

## 『デカルト的省察』における独我論批判

——「他者」と「私」の所在をめぐって——

小林 秀 樹

サルトルが現象学に出会ったときのエピソード<sup>1)</sup>は、彼の新鮮な驚きを我々に率直に伝えてくれる。彼は「目の前のコップについて語る」希望を現象学に見いだした。サルトルの期待がその後どれほど満たされたのかについては分からないが、本論文の意図は「目の前のコップ」と同様に、「目の前の他者」について現象学が語る可能性を考察することである。しかし超越論的現象学において、他者経験の問題はある特殊なコンテクストの中で問題とされたにすぎない。フッサールが求めたのは、独我論に対する反駁としての他我 (Alter ego) であり、超越論的他の自我である。フッサールの他者経験の解明は、我々が日常生活や他者を考察の端緒とするものではあるが、彼らとの人格的応答の問題には至っていない。それは、より高次の段階の問題として設定されているのである。つまり他者経験の解明（特に『デカルト的省察』第五省察）に他者は登場するものの、それはあくまで物体 (Körper) としてであり、その物体が別の他我として統覚されるまでの構成理論が成立しない限り、人格的応答は基礎づけられるものではないとされる。

したがって我々が現象学において他者を問題として扱う場合、その扱われる二つの次元を区別しなければならぬ。つまり、超越論的次元と自然的態度における人格的交流の次元である。そこで問題となるのは、この二つの次元がどのような関係にあるのかという問いである。本論文では、『デカルト的省察』における独我論の妥当性を問うことにより、共同世界の先行性のうちに「私」や「他者」が位置づけられるべきことを明らかにする。

### I 独我論という批判に対する問題

#### 1 現象学に向けられた独我論という批判

フッサールが危惧した現象学に向けられる独我論という批判はどのような批判であつたらうか。まずはその批判がどのような問題点を指摘するものであつたかを『デカルト的省察』における論述の流れから具体的に明らかにしてみたい。

現象学は世界に対する一般定立を「遮断 (Ausschaltung)」し、

この素朴無造作な定立に「エポケー（判断中止）」を加えて停止させ、経験の対象をそのつどの現象、すなわち意識体験として超越論的主観性の領野に還元（現象学的還元）する。そして、開示された意識体験の領域を反省のまなざしにさらすことにより、そこで機能する意識の志向的構成能作を説明しようとするのである。このとき現象学が問おうとしているのは、我々の経験を可能にしている意識の働き（能作）の特質・本質である。そのためフッサールの現象学は超越論的現象学であるとされた。

フッサールの現象学において様々な意識作用を支える主観とは、上述したように経験を可能にするという意味で超越論的主観に他ならない。しかしフッサール現象学における主観は、意味構成の具体層までも一貫して支える概念であり、「今・ここ」にいる「この私」に重なり合うものである。つまりフッサールにおける超越論的主観とは、経験を可能にする潜在的・潜在的な、また能動的・受動的な意識であり、「この私」が自覚的あるいは無自覚的に遂行する意識に他ならない。

主観が「この私」の意識に他ならない以上、それは自己意識すなわち「自我 (ego)」と言いかえることが可能である。フッサール自身、同じ資格において超越論的主観性と超越論的自我とを用い、自らの現象学を「自我論 (Egologie)」であるとす。すなわちこの超越論的自我は意識による構成能作の機能中心であり、志向対象を手がかりとして、この超越論的自我による統覚を後から再構成的に説明しようとするのである。

さて一般に我々は世界や他者の存在を自明のものとして見る。しかしその一般定立を遮断し、あらゆる経験を意識の構成作用によるものとするなら、存在しているのは、この私の超越論的主観性の領野だけでしかないことになる。世界とは、この超越論的主観性を中心としたパースペクティブにおいて現出し、意味を与えるものに他ならない。独我論という非難は、この超越論的主観性の圧倒的な存在論的優位に向けられたものである。

