

「人間の主観性の逆説」

—フッサール現象学における自我概念をめぐつて—

小林 秀 樹

序

「ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学」(一九五四)(以下「危機」)において、フッサールは「人間の主観性の逆説」とその「逆説の解消」について論じている。しかしその「逆説」は、フッサール自身の意向に反して解消されたとは言いがたい。なぜならその「逆説」は解消されるのではなく、超越論的自我と現象学的に反省する自我(私)との分裂と統一というやはり逆説的な事態に形を変えて維持されているからである。そこで本稿では、この逆説的事態を整合的に解明することを目指して、現象学的反省の限界に露呈する超越論的自我と現象学的に反省する自我(私)との関係を、K・ヘルトの「生き生きした現在」(一九六六)を手がかりとしつつ考察する。

メルロ・ポンティによれば「還元的最も偉大な教訓とは、完全な還元は不可能だということである」とされる。しかしメルロ・ポンティによる指摘を待つまでもなく、我々は「人間の主観性の逆説」

をめぐる考察を通じて、現象学における反省そのものの限界を、フッサール現象学の内部から明らかにすることができる。すなわち反省の限界を形成するものは、意識生として現在を作動する超越論的自我と反省する自我(私)との一見架橋がたい分裂という事態であり、この超越論的自我と反省する自我(私)の関係を整合的に解明することにより、自我はいわゆる「生き生きした現在」において開かれた、他者との共存のうちにある行為主体として明らかとなるのである。この考察は、必然的に我々を孤立したコギトの束縛から解放し、逆にコギト成立の制約となっている人間相互の関係性(相互主観性)を照射するであろう。本稿においては以上のことを明らかにする。

一 人間の主観性の逆説

「ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学」から—

フッサールは「危機」において、「世界に対する主観であると同時に、その世界のうちの客観でもある」(VI, S. 122)という「人間の

主観性の逆説」について論じている。ここでフッサールが問題とする「逆説」とは、世界を構成する意識能作の主観が、同時に世界の構成要素でもあるという事態を意味している。同様の事態は、すでに「デカルト的省察」(一九五〇)における「自我分裂」[*Ichspaltung*]という言葉に見て取ることができ、**「危機」**では更なる考察の深まりとともに、その「逆説の解消」が論じられる。

まずフッサールは「危機」における当該の節において、「我々の素朴な歩み出し」**【判断中止】**は、実際全く正当なものではなかった」(VI, S. 187) (【一内は引用者による補足】と述べている。これは判断中止が、「我々自身すなわち哲学する者の自己忘却によって」(VI, S. 187)徹底されていないことへの自己批判である。本来超越論的還元には、「人間を「人間」という現象に還元することもまたとにも含まれる」(VI, S. 156)のであり、「人間」としての「私」や「他者」、そして「我々」として成り立っている「相互主観性」もまた還元の対象に他ならない。判断中止を徹底して行った際には、「すべての自我は、その作用と習慣性と能力の自我極としてのみ純粋に考察される」(VI, S. 187)のでなければならないのである。

ここでフッサールは、「私が判断中止において到達する自我、すなわちデカルト的概念を批判的に解釈し直し、改良することによって「エゴ」といわれているものは、本来ただ曖昧に「私」と呼ばれているにすぎない」(VI, S. 188)ことを告白する。フッサールはこのように述べることで、「エゴ(自我)」という言葉に紛れ込む「人間的」「自我や「私」という意味、そしてその存在妥当を括弧に入れ、それらが超越論的主観性の領野に包摂されねばならないことを強調

するのである。

こうした還元の徹底化は、「デカルト的省察」においてすでに言及されつつも、維持されることのできなかつた還元の深まりである。「デカルト的省察」ではこの点が曖昧であったため、その記述が常に「義的となつた。フッサールは還元の徹底化を図ることにより超越論的自我が改めて絶対的自我であることを強調し、それを「原自我」(*Ur-Ich*)と呼んでいる。フッサールは超越論的自我を規定し直すことで、原自我を自我極とする意識体験の流れのうち、心身を持った人間としての「私」や「他者」、そして「我々」という「相互主観性」が構成されることを改めて企図したのである。こうして彼は、先の逆説を超越論的自我から基礎づける方途をプログラムのに予示し、「逆説の解消」を可能なものと考えている。

