

私・他者・世界

—フッサールの相互主観性の現象学—

哲学研究室 高 階 勝 義

(一) フッサール現象学における相互主観性論の位置

フッサールの現象学は「自我の自己解釈」としての自我論的現象学⁽¹⁾として出発し、客観的世界の構成の超越論的解明をその固有の主題とする相互主観性の現象学によって、その理論展開の頂点に達する⁽²⁾。そして、自我論から相互主観性論へのこの理論展開の基本的道筋は、フッサールにとっては、その現象学的哲学の構想の草創期においてすでに拓かれるべき苦難の道として明確に自覚されていた。

徹底したデカルト的自己省察をとおして、まったく新たな仕方で厳密学としての哲学を開始しようとしていた、若きフッサールの思索に決定的な転機を与えたのは、師ブレンターノから学んだ「意識の志向性」の概念である。意識はつねに或るものについての意識である。見ることににおいては或るものが見られているのであり、聞くことにおいては或るものが聞かれ、考えることにおいては或るものが考えられている。フッサールは、相互に複雑に絡み合い、指示し合い、重なり合っている意識現象一般のこの志向的本質構造のうちに、あらゆる学問的認識に基礎をあたえる普遍学をめざす、自らの超越論的現象学の固有の研究領域を見いだした。しかし、それはいまだ誰一人足を踏み入れたことのない、「原始林に覆われた未開の原野」であった。

メッレの証言によれば⁽³⁾、フッサールがこの「未開の原野」にいどみ、並々ならぬ労苦の果てに意識現象のこの志向的相関関係についての完全な理解に達するまでには、ほぼ20年の歳月が費やされた。フッサールは1906/1907年の冬期ゼメスターと1907年の夏期ゼメスターの講義においてはじめて「超越論的主観性の志向的本質構造」、すなわち「意識のノエシス・ノエマ的相関関係の構造」を現象学の固有の問題領域として明確に叙述し、そしてその「未開の研究領野」を切り拓くべき現象学の固有の方法としての「現象学的還元 (phänomenologische Reduktion)」の構想を提示している。

しかし、超越論的主観性の複雑に錯綜した志向性の構造の全面的開示をその固有の使命とする、現象学的還元の徹底した遂行の道りは容易なものではなかった。その最大の問題は私の固有の超越論的主観性の領野においていかにして「万人にとって妥当する」客観的世界が構成されうるかという相互主観性に関する問題系であった。

1973年に相次いで刊行された大部の三巻からなる、フッサールの『相互主観性の現象学』⁽⁴⁾は「個体」「自己投入」「他者経験」「モノドロギー」「共同体」等の、相互主観性に関するフッサールの膨

大量におよぶ、1905年から1935年までの未公開の研究草稿や講義録等をもとにして編纂されたものであるが、それは、フッサールにとっては、彼が「孤独な純粋自我の意識生の普遍的本質構造」の分析に忙殺されていた初期の時期においても、「複数の意識流が、すなわち複数の自我が存在する」ということを片時も忘れることがなかったということ⁽⁶⁾、相互主観性の問題はフッサールのうちに「現象学の理念」が芽生え始めた草創期から晩年にいたるまで、その超越論的現象学の焦眉の内在的問題としてつねにフッサールの思索を内的に駆り立てていたということを実に物語っている。

現象学的還元によって、さしあたり自然的態度における実在的世界とその対象の存在妥当信憑は全面的に「妥当の外におかれ」、「括弧に入れられ」、そのすべてはその存在妥当の起源としての「超越論的主観性」につれもどされる。しかし、そのことによって世界とその対象の内容的諸規定は何ひとつ失われぬ。あらゆる対象はいまや世界信憑とそれにもとづく多様な意識作用の相関者として、純粋な意識の普遍的な存在領域に組み込まれて、現象学的考察の主題として確保されることになる。

意識の体験連関と作用連関において構成される世界とその対象は、その意識の普遍的存在領域においては、いまや超越論的主観性の志向的な意味形成体として存在する。したがって、意識の意味付与と作用と経験連関が崩壊するなら、世界は無化され、われわれはもはやいかなる世界も対象も有さないということになるであろう。しかしそのときでもわれわれはまだ何らかの意識は有しているであろう。したがって、意識だけが、すなわち超越論的主観性だけが絶対的存在という存在意味を有する。これに対して世界は相対的に存在するだけである。

こうして、フッサールにおいては、さしあたり超越論的主観性の志向的本質構造の純粋記述を主題とする、形相学としての超越論的現象学が成立することになる。

ところが、フッサールのこの超越論的現象学の構想が『イデーン』の第一巻(1913年)において公表されるや、さまざまな批判にさらされることとなった。とりわけ1930年前後の、リッケルトに代表される新カント学派の「批判主義」の立場からの批判は執拗なものであった。曰く「現象学は直観主義的一存在論主義である」、曰く「超越論的現象学は独我論的観念論である」等々。

フッサールの晩年の助手としていつも彼の傍らにあったフィンクは、フッサールによって全面的に権威づけられた周知の論文において、それらの批判の多くがフッサールの「新しい哲学の根本理念」に対する無理解にもとづく曲解、誤解であると論駁しながらも、その誤解の原因の一端が『イデーン』第一巻において使用されている、「直観」や「超越論的意識」あるいは「純粋自我」といったフッサールの超越論的現象学の基本概念そのものの多義性にも由来していることを指摘している⁽⁶⁾。

フッサール自身も、もともと『イデーン』第一巻の英語版(1930年)のための序文として書かれた『イデーン』への「後書き」において、当時の思想界における自らの現象学に対する批判を、とりわけ「独我論的観念論」であるとする批判を率直にうけとめ、それが『イデーン』第一巻の論述の不完全さに起因するものであることを告白している。「超越論的現象学的観念論の基礎づけ」という点からすれば、あの叙述(『イデーン』第一巻第二篇第二章)には欠けているものがあり、すなわちそこには、超越論的独我論の問題に対し、もしくは超越論的諸主観共存性に対し、つまり私にとって妥当する客観的世界が、私にとって妥当する他者たちに本質的に関係づけられているという事態に対して明白な態度決定がなされていないのである。この点に関する補足は、第一巻と同時に企画されていた第二巻が果たす予定になっていて、この第二巻を当時私はもうすぐにも引き続いて公刊できるとみこんでいたのである。」⁽⁷⁾

現象学的還元によって、徹底的に世界的なものから解放される自我はさしあたり絶対的孤独へと導かれる。還元の後では、世界とその対象は、世界のうちにある人間も含めて、精神物理的統一体としての人間—自我としての私自身でさえも、すべては私と私の超越論的意識能作の単なる意味形成体になる。「世界が私を内包するのではなく、私が世界を内包するのである。」⁽⁸⁾

自己省察の絶対的事実としての「唯一の自我 (solus-ipse)」を中心域とした自我論的主観性の現象学からの出発は、徹底したデカルト的自己省察によって自らの現象学を基礎づけようとするフッサールにとっては避けては通れない必然の方途であった。しかし、フッサール現象学のこの「デカルトの方途」には、「私の超越論的主観性においていかにして客観的世界が構成されるのか」、「私の超越論意識生のうちでいかにして他者の経験が生起しうるのか」、「いかにして超越論的諸主観の相互交流は成立するか、すなわちその意識能作において世界がその客観性において構成されるような超越論的相互主観性はいかにして成立するのか」といった、相互主観性に関する難問がつねに立ちだかっていたのである。

本稿のねらいは、現象学的還元によってさしあたり開示される超越論的自我論的主観性を出発基盤とする、フッサールの超越論的現象学が不可避免的に内包せざるをえない「超越論的独我論」は、現象学的還元の徹底した遂行の過程においていかにして克服されるのか、すなわちそこからどのような他者経験論として相互主観的世界構成論が展開されることになるのかを、「構成的現象学」の視点から考察することにある。

(二) 超越論的主観性の自我論の本質構造

フッサールの相互主観性論は、彼が『イデー』への「後書き」において予告したとおり、『デカルト的省察』の「第五省察」において詳細に論じられているが、それに先立つその「第二省察」の或る箇所、デカルト的自己省察を出発基盤として展開されてきたフッサールの現象学がその独自の現象学的還元の徹底した遂行によって、デカルトの歩みから決定的に分岐する「新しい学問的理念」に到達することになるということが鮮明に語り出されている。「こうして、前例のない独特の学問がわれわれの視野に現れてくる。それは現実的および可能的な超越論的経験のうちで与えられる具体的な超越論的主観性に関する学問であり、その学問は、従来の意味での学問すなわち客観的学問に最も極端に対立するものである。それらの客観的学問のなかには、たしかに主観性に関する学問もあるが、しかしそれは世界に所属する、客観的で、心を持った主観性に関する学問である。しかし、いまわれわれが問題にしている学問は、いわば絶対的に主観的な学問である。それは、世界が存在するものとして決定されようが、存在しないものとして決定されようが、そのような決定には無関係に存在するところのものを対象とする学問である。しかも、この学問の特徴はそれだけではない。この学問の最初の、そして唯一の対象は、哲学的に思索する者としての私の超越論的自我であり、そしてそれだけでしかありえないように思われる。」(CM. 68f.)