もし還元という方法を経る現象学が独我論であるとき、「われわれにとつて」という世界の共同主観的性格は、どのようにして取り戻すことが可能なであろうか。独我論という非難に対する反駁として、フッサールが他者経験の説明を試みる必要に迫られた理由は、まさにこの点にある。したがって他者経験の現象学的説明は、超越論的相互主観性理論の核心部に位置づけられるのであり、『デカルト的省察』ではその主題に貢献する範囲内で論じられている。

フッサールの企図する現象学が、最初「独我論の様相を帯びる」ことは宣言されていた。だが彼はそれが方法論上要請される過渡的な相貌であって、他者経験の現象学的説明を通じ、超越論的相互主観性は構成可能であると考えていた。彼の「第五省察」における分析は、類似性に基づく対化 (Parung) という連合原理、それに基づけられた自己移入 (Einführung) による他我構成理論として展開される。しかし周知のように自己移入を基礎づけた「私がそこにいるかのよう」(wie wenn ich dort

「wire」というフッサールの定式化は、K・ヘルトの指摘によつて、二つの準現在化作用の合成であることが明らかとされた。自己移入によつて構成される意識は、自我の擬似二重化に他ならず、他者の定立的な意識とはなり得ないのである。その限りにおいて、フッサールの他我構成論は共同主観の定立的意識を説明したとは言えず、独我論という非難を回避できたと言ひ難いことになる。

他者経験の解明そしてそれに連なる超越論的相互主観性理論は、そもそも独我論に対する反駁となり、超越論的現象学を完遂するものであった。しかしそれが十分に遂行されていないとすれば、現象学は独我論という非難を免れない。しかし、ここで問題としたのは、いわゆる他我構成論が目指した共同主観の定立的意識とは、どのようなものでなければならなかったのかということである。解明を目指された他者経験ははたして妥当なものであっただろうか。

## 2 「相互主観性」とはどのようなことか

はじめに共同主観の定立的意識というものがどのようなものであるのかを明らかにしたい。そのため、自然的態度において相互主観の世界が成立している事態について、主観相互の間どのような素朴な信念が形成されていなければならぬかという観点から、詳しく反省してみよう（以下私が反省するこの場面をAとしておく）。すると我々は普段気づかないが、自明のこととして次のように確信していることがわかる。（1）私に

とつての世界は、他者にとつても同一のしかも唯一の客観的世界である（世界の同一性・唯一性）。（2）私はその世界における認識や行為の主体であり、他者はその世界における客体である（主体である私とその客体としての他者）。（3）私と同様、他者もまた認識や行為の主体であり、他者から見れば私は世界の中の一客体である（主体である他者とその客体としての私）。自然的態度においては、我々にはこれらのことが暗黙の知でも言うべき自明性において素朴に信じられている。フッサールによつても、「私」がこの世界に対する主観であると同時に客観であるということはすでに指摘されていた（「人間的主観性の逆説」）。

しかし問題なのは、反省によつて見いだされる主体と客体との関係である。両者の関係は、私の反省のうちで捉えられる限り実際に相互的であるとは言えない。特に問題が生じるのは（3）の信念に関するである。（3）における客体としての私は、私自身が反省している場面Aで見いだされた私、すなわち「反省された私」であり、その限りで場面Aにおいては私の客体ではあつても他者の客体とは言えない。つまり当の場面Aにおいて、他者から見た客体であるべき私とは、「今まさに反省している私」でなければならぬはずである。

重要であるのは、通常我々は、主体としての私が、他者を何らかの仕方では客体化するか否かに関わらず、同じ信念を持った他の主体が同時に存在することを確信しているということである。つまり場面Aを例に取るならその確信とは、「今まさに

反省している私」が他者にとつては客体化される（された）対象であるという暗黙の自覚のことでなければならぬ。そして同じことが他者の側にも妥当するものでなければならぬ。そうでない限り、主観の間の相互性は成立しないからである。これが我々が共通に了解している確信の内容である。

他者の側でも(1)(2)(3)の信念体系が同じく共有されており、そのことを各々の「私」が確信し疑うことがない。つまり私が主体として他者を何らかの仕方では客体化するかどうかに関わらず、私は同じ信念を持った他の主体が同時に存在することを確信している。主体が成立している状況とは、すでにそのような相互拘束的な状況なのである。