しかし超越論的態度を維持しつつ反省し、現象学的考察を続ける超越論的傍観者が、なお人間的な「私」であることに変わりはない。したがって「人間的な主観性の逆説」をこの現象学的反省場面に即して言い換えるなら、私は原自我すなわち構成の機能中心でありつつ、なおかつ反省を行う人間的自我でもあることになる。両者は隔たりをもちつつも、架橋された同一の自我(私)であるのだが、この事態はどのように理解されるべきであろうか。

ここでフッサールが、超越論的自我を「原自我」として規定し直していたことは、我々の考察において大きな意味を持つ。それは意識流が、人間的自我として確信され定立されている「私」という意味から、全く自立した流れとして把握される可能性を示してい

るからである。原自我が「本来ただ曖昧に『私』と呼ばれているにすぎない」ということは、原自我に発する意識流こそが超越論的領域においては根源的なものであって、そこからのみ人間的・人格的自我という意味も汲み取られることを意味しよう。したがって、「人間的・主観性の逆説」という事態は、新たに次のように定式化される。意識流を湧出している超越論的自我（原自我）が人間的・人格的自我「私」でありうるのはどのような仕方においてであるか。

この主題を整合的に理解するためには、まず意識流の源泉、超越論的生の自我極である超越論的自我（原自我）の存在様式を明らかにしなければならない。そこで考察は、まず「生き生きした現在」において作動する自我に向かう。その後意識流と反省する自我との関係を考察することにした。

二 意識流の源泉としての超越論的自我的分析

ヘルト「生き生きした現在」における分析から

フッサールが後期時間論草稿で行った「徹底した還元」（二生き生きした現在への還元）は、志向的生に前提とされている「意識流」あるいは未来地平と過去地平の存在を括弧に入れる（U.G. S. 62）ことによつて見いだされる「生き生きした現在」の主題化を意図している。そこで本節では、フッサールの後期時間論草稿との対決を通じて、超越論的自我的存在様式を分析したK・ヘルトの『生き生きした現在』における考察を手がかりとする。

この「生き生きした現在」は、意識の機能が作動している「純粋

な現（Da）」（U.G. S. 63）を意味する。これは対象を現前化（現在化）させる作用（ノエシス）そのものが次々に継起する場ともいえる。現在であつて、常に今（Jetzt）としてありながら、直ちに流れ去り止むことのない現在である。その意味で「立ち止まりつつ、流れる現在」とも言われる。したがってこの「生き生きした現在」は、次の瞬間には流れ去つて過去へと沈降してしまふような、単なる内在的時間上の現在とは区別されねばならない。

ヘルトはこの「生き生きした現在」を現象学的に反省する場面を分析して、その重要な三つの特徴をその一語として指摘した。まず、この「生き生きした現在」の△流れること▽は、反省により露呈されるが、我々が反省によつて見いだすものは、その都度の現在化作用である。しかしそれがなぜ連続した流れを生み出すのかについては、現象学的志向分析によつては明らかにすることができない。現在化作用の連続が体験流を、ひいては超越論的主観性の領野を形成することからして、△流れること▽はすでに生じてしまつている（受け入れられている）のである。その意味で「生き生きした現在」は、I「原受動的（*unpassiv*）」なものとなる。

さらに、この時△流れること▽によつて形成される超越論的主観性の領野が、唯一で同一の主観性の領野として形成されることも明らかである。したがつてこの同一性は、反省が反省する自我と反省される自我とを同一化することである。それとは異なる。それはすでに根源的に合するものであり、自我は△流れること▽において発生する隔たりをすでに反省による把握以前に架橋しているのである。つまり「生き生きした現在」における△立

ちとどまることVにおいて、自我の同一性はすでに与えられていることになる。この意味で「生き生きした現在」は②「先反省的 (praereflexiv)」総合であるとされる。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A流れることVとして時間化の根拠だからである。したがってこの「生き生きした現在」は、③「先-時間的 (vor-zeitlich)」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A流れることVであり、AとどまることVにおいて「先反省的」に自己を同一化しており、それによって時間化を可能にするという意味で、「先-時間的」に機能している現在と特徴づけられる。こうした考察から、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」(LG, S. 146)とする。フッサールはこの究極的に作動する自我が自らを把握することができないという事態を指して、超越論的自我は自らにとって「匿名的」にとどまると述べて、この自我を「原事実」(Uraktum)あるいは「絶対的事実 (absolutes Faktum)」であると述べている。ヘルトによれば、この「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(LG, S. 149)。こうして我々は、今や意識流を構成する超越論的自我が、反省のおよびえない「匿名的」な「原事実」とでもいふべき機能現在であることを確認することができるのである。