このようにして、現象学的還元によって、さしあたり「新たな学問」は徹頭徹尾、自我と自我自身のなかに含まれているものだけを存在するものとして定立する、純粋な自我論として出発することが要請されているのであり、したがって、この最初の段階では、現象学は、それによってたはして他の自我が私の自我と同じようにその学問の主題として認めらうのかどうかも予測されないような、そのような独我論的学問におとし入れられているのではないかという疑念も起こってくる。

しかし、フッサールはここで、まったく新たに出発しようとするわれわれはそのような疑念を恐

れてはならないこと、この学問が「独我論的学問」にとどまるように見えるのは、哲学の低次の段階における外見であって、それがこの新しい学問の固有の理念にしたがって、首尾一貫して徹底的に展開されるなら、それは超越論的相互主観性の現象学へとみずからを展開させることになるであろうと示唆している (CM. 69)。

しかし、現象学的還元によってさしあたり開示されてくる超越論的主観性のこの自我論的領域において、いかにして他我が主題になりうるのか、すなわち自我論から出発する現象学はいかにして相互主観性の現象学へと展開されるのかという、相互主観性に関する諸問題がここに立ち現れてくるのであるが、普遍学をめざす現象学にとってはいわばその成否が試されるこの重大な問題系に立ち入る前に、フッサール現象学がその固有の問題領域とする「超越論的主観性」がそもそもどのようなものとして考えられているのかがあらかじめ明示されなければならない。

『デカルト的省察』の先に引用したテキストにおいては、「私の超越論的自我」としてのそれはまず第一に「世界が存在するか存在しないかの決定に無関係に存在するもの」として規定されている。すなわちそれは、トイニッセンが指摘するように⁽⁹⁾、世界のうちに存在しない「超世界的主観性 (extramundane Subjektivität)」としてみなされている。すなわち、フッサールの自我論的現象学の段階における現象学的還元のねらいは、主観性を世界的なものから徹底的に解放すること、そうすることによって主観性を「純粹に」保持することに向けられているのである。そして、このデカルト的徹底主義によって貫かれた自我論的現象学の還元のねらいは、デカルトが“ego cogito, ego sum”の省察をとおして、結局は自我を「世界の最後の一小部分 (ein kleines Endchen der Welt)」として考察することから出発し、そしてそれを人間の精神あるいは魂と解釈することによって自我を世界化してしまった「誤り」を根本的に修正することにあつたのである (CM. 63f.)。

現象学的還元によって開示される超越論的自我はデカルトのエゴと同様自我ではあるが、それは世界的なものから徹底的に純化された主観性であって、もはや世界の一部として存在するような世界的人間的主観性ではあり得ない。『『我在り、我思う』』ということは、もはやこの人間としての私が在るということの意味するのではない。私はもはや自己についての自然的経験において人間として見出される人間ではなく、また自己についての内部経験において与えられる純粹経験へ抽象化され、制限されることによって、純粹な心あるいは魂あるいは知性として見出される人間ではない。』 (CM. 64)

フッサールの現象学が、自我的なものが心であるとか精神であるとかとする前提からは出発することはできないのは、われわれがはじめからそのように自我的なものを精神であるとか心であるとかと解釈しているとすれば、それは根拠づけられていない素朴な自然的態度の前提に逆戻りしているということになるからである。むしろ逆に、プラントも言うように、自我的なものが徹底的に解明され、発見されてはじめてそもそも心とか精神とかが一般的にどのようなことを意味しうるのかが示されうるようになるのでなければならないのである⁽¹⁰⁾。

それでは、現象学的超越論的主観性というのはあらゆる経験的主観に対立する意識一般あるいは普遍的な主観というようなものとして考えられているのであろうか。フッサールの答えは否である。先に引用された『デカルト的省察』のテキストにおいて、フッサールが「現象学にとっての最初のそして唯一の対象は哲学的に省察する者としての私の超越論的自我であり、それでしかありえないように思われる」と語るときの、「私の超越論的自我」はあくまでもそれぞれの個体的体験のうちに生きている、そのつどの私の主観性であるということ、すなわち「それは自己自身に対して必自然的に体験や能力や性質に関する個人的内容をもって存在する具体的自我」なのであって (CM. 67)

しかも、それはまさにそのつどの私の個体的主観性の自我として、事実的自我でもあるのである。「デカルト的に省察する者としてのわれわれすべては、この事実的自我としての超越論的自我につれもどされる。」(CM. 103)

もとより、超越論的自我のこの事実性は超越論の意味での事実性であって、世界的意味でのそれではない。「超越論的自我の事実性はそのようなものとして世界におけるあらゆる事実から必然的に区別される」(CM. 104)、「絶対的に孤独な主観性の事実」である⁽¹¹⁾。現象学的還元によって開示される「超越論的主観性」はたしかにそのつどの私の自我ではあるが、しかしそれは絶対的孤独性と唯一性における自我であって、「汝と呼ぶべき相手や、我々と呼ぶべき仲間や共同主観の共同体を自然的に妥当させているようなひとりの私ではない」(Kr. 188)、すなわちそのような人格的社会的自我なのではない。なぜなら私の判断中止においては、世界全体と同時に全人類が、したがって人称代名詞の区分と秩序のすべてが現象になってしまっているからである (Kr. 188)。

ここで「人称変化しえないということ (persönliche Undeklinierbarkeit)」としてネガティブに語られている現象学的主観性の絶対性と唯一性の意味は、トイニッセンが適切に解説しているように「私はいかなる他者とも相互交通しないということだけが言われているのではない。ここで究極的に言われていることは、絶対的主観性としての私は私のものと同じものをけっして知らないということである。そのつどの私のものはそのつどの汝のものや彼のものから絶対的に区分されるということなのである。」⁽¹²⁾

そしてこの「私の超越論的自我」は、『危機書』においてはさらに「世界に〈私に対する世界〉という意味を純粹に与えている超越論的生の自我極」であり、「私の判断停止の自我としての根源我 (Ur-Ich)」(Kr. 188)であるとして積極的に語り出されてくる。しかしそれは本質的にその傍らにいかなる自我も有さず、したがっていかなる共同体への憧憬も有さない絶対的孤独性 (Einsamkeit) における自我であって、したがって、そのようなものとしての超越論的自我は「本来ただ曖昧に私と呼ばれているにすぎない」といわれるのである。というのは「私がこの自我を反省しつつ名指すときには、世界を現象として問題にしているのは私であり、判断中止をしているのは私であるという以外には言いようがないからである。」(Kr. 188)

(三) 超越論的主観性のモナド論的自我構造

ところで、ここで注目すべきことは、現象学的主観性のこの自我論的考察において見いだされてくる、「世界に絶えずその意味を与えている超越論的生の自我極」としての超越論的自我にとっては、まさにそのような仕方世界が自我の体験の志向的諸作用の対立極として絶えず現存しているということである。したがって、フッサールは現象学的還元によってさしあたり開示されてくる超越論的自我の固有の非世界的な自我論の本質構造というのは、「世界が体験のうちで絶えず私に対して現存しているということ」を暫定的に度外視することによって得られた、自我の抽象的な存在形式でしかないと言うのである。「私は、自らを省察することによって、私を体験する自我として見いだす。そしてさしあたっては、この体験のうちにまさに世界が私に対して現存しているということを度外視する。かくして私は、私の体験する生の一般的流れをその抽象的な固有な形式において見いだすのである。」⁽¹³⁾