相互主観性が成立していることを前提に出発する限り、我々が通常理解している各々の主体とそれに対する客観的世界のあり方とは、上に述べたようなものでなければならぬはずである。そして自他の区別は、この主体間の相互拘束的な状況を前提としており、そのうえで相互に規定しあう関係に他ならない。この相互性のうちに拘束された主体であるという共通理解が、私達が自らを「私」と名指すことを可能にし、「我々」を可能にすると考えられる。したがって、「反省している私」との関係を問わずに他者存在を問題とすることが、共同主観の存在への問いとして設定されるなら、およそそれは事象に即しているとは言えない。なぜなら、今現在を反省によって生きる私自身、他者によって相互的に客体化される対象であるということが看過されていくからである。

我々は上述したような確信を疑うことがないゆえに、日常生活を送ることができる。しかし現象学は、認識の客観性・妥当性を基礎づけようとしてあえて疑いをたてる。それは目の前の他者がそのような信念を持つ共同主観と言えるかどうかを問うことによってなされる。他者が私に直接見せるものはその物体の外観だけである。したがって、なぜそこに私は他者としての様々な心の働きを見て取ることができ、それを確認できるといえるのかと。この問いとはまさに第一節で論じた独我論の問題に他ならない。しかしすでに確認したように、相互主観性において本質的なことは、相互主観性が反省のうちで見いだされ取り出されることよりも、相互主観性とは反省する当の主体相互の関係性でなければならぬということである。相互性という観点を忘却しない限り、私がそれをどのようにして知りうるかと問う以前に、すでにそのように問う「私」であることが、相互主観的な主体としての自己を示しているのである。このことが、相互主観性の問題にとつては本質的なことなのである。

以上のことから、目の前の物体(Körper)がどのようにして他者として把握されるか否かを明らかにするという認識論的問題よりも、論理的に先立つ次元に他者は存在し、その他者との相互性を前提にしてこそ反省する主体が「私」であると考えられる。しかしここで、「私」の反省の外部に、他者が独立にしか「私」と同時に存在することをいくら論理的に導いたとしても、そのこと自体をどのようにして確認しうるのかという疑問は生じるであろう。しかしこのように私と他者を再び反省に

よって捉えようとすることは反省の無限後退に陥らざるを得ない。つまり反省の外部にいる他者を反省によってとらえようとすることは、反省の反省を反省するといった循環を生じるからである。しかしその構造に組み込まれない所に他者はすでにその場所を確保しているのでなければならぬ。なぜなら新たな反省の外部にも、変わらず他者が存在するのでなければ、相互性は成立しないことになるからである。他者の存在を再び反省によって捉えようとするこの努力は、他者の他者性とも言うべき独自性を失わせ、独我論的構造に自ら陥ることを意味するだろう。

本来超越論的に解明されねばならなかった事態とは、このような主観相互の構造ではないだろうか。相互主観性において本質的なことは、相互主観性が反省のうちで取り出されるということよりも、それが反省する当の主体相互の關係性を意味しているということである。そして、相互性という観点からすれば、相互主観性の問題は、「私がそれをどのようにして知りうるか」という問題以前に、「すでに『私』であることが、相互主観的な主体としての自己を示す」こととして定式化される。したがって他我構成論において目指されるべき共同主観の定立的意識の解明とは、このような複数主観の相互性がどのようにして構造化されているかを問うことに他ならない。

ところが周知のように、フッサールはこうした他者との相互主観的経験を直接取り上げることができなかった。フッサールは他者経験の例として、他者の現前化を取り上げる。他者経験

は、まだ他者を直接・間接に志向する構成能作を含まない領域、すなわち超越論的自我に固有の原初的 (primordial) 領域に、他者がただ物体として登場するという意識体験から分析される。

他我 (Alter ego) はその物体に伴う仕方でも間接的に現前し、間接的に確認されるにすぎないのである。しかし他者の現前化という意識体験には、本来経験されるはずの複数主観の相互性は見いだされないであろう。なぜならその場合には、他者経験は「私の」意識体験として記述・分析されるだけであり、「反省している私」との關係については問われないからである。では「反省している私」を含む複数主観の相互性が、すでに構造化されている事態を解明するための糸口は、現象学においてどこに求められるであろうか。

