して知覚的把握ではない、がそれでもやはり一つの把握ではある」(III, 88a)。更に、この反省する自我自身もまた、それがひたすら機能している間は自己喪失的であつて、より高次の反省によってしか捉えられない。こうして、反省を反復する過程は無際限に背進していく。「究極的に機能する行為は……匿名的且つ連続的に非主題的である」(K III 6, S. 37)<sup>(6)</sup>。だが

とにかく反省によつて、この匿名性が発見され、匿名的コギトと反省的コギトとが同一のものであるということが覺認され得る。「反省とは自我の相違と合致であり、架橋された隔たりであり、『いま』と『たつたいま』との最も根源的な露呈である」<sup>7)</sup>。反省によつて見出される自我は時間化され、対象化された自我に過ぎないが、しかしより高次の反省を重ねることによつて、その同じ自我が同時に、時間化し、対象化する自我でもあることが発見される。「私はこの私の存在の具体相を解明しつつ、反復的反省の歩みを歩み抜かなければならず、このようにして私の存在を、反復的な、しかも反復においても全一的に結合してゆく自己時間化の同一的なものとして見出すのであり、この時間化においては時間化するもの自体が時間化されたものとしてのみ存在する」(СН, S.7)<sup>8)</sup>。この場合、時間化の主体としての自我はなるほど匿名的、非主題的ではあるが、しかし時間化される自我に対しては常に先立っているという点を注視するなら、この自我こそ時間化を成立させるという意味で、まさしくかの「真の絶対者」に相應しいものであろう。時間を発現せしめるのはまず何よりも、この「真の絶対者」なのであり、従つて、時間はそれだけで独立変数として存在するものではないという、前章迄のわれわれの結論がここでも有効である。しかしいまの問題は、この「真の絶対者」も反省による「後からの覺認」を待つ他ないという事態についてである。フッサールは、「反省することができるといふ能力(可能性)を積極的に前面に押し立てることによつて、反省の無限背進が何等の否定的事態を招くものではない、という主張を守り続けた」<sup>9)</sup>。「私の能力としての、くり返し反省することができるといふことがそれ自身反省の確証である」(AV5, S.2)<sup>10)</sup>。彼にとつて、自己覺認が成立していないといふことは、単に、まだ「注意されていない」状態を表わしているに過ぎない<sup>11)</sup>。彼はあくまで、反省可能性に縋りつくのである<sup>12)</sup>。

ラントグレーベがフッサールのこのような反省論に批判を加えて以来、このかたちの論難が通説となつた。ラント

グレーベはフッサールの「後からの覚認」という概念をつかまえて反省的方法の根本的欠陥を指摘するのである。反省は「後から」働く作用であって、先立つものを常に前提としている。反省は隠れているものを顕わにはするが、自らには非主題的、非対象的のままに止まる。自らを主題化する為には更なる反省を反復していくより他にはない。こうして反省という対象化的方法では後退あるのみであって、どうしても匿名性を完全に露呈させることはできない。対象化的方法の不可能性は既にカントが「純粹理性の誤謬推理」において示したところでもある。従って、ラントグレーベは、反省に先立つものとして、「超越論的エゴの絶対的経験の事実性」こそが認められなければならないものである、と考える。

ラントグレーベを師とするヘルトは、この「事実性」の問題について、C草稿を駆使することによって、もつと精緻に論じている。彼は、時間化されるものが同時に時間化するものでもあるというパラドックスを「生き生きとした現在 (lebendige Gegenwart) の謎」と呼ぶ<sup>(14)</sup>。反省以前の、反省そのものをすら可能にする「私は機能する」という事実が反省によって見出されるという謎を、ヘルトは以下の如く整理して論じている。即ち①自我の、自己自身との隔たりの側面、②この自我が同じ自我として、常に立ち止り続けるといふ側面、③「架橋された隔たり」を生起させるもの、流れつつ立ち止るものとしての、自我の根源的様態。

① 自我のそのつどの「生き生きとした現在」(「機能現在 (Funktionsgegenwart)」は絶えず転化し、脱現在化 (Entgegenwärtigung) しながら、自らとの隔たりをつくり出す。自我は脱自し、流れることによって、自らを複数化する。機能現在の流れは「後から」把握され得るに過ぎないのであるから、それは反省に先立って匿名的に流れ続けているとしか言い得ず、その意味で「原受動的 (unpassiv)」である。もちろん「原受動的」と言っても、それはあくまで自