われわれが自我をその固有の自我論的存在形式において考察するときは、たしかに自我極としてのそれはその世界経験的諸作用から区別されはするが、「しかし他方ではそれはただ単に抽象的に区

別されるにすぎない。抽象的にというのは、自我は、これらの体験から、その〈生〉から分離された何か或るものとして考えられないからである。』⁽¹⁴⁾

現象学的超越論的主観性は、たしかにそれが世界のうちに自己を見いださないという限りで、世界に対するネガティブな関係を有する。しかし、この関係は、現象学的主観性がまず何よりも世界を構成する主観性として特徴づけられるという限りで、ポジティブなものである。先に引用した『デカルト的省察』のテキストのなかで、フッサールが「私の超越論的自我」はあくまでもそれぞれの個体的体験のうちに生きている、そのつどの私の主観性であり、したがって「それは自己自身に対して必当的に体験や能力や性質に関する個人的内容を持って存在する具体的自我である (CM. 67)」と語る時の、自我の「具体性」というのはまさに自我の世界に対するこのポジティブな関係を強調したものにほかならない。

自我はあらかじめすでに個体的に存在し、事実的に存在し歴史的に存在するわけではない。自我が個体的に存在し、事実的に存在しうるためには、それは世界全体をその「志向的対象性」としてすでに自己のうちに内蔵していなければならない⁽¹⁵⁾。フッサールは、この具体性においてとらえられた自我を、意識体験の自我極としてとらえられる自我と区別して、ライブニッツにならって「モナド (Monade)」と呼び、それがすでに志向的に構成された諸対象を内包しているということを強調している。「われわれは、同一的極としての自我、および習性の基体としての自我から完全な具体性においてとらえられる自我 (われわれは、この自我を、ライブニッツの用語にしたがって、モナドと名づけたと思う) を区別する。しかし、そのためにわれわれは、その自我にその自我がまさに具体的であるためには不可欠であるものをつけ加える。すなわち、自我は、自我の志向的生の流動的多様性とその生のうちにおいて思念され、そして、ある場合にはその生に対して存在するものとして構成される諸対象とをそなえているものとして、はじめて具体的でありうるのである。」 (CM. 102)

世界が、その存在の意味のうえから、つねにそれを構成する自我を前提にしているということは逆に言えば、自我もまさにそのような仕方であつねに世界を前提にしているということの意味する。すなわち自我は世界なしにはそれが在るところのものとしては存在しえない、つまり「具体的な超越論的主観性」ではありえないということなのである。したがって「構成されるもの」の「構成するもの」への依存性としての世界の自我への依存性は、それ自身のうちに「構成するもの」としての自我の「構成されるもの」としての世界へのまったく別様の依存性を内蔵しているということの意味するのである。フッサールはそのことを次のように表現している。「私自身に対して本源的に意識された存在の領域である、私の自我論的領域のうちに、私は自己を世界を経験するものとして見いだす。私が、自己省察するとき、私の諸体験において世界を経験している自分を見いだすことができない、などということは考えられえない。』⁽¹⁶⁾

したがって、現象学的還元によってさしあたり開示されてくる、純粹自我、つまり世界が存在しないとしても存在しうる自我というのは、フッサールにとっては抽象的にとりだされた自我の一般的形式であつて、自我はその具体性においては世界を経験する自我、すなわち世界の内に存在する自我としてのみ存在しうるということなのである。

フッサールは、「究極的に機能する絶対的に唯一の自我への還元による、判断中止のわれわれの最初の試みの原理的修正」という標題をもつ、『危機書』の第55節において、次のように語っている。「たえず存在確信と自己確証において、予め与えられている疑いようなない世界が前もって存在している。もし私がこの世界を基盤として『前提』していないとしても、この世界は意識作用を遂行

している自我としての私にとって、たえず自己確証において妥当している。……もし實在論という言葉が、『私がこの世界に生きている人間であるということを確認していて、この点については少しも疑っていない』という以上のことを意味しないとすれば、これ以上に強力な實在論はありえないであろう。しかしこの『自明性』を理解するということがまさに大問題なのである。」(Kr. 190f.)

そして、フッサールは、ここでこの大問題を解明するにあたっての新たな課題を確認し、それに立ち向かうための新たな方途の必要性を強調している。「(ここで要求されていることは)自我がその具体的な世界現象から出発して問いを体系的に遡らせること、そしてそのさい、超越論的自我としての自己自身を、その具体相において、すなわちその構成的諸層と、言語に尽くし難いほど入り組んだ妥当の基礎づけとの体系的性格とに関して、学び知ることである。判断中止に着手するさいには、自我は当然的に与えられているがしかしそれは『沈黙した具体相』として与えられているのである。この具体相が解釈され言表にもたらされねばならない。」(Kr. 191) ここには「デカルト的方途」を出発基盤にしてきたフッサール現象学がその後期思想の展開のなかで、「新しい道」を切り開かざるをえなくなった事情が劇的に表明されている。

フッサールは『危機書』の別の箇所において、『イデー』以来の自らの現象学の歩んできた「デカルト的方途」を顧みて、次のように述懐している。「この道(デカルト的方途)は一躍すぐに超越論的自我に到達するようであるが、これに先立つ証明がすべて欠けているために、この超越論的自我は内容を欠いたまま明みに出された。そこで人はさしあたっていったい何が得られるというのかまったく分からなくなる。」(Kr. 158) 自然的態度の一般的世界信憑に対する徹底した判断停止から出発し、「我思う、我在り」の絶対的明証性のうちに世界存在の存在性の根源を問うという、デカルトに倣った現象学の方途においては、「人間自我」としての私の現存在の自明な事実性さえ、そのようなものとしては立ち入って問われることのないまま、超越論的主観性の「絶対的基盤」の前に見失われてしまうということであろう。

フッサールはすでにこの最晩年の『危機書』公刊に先立つ10年ほど前の講義録等をもとにして編纂された『第一哲学』において、この「デカルト的方途」の方法的限界について明確に自覚するにいたっており、そこでは世界信憑を先行的に排除することから出発する、「デカルト的方途」に対して、世界の存在・非存在を不問に付したまま、個々の意識作用を志向的に分析することをとおして、超越論的主観性の絶対的経験の領域を開示するという、新たな「非デカルト的方途」の構想を提示している⁽¹⁷⁾。これによって、フッサールは個々の顕現的意識作用の背後に潜在的に共に作動している意識作用の地平が次々に露呈され、さらにそこからその無限に広がる地平意識の全体としての世界現象も開示されてくるであろうと展望しているのである。

したがって、この方途においては超越論的主観性の経験領域はもはや純粹自我の孤独な明証的経験の領域だけではなく、思念的に経験される世界意識をも包含する経験領域として開示されてくるのである。もとよりそれはもはや自然的、客観的な世界経験の意識領域ではありえない。しかし、世界存在のすべてを構成するものとしての超越論的主観性はその「必然的で具体的な存在の仕方」に基づいて、自己自身をまさに「世界の中の人間」として客観化せざるをえないのであり、したがってここでは世界的實在性としての人間的主観性も超越論的主観性の自己客観化の所産として、超越論的主観性の経験領域のうちに内包されているものとしてみなされているのである。

その意味で、自然的態度において事実的自我として見いだされる人間的主観性を超越論的主観性との関係において問うということは、超越論的主観性の自己解明としてのフッサールの超越論的現象学の主題系にとって欠くことのできない固有の課題なのである。しかし、人間的主観性という世

界的実在性の意味が超越論自我の「具体相」においていかにして構成されるのかという、この「大問題」については、われわれは別の機会に詳しく論じたことがあるので⁽¹⁸⁾、ここではこの問題にはこれ以上立ち入らないこととし、むしろ『イデー』への「後書き」において示唆されている、フッサールにとっての懸案の相互主観性論の問題系に目を転ずることにしたい。

フッサールは、前述したように、この「後書き」において自らの超越論的現象学に対する新カント主義からの批判に答えて、『イデー』第一巻の超越論的主観性の自我論的考察の叙述には不完全なところがあることを率直に認め、それが完全に明らかになるのは、超越論的自我の現象学的露呈がはるかに先に推し進められ、その結果、その超越論的自我に含まれている共同諸主観に関する経験が、超越論的经验にまで還元されたあかつきに初めてそうなるのであると予告している⁽¹⁹⁾。