三 超越論的自我と反省する自我の「架橋 (Überbrückung)」

さて我々の関心は、意識生の源泉である超越論的自我と反省する自我との関係であった。この両者がどのような関係にあるのかを解明することが、本稿の主題である。そこで両者の関係について具体的に考察してみることしよう。

これまでの考察から明らかなように、この超越論的自我そのものにはもはや反省がおよび得ない。反省がおよび得ないとは、現在化して意識の内に所持することができないことを意味する。したがって、一方に意識流の源泉である超越論的自我を定立し、もう一方に反省する自我を定立して、素朴に両者の並行関係を問おうとした我々の主題図式自体が、今や誤りであることが明らかとなる。なぜなら意識流の源泉である超越論的自我を反省によって現在化するということは、本来なら「先-時間的」に機能する超越論的自我を、すでに今という時間位置に固定化し対象化することになるからである。

実際に徹底した還元の状態を堅持しつつ超越論的自我を反省しようとする時、次の瞬間には、その反省作用そのものの機能現在を反省しなければならぬことがわかる。さらにまたその反省は、たつた今過ぎ去った機能現在として、新たな反省の眼差しにさらされなければならないであろう。このように無限に進行できる反省の構造は、超越論的自我が反省によって把握される対象ではなく、「生き生きした現在」において、その時すでに反省作用を作用している自我でなければならないことを示している。つまり

「反省する」としてそれ自体が、自我の作動 (Funktion) の一つの様式である (L.G. S. 79) ことを示しているのである。

こうして究極的に作動する自我を把握しようとする徹底した反省は、その反省自体を超越論的自我の自己現在化の運動として捉えるに至る。究極的に作動している自我は、 \wedge 現在化する現在 \vee である (L.G. S. 80)。このような理解は、超越論的自我を経験的自我のごとく實在的に把握することを禁止するとともに、逆に超越論的自我を一匿名的な機能現在として把握することを容易にするものである。しかもこのような超越論的自我の在り方は、反省する自我に対する超越論的自我の先行性と自立性を告知するものである。フッサールが「危機」において、「私が判断中止において到達する自我、すなわち \wedge 中略 \vee 「エゴ」といわれているものは、本来ただ曖昧に「私」と呼ばれているにすぎない」と述べた事態は、このような「匿名的」な超越論的自我の在り方を指していたのである。

「人間の主観性の逆説」から出発した我々の主題は、現在における超越論的自我 (原自我) と反省する自我との関係を明らかにすることにあつた。これまでの考察から、この両自我の謎めいた分裂については、超越論的自我 (原自我) を「生き生きとした現在」における作動として析出し、反省をこの作動の様式として捉えることにより、一定の橋渡しがなされたと言えるだろう。しかし我々の主題にとって、この解明はまだ一面的である。なぜなら、「生き生きとした現在」における反省が超越論的自我の作動としてみなされうるとしても、反省する自我 (私) が世界内の存在者であり、必然的明証性をもった特有の存在者であることについては解明がなされない

またたかうである。そこで次に、究極的に作動する自我は、どのようにして自らを世界内の存在者として、対象的に現出することを可能にするのかが問われなければならない。

四 「存在者化 (Ontifikation)」による自我分裂

我々は通常、デカルトが方法的懐疑によつてコギトの明証性を手に入れたように、自我に向かう反省の反復可能性のうちに自己を同定し、その存在を定立している。しかしこのような反省による自己同定は、「生き生きとした現在」における \wedge 流れること \vee が産み出す隔たりと、 \wedge 立ちとどまること \vee に基づく「先反省的一合一化をその可能的根拠」としている。そこで我々は、究極的に作動する自我が如何にして自己時間化を果たすものであるのかを \wedge 立ちとどまりつつ流れる今 \vee に即して次に確認することにしてしよう。