私の「私は機能する」の流れであることには変りない。「流れは絶えず先立つてある、がまた自我も先立つてある」(C17W, S. 6)<sup>(15)</sup>。流れは自我の能作(Leistung)を内的動力として生起するのではあるが、しかしこの能作は特定の自発的行為を意味しているのではない。言わば流れは原受動的に流れてしまうのである。「自我が目覚めているにしても、そして行為する自我であるにしても、流れは自我の行為なくして生起するのである」(C17W, S. 1f.)<sup>(16)</sup>。このように、「生き生きとした現在」は反省がどうしても追いつくことができない前提であるにもかかわらず、反省によってしか明示され得ない、という謎がある。しかしフッサールはこの問題を必ずしも謎とは思わなかったのである。「生き生きとした現在」の流れは、「……先—存在として経験不可能であり、語り得ないものである。しかし語り得ないこと、あるいは経験不可能性が(反省的に)証示される限り、従ってやはり経験され、言明の主題とされる限り、それはまさしく存在化されるのである」(C13II, S. 9)<sup>(17)</sup>。つまりフッサールは、原受動的なものの、反省による存在化可能性、対象化可能性に賭けているのである。しかし、追いつき得ないものに追いつこうとすることは相変らず謎のままであり、反省という方法では解くことができないであろう。「フッサールは謎めていること自体をわざわざ主題としなかったし、またそうすることができなかったのである」<sup>(18)</sup>。

② 原受動的流れによって、自我は複数化されていくのであるが、この隔たりを架橋することは反省に先立つ自己同一化である。反省は「後からの覚認」に過ぎないから、従って、反省に先立つ自己同一性、立ち止り性(Standigkeit)は「前反省的(präreflexiv)」である。常に立ち止る現在であるという意味では、それは「遍時間的(allzeitlich)」でもある。そして「立ち止る自我は常に原源泉であり、『同一化すること』によって同一的なのではなく、原一的に(urprünglich)あるものとして同一的なのであり、最も根源的な先—存在(Vor-sein)において存在している」(AV 5, S. 5)<sup>(19)</sup>。自

己自身が前反省的に総合されているのでなかったら、即ち反省された自我と反省する自我とが反省に先立って同一的ではないとすれば、反省という機能自身は全く不可能であろう。このように、フッサールは「前反省的な」立ち止り性を見出したのではあるが、①の場合と同じく、それが自己時間化(反省)によって明示され得るといふ対象化可能性に拘っているのである。実際は「前反省的な原一的存在の謎は残っている」と言わざるを得ない。<sup>(20)</sup>

③ 「流れつつ立ち止る現在の自我」の機能は前反省的な自己現在化である限り、この自我は「先—時間的(vorzeitlich)」である。自我は反省(自己時間化)に先んじて、そのつどの現在においてひたすら機能している。この意味では、自我は時間を構成するものとして、時間を超えている。もちろん反省による自己時間化の可能性はいつでも残されているにすぎない。「自我は非時間的である。……自我は超—時間的であり、それは時間的なものに対するその関係仕方の極である」(EIII, S. 50)<sup>(21)</sup>、「自我はその最も根源的な根源性においては時間のうちにはない——ここでは生き生きとした原様態的現在として常に自らを時間化しつつ時間化される現在なのである」(C10, S. 21)<sup>(22)</sup>。従って自我の自己同一性は対象化され、時間化された同一性ではなく、機能する同一性として考えられなければならない。先時間的同一性を反省によって捉えようとするれば、ここでもやはり反省の循環という問題が残る。しかしフッサールもひたすら無批判に反省という方法に頼っているのではなく、いちおうは「しかし流れつつある生はそれ自身時間化のうちであり、このようにしてくり返される。われわれは反復のうちにある。ひよつとすると背理的な無限背進に陥るのではないかという懸念にとらわれるであろう」(C3 II, S. 7)<sup>(23)</sup>と考える。だが結局は反省可能性によって謎は解消するという考え以上には出なかつたようである。

以上の如く、生き生きとした現在の原受動的流れ、前反省的同一性の分析から、先時間的な先存在という事実性に

迄辿り着いた。そして、反省以前の先存在の同一性、対象化され得ない機能の同一性は匿名的でしかあり得ないにもかかわらず、このことを反省によつて明示しようとすれば、「生き生きとした現在の謎」がどうしても残るのである。

(2) 生き生きとした現在

言わば一種の還元の残余として「生き生きとした現在」という概念が取り出されたのであるが、こんどは、①この先時間的、匿名的な機能現在は何なる仕方であらうか、②この機能現在の、「生」としての内的構造は何なるものであるか、という問題に移つていこう。

① 謎の解決は対象化的方法によつては不可能であるということは既にみてきた通りである。ロール＝ディイチはこの問題を解くについて、二人の解釈者を指示している。「一、他者経験との類比。これは『自己共同化』という概念に導く。(ヘルト)二、人間の根本的な存在仕方に対する基礎的―存在論的問題設定。これは『自己存在』という概念に導く。(ケラー)」。まずヘルトの解釈からみていきたい。