そしてそのときには、次のことが示されてくるであろうということも予描されている。「超越論的经验の所与性としての『超越論的主観性』というものは、そのつど自己省察する者にとって、ただ単に超越論的な私自身としての自我、すなわち具体的な私固有の超越論的意識生を遂行している者としての自我を意味するだけではなく、さらにまた、私の超越論的生のうちで、超越論的なものとして同時に証示されてくる共同主観が、同時に証示されてくる超越論的な我々という共同体において存在するという、その共同諸主観をも意味するということである。したがって、超越論的な諸主観共存性こそはそのうちで実在的世界が客観的なものとして、『万人』にとって存在するものとして構成されてくるゆえんのものなのである。」⁽²⁰⁾

(四) 「私の固有領域」への初次的還元

フッサールは、『イデー』への「後書き」において、自らの超越論的—現象学的観念論の意味は、すなわち超越論的主観性だけが絶対的存在という存在意味を持つのであって、実在的世界の存在意味は超越論的主観性へと本質的に関係づけられる相対性を持つだけであるという、そのテーゼの意味は、超越論的還元がはるかさきまで推し進められたあかつきにはじめて顕かになるということ、そして「自己投入に関するその超越論的理論あるいは、共同諸主観に関する超越論的理論は」すでに見たように⁽²¹⁾、「まもなく刊行される『デカルト的省察』において示される」と予告している。

この予告どおり、『デカルト的省察』の「第五省察」には超越論的相互主観性の構成とこれに関連した諸問題に関する詳細な記述が内包されている。そこで、我々はフッサールのこの叙述を精査しながら、まずはじめに私の超越論的自我においていかにして他の超越論的自我が構成されるか、すなわちそれが他の自我であるというかぎり、その本源的存在においては私の自我には絶対的に近づきえないものでありながら、しかし私にとっては現に確かに存在するものとして意識されている、他の自我がいかにして私の超越論的自我の主観性において構成されるのかという、フッサールの超越論的他者経験論の問題系の展開を追跡することにする。

フッサールは、『デカルト的省察』における相互主観性論の展開にあたって、「他の主観の超越論的構成」という、この困難な研究主題を確定するために、あらゆる世界的存在の意味基盤としての「超越論的主観性の領域」への還元をひたすらめざしてきた、『イデー』以来の形相的一現象学的還元とは別種の、「私の固有領域」への主題的還元をめざす新たな種類の還元を提唱している。これが新たな種類の還元であるといわれるのは、ひとつは、それがすでに「超越論的態度をとっている者」としての私によって、さらに遂行される還元であるということ (CM. 126)、すなわち現象学的

還元の地盤において、そしてそれによって開示された「超越論的な普遍的領域の内部」で遂行される還元であるという点においてであり (CM. 124), もうひとつは、それが、その作用の意味のうえからはまさに現象学的還元といわれるようなものではなく、ある種の抽象であるということ、すなわち超越論的に還元された世界の現象全体の内部での「私の固有の領域」を取り出すための抽象であるという点においてである (CM. 125)。

「私の固有の領域」を抽象的に確定するための、この「初次的還元 (primordiale Reduktion)」の主題的エポケーによってまず初めに「他の主観性に直接的にあるいは間接的に関係する志向性のすべての構成能作」が捨象される (CM. 124)。しかし、ここで要請されているのは他の主観性への志向性そのものの捨象ではなく「私の志向的対象としての他者の現実性」の捨象である⁽²²⁾。したがって、この「初次的還元」によって、「人間と動物にいわゆる自我を持った生き物という特殊な意味を与えるもの」が捨象され、さらには「それらの意味を自我主観としての他者に負い、したがって他我を予想する現象世界のあらゆる規定」が捨象される (CM. 126)。こうして要するにすべての文化的述語が、たとえば「すべての人にとっての環境性」といったような述語も排除される (CM. 127)。そして最後に、「あらゆる他なるもの (Fremdes) の捨象の残物」としての、すなわち「他なるものでないもの」としての「私の固有な自然 (eigenheitliche Natur)」だけが残存する (CM. 127)。

このようにして、初次的還元の主題的エポケーによって抽象的に取り出されてきた、「私の固有の領域」がどのようなものであり、そしてそれがわれわれの当面の課題である「他の主観性の超越論的構成」にとってどのような意味を有するものであるかということについては、後ほど詳しく考察することとして、ここではさしあたりこの「初次的還元」の方法的機能の本質がなんであるかが明らかにされなければならない。

トイニッセンは、この還元は、デカルト的—現象学的還元の繰り返しであり、その機能の本質はそれによって相互主観性論にとっての出発基盤として機能する領域を確保するというところにあると強調している⁽²³⁾。そして、現象学的還元が、それが超越論的相互主観性を捨象した独我論的主観性の領域を開示するという限りで、それもすでにひそかに「現象としての他者」を捨象しているのであって、その意味でも「初次的還元」というのは従来の現象学的還元の徹底した繰り返しであるというのである。そして、さらにこの「初次的還元」をデカルト的—現象学的還元のより徹底した繰り返しと見ることによって、この還元によって「他なるものでないもの (Nichtfremdes)」として抽象的に、ネガティブに取り出されてきた、「私の固有な自然」、「単なる自然 (bloße Natur)」としての「初次的世界 (primordiale Welt)」というのも、現象学的還元によって自我論的に構成されたものとして開示されてくる世界と同一のものであるということも示唆されているというのである⁽²⁴⁾。

たしかに、『デカルト的省察』においても、当初「他なるものでないもの」としてネガティブに規定されていた、「私にとっての固有なもの」の世界が、後になって次のようにポジティブに規定されている。「自我としての私にとって、固有で本質的な領域には、単に顕在的な体験および潜在的な体験の流れが含まれるばかりでなく、構成作用の体系と同様に、構成された統一体も含まれるということは明らかであり、しかもこのことはとくに重要である。」 (CM. 134) すなわち、「私の固有領域」というのは、構成的に見れば、自我の顕在的・潜在的な意識作用の体系であり、構成されたものの側面から見れば、それは志向的内在として私に帰属する世界であり、私の意識作用によって構成された対象の全体としての内在的世界であるといわれているのである。

その意味で、フッサールは「初次的還元」によって得られた「私の固有領域」の世界を「内在的超越 (immanente Transzendenz)」とよぶのである (CM. 134)。そして、この内在的超越としての世界は、私にとって他なる世界、すなわち具体的な私自身の自我にとって外的な世界を構成するという順序からいえば、それは本来最初の初次的超越 (あるいは世界) であり、この世界は理念的なものではあるとしても、「私の可能性の無限の体系の総合的統一体として、自我としての私自身の具体的存在を規定する一要素である」(CM. 136) というのである。

したがって、このような構成するものと構成されるものの統一体としての「私の固有性」というのは、トイニッセンが言うように、まさに私の具体的な超越論的主観性そのものであるということすなわち、それは私が私自身の具体相においてあるところのもの、つまり私のモノイドにおいてあるところのものの領域であるということなのである⁽²⁵⁾。

ところで、私の固有領域に還元された「私の固有の自然」の中心にあつて、その唯一的な特殊性において際立って現れ出る主観はもはや根源的自我ではなく、私の身体において支配している自我すなわち身体的自我である (CM. 128)。「私の固有の自然」の中にあつては、私の身体は私にとっては周囲の他の事物と同様の単なる物体として経験されているのではなく、私の感覚領域として、すなわち私が直接的に自由に支配しうる器官として経験されている唯一の対象なのである。この私の固有の世界においては、私の自我は私の身体を介して外界に働きかけ、あるいは働きを受ける精神物理的統一体として、すなわち身体と心をそなえた人格的自我として構成されているのであり、そしてまさにそのような自我として、この世界にあつては独特な構成員として位置づけられているのである。

私の固有領域に還元された精神物理的統一体としてのこの人格的自我には、当然のことながら、自然的意味での私のすべての世界所属性は排除されている。しかしそれにもかかわらず、私は私の固有領域の中では私の多様な純粋体験の同一の極として存在している。すなわち私の受動的および能動的志向性と、その志向性によってつくられた習性との同一の極として存在しているのである。