反省作用は超越論的自我の作動の様式として、そのつど自我自身を現在化し、またそれに伴つて、ノエシスのな生の流れのうち自己自身を時間化する。自我はこうして時間化され、反省の遂行極として見出されるものとなる。しかし遂行極として見出される自我は、そのつどの反省において、そのつどの個別の遂行極として複数個見出される訳ではない。確かに反省作用は、絶えず遂行極としての自我を現在化しつつ流れ去る。しかしそれに伴つて現在化される自我は、常に過去把持的に転化しながら \wedge 立ちとどまる今 \vee において現在化され続けることで、時間持続を持つ同一のものとして現出するのである。

さらに反省作用に限らず、自我は知覚、想起、想像などの意識

作用においても遂行極として見出される。一般に各々の意識作用を反省する場合、志向性を持つエゴ—コギト—コギタートゥムという構造のうちに、自我（エゴ）はその作用の遂行極として、非主題的にだが共に現在化されていることが後から理解されるのである。

「自我的機能のへ立ちとどまり性」が自我極の存続（Verharren）へと時間客観化されることと並んで、そのつどの遂行者自身（Vollzugssich）の共時間化が生じる」（LG, S. 86）。つまり様々な意識作用のへ立ちとどまりつつ流れること、Vののうちには、作用の遂行極として自我が共に現在化されていたのであり、共に時間化されることで、自我は時間持続を持つ同一の自我として非主題的に現出しているのである。かくして常に自我は、「様々な段階で客観化され、事象化され（versachlich）、世界化され（verwellich）、時間客観化されて（verzeitlich）現出していることが明らかになる。

この時注意しなければならないのは、時間持続を持つ同一の自我が、反省によって初めて構成されるのではないということである。「反省とは「後からの覚認（nachgewahren）」にすぎない。「自我は、ただみずから根源的に自己時間化しているものとしてのみ、あるいはたいていは、すでに何らかの段階の白己時間化されたものとしてのみ証示可能（LG, S. 90）なのである。裏を返せば、我々が自らを反省する自我として認識すること自体が、すでに白らが時間化された存在者であることの証左なのであり、またすでに自らを時間的存在として統握していることを示しているのである。それゆえ「自我はいつもみずからを存在者化している（sich ontifizieren）」（LG, S. 90）と「言うことができるのである。

「人間的主観性の逆説」から出発した我々の主題は、現在における超越論的自我（原自我）と反省する自我との関係を明らかにすることにあつた。我々のこれまでの考察から、両者の分裂と謎めいた同一性という逆説的事態については、次のように述べることができよう。すなわち自我の反省は、「生き生きとした現在」における超越論的自我の作動として析出され、同一の自我の意識作用として両者の隔たりを架橋するものである。しかしこの作動（反省）によって、自我は自らをすでに持続する同一の遂行極として、また時間化され存在者化された自我として「後から覚認」するのである。もともと同一の意識である自我は、このような仕方でも自らを存在者化することにより、自らのうちに隔たりを産み出しているのである。

以上により我々の主題の分析は果たされたことになるであろうか。しかしこれまでの分析ではまだ不十分な点がある。それは反省する自我が、他者との交流の中にある人間的・人格的自我であること、そしてそのような自我としての「私」であることである。つまり我々は、「匿名的」とされた超越論的自我を源泉とする意識流が、どのようにして「私の」意識流でありうるのかをさらに問わなければならない。換言すれば、「自我はいつも自らを存在者化している」のであるが、その「存在者化（Ontifikation）」（LG, S. 90）が「私」という人間的自我であることとして、どのようにして可能となるのかを問われなければならないのである。

五 行為の主体としての自我

— 生活世界における相互主観性 —

我々は「生き生きした現在」をめぐる考察を通じて、反省の限界点に「匿名的」な超越論的自我的存在を「絶対的事実」として見いだした。それは私の反省によっては追いつくことができない「原事実」としての \wedge 流れつつ立ちとどまる現在 \vee である。そしてこの作動する \wedge 今 \vee が \wedge 流れつつ立ちとどまること \vee により、「匿名的」な機能中心から発する意識能作が反省されるのであった。