### 3 『デカルト的省察』における独我論再考

主観性が、相互主観的であるがゆえに主観性であることは、フッサール自身も認めていた。しかし独我論との関連で重要なのは、フッサールが「超越論的主観性の外部というようなことは、そもそも無意味」(I, 117)だと論じていたことにある。これは、客観的世界についての経験は内在的な意識体験に還元され反省の対象になるということであり、還元がなされないような例外的対象はありえないことを意味している。独我論の核心がこうした認識主観の絶対性、唯一性に求められるなら、フッサールの現象学は、独我論の誘いを免れないといわざるを得ないであろう。

そもそもフッサールの現象学において、現象学的還元によって開示される超越論的自我は、厳密には「私の」という人称的意味さえ遮断されるものではなかった。超越論的自我は意識の構成能作の機能中心であり、「私の」といった人称の意味は、本来なら志向的構成の統一体として統覚されるはずなのである。そのため、フッサールにおける超越論的自我とは、超越論的独我に他ならず、超越論的相互主観性が模索されるのもこの理由によるのである。

ところが、『デカルト的省察』におけるフッサールの自我概念には常に動揺が見られる。例えば第五省察の中でフッサールは、「省察を行う私は、超越論的自我としての私」(130)であると述べている。このとき、超越論的自我と「反省する私」とは、還元を介して生じ理論上の相異を考慮されることなく単純に同一化されている。しかし「私」という人称代名詞が指示するのは、すでに何らかの他者との関係性をもつ生身の自然的人間に他ならない。超越論的自我とこの「私」という意味とを明確に区別していないことにより、第五省察における他我構成論は二義的な解釈を招来する。すなわち自然的態度における分析であるのか超越論的態度における分析であるのかが曖昧となるのである。

以上のような事情のゆえに、フッサール現象学が独我論であるという批判もまた曖昧にならざるを得ない。つまり独我論のいう「独我」が、「反省する私」を意味するのか、それとも超越論的自我を意味するのか、実は明確でないからである。し

かし私が反省する以上、超越論的主観性は「私の」超越論的主観性であらざるを得ないし、超越論的自我は「私の」超越論的自我であらざるを得ない。このような反省の構造によって、超越論的自我が「反省する私の」それであり、超越論的主観性が「反省する私に」内在的な意識体験の領野に他ならないということが、『デカルト的省察』においては、看過されている。私は意識体験を反省するが、今まさに「反省する私」は、そのまなざしを向けるものであるがゆえに、気づかれることがない。そして気づかれることなく「私の」という痕跡だけは反省の向かう意識体験に残していくのである。このような仕方では第五省察においても「反省する私」は、絶えず背景に退いており、明確な主題として把握されることがないのである。

独我論という問題は認識主観の絶対性、唯一性に依拠するがゆえに生じる問題である。しかしその独我論の「独我」が、このような「反省する私の」超越論的自我であるなら、前節の考察からして、それはすでに相互主観的な主体という意味を含蓄するものでなければならぬ。なぜなら前節の考察によれば、「すでに『私』であることが、相互主観的な主体としての自己を示す」ことであつたからである。そしてこのことが正しければ、フッサール現象学における独我論は「私」が、反省の場面において、目下の「反省する私」自身と他者との関係を看過することから生じていることになる。つまりこの独我論は、複数主観の相互性を前提にしつつ、それを忘却するがゆえに成立する独我論ということになり、それは根本的な背理であることに

なる。こうして現象学に妥当すると思われた独我論という批判は、現象学的な反省において絶えず還元をすり抜けている「私」という意味を考慮するかぎり、無意味なものに転化してしまう。

現象学とは独我論ではないかという批判に対し、フッサールは他者経験の現象学的説明という形でそれを反駁しようと試み挫折した。ところが今や我々が問題としなければならぬのは、超越論的現象学に対する独我論という批判の妥当性である。なぜなら前節の考察によれば、すでに「私」であることが相互主観的な世界に対する一つの開けである以上、独我論はその「反省する私」を忘却した現象学的な反省場面においてのみ成立するからである。