初次的還元によって、客観的世界の实在性の全体は、したがって他者の实在性も排除されたにもかかわらず、私のこの精神物理的自我の心の生の全体、およびその中に含まれている世界を経験する生は排除されず、したがって他者に関する私の現実的および可能的経験も排除されていない。したがって、私に対して存在する世界の構成全体が、私の心の存在に含まれており、さらにはその構成全体を、私に固有のものを構成する構成要素と、他者に属するものを構成する構成体系とに分かつことも、私の心の存在に含まれているということなのである。

したがって還元された精神物理的自我としての私は、世界の構成員として、しかも多様な私にとっての外部をもつものとして構成されているのである。しかし私の心のうちにおける私自身はそれらすべてを構成するものであり、それらのすべてを志向的に自己のうちに担っているのである。したがって、私の固有領域に還元された世界も、構成する主観から不可分な内的規定として、その主観の具体的本質に帰属するものとして明らかにされるべきものである (CM. 129f.)。

超越論的領域に還元された私の純粋な意識生において経験される現象としての世界は、その経験的意味に即して考えるならば、私の個人的な総合による形成体ではなく、相互主観的世界である。すなわち、すべての人に対して現存していて、その中にある対象をとおして、すべての人がそれに近づきうる世界である。したがって、たしかに各人は、世界についての各人の経験、各人の世界現象をもっているが、しかし他方においては、そこで経験される世界は、経験するあらゆる主観、およびそれらの主観に現れるすべての世界現象に対立して、それ自体において存在しているというこ

となのである (CM. 123)。

(五) 他者の類比化的統覚

ところで、「私の固有領域」において経験される、世界のこのようなすべての人に対して現存するという客観的存在の意味はいかにして構成されるのか。およそ存在するものが私に対してもちうる一切の意味は私の志向的生の構成的総合に負っているとすると、フッサールの構成的現象学の観点に即して考えるならば、「すべての人に対して現存する」という、客観的世界のこの相互主観的存在の意味もそれを構成する私の意識生の顕在的および潜在的な志向性の体系の解明をとおしてはじめて明らかになるということになる。そして、『デカルト的省察』におけるその相互主観性論の第一歩として提示されているのが「他者経験論」の問題系なのである。というのも、他我は、私にとっての最初の他なるもの (das erste Fremde) (最初の非一自我) であり、それが他のものの新しい無限の領域、すなわちすべての他我と私自身を含む客観的自然と客観的世界一般の構成を可能にするものだからである (CM. 137)。

しかし、われわれは、このような客観的世界の構成の制約として、いまだ他の人間という世界的存在の意味をもつものでない他我についての経験を超越論的に解明するという他者経験論の第一歩において、容易ならない困難な問題に直面することになる。

われわれはそのような他我をそもそもどのようにして、いかなるものとして経験するのであろうか。私は私の絶対的的自我から出発して、いかにして他我到達できるか。すなわち他我であるという限りで、けっして私のうちにあるものではなく、そのようなものとしてただ意識されているにすぎない、他我の意味がいかにして、いかなる志向性によって、いかなる総合において、そしてどのような動機づけにもとづいて、私のうちで形成されるのか。

フッサールによれば、経験というのは本源的意識である。すなわち、ある対象が本源的に与えられているという意識である。われわれがある人間についての経験について語る場合にも、たしかにそれによって他我がそれ自身として生身のままに現に眼前に存在している事態が指示されている。ところが、一方では、そこでは他我それ自身も、他我の体験も、他我の現出そのものも、すなわち他我の固有の本質に属するなにもも根源的には与えられていないという事態も指示されているということである。というのは、もしも他我の固有な本質が直接的に私に与えられうるとするならば他我の固有の本質は、私自身の本質の単なる一要素にすぎないということになるであろうし、結局は、他我自身と私自身が同じものであるということになるであろうからである (CM. 139)。

この事情は他者の身体についても同様である。他者の経験において、他者の身体だけは直接的に経験されるように思われる。しかし、他者の身体が私にそれ自身として直接的にとらえられうるとするならば、他者の身体は結局は、私の感性だけによる形成体として、私の初次的領域に属する物体にほかならないことになる。

したがって、他者の身体を経験するためには、ある種の間接的志向性が存在しなければならないということになるが、フッサールは、他者の身体経験においては、独特の「共に現前させる作用」としての、ある種の「間接的呈示 (Appräsentation)」が働いていることに注目し、その特性を事物知覚の場合に対比させて、次のように解釈している。

或る事物の知覚的经验においては、直接的に現前しているのはその事物の見られている前面だけであって、その背面はただ間接的に呈示されているにすぎないのと同様に、他者経験においては、

直接的に現前しているのは他者の身体だけであって、その内面はただ単に間接的に呈示されうるだけであるように思われる。しかし、事物知覚において間接的に呈示されている事物の背面が経験の進行の過程で直接的に本源的に呈示されうるものとして表象されているのに対して、他者経験においては、他者の内面性は「共に現に在るもの」としてつねに間接的に呈示されているけれども、それが「それ自身として現にあるもの」として直接的に本源的に呈示されるということは原理的にけっしてありえないのである。フッサールはまさにそこに他者経験における間接呈示の事物経験における間接呈示との根本的差異を見るのである (CM. 139)。

それでは、他者の初次的領域の間接的呈示は、すなわち、「その本質のうえからけっしてそれ自身が現に存在するということがありえず、つねに単に共現的にのみ存在しうる、共に現に存在する者」⁽²⁶⁾としての、他者の意味は私の初次的領域においていかなる動機づけにもとづいて生じうるのであろうか。フッサールが、この困難な問題に立ち向かうための最初の手引きとして引き合いに出しているのが、「他者 (alter)」、「他の自我 (anderes Ich)」という言葉の意味である。フッサールによれば、他者 (alter) とは他の自我 (alter ego) という意味である。そしてその他の自我という言葉に含まれている自我とは、私の初次的な固有領域の内部において構成された私自身でありしかも精神物理的統一体 (初次的人間) として、すなわち私の唯一の身体を直接的に支配し、さらに初次的環境世界にも働きかける人格的自我として独特なしかたで構成された、具体的な志向的生の主観としての私自身である (CM. 140)。したがって日常的他者経験においては、他者の身体だけは直接的に現前しているように思われているけれど、私の初次的な固有領域の内部において構成される事物としての他者は、したがってその身体も、けっしてまだそれ自身として直接的に、現前的に現出しているものではないのであり、それはむしろ具体的な主観性としての私自身の規定要素として見いだされるということなのである。

私の初次的領域における他者経験において、直接的に現前的に現出するのは他者の身体の「物体 (Körper)」だけである。しかもそれはさしあつたてははまだ他者の物体という意味を有するものとしてではなく、ただ単なるひとつの物体として、すなわち他の物体的事物のうちのひとつの事物としてのみ直接的に、現前的に現出するということなのである (CM. 140)。そして、その物体に他者の身体という意味を付与するものは私自身の身体以外にはありえない。というのは、わたしの初次的世界においては、私の身体だけが身体として根源的に構成され、かつ構成されうる唯一の物体だからである。したがって「ある物体が身体として統握されるためには、それはその意味を私の身体の統覚的「移し入れ (Übertragung)」からうるものでなければならない」 (CM. 40) というのである。

それでは、私の初次的領域におけるある物体と私の身体との結びつけを動機づけるものは何かとえば、それは両者の「類似性 (Ähnlichkeit)」であるという。「両者の類似性のみが、そこにあるその物体を類比的に他の身体として統握することに対する動機づけの基礎を提供することができる。」 (CM. 140) この類似性にもとづいて、私は私の身体から「身体」という意味を他の物体に移し入れる。そのことによって、はじめて他の物体は他者の身体の物体という意味を獲得し、単なる物体的事物のうちのひとつという水準を超出するというのである⁽²⁷⁾。

したがって、フッサールは、ある物体を他者の身体として把握するような統握は、ある種の類比的統覚 (verähnlichende Apperzeption) ではあろうが、それはけっして類比推理 (Analogie-schluss) というようなものなのではないということ、すなわちこの類比的統覚が一般的に、いかなる媒介的思惟作用によることなしに、一挙に遂行される独特の創造的作用なのであるということ