しかしこの \wedge 流れつつ立ちとどまる現在 \vee から生じる意識の流れとは、匿名的な機能現在の連なりにすぎない。そして超越論的自我が「匿名的」とされた以上、その超越論的自我を源泉とする意識体験の流れは、もはや素朴に「私の」意識生と呼ぶことはできないであろう。還元を徹底して行いかぎり、原自我を源泉とする意識生は、同一性を保持しつつも、「本来ただ曖昧に」しか一人称を付すことができない「匿名的」な生なのである。曖昧にしか「私」と呼びえないのは、「私」という一人称が、単に同一性にもとづいて自らを指示する語であるだけでなく、何らかの他者との関係性をうちこむものだからである。したがって、意識生そのものが「私の」と呼べるためには、異他的 (fremd) なもの、すなわち他者 (der Andere) の意識生への関与が前提とならなければならない。匿名的な機能現在の連なりである意識流を「私の」と呼ぶ人間の契機は、どこに見いだしたらよいのだろうか。

このような人間の契機については、すでにフッサールの他者経験

をめぐる考察において示唆されていた。

他者経験に関して唯一体系的に論述され刊行された「デカルトの省察」¹⁾「第五省察」の中で、フッサールは自我が主題的に意識対象に向向する以前の、受動的構成段階に他我構成論の端緒を位置づけている。彼は、自他の区別がそこから生じてくるような受動的志向性を発生的分析によって解明しようとしているのである。この志向性は「対化 (Parung)」とよばれるが、この意識能作は身体相互の類似性から、自我を他の自我として能動的に移し入れるような意識ではない。「対化」とは、類似性にもとづいて対象をすでに受動的にとりまとめている総合の働きである。したがってフッサールに内在的に考察する限り、超越論的相互主観性の構成は、そうしたより低次の段階に位置づけられるのが妥当である。「第五省察」に見られるように、「私」という意味もこの「対化」を契機として原創設 (Ursprung) されるのであり、その意味は超越論的自我に習慣 (Habituata) として沈殿する (sedimentieren) と考えられたのであった。

しかしそもそもこの原創設も、その時点での「生き生きした現在」における他者との邂逅によって可能となつたはずである。そしてそれ以後も我々は、「生き生きした現在」において変わらず他者との出会いを重ね、他者と不可避的に関わらざるをえない。したがって「対化」を契機として原創設された「私」という一人称は、「生き生きした現在」において直接間接に他者と関わるたびごとに、強弱の度合いを持って呼び覚まされる。つまり意識流を「私の」と呼ぶ人間の契機は、原創設において、回的なものではなく、

絶えず「生き生きした現在」において生起しているものなのである。したがってまた、「私」という一人称が指示する意識生の内実も、一回的に確立されるものではない。我々が時に「私とは何者が」と思い悩み、そのように問うことができるのは、「私」が絶えざる自己規定と他者からの規定に対し、「生き生きした現在」において開かれているからである。

ヘルトは超越論的自我について、「超越論的自我は、それが特殊な仕方での唯一のものであるにもかかわらず、いやむしろまさにそうであるからこそ、匿名的な事実としての自分自身を、本質的に他者達以上に確信しているわけではない」(LG, S. 164)と述べている。

超越論的自我の自己時間化は、常に「生き生きした現在」における作動としてあるが、この「私は作動する」は、自身の先所与性の先時間的な絶えざる受け入れ (Hinahme) (LG, S. 165) であり、それは絶えず新たな「受け入れ」により更新されなければならない。

ヘルトは、その「受け入れ」を「それ自身では脆い (hinällig) (LG, S. 166) ものであると述べている。この事態は、「生き生きした現在」における作動を生活世界における他者との共存において、匿名的な作動としてではなく「私は作動する」(傍点は引用者による)として、新たに「受け入れ」更新しなければならないことを示している。ヘルトが「自身の「私は作動する」を匿名的で事実的なものとして受け入れることは、同じく共同化 (Vergemeinschaftung) でもある」(LG, S. 164)と述べているのもこのことを示唆しているのである。

このように考えるとき「私」という語によって指示されているの

は、様々な意識作用の流れとともに、その都度過去や未来の時間地平を伴いつつ「いつもみずから存在者化する」運動であり、そうした仕方でも世界や他者に開かれた自我なのである。ここで言う運動とは、超越論的には原自我の作動であり、「生き生きした現在」のへ流れつつ立ちとどまることである。しかしこの運動は、自然的態度においては(普通の言い方をすれば)現象学的な反省をも含めた様々な日常の行為のことに他ならない。仮に、フッサールの超越論的主観を狭い意味での(現象学的な意味での)主観とするなら、「私」とは、広義には現象学的反省だけでなく、様々な行為を行う主体として区別することが可能となろう。超越論的態度をとる現象学的反省もまた、「生き生きした現在」における主体の行為として包摂される。したがって「私」は、現象学的反省の内で見出される匿名的な超越論的自我であるだけでなく、同時に現実の他者との関わりの中で現象学的反省を行う行為・実践の主体でもあることが明らかとなるのである。