そこでより根本的な問題として明らかにするのは、還元によって開示される絶対的な超越論的主観性の領野と、反省において絶えずそれをすり抜けていく「私」との関係構造であろう。そして他者という存在を主題としている我々にとつては、この関係構造を問う中で「反省する私」を含む複数主観の相互性が、共同主観としてすでに構造化されているという事態をどのように位置づけるかが問題となる。

そこで次章では、まず反省の場面における「私」が超越論的自我とどのような関係を結んでいるのかを明らかにする。この問題にアプローチするために、超越論的自我の存在様式についてフッサールに内在的に考察し、彼の思索を継承・発展させたK・ヘルトと、共同世界の先行性を指摘してフッサールを批判

したL・ラントグレーベの研究を足がかりとした。

## II 「私」と「他者」の所在

1 ヘルト「生き生きした現在」における超越論的自我的分析  
「生き生きした現在」とはフッサールが一九三〇年代のはじめに集中的に取り組んだ超越論的自我的存在様式をあらわす概念である。超越論的自我とは構成する意識の機能中心であり、能動的・受動的、顕在的・潜在的な意識能作によって、我々の世界経験を可能にしている自我極である。ヘルトはフッサールの遺稿に基づき、この超越論的自我的存在様式を考察した。このヘルトによる分析は「超越論的自我とか絶対的主観性」というものは本来何であるのか(CS, III)という問いに答えるものである。ヘルトによれば、フッサールは晩年にすべての超越論的な対象構成を時間化として理解するようになった。対象構成が時間化として理解されるということは、意識体験を意識作用と意識対象との志向的關係において静態的に分析するだけではなく、一貫した意識体験の流れとして把握することを意味する。それは意識体験を内在的な時間系列のうちに着目している客観化して位置づけることである。その際、存在するものとして構成される諸対象は、自我のもつ豊かな具体性として自我極を中心に綜合される。この意味で、対象構成を時間化として捉えることは、自我の時間的自己構成をも意味する。超越論的な意識体験の流れとは、志向的な意味で世界を経験する生に他ならない。

このような生の機能中心である超越論的自我を問うことが目下の問題である。この問いの出発点を規定するため、ヘルトは志向的生に前提とされている「意識流」あるいは「体験流」の存在を括弧にいれる。すなわち、「世界を経験する生が担う過去地平と未来地平とが現象学的に『括弧』に入れられる」(UG62)のである。これは超越論的自己省察が、私の「私は作動する」という機能現在を集中的に反省するために行う「徹底した還元」である。この還元によって見いだされるのは「純粹な現(Da) (UG63)であり、意識の機能が作動している場であって、『現在』と呼ぶ以外にないものである。

ところがこの「作動しつつある自我の現在」は一つの時間位置として理解されてはならない」(UG63)。この現在は「私の現在化そのものの永続しつつ存続する『現』」であり、対象を現前化させる作用そのものが立ちとどまっている現前の場合だからである。この「現在化しつつ現在の自我は、むしろまさにその〈立ちとどまり性(Ständigkeit)〉において、自我の世界を経験する生を中心」(UG63)である。したがって超越論的自我の機能現在、一つの時間位置としての現在が過去へと沈降していくのとは異なる意味で「生き生きした現在」として理解される。しかし他方では、「自我は自己自身をこの〈立ちとどまり性〉と一つになって、流れつつあるものとしても経験している」(UG63)のでなければならぬ。そうでなければ、そもそも反省自体が可能とはならないからである。これは「純粹な現」が移行すること、すなわち〈流れること〉を意味している。し

たがってこの機能現在の〈立ちとどまり性〉を単純な静止態のように捉えることはできないのである。こうして「生き生きした現在」はこの〈立ちとどまること〉と〈流れること〉として規定される。