前述のとおり、ヘルトは、生き生きとした現在における「私は機能する」の匿名性を、反省(または反省によるイデー化)によつて把握することはできないという結論を導出した。なるほど、世界における他の諸対象と同様、対象化的方法によつて、且つその核心を把握せんとする目的論的過程を通して、匿名的な「私は機能する」のエイドスを、予料的、類型的にならば把握することはできる。しかし自我は十全には対象化できるものではない。むしろそれは対象的なもののイデー化すら可能にする場所、即ち機能そのものであるから、「立ち止る今と流れる今の統一は……生き生きとした機能現在の『内部』では考えられ得ない」<sup>25)</sup>のである。従つて、究極的に機能する自我は、フッサールの術語で言えば、先所与的な「絶対的事実(absolutes Faktum)」(CI, S.4)<sup>26)</sup>と呼ばれるに相応しい。ヘルトは、他者経験と

の類比性を通じて、この絶対的事実の把握可能性を明らかにするのである。フッサールの場合、自我をまず絶対的中心に定め、ここから他者構成を論じるのであり、多くの論者はフッサールのこの問題設定に誤りがあると考えている。ヘルトの場合は、逆に他者理解の方から出発して、これとの類比において自我の根源的事実性をみていこうとしている。自我はなるほど「唯一的なもの (Das Einzige)」ではあるが、「数的な」<sup>27</sup>ではない、即ち独我的に他者を排除するものではない、とされる。他者もまた「私は機能する」の中心であり、対象的には捉え得ない隔たりを持つている。他者は対象化される限り、客観に变じ、その主観性を失ってしまふ。他者の「私は機能する」はあくまで匿名的、非主観的なものであり続ける。従って他者は先時間的な先所与性、言わば「架橋された隔たり」のうちにあるものとみなされなければならない。他者はその速さにもかかわらず、自己と共通の現在において機能しているものと考えられなければならない。<sup>28</sup>しかも、他者と共にあるこの「共現在 (Mitgegenwart)」において、他者のそのまた他者が地平的、背景的に共に含まれているから、更に多数のモノダの「共同化 (Vergemeinschaftung)」の可能性が開かれているのである。このように、他者が先時間的、非対象的、匿名的であるということ、またその複数の共同化が可能であるということは、自我の機能現在と著しく類比的である。「従って、他の自我の共現在が現象学的明示の対象になるやいなや、そのことによって、この共現在もまた既に、遍時間性として、あるいは、私自身の生の流れと並ぶ第二の生の流れとして把握される。このことは、自己の究極的に機能する自我と全く同様、他者の『私は機能する』もまた……非対象的であるに止まるということ、それは揚棄不可能な匿名性のままにもちこたえるということを意味する」<sup>29</sup>。他者経験と自己時間化との類比性については、フッサール自身も幾つかの箇所で触れている。例えば、「言わば脱—現在化(再想起)による自己時間化は私の脱—他化 (Ent-fremdung) (より高次の脱—現在化としての感情移入……)

のうちにその類比を持つている」(Ⅷ, 189)と言われている。類比化されるべき両者はいずれも匿名的、非主題的、先時間的な先所与性なのである。だから、他者の「私は機能する」と私のそれとの匿名性のレヴェルにおける共同化という概念は、自己自身における、機能現在の流れの同一性、即ち内的複数の原一性を「自己共同化」として特徴づけることを許すであろう<sup>(30)</sup>。この点もまたフツサル自身が気付いていたことであつた。即ち「自己と他者との共同は自我極一合一に関係する。今的なものとしての私の自我と私の過去の自我―極―はいかなる隔たりも有しない」(C16, S. 6)<sup>(31)</sup>と。しかし彼が共同性を語る場合には、自己時間化についての場合と同じく、大抵はそれに続いて、その対象化可能性、時間化可能性に論及するのであつて、根本的に新しい見地に達したとは言い得ないのである<sup>(32)</sup>。逆に言えば、後期フツサルが、存在 $\parallel$ 対象という構図をどこまで維持できたかは問題の点なのである<sup>(33)</sup>。とにかく以上において、反省的方法では把握できない存在事実を明らかにしようとするヘルトの試み、換言すれば、ロール $\parallel$ ディーチが言うところの「フツサールの超越論的現象学と基礎的存在論との裂け目を緩和し、部分的に架橋する<sup>(34)</sup>」という試みをみてもきたので、次に、ケラーによるもう一つの架橋の試みをみておころ<sup>(35)</sup>。

自我の機能現在は匿名的ではあるが、しかし匿名的であるということそのことはやはり知られていることなのであつて、この点がケラーの出発点となる。つまり、自らの本質を問うという、人間の可能性が第一の明証的な事態なのである。人間は「……への存在」として、常に開かれている。だが、この現存在の存在を問う場合、対象化的に「それは……である」というかたちで捉えようとするなら、既に存在の意味を前提とすることになるから、そこにアポリアが発生する。従つて、現存在の存在は「或る閉じた、それ自体(ein geschlossenes, An-Sich)」であるかの如く、対象的に考えられてはならない。それは「体験と遂行の機能的構造<sup>(36)</sup>」という側面、言わばノエシス面からみら