結語

我々は超越論的自我と反省する自我との関係を主題とした考察を通じて、「生き生きした現在」において開かれた行為・実践の主体を見出した。原自我は意識生の源泉であり、反省のおよび得ない限界点である。しかし「生き生きした現在」をめぐる分析を通じて、反省自体を原自我の作動の様式として把握することにより、原自我と現象学的に反省する自我(私)とが「生き生きした現在」において架橋されることが指摘された。そして続く原自我

の自己時間化をめぐる考察から、「私」という語によって指示されているのは、その都度過去や未来の時間地平を伴いつつ、いつも自らを存在者化する「運動」であり、そうした仕方の世界や他者に開かれた自我であることが示された。換言すれば、私は「生き生きとした現在」における他者との関わりにおいて、意識生が「私の」意識生であることを基礎づけているのである。

また、先に述べた「いつも自らを存在者化する」運動は、超越論的には「生き生きとした現在」における自我の作動であるが、自然的態度においては、主体が行う反省や他の様々な行為のことに他ならない。したがって、「私」は、現象学的反省の内で見出される匿名的な超越論的自我であるだけでなく、同時に現実の他者との関わりの中で現象学的反省を行う行為・実践の主体でもあることが明らかとなるのである。

ここに「逆説」に関する整合的な説明は果たされることになる。我々が現象学的反省のうちで見出す超越論的自我は、同時に行為・実践の主体すなわち現実の他者との関わりのうちにおける「私」として、規定されるべく開かれた自我なのである。

なお本稿では十分に展開することができなかったが、ヘルトが「共同化」とも呼んだ自我の存在者化の問題は、フッサールの相互主観性論との関わりにおいて更に論じられるべき余地を残している。特に「私」という意味の原創設に関わる「対化」や身体問題、さらにはフッサール的人格(Person)理論など、関連する重要なテーマに関する論究は今後の課題である。

註

フッサリアーナからの引用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に付す。

Husserliana

Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorlesungen*, hrsg. von S. Strasser, 1973.

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

Bd. XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, 1974.

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

(1) vgl. VI, § 53, § 54.

(2) Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, p. VIII.

邦訳は、竹内芳郎・小木貞孝訳、「知覚の現象学」、みすず書房、一九六七、一二頁による。

(3) I, S. 73.

「自我分裂」とは世界の中へ入って自然的な仕方では生きていない世界に関心を持つ自我」と「世界に関心を持たない傍観者(Zuschauer)」としての「現象学的自我」との間に生じる分裂を

いう。

なお「危機」においてフッサール自身が指摘するように、機能中心である超越論的自我と現象学的に反省する自我とは、異なった態度上にある相違すべき自我概念である。しかし「デカルト的省察」においては、「我々自身すなわち哲学する者の自己忘却によって」、超越論的自我と「世界に関心を持たない傍観者」との異同が、まだ明確にされていない。

(4) vgl. XV, S. XVIII.

(5) Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966.

新田義弘・小川侃・谷徹・斎藤慶典共訳、「生き生きとした現在」、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、必要と思われる箇所には邦訳の訳者による△、▽の区切りを踏襲して付した。なお、ヘルト自身が付した注釈については省略した。

本来ならフッサールの後期時間論草稿(草稿についてはMs.と略記)であるC草稿に基づいた論述が必要とされるところであるが、それは現在も部分的に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のすべてを直接手にすることはできない。そのため本稿ではヘルトの「生き生きとした現在」に基づいて考察を行うこととする。

(6) Ms. C31, S.3 (1930). zitiert nach K. Held: a. a. O., S. 66.

(7) vgl. a. a. O., S. 120.

(8) vgl. a. a. O., S. 146.

ヘルトは「原事実」に関してはXVII, S.243f. 「絶対的事実」に関してはXV, S. 66f. より引用している。

(6) Ms. C31, S. 5 (1930). zitiert nach K. Held: a. a. O., S. 90.

(10) 山口一郎、「他者経験の現象学」、国文社、一九八五。特に第一部参照。

(11) vgl. I, S. 144.

(二五) 谷徹・ひづき 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科