ヘルトはこの「生き生きした現在」を分析して重要な三つの特徴を指摘した。まず、この「生き生きした現在」の〈流れること〉とは、反省により露呈されるだけであって、それに向かう構成能作を見いだすことが出来るようなものではない。そして、〈流れること〉はすでに受け入れられているという意味で、「原受動的(unpassiv)な次元に生じるものである。そしてこの〈流れること〉の中で、究極的に作動する自我は自己同一化をすでに果たすものであり、この自己同一化は、〈流れること〉において発生する隔たりを、すでに反省以前に架橋しているという点で「先反省的(Gratreflexiv)」であるとされる。この時、反省は「先反省的」に同一化している自我を対象化することができるが、しかし機能現在である「生き生きした現在」は、このような時間位置現在とは区別される。なぜならすでに述べたように、この「生き生きした現在」は〈流れること〉として時間化の根拠だからであり、そうである以上、この現在は「先時間的(vorzeitlich)」という特徴を持つ。このように「生き生きした現在」は、すでに「原受動的」に〈流れること〉であり、「先反省的」に自己を同一化しており、「先時間的」に機能している現在として特徴づけられるのである。超越論的自我はそのような様式において存在する。



こうした考察から導かれる結論として、ヘルトは「超越論的  
自我は自分自身の機能現在をまなざして把握することはできない」(UG146)とする。なぜなら「超越論的自我は、それ自身、  
この現在を決して自分自身に対峙するものとして所持することは  
はなく、立ちとどまりつつ永続するという仕方、それ自身、  
『私は作動する』の現在である」(UG146)から他ならない。  
フッサールは自ら把握することができないというこの意味  
で、自我は自らにとつて「匿名的」にとどまると述べている。  
さらにヘルトは、この機能現在を「絶対的事実」(UG146)であ  
ると述べる。このように述べることができるとは、究極的  
に作動している自我の背後では、もはや構成的に、より根源的  
な自我へとさかのぼらせることができない」(UG149)からであ  
る。「事実」と『匿名性』という概念は、『私は作動する』と  
いう同一の謎を、ただ異なった観点から名指しているにすぎな  
い」(UG149)。こうして今や我々はヘルトの考察を通じて、『デ  
カルト的省察』では曖昧であった超越論的自我に対するはつき  
りとした概念規定を得ることが出来る。

## 2 ヘルトおよびラントグレーベの他者存在に関する理解

我々はヘルトの「生き生きした現在」に関する考察を通じて、  
反省の限界点に、『匿名的』な超越論的自我の存在を「絶対的  
事実」として見いだした。それは私の反省によつては追いつく  
ことができない「原事実(Urfaktum)」である。

ヘルトは他者経験について言及している箇所、超越論的自

我がそうであるように、他の自我もまた一つの立ちとどまりつ  
つある「私は作動する」でなければならぬとする。しかし私  
の匿名的な機能現在が、反省によつては自分自身に対峙するも  
のとして、対象的には知られないものにとどまったように、当  
然他者の「私は作動する」という機能現在が、对象的に知られ  
るものになることもない。ヘルトによれば、「他者の内在的な  
生の流れは、私自身の生の反省のもつ無媒介性においては近  
づくことができず、私自身の生の構成的な産物を経て、あるい  
は感性的に知覚可能なものに即してのみ示されうる『表現』を  
通じて、いつも間接的にのみ近づきうる」(UG152)のである。「他  
者は、この意味では、無媒介的に私に現在しているのではなく、  
『準現在化された』もの」なのである。

ヘルトは「自己移入」や「付帯現前化」についても触れてお  
り(UG151)、フッサールの他者存在に関する分析を踏襲してい  
ることが窺える。しかしヘルトにおいてフッサールと決定的に  
異なっているのは、「汝のアプリオリな明証」(UG156)を前提  
としている点にある。この「汝のアプリオリな明証」について  
は、彼が師事したE・ラントグレーベの『現象学の道』を参照  
するよう注が付されている。

ラントグレーベは、外的客観が諸々の射映を通して与えられ  
るのに対し、「他者は一挙に、全く直接的に与えられている」  
(WPD94)とする。だがここで「全く直接的に」とは、自我にとつ  
て直接的にという意味ではない。ラントグレーベは「汝の  
存在とそのあり様を示す諸々の指示が実際にどの程度まで正し