れるべきである。そして、その存在は、問いの構造においてみられるように、「自己に關係づけられていること (Selbst-bezogenheit)」という機能的構造のうちにある。關係づけられる両項への分裂性、差異性そのものが、この存在者の存在なのである。存在が差異性にあるとすれば、これには相関的に、差異化されたもの即ち存在者が属する。「この特殊な存在者は、それ自身存在しつつ、存在と存在者に対して態度をとる、しかもこの『……に態度をとる』ことによつて存在者をまづもつて『存在させる』というようにである」<sup>(37)</sup>。この「特殊な存在者」は、「自己に關係づけられつつ、差異化された存在者を存在させるという意味で『自己存在 (Selbstsein)』と呼ばれる。それは『自由の觀念論』における『自己規定』でもなければ、対象的な『イデー』でもない。それは格別反省的、自覺的あり方においてではなく、ごく日常的なあり方における端的な存在なのである。「そこで、最も単純な感覺や知覺……すらも『自己存在』と言われなければならない」<sup>(38)</sup>。この『自己存在』の『自己遂行 (Selbstvollzug)』は全き自由、空虚な自由ではなく、様々の制約にとりつかれている。「現存在の最も根本的な存在仕方としての自己遂行は、だから常に、既に存続している規定性や所与性……をのり越えていく超出 (Übersieg) という意味においてのみ可能である。……何故なら、その際『超出される』ものがなければ、實際いかなる『超出』もないからである」<sup>(39)</sup>。現存在は、超出と規定性、全き自己存在への要求と事實的拘束性、という対立と問題的状况のうちにある。哲學的反省とはこの事態から脱け出すことではなく、ここに入りこむことである。ケラーは、以上のようなかなりハイテッガー的な理論を、更に近代の人間生物学によつて經驗的に裏づけようとする。既にヘルダーは人間を、他の動物の本能と較べ、「欠陥のある存在者 (Mängelwesen)」として、ポルトマンは「生理學的早産」の状態にあるものとして規定している。人間は有機体的体制としては幼児性を残し、本能において脆弱さにつきままとわれている。しかし、逆にこの未成熟性こそが、人間の、遅れを取り戻すべき

プラスチックな成長を促していると考えられる。つまり強い母性的配慮と強い共同体接触とが生長の要因となっているのである。「自然がすべての存在者を縛りつけている拘束から逃がれ、またそのことによつて世界を独特なかたちで支配するに到り、しかもまた、まさにこの根拠から、独特の創造力と、人間が自ら創造する手段によつて、その存在と態度とを自ら規定し、自己自身を確証していくように強いられているが故に、人間は『自然から最初に解放されたもの』なのである」<sup>(40)</sup>。もちろん自然からの解放自体が自然の所産であるけれども、とにかくこの解放において人は「自己存在」たり得ているのである。

ヘルトやケラーの理論から出てくる結論をロール・ディイチは次のようにまとめている。「根源的非対象的自我、いかなる反省にも先立って生き抜いている自我の存在仕方は、自己自身との同一性と統一として理解される。統一は決して閉じた内在を示しているのではなく、常に何等から種類の超越的なものに向けられている」<sup>(41)</sup>。言うまでもなく、この統一は隔たりのない統一ではなく、内的分節、内的複数性を持つ流れの統一なのである。自我には、その自己分裂にもかかわらず、自己自身との共同性が存するのである。しかも、「自己共同化」とか「自己存在」の同一性とかについての知は、決して対象知ではなく、反省以前の「絶対的事実」と考えられなければならない。もちろん、「後から」主観化、対象化する可能性は常に開かれてはいるけれども。

さて、生き生きとした現在としての「私は機能する」は次のように様々に定義されている。「自己疎外の自己遂行」(フッサール)、「脱―自における内―在」<sup>(44)</sup>(プラント)、「自己自身に遭遇する或るもの」<sup>(45)</sup>(ヘルト)。もつとノエマ的側面を強調して言うなら、「『今』という地平において居合わせること(Amweisen)」<sup>(46)</sup>(アイグラー)、「超越的なものに出合わしめること」<sup>(47)</sup>(ロール・ディイチ)等。われわれは自己時間化の問題から出発して、このように種々定義された先時

間的なもの（または遍時間的なもの）に行き当たったのである。しかし、先時間的な機能現在の事実性を様々の言葉で確認してみることは、どのような意味があるだろうか。単に日常的なものに過ぎない事実を迂遠な言葉を重ねて言い替えただけであろうか。フッサールがあればど克服しようと努めた自然的構えに、遠廻りして戻ってきたのであろうか。デカルト以来の近世における「我」の自覚史は無駄な迂路だったのであろうか。このような疑問に対する答えは、既に半分程度は与えられている。自己の機能現在には、なるほど非対象的、非主題的な事実であるのだが、それにもかかわらず、この非主題性、匿名性自体は反省によってのみ主題化され、明示され得たのであり、従って現象学的反省という道は必然的迂路であったと言えるからである。