を、日常的経験における事物統覚を手引きにして説明している。「われわれは、事物統覚においては眼前に与えられている対象や日常の世界を一瞥しただけで統握し確証的に把握し、そしてそれらの意味とその意味の地平を、直ちに理解するわけであるが、そのようなそれぞれの統覚は、類似の意味をもつ対象がそこにおいて初めて構成された、『根源的創造 (Urstiftung)』を志向的に遡及的に指示している。」(CM. 141) このように、日常的経験においてはわれわれは、根源的に創造された対象の意味を、類比によって新しい対象に移し入れることによって、ある対象を、類似の意味をもつものとして推測的に把握しているということなのである。したがって、たとえば、「すでにものを見ることのできる幼児が、鋏をはじめ見て、その目的や意味を理解したのちは、鋏を一瞥しただけで、直ちにそのような目的や意味をもったものとして見るのであるが、しかし、それは表明的再生や比較や推理によってなされるのではない」(CM. 141) というのである。

しかし、そのような統覚が生ずる仕方や、さらにすすんで統覚がみずからのうちで、みずからの意味と意味の地平をつうじて、みずからの発生の根源を志向的に遡及し、指示する仕方は、それぞれの統覚によってきわめてさまざまである。すなわち、その発生からみて純粋に私の初次的領域における可能的経験に組み入れられうる、事物知覚の場合の類比化的統覚に対して、私の固有の初次的領域の経験を越え出る根源を志向的に遡示する、他我 (alter ego) の意味をもって現れる、他者の身体の類比化的統覚においては、まったく別の間接的経験がはたらいているということが想定されなければならない (CM. 141)。

(六) 他者経験における対化的連合

トイニッセンは、事物知覚における類比化的統覚と他者の身体経験における類比化的統覚の本質的相違はそれぞれの経験の間接性の根本的相違にあると指摘している。すなわち、前者においては「根源的に創造する原本 (das urstiftende Original)」がすでに過ぎ去ってしまっているのに対して、後者においてはそれが現前しているということによって、両者は根本的に区別されるという。「フッサールによって事例としてとりあげられている、鋏は、すなわちその目的や意味がかつてはじめて私に理解されたそれは、私がある意味を知覚的に私に現れる鋏に移し入れる瞬間には、もはやそれ自身は知覚されていない。私はそれを「かつてすでに見たことがある」のであって、いまはそれを見ていないのである。これに対して、私の身体は、すなわちそれにもとづいて私が他者の物体を身体として統握する、私の身体はその統握の遂行においては、それ自身として現前している。」⁽²⁸⁾

フッサール自身も、たしかに他者の身体の類比化的統覚の特性が、一方では、その間接的呈示が原理的に根源的には呈示されえないということ、すなわち、その類比によって間接的に呈示されるものは、現実にはけっして根源的には呈示されえないということ、したがって、それは本来の意味においては知覚されうるものではないと同時に、他方では、そこには「根源的に創造する原本」としての私の身体がつねに生き生きと現前しているという点にあると強調し、そして、他者の身体のこの類比化的統覚というのは、そこにはまさに「根源的に創造する原本」が生き生きと現前しているというその特性にもとづく「対化 (Paarung)」の特殊な事例であると解釈している (CM. 141 f.)。

フッサールは、対化は連合の受動的総合のひとつの根本形式であり、その対化する連合には、次のような特徴があるという。「最も単純な場合、二つの与件が意識の統一のなかで他のものから際

立って直観的に与えられているとすると、その二つの与件は、本質上すでに、純粋な受動性において、(……)現象学的にみれば、類似による統一を形成しており、したがって、そのような場合は、その二つの与件はまさしくいつも、対をなすものとして構成されている。(……)この対化する連合においては、対をなすものが相互に生き生きと呼びさまし合い、その対象的意味を相互に移し合いながら相重ね合うという、ある種の志向的重ね合わせが本質的に行われている。」(CM. 142)

そして、フッサールは他者の身体の類比的統覚をまさにこのような対化的連合として解釈するのであるが、トイニッセンは、フッサールの前提を地盤にするならば、そのような解釈には原理的矛盾があるとして、次のように批判している。他者の身体の類比的統覚の特性は「根源的に創造する原本」として機能する私の身体の現前性と、そのような原本としての私の身体から他者の物体への身体という意味の移し入れ、すなわちその一方向的な意味の移し入れにあるのであって、この統覚を対化的連合として解釈するという事は、そこに対化における意味の交互的移し入れの志向的能作をみるということになり、そのことはフッサールの基本的前提に矛盾することになるというのである⁽²⁹⁾。すなわち、私の原初的領域を出発基盤とする、フッサールの超越論的現象学の構想そのものが必然的に他者の身体経験と対化的連合の分離を要求しているということなのである。

しかし、フッサールの他者経験論においては、身体の類比的統覚と対化的連合が、その発生のうえから、一方は他方なしには考えられないほどの、密接不可分な関係のなかでなりたっている受動的総合の経験とみなされているということは事実であり、トイニッセンはフッサールの他者経験論においては、むしろその両者の関係こそが注目されなければならないと強調し、他者身体理解にとっての対化のまったく異なる二重の関係を指摘している。

まず第一には、「自我と他我はつねに必然的に根源的対化において与えられている」(CM. 142)と語られるときの両者の関係である。そして、ここで語られている自我(ego)が絶対的な唯一の自我でもなければ、初次的領域に還元された自我でもなく、人格的な客観的人間自我であるということは明らかである。というのは、もしも私の絶対的な唯一の自我が、他我との根源的対関係においてのみ与えられるのであるとするならば、それはもはや絶対的、唯一的には存在しないということになるし、またそれが私の初次的自我であるとするならば、その所与のために他我を必要とするということになり、もはや初次的自我ではありえないということになるからである。したがって、私の人間的一人格的自我だけが可能性として残るというわけである。そしてこの対化がすでに他者身体経験を前提にし、それに従う対化連合であるということも明らかである。というのは、「自我と他我」がそもそも対関係において与えられるためには、他者の根源的構成がすでに完遂されていなければならないからである。

しかし、私の初次的領域において私の物体と他者の物体をはじめて連合させる連合は、発生のうえからはそのような他者身体経験を前提にする対化ではありえないのであって、むしろそれに先行し、それを可能にするような対化でなければならないであろう。そして、事実、フッサールが『デカルト的省察』の第五十一節において次のように語るときには、明らかにそのような他者身体経験を先行する対化的連合を念頭においているように思われる。「私の初次的領域のうちにおいて、私の身体に類似している物体が、すなわち私の身体との対関係を取り結ぶにちがいないような外観をもつ物体が、際立った仕方で現れてきた場合、その物体は、私の身体からの意味の移し入れによって、直ちに、身体という意味をうけとるにちがいないということは、いますでに明白であるように思われる。」(CM. 143)

そして、私の他者身体経験に先立つ、私の初次的領域における私の物体と他者の物体との対化と

しての、この第二の対化的連合の過程が、同じ著書の「第五十四節」においては、さらに詳細に次のように記述されている。「私の初次的環境世界に属する物体(後に他者の身体となる物体)は、私にとって、そこという様態で現れる物体である。その物体のそのような現れ方は、私の身体がつねに現実にもっている〈ここという様態での〉現れ方と、直接的な連合において、対をなすのではなくて、その物体のそのような現れ方は、空間の中にある物体としての私の身体を構成する体系に属して、その物体の現れ方に類似している現れ方を再生的に呼び覚ますのである。」(CM. 147)

そして、さらに続いて、他者身体の類比的統覚がまさにこの対化的連合によってはじめて、可能になり、基礎づけられるということが明確に語られている。「この対化のなかには、私の身体の最初の呼び覚まされた現れ方だけではなく、その現れ方と、それと密接な関係にある他の多様な現れ方との総合的統一としての私の身体そのものも入ってくる。このようにして、類似にもとづく統覚が可能となり、また基礎づけられる。」(CM. 147)

私の初次的領域にそのように現れる他者の物体は原初的なものとしてはまだ私自身の単なる規定要素にすぎないのであって(CM. 140)、その限りでそれはまだ固有の意味での他者として登場しているのではない。しかし、トイニッセンが指摘するように⁽³⁰⁾、私の物体と対関係を取り結ぶものとして現れる、他の物体はまさに他者に属するものとして現れているのであって、その限りでそこにはその物体と共に、すでに他者が間接的に私に対して他者化の作用をなすものとして、すなわち私の身体の物体化の作用をなすものとして構成的に能作しているとみなしなければならないであろう。