いかは、経験における吟味と確証の事柄であるとしながらも、「この吟味と確証が可能なのは、汝としての把握という図式 (Schema) が我々の意識のアプリオリな存立 (Bestand) に属しているから」(WP95)であるとする。この「汝としての把握」という図式は、「諸標識 (Merkmale) をもった客観」というアプリオリな図式から区別されると共に、それより根源的 (WP95) なるものである。ラントグレーベがここで意図しているのは、

「我々は意識の相関者として、まず諸々の客観をもち、これらの客観の中に表現をそなえた客観をもつというのではなく、むしろ客観性のこのアプリオリな構造が、相互性 (Miteinander) の地平という先行的な開け (Offenheit) に基礎づけられている」(WP95) ということである。

この「相互性の地平」とは、世界が「私にとって」という意味だけでなく、「他者にとつて」「あるいは「我々にとつて」という意味を持つ相互世界、共同世界として、世界と自己の關係に關する自己把握に先立って、すでに先行的に与えられていることを意味している。それゆえ自我の明証性は、「その意味上、汝や相互性の明証性を基礎にしておのみ可能であり、この相互性においてのみ自我の明証性として構成される」(WP95) のである。

### 3 「私」と「他者」の所在

「生き生きした現在」としての超越論的自我的存在は、反省によつては追いつくことのできない「匿名的」な「原事実」である。しかしこの超越論的的自我に対し、人格的な「私」とはど

こに位置づけられるのであろうか。そして両者はどのような關係にあるだろうか。

「生き生きした現在」は、反省によつて追いつくことの出来ない地点を機能しているが、それが「匿名的」とされた以上、それを「私」と呼ぶことは困難に思える。一つの意識能作は「匿名的」な機能中心から発し、この作動する〈今〉が立ちとどまりつつ流れることによつて、その意識能作は反省されうる。しかしこの〈流れつつ立ちとどまる現在〉の流れとは、匿名的な機能現在の連なりにすぎない。それにも関わらず、この連なりである意識流を「私の」と呼ぶ契機は、この流れの内部に見いだされるだろうか。

「反省する私」が「私の」超越論的主観性の領野を見渡したとしても、諸々の「意識体験」を見いだすことはできても、「私」そのものは見いだすことはできないであろう。超越論的主観性の領野は、素朴な存在信憑を保留するべく括弧の付された意識体験野に他ならず、あくまで「私の」経験を還元したものである。したがつて「私」とは、当然この超越論的主観性の領野以上のものを含意するのではない。そして「私」という人称代名詞が、超越論的主観性の領野を越えて意味しているものこそ、「相互性の地平」に他ならない。

自我には、その明証性に先立って「相互性の地平」が開けているのであった。我々は、その相互性の地平のうちにすでに構造化されているのである。そしてこの構造化されていることの刻印が、他ならぬこの主体を指示する「私」という人称代名詞

には既に刻まれているのである。したがってこの「私」という語によって名指されるものは、内在的な生の流れすなわち意識体験の流れへと完全に還元されるものではない。超越論的主観性の領野が、唯一絶対的な権利源泉ではないことを告示しているのが「私」なのである。内在的な生の流れとは、「私」が共同世界の経験を現象学的な態度から解釈したものでしかない。そして「他者」は、先行的に与えられた共同世界の住人として、その明証性をアプリアリに与えられているのである。

## 結語

我々は、『デカルト的省察』第五省察における独我論の妥当性を問うことから、日常の相互主観的な世界経験について反省した。そして「すでに『私』であることが相互主観的な主体としての自己を示す」ことを導いた。この帰結を考慮すると、フッサール現象学に対する独我論という批判は、現象学が他者経験の解明に成功していないがために妥当するというよりも、むしろフッサールの現象学が「反省する私」を主題的に考察せず、看過していることにより生じた問題であることが明らかとなる。なぜなら、独我論という批判においては、「私」に含意されている共同世界の先行性が考慮されていないからである。