疑問の残り半分は、「無時間性」とか「遍時間性」という概念が、哲学史上からみればもつと多くのことを意味しているのではないかということである。かの概念が「生き生きとした現在」に適用される場合には、格別形而上学思弁を誘うこともなかった。それは先時間的という意味で無時間的なのであり、常に立ち止るという意味で遍時間的なのである。また、自らを時間化することができるという意味で、しかもその意味でのみ自我は時間の起源であり、かの「真の絶対者」であり得るのである。<sup>(48)</sup> それでもやはり、これが、永遠性という意味での「無時間性」「絶対性」と何等か関係があるのか否か、ということについては、本稿ではこれ以上立ち入ることはできない。<sup>(49)</sup> ただ、問題設定の為に次のことだけは注意しておく必要があるだろう。即ち、時間は形式であり、また独立変数ではないということである。流れたり、立ち止まったりするのは時間ではなく、正確に言えば、それは自我であり、また自我によって時間化されたもの（または、こと）である。フッサール自身も、例えば「流れ」ということについて、次のように言っている。「この流れは構成されたものにならってそう呼ばれる何かであるが、しかしそれは時間的に『客観的なもの』ではない。

それは絶対的主観性である、そして比喩において『流れ』として言い表わされるべきもの、顕在性の時点、原源泉点、つまり『今』において発現するものの絶対的特性を備えている」(X, 75)。従って、永遠性という概念についても、それは自我の時間化の機能という視点からしか取り扱ひ得ないであろう。永遠性とはいかなる意味でも時間化され得ないもの(こと)、時間とは何等かのかたちで時間化され得るもの(こと)のことである。だからまた、時間そのものは有限でも、不完全でもなく、時間化されたもの(こと)についてそう言い得るのである。メルロ・ポンティが、「永遠性の感情というのは偽善的であつて、永遠性は実は時間によつて養なわれているのだ。……永遠性とは夢の時間であるが、夢は覚醒に送り返されるし、そのすべての構造を覚醒から借りてきているのである」と言うのも、すべて時間化の機能からみられなければならないということを指しているであろう。

いかなる意味でも時間化され得ないものについて、及び、時間化の機能を備えている自我と、それによつて時間化されるものが現に存在しているという事実性の不思議さについての思弁には、いまは立ち入ることはできない。

㊦ 「生き生きとした現在」の内的構造はどのようなものであろうか。形式的にはこれは準時間的秩序として述べられたことと何等変りない。それは、過去把持と未来予持との連続体を地平とする現在であり、「大まかな今」「流動的な先―共時」とも言い表わせる。だが、「生き生きとしていることと自我性とは……同じことである。……『生』とは従つてここでは動詞的、移行的なものと解されなければならない」<sup>52</sup> から、この動詞的なものの内的具体相を、「生」という観点からもみておく必要がある。

過去把持と未来予持、退行と先行とは現在の一つの様態である。つまりそれらは地平的、潜在的には現在に属している。それらは現前化作用(再想起と先想起)によつてはじめて、明示的に過去、または未来として時間位置を特定

され得る。尤も、フツサルは地平的なものと明示化されたものとを、いつも明確に区別して論述を進めているわけではない。とにかく、過去の地平は、すでに生成したこととして、既在性(Gewordenheit)というかたちで現在に属し、未来の地平は、やがて生成することとして、将来というかたちで現在に属する。両者は「眠れる現在」という仕方では第二次的に生き生きとしているのである。逆に言えば、それらは生き生きとしているのであるから、潜在的にはあるが現在を規定しているのである。或る意味では自己は過去の地平を持つのではなく、第二次的に過去そのものであるとも言える。過去の地平の規定性について、フツサルは次のように言う、即ち「自然客観の最も端的な知覚ですらこれに関する。それは作用としては過ぎ去るが、私はそれによって知識を、つまりその後も私にとって連関のうちにある、私にとって存在する事物を獲得する」(C16W, S.13)<sup>(53)</sup>。「私は自我的に既成した私としてだけ存在する。私の自我的能動的過去は私を自我として形成してきた。そして新たな各作用は私のなかに残る存在を生み、新たな『慣習的』特性の点で私を豊かにする。この特性においてのみ私はまさにそのつど存在するのである」(AV5, S.9)<sup>(54)</sup>。他面また、或る意味では自己は未来の地平を持つのではなく、第二次的に未来そのものである。未来予持は潜在的なものであり、先想起は顕在的、意図的なものであるが、後者は前者を下描きとし、前者を前提としてのみ成立し得る。いづれにしても将来的なものとは自己の可能性を意味し、可能的(または不可能的)という仕方では自己を規定する。この可能性は空虚な可能性ではない。それは「すべてを基づける最下層の関心(Interesse)」(C16W, S.10)<sup>(55)</sup>から発する。単なる予期であるものを充実させ、「知られていないこと」を「知られていること」に転化させようとする関心から発する。自我は「その諸可能性を現実化していくものとしてだけ存在し得る——その可能性において自我は自己を同一性へと活動的に構成するのであり、この同一性はそれなりに一つのイデーであり、極であり、極の体系である」(AV22, S.