(七) 他者身体の身体性の構成

フッサールは、『イデーニII』の第41節において、この「身体の物体化」の問題を主題的にとりあげ、純粋な私の物体性の意味の解明にとっても、独我論的構成論には限界があること、私の物体性の構成そのものがすでに他者の共在を、すなわち「他者の眼差し」を要求しているということを示唆している。独我論的態度においては、私は私の身体を単に部分的に、視覚的に知覚可能な物体として構成しうるだけである。私は私の手を動かしながら、それを見つめることができるし、歩いている私の足を眺めることもできれば、私が痛みを感じている身体の部分を見つめることもできる。しかし、私は、そのように自分の身体を自分で見るという仕方では、私の身体の全体を眼前にすることはできない⁽³¹⁾。そのような独我論的に構成された私の物体は、それがつねに私の身体の中心のここという様態において与えられるという限りにおいて、つねに不完全であらざるをえないのである。

私に対して私の身体の全体を眼前にすることを可能にさせるのは、他者物体の知覚である。この知覚が私の身体を外的事物に転換させるのである。すなわち、対化における私の身体は、その様態において存在する他者の物体の眼差しが私の身体をもそこに置き換えることによるのみ、物体化されうるということなのである。いいかえれば、他者の物体の現れ方が、もしも私がそこにいるならば、おそらく私の身体がとるであろう現れ方を想起させるということなのである。「他者の物体の現れ方が空間の中にある物体としての私の身体を構成する体系に属して、その物体の現れ方に類似している現れ方を呼び覚まし、再生するのである。」(CM. 147) すなわち、私の身体の物体化のためには、私の物体のそのつどの現前的な原初的経験と他者の物体の眼差しによって目覚めされる想起が共に働いていなければならないということなのである。

そして、こうして可能になる私の身体の物体化がはじめて他者の物体の身体化を可能にするので

ある。すなわち、私の身体がその物体性を他者の物体を媒介にして受け取ったと同様に、他者の物体はその身体性を私の身体を媒介にして受け取るということなのである。

ところで、このことによって私の初次的領域における物体を身体として統覚することの可能性は示されたとしても、そこでは他者の身体は単なる事物として経験されているのではなく、単なる事物を超えるものとして、まさに非一事物として経験されているのであって、したがって、ここにはさらに他者の身体は何によってその非一事物性を確認されるのかという問題が残されている。この確認が充実する根源的呈示によって直接的に遂行されるのではないということも明らかである。しかし他者の身体は身体性の確認は充実する根源的呈示の確認によって基礎づけられているということも明らかである。「すべての経験は、間接的に呈示された地平を充実し、確認する、より進んだ経験をめざす。他者の経験に関しては、それは、他者経験を充実し、確認する進行は、総合的で一致して経過する新しい間接的呈示によってのみ行われることができるということ、すなわち、私の固有領域における根源的呈示との動機づけ連関を保つことによって、みずからの存在の妥当性を得るという仕方でのみ行われることができるということである。」(CM. 144)例えば、「経験される他者の身体は、現実にはつねに、その身体のさまざまに変化しながらもたえず一致している振舞いをおしてのみ、身体として確認されるが、そのさい、その振舞いは、心的なものを間接呈示的に指示する物的側面をもっており、したがって、いまやその振舞いは、根源的経験において、心的なものを充実するものとして現れねばならない。」(ebd.)

しかし、いまやこれに関連して、さらに次の問題が起こってくる。すなわち、そのような身体統覚においてその身体を、私自身の第二の身体にではなく、まさに他者の身体にするものは何かという問題が。フッサールは、この問いに二つの答えを与えている。まず第一に、他者の存在性格は本源的には近づき得ないが、間接的に近づき確認し得るということにもとづいている。つねに根源的に呈示され、確認されるものは私自身であり、あるいは私に固有のものとして私自身に属するものである。これに対して、他者は初次的には充実され得ない経験、すなわち本源的には自己能与しないがしかし、示唆されたものを整合的に確認する経験によって経験されるものである (CM. 144)。

第二には、他者の身体は他者性、それがそこに存在するということと、私がここに存在するということの共有によって明示されるという。私の身体は、他の物体と同様、空間のうちにあり、そして空間の中で運動する自然的物体として把握されるが、そのことは、私が「歩き回ることによって」私の位置を変え、あらゆる「そこ」を「ここ」に変えることができるという可能性と連関している。すなわち、あらゆる空間的場所に身体を置くことができるという可能性と連関しているということである。したがって、私はいま他者の身体が存在しているそこにも存在することができるということなのであるが、しかしそのことは、まさに別のときに起こりうることであって、私がいまここに存在することと同時に、そこに存在するなどというようなことは起こり得ないのである。

したがって他者の身体がいまそこに存在するというだけで、その他者の身体は私自身の身体ではないということ、私の身体の複製ではないということが証明されるというのである (CM. 146)。ある物体がいかにして他者の身体として統覚されるかという、他者身体経験を中心的主題にする『デカルト的省察』の「第五省察」の他者経験論の全容は以上でおおよそ確認された。そしてこれによって、他者経験一般の他の構成契機も、すなわち、他者の自我や心の経験もすでに共に示唆されている。というのはウイグールもいうように、他者の身体というのは、まさに他の自我あるいは他の心の身体という意味であり、したがって、他者身体経験のうちにはすでに他の自我や心

の経験が内包されているとみられるからである。「生き生きとした身体としての身体を構成するためには私はあらかじめ他者の身体に自我を自己投入していなければならない」、そしてなによりも「身体を身体とよぶためには、身体は生きていなければならない、すなわちそこには心がうえつけられていなければならない。というのは、身体というのは本質的に或る心の身体だからである。」⁽³²⁾

フッサールは、他我は最初は単に身体的に機能するものとして経験されるが、そこにはすでにより高次の心の領域に属する一定の内容が示唆されているという。たとえば、怒りや喜びなどをあらわす他者の外的な身体的振舞いによって示唆される、他者の心の領域に属する内容は、私にとっては自己投入 (Einfühlung) によって、類似の状況のもとでの私自身の振舞いから容易に理解されるというのである。「高次の心のできごとは、それらがいかに多様であり、またいかによく知られていようとも、それら自身、総合的連関と経過形式との型をもっていて、私は、それらの型を、それのおおよその類型に関して私が経験的に知っている私自身の生の経過形式を、連合の手がかりとして理解することができるのである。」(CM. 149)

(八) 客観的世界の相互主観的構成

私にとっての最初の他なるもの (das Fremde)、最初の私でないものとしての他我の存在意味を構成する層は以上で浮き彫りにされた。われわれはいまやこの他者構成論から、私を含むすべての人にとっての同一の世界としての客観的世界がいかにして構成されうるかという、フッサールの超越論的相互主観性論の最後の主題に立ち入らなければならない。フッサールは、『デカルト的省察』の第四十九節において、客観的世界の存在意味の構成をまだ世界という意味をもたない他者の存在意味の構成から解明する道程を次のように予描している。

客観的世界の存在意味のうえからまず最初に予描されうることは、他我は孤立的に存在するのではなく、むしろ私自身をも含めて、自我が、そこにおいて共同のおよび相互交渉的に存在する自我の共同体が、そして究極的にはモナドの共同体が構成されるということであり、さらにそのモナドの共同体の構成的志向性によって、一つの共通の世界が構成されるということである。そして、客観的世界というのはそのように相互主観的に共同化された経験の理念的相関項として構成されるのであり、したがって、それはその本質上、無限の開放性という理念のもとに構成された相互主観性に関係しているということである (CM. 137)。

ところで、そのような相互主観性に属する各主観は、それぞれの構成体系を有しているのでありしたがって、相互主観的な共通の世界が構成されるためには、それらの構成体系が相互に調和的に対応し、一致しているのでなければならない。「客観的世界の構成ということには、本質的に、モナドの調和ということ、すなわち個々のモナドのなかで行われる個々の世界構成の調和ということも含まれている。」(CM. 138)