したがって「私」と同位的な資格を持って存在する「他者」が問題とされねばならない根源的次元とは、超越論的主観性の次元ではないということである。もちろん「他者」の存在を知

らせる様々な意識体験が、充実や確証あるいは幻滅される仕方に関する超越論的考察は、可能であるし必要であろう。しかし「私」の意識に内在する志向的体験の分析から、「他者」の定立的な意識に到達することは出来ないのである。そして「私」と超越論的自我との関係をめぐって我々が取り上げたヘルトの分析は、超越論的自我が「生き生きした現在」として「匿名的」な「原事実」であることを示した。このことは、純粹に現象学的に考えた場合、公流れつつ立ちとどまる現在」の流れの内部には、私の「意識体験」は見いだされても、「私」自身は見いだされないことを明らかにしている。「他者」と同様、「私」も根源的には超越論的主観性の内部で問題とされうるような在り方をしていないのである。

「私」とはあくまでも自然的人間であり、自然的態度の素朴な一般定立のうちに、共同世界の先行性をすでに受け取るものである。ラントグレーベの考察からは、相互性の地平が共同世界の先行性として、客観性のアプリアリな構造を基礎づけていることが明らかにされた。つまり「私」や「他者」とは、その共同世界の参与者として存在するのであり、したがってその明証性はアプリアリに構造化されているのである。独我論が依拠する主観の絶対性・唯一性もそれに基礎づけられたものに他ならない。独我論が意味する主観とは、それが常に「私」の主観に他ならないという点で、すでに相互主観的なのである。

註

本稿で以下の Husserliana から引用・参照した箇所についてはその巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で本文中のくっこ内に記した。

Bd. I.: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, 2. Aufl. Hrsg. v. S. Strasser, Haag, 1973

Bd. VI.: *Der Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendental Phenomenologie*, Hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1962

(1) シモーン・ド・ボーヴォワール『女ざかり』、紀伊國屋書店、一九六三、一一二五頁

(2) 永井均『〈私〉のメタフィジックス』、勁草書房、一九八六  
独我論をめぐる問題に関しては、永井の前掲書が分明らかつ有益な示唆を与えてくれる。

永井は、「他人を心あるものとして認める（他我の存在を認める）」ということ、そこから世界が開けているもう一つの原点の存在を承認することであり、自己の方から出発しては究極のところ捉えることのできない一点の存在（それが捉えられないということ）を承認すること（八頁）に他ならないと指摘した。「論理のうえでは否定できないその可能性に目をつぶることこそが、他我の存在を承認することであり、現実を現実として成り立たせること」（九頁）である。そして「もしそれを独我論と呼ぶのであれば、独我論は真理、しかもほぼ必然的と言ってよい真理」（九頁）だとする。

しかし永井自身は、これを彼が意図する本来の独我論

を隠蔽するものとして退けている。永井が主張しようとしているのは「〈私〉の独我論」であるが、それについては同書を参照のこと。

(3) Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966  
邦訳「生き生きした現在」北斗出版、一九八八）

引用の際は略号として LG を用い、ページ数をアラビア数字で本文に付す。日本語訳に関しては読みやすさを考え、訳者による「〜」の区切りは踏襲してある。

(4) 本来ならこのフッサールの遺稿に基づいた論述が必要とされるのであるが、それは部分的にししか公開されておらず、ヘルトにより論及されている遺稿を直接手にすることはできない。そのためこの論考ではヘルトの著作『生き生きした現在』に基づき考察を行うこととする。

(5) vgl. *Lebendige Gegenwart*, S.120

(6) ただしヘルトは「こうした準現在化とは、外部のものから内部のものへとさかのぼって推論していくことではなく、他者が私に、彼が実際にあるがままに出会うことができる本源的な接近の仕方である」と注意を促している。

(7) Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phenomenologie*, Gutersloh, 1963（邦訳『現象学の道―根源的経験の問題』木鐸社、一九八〇）

引用の際は略号として WP を用い、ページ数をアラビア数字で本文に付す。

（こ）ばやし・ひでき 筑波大学大学院哲学・思想研究科