(56)。この可能性こそが不安と希望の源泉である。そしてまた、過去の地平すら、関心によつてはじめて、再想起へと動機づけられる。「過去に向うことはすべて未来の関心から生起する」(C2III, S.3)<sup>(57)</sup>のである。場合によつては、それによつて過去の意味づけすら変更され、過去は解放される。しかし将来的なものは、未来予持というかたちにおいてであれ、先想起というかたちにおいてであれ、格別に優越性を備えた次元というわけではない。それはあくまで「生き生きとした現在」の内部構造の一端を担っているに過ぎないのである。だからメルロ・ポンティが、「ハイデガーの歴史的時間は、未来から流れ、断乎たる決意によつてあらかじめその未来を有しており、決定的に分散をまぬがれているが、このような時間は、ハイデガー自身の考えからしてもありうるものではない。というのも、もし時間が脱自であり、現在と過去とがこの脱自の二つの結果なのだとしたら、どのようにして、われわれは現在の視点から時間を見ることをまったくやめられるのだろうか。また、どのようにしてわれわれは非本来性から決定的に離れられるのだろうか。われわれの中心が定められるのはつねに現在のうちにであり、われわれの決意が発するのも現在からである」と言うのも十分な理由があると思われる。

自我は生き生きとした現在として、そのつど現在化の機能を果たすのであるが、そのうちに脱現在化(地平化)をも含んでいるのである。自我は脱現在化によつて流れつつ、常なる現在の「私は機能する」として立ち止まっている。換言すれば、自我は、自己でなくなりつつ、自己を疎外しつつ、自己であり続けるのである。「自我が自分自身であるのは、ただ自我がまさしく全然自我自身でないことによつて、すなわち、自我がその自己性において移行であり、自我自身でないものへの超越であることによつてである」<sup>(58)</sup>。またタオは自我の脱自性の弁証法的性格に注意を促している、即ち、「生きた現在の運動は、その過去を廃棄され、保存され、のり越えられた契機という資格で自己自身のなか

に維持しながら絶えず自己をのり越えるところに成り立っている」と。拘束された自由としての脱自性をブランドは「痛々」(Schmerzhaftigkeit)<sup>(61)</sup>とも言うが、他面それは目的論的な当為の源泉でもある。「私は現在の生において私の不幸な、真ならざる、矛盾にみちた事実性を私のうちに担っている——しかしまた私のうちに私の真の存在のイデー、私の存在当為をも担っている……」(C2 III, S. 3)<sup>(62)</sup>。この目的論的イデーはいかなるものであり得るかということは、別の大きな問題であり、われわれはここでは論じることができない。

## 五 結び

前経験的時間、経験界の時間、及び意識生の時間という三主題は、フッサール自身が取りあげ、しかも彼の関心をこの順序で移していったものであった。われわれはこのフッサール自身の展開を整合的に理解することに努めたのであるが、その過程で重要な問題(例えば「時間と永遠」というかたちで哲学史上で論じられてきた問題)を取り落した。しかしただ一つ確認できたことは、かの三主題は、同じく「時間」に関するとはいえ、やはり基本的に区別されなければならぬということである。これらを混同して論じるならば、それだけでなくも厄介な「時間論」はいたずらに錯綜してしまうであろう。この点をいま一度振り返っておきたい。

前経験的時間という概念は、経験以前に時間が存しているということを示す為の術語ではない。自我が時間化として機能する場合の前提、即ち経験を成立せしめる為の「形式」という意味で、「前」ということが言われるのである。しかもこの前提は「感性」の形式なのである。感性の働きはそのままでは時間化の機能ではないが、しかし概念化以前の潜在的時間化とでも言えるように機能する。感性もそれなりに、対象を時間的なものとして捉える役割の一翼を担っているということが認められるなら、他の動物についてもそれ相応の時間意識が認められてもよいであろう。動

物が時計のような機能を備えているという思想は、形而上学的には周知のように遠くデカルトに迄遡ることができる。<sup>(63)</sup> また経験科学の方からは近年頓に生物時計(生物カレンダー)の研究が進められている。人間も動物の一種なのだから、当然生物学的、生理学的レヴェルでの、即ち感性についての時間性が考えられてよい。例えば、人間が対象的なもの(こと)の遅速長短を具体的に感じる「感じ方」(あくまで概念的把握ではない)は新陳代謝率によつて異なるということが一例である。<sup>(64)</sup> もちろん、人間の感性の準時間的秩序という「形式」は、病的な心理的倒錯でもない限りは、新陳代謝率によつて変わるものではない。「形式」とは最も単純な、時間の定義のようなものだからである。

これに対し経験界の時間、特に時間化として示されるものは、構想力または悟性による感性の限定による。例えば、時間(正確には対象的なものの変化運動)の量的測定とか客観的継起の認定とかがこれである。構想力(または感性)の働きが優位にある場合には、通常「心理学的時間」が、また悟性が専ら働く場合には、「物理学的時間」が成立する。マツハの流儀で言えば、前者が「生理学的時間」、後者が「計測的時間」である。とにかくこの次元の時間については次のことが論定された、即ち、時間化として機能する「われわれ」がなくても、また時間化されるべき「対象的なものの変化運動」(もちろん、特殊なかたちとしての「静止」をも含む)がなくとも、時間というものは成立し得ないということである。むしろ時間とは両者の関係そのものから成立するのである。

最後に、意識生の時間というところで考えられた問題の一つは、時間化する主体そのものの時間性に関する。自我は自己自身を時間的なものとして捉えることができる、と同時に、時間そのものを成立せしめる根拠でもあるから、自我のこのパラドクシカルな性格が問題となる。自我の時間化される側面は経験界の時間と同じ取り扱いで十分に合うのであるが、時間化の機能を果たす先時間的な側面が特に謎となる。しかし、われわれはそこで自我の根源的事実

性を取り出したただけであって、その思弁的解釈は括弧に入れたままにしておいた。もう一つの問題は、自我が意識生として考えられる限り、準時間的秩序という形式が生において持つ意味は如何なるものであるかということであった。しかし筆者は、フッサールと共に、ごくありきたりの説明しか引き出すことができなかった。

本稿の主旨は、フッサールの時間論の展開を概観することを通じて、三様の時間の区別と同一性を明らかにすることであった。そしてこの主旨以上には一歩も進めていないが、この点は今後の課題としておきたい。

(了)

注

- (1) vgl. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Nijhoff, 1969 (zuerst 1955), S. 71
- (2) R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, 1968, S. 106
- (3) ベームは「真の絶対者」を「神」概念との関係で考えようとしている。vgl. *ibid.*, S. 101
- (4) in: G. Brand, *ibid.*, S. 79
- (5) G. Brand, *ibid.*, S. 79. 新田義弘「小池稔訳『世界・自我・時間』国文社、一九七六年、一三五頁
- (6) in: G. Brand, *ibid.*, S. 26
- (7) G. Brand, *ibid.*, S. 68. 邦訳「一一七頁
- (8) in: G. Brand, *ibid.*, S. 75
- (9) vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, Nijhoff, 1966, S. 142
- (10) in: G. Brand, *ibid.*, S. 62
- (11) vgl. K. Held, *ibid.*, S. 112. 及び新田義弘「現象学」岩波全書、一九七八年、一八九頁参照。
- (12) vgl. K. Held, *ibid.*, S. 104, S. 143usw.
- (13) L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher, 1963, S. 196
- (14) ヘルトはこうした問題設定に欠けているところをポイントをも批判している(*ibid.*, S. 105, S. 109)。なお「ロール＝ディ

「チキム・メ・メ・メ・メ」の問題設定に於いて論じらる。 vgl. U. Rohr-Dietschi, *Zur Genese des Selbstbewusstseins*, Walter de Gruyter, 1974, S. 35~S. 42

- (15) in: K. Held, *ibid.*, S. 102  
 (16) in: K. Held, *ibid.*, S. 99  
 (17) in: K. Held, *ibid.*, S. 103  
 (18) K. Held, *ibid.*, S. 104  
 (19) in: K. Held, *ibid.*, S. 106  
 (20) K. Held, *ibid.*, S. 112  
 (21) in: K. Held, *ibid.*, S. 117  
 (22) in: K. Held, *op. cit.*  
 (23) in: K. Held, *ibid.*, S. 113  
 (24) U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 43  
 (25) K. Held, *ibid.*, S. 135  
 (26) in: K. Held, *ibid.*, S. 148  
 (27) ヘルト (*ibid.*, S. 161) や ロール＝ディーチ (*ibid.*, S. 49) は「数的な (numerisch eines)」を否定的な意味に用いているが、フッサール自身はこの種の類語 (numerisch identisch dasselbe) を「カントと同様に肯定的に用いることが多い。即ち他者との関係においてではなく、自我の同一性を表わす表現なのである。 vgl. Hua. IV, S. 412, Hua. XV, S. 347usw.」  
 (28) 或る意味では自己認識よりも、他者把握の方が生き生きと行なわれ得る面すらある。「従って私は、私自身の諸体験を経過し、消滅した体験としてしか視野に入れることができないうのに対し、私は他者の体験に、それが経過するままに目を向ける」ことが「べき」(A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Suhrkamp, 1974, S. 143)  
 (29) K. Held, *ibid.*, S. 160  
 (30) このような考え方は必ずしもフッサールに特有なものではなく、哲学史的伝統があり、特に、フイヒテの「事行」、ヘーゲルの「自己自身の確信の真理」がそうであると、ヘルトは指摘している。 vgl. K. Held, *ibid.*, S. 170. また新田義弘、上掲書、

- (31) in: K. Held, *ibid.*, S. 160. フッサールがこの類比化を行っている所は珍しくない。例えば「私自身との共同と自我極一合一としての『他者との共同』……」と名付けられている。一九三三年の論述もある。vgl. Hua. XV, S. 574
- (32) vgl. U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 51
- (33) vgl. L. Landgrebe, *ibid.*, S. 38, U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 55
- (34) U. Rohr-Dietschi, *op. cit.*
- (35) 筆者は未だケラーの著作は未見であるので、この項に関する叙述はすべて、ロール＝ディイチの著作からの紹介である。
- (36) W. Keller, *Psychologie und Philosophie des Wollens*, S. 334, in: U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 57
- (37) W. Keller, *Das Problem der Willensfreiheit*, S. 63, in: U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 58
- (38) W. Keller, *ibid.*, S. 68, in: U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 61
- (39) W. Keller, *Selbstwertstreben*, S. 19, in: U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 61
- (40) W. Keller, *Psychologie und Philosophie des Wollens*, S. 339, in: U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 63
- (41) U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 65
- (42) フッサールは「Selbst」の伴わない「Entfremdung」を既に引用した所でみられる通り、脱他化、即ち他者が他者でなくなり、自己と同一性格が与えられるという意味にも用いているが、この場合は「自己疎外」という意味は全くない。
- (43) in: G. Brand, *ibid.*, S. 20. 尤も「正確には「自己疎外は世界経験的生としての含蓄という形式において遂行される」(B15K, S. 8) なることである。
- (44) G. Brand, *ibid.*, S. 80
- (45) K. Held, *ibid.*, S. 178f.
- (46) G. Eglert, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Hain, 1961, S. 105
- (47) U. Rohr-Dietschi, *ibid.*, S. 46
- (48) 筆者は、滝浦教授が「その主観にとつては、当の主観自身も含めて、一切が時間的意味をもつものとして与えられるというところ、つまり時間が完全に有効な意味をもっているということを言いかえただけのことではなければならない」と述べら

れていることが、この「真の絶対者」にあたると解している。滝浦静雄『時間』岩波新書、一九七六年、二〇〇頁参照。

(49) ヘルトは前反省的な機能現在を総体性において捉えようとするに際しての、その目的論原理として、しかも対象的方法によつてではなく、内的根拠、即ち匿名的な自己共同化の根拠を求めるといふ視点を通じて、「神」が見出されるという方向に理論を展開していくのであるが、まだ十分に理論化されているとはいえない(vgl. K. Held, *ibid.*, III. Teil, E. Selbstergemeinschaft und Teleologie)。

またアイクラーは、フッサールの場合にも、「中世的思想の極め付きの世俗化においてではあるにしても、もう一度永遠と時間という考えに出会う」(G. Eiger, *ibid.*, S. 115)と言う。これは「永遠の今」と「立ち止る今」との間の一種の「アナログア エンテイス」を示唆しているのであろうが、彼もそれ以上には立ち入らない。

(50) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, p. 484. 竹内芳郎、木田元、宮本忠雄訳『知覚の現象学』みすず書房、一九七〇年、三三六頁。

(51) この問題は、本来ハイデッガーの『存在と時間』がその旨としたところであるし、またE・ミンコフスキーの『生きられた時間』、中塾肇教授の『時間と人間』等、既に優れた研究があるが、ここでは「準時間的秩序」が「意識生」にとつて持つ意味を検討するに止めておきたい。

(52) K. Held, *ibid.*, S. 28

(53) in: G. Brand, *ibid.*, S. 102

(54) in: G. Brand, *ibid.*, S. 105

(55) in: K. Held, *ibid.*, S. 43

(56) in: G. Brand, *ibid.*, S. 127

(57) in: G. Brand, *ibid.*, S. 109

(58) M. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 489. 邦訳、三三三頁。

(59) G. Brand, *ibid.*, S. 99. 邦訳、一六二～一六三頁。

(60) Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 1951. 竹内良知訳『現象学と弁証法的唯物論』合同出版、一九七一年、一五五頁。

- (19) G. Brand, *ibid.*, S. 129
- (20) in: G. Brand, *ibid.*, S. 129
- (23) J. Cohen, *Psychological Time in Health and Disease*, C. C. Thomas, 1976. 小野章夫・シスエ・クラン訳、『時間の心理』協同出版、一九七八年、一八〇頁。
- (64) J. Cohen, *ibid.*, 邦訳、四〇頁。

(文学部助教授)