そこでいまや客観的世界の存在意味の構成が、他者構成論から出発する仕方、どのように解明されうるかが、フッサールのこの予見に沿って明らかにされねばならない。

間接的呈示的に経験される他我は、私自身の自我と同様、その固有の初次的世界あるいはモナドをもつ具体的自我として統覚される。したがって、このモナドにおいては他我の身体は、絶対的のことという様態で、まさに他我のはたらきの機能の中心として根源的に構成され、経験されているのである (CM. 146)。そして、フッサールによれば、他者経験におけるこの間接的呈示とそれを基礎づける根源的呈示の統一が私の初次的世界と他我の初次的世界の同一性を基礎づけているというの

である。

間接的呈示は、それが間接的呈示であるかぎり、つねにその核としての根源的呈示を前提にしている。したがって、他我についての知覚のさいの間接的呈示も根源的呈示との機能の共同化においてはじめて起こりうるということなのであるが、フッサールは、他者経験における間接的呈示と直接的呈示のこの共同化的統一によって、すでに私の初次的自然と間接的に呈示される他我的自然との同一性の意味も樹立されているというのである (CM. 152)。しかし、それは他我的固有領域が私の固有領域と同一のものであるということの意味するのではなく、「他我的知覚に現れている自然は、私が他我的身体的物体のあるその位置に身を置いたときに、私に対して現れるのと同じ仕方で他我に対しても現れているという意味においてのみ、私の初次的自然と同一なのである (CM. 151 f.)」ということである。

ところで、私の初次的な固有領域のうちに他者の身体として統覚されて現れる物体は、私にはそこという様態において現れているが、その他者の身体的那は私の身体の中心のここから規定されている。フッサールは、私が他者を自己投入的に統握するのは、私の身体のここからの私に固有の空間的現れによってではなく、私が他者の身体的那そこに行き、そこにいるならば、私が同様にもつであろう他者に固有の空間的現れによってであるという (CM. 146)。たしかに、私が実際にそこに行き、いまそこにいるならば、他者がいまもっているのと同様の空間的現れをもつことができるであろう。しかし、シュッツが指摘するように⁽⁸³⁾、その現れはそのときは私にとっては原初的に根源的に現にあるのであって、もはや単に間接的に現にあるのではなく、したがって、その現れは私の固有の現れであって、もはや他者の現れではないのではないか。すなわち、私がそこに行った、その同じ瞬間には他者はすでに別様の現れをもっているのではないか。

フッサール自身、別の箇所、モノイドとしての私の体験と他者の体験との間には、行き来しうるようないかなる実的な結合も存在しないのであり、したがって私のモノイドと他我的モノイドとは、実的には分離しているということ、そしてその実的分離には世界のなかでの私の精神物理的現存と他我的精神物理的現存との実的分離が対応し、さらにこの実的分離は、客観的身体のもつ空間性にもとづいて空間的な分離として現れざるをえないということを認めている (CM. 157)。すなわち、私の観点は他我的観点を、そして他我的観点は私の観点を時間的共實在においては、相互に必然的に排除せざるをえないということなのである。

この事情は私と他者が同一の事物を知覚する場合にも妥当する。「他者の知覚において起こる対象の与えられ方、あるいはその知覚において実際に知覚された対象は、私の知覚の場合と同じものではない。他者の場合には、対象の知覚のされ方はまさに、他者のいるそこからという仕方でありまた知覚された対象は、そこからという仕方で知覚された対象なのである。」(CM. 152) そして、この差異も私の身体の内—こと他者の身体的那その空間的観点の差異に根をおろしているということも明らかである。

客観的世界はモノイドとしての私の初次的世界と他者の初次的世界の同一化によって構成されるという、フッサールの予描に従うならば、他者によって同一のものとして思念されたものと私によって同一のものとして思念されたものとがまず何よりも一致しなければならないということになるがそのようなことは、私の固有領域と他者の固有領域のこのような本質的分離を前提にした場合、はたして可能なのだろうかという疑念が起こってくる。

しかし、フッサールは、私と他者が同一の事物に志向的に向けられているという体験のうちに、すでにこの高次の同一性が自己投入的に、すなわち相互主観的に経験されているということを強調

する。「他者によって定立される事物は私によって定立される事物でもある。自己投入において私は他者の定立を共に遂行しているのである。たとえば、私は、私が α という現れ方においてもっている事物を、他者によって β という現れ方において定立されている事物と同一化するのである。」(Id. II. 168)そして、この自己投入的作用によって、私にとって以前には、いわばただ単に主観的に同一的事物にすぎなかった事物が、すなわち私の具体的主観性に内属する多様な現れの対象意味としての事物がいまや相互主観的に同一の事物、高次の構成的統一体になるというのである。

したがって、私が私の知覚と他者の知覚の相関項としての同一の事物について語るとき、私はすでにその事物の相互主観的同一性を前提にしているということなのであるが、それでは私は、他者が私が向けられているのと同一の事物に向けられているということをごどこから知るのであろうか。つまり何を根拠にして、私は、私にとっての「私の諸現出の総合的統一体」である事物を他者にとっての「他者の諸現出の総合的統一体」と同一化するのか。

フッサールは、間接的呈示そのものと、この間接的呈示とともに機能している根源的呈示との統一という、間接的呈示が間接呈示である限り必然的にそなえている性格によって、私の初次的自然と間接的に呈示される他者の初次的自然とは同一であるという意味が、すでに必然的に確立されているという(CM. 153)。すなわち客観的自然という経験的現象は、初次的に構成された第一の層のなかに、他者経験にもとづいて間接的に呈示された第二の層をもっているということ、しかもそのことは、さしあたり本来最初の客観である他者の身体的物体に妥当するのであって、したがって私は、この間接呈示の層と根源的呈示の層との総合的重ね合せによって、他者の身体を他者自身に与えられるとおりに所有することができるようになるというのである(ebd.)。

その意味で、他者についての知覚とか、あるいは客観的世界についての知覚とか、さらには他者は私と同じものを見ているという事実についての知覚といった言い方は、まったく正当なものであるというのである(ebd.)。

したがって、私が、私の固有領域において経験することのできるあらゆる自然的客観は、フッサールにおいては、このようにして初次的な根源性において私に与えられている層との総合的な同一性の統一を形成している間接的呈示の層を獲得することをとおして、すなわち他者の可能的な与えられ方をとおして、その客観性の相互主観的同一性の意味を獲得することができるようになるという理解されているのである。そして、このことはさらに、その上に構成される具体的な客観的世界の高次の世界、すなわち人間世界や文化世界として、我々に対してつねに現存している高次の世界に対しても妥当するものとして考えられているのである(ebd.)。

(註)

- (1) E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Husserliana I, S. 118 (zitiert: CM.)
- (2) M. Theunissen, *Der Andere—Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* 1977, S. 15
- (3) U. Melle, Die Phänomenologie Edmund Husserls als Philosophie der Letztbegründung und radikalen Selbstverantwortung, in: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, herausgegeben von H.R. Sepp, 1988, S. 49
- (4) E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* I, II, III, Husserliana XIII, XIV, XV
- (5) S. Strasser, Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 29/1, 1975, S. 6
- (6) E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik in: *Kant*

-*Studien* XXXVIII 3/4, 1933, S. 362

この論文は新カント主義者たちのフッサール現象学に対する誤解に答えるために書かれたもので、フッサール公認のもとで、フッサール自身の序言付きで発表されている。フィンクはここで『イデーン』第一巻のフッサールの論述は「超越論的主観性の予備的暫定的考察」という限定されたものであり、したがってそこには「移行段階」の特有の避けがたい未規定性や揺れが見られるが、その論述の真意は現象学還元の遂行過程において、仕上げられてくる超越論的問題提起の運動の全体のなかで正しく解釈されねばならないこと、すなわち還元によって超越論的現象として露呈されてくる世界がいかにして超越論的主観性の構成のうちに生成するかを理論的に明示するという、「構成的現象学」の視点から正しく理解されねばならないと強調している。(Vgl. op. cit. S. 370)

(7) E. Husserl, Nachwort zu dem "Ideen I", Husserliana V, S. 150

フッサールはこの箇所に次のような註を付している。「自己投入に関する私の超越論的理論あるいは、世界的な相互共在における人間的現存在を超越論的な諸主観共存性へと還元する私の超越論的理論を、私は、最初の構想の形では、すでに1910—11年の学期におけるゲッティンゲンでの講義において示しておいた。まもなく刊行される『デカルト的省察』の第五篇における詳細な記述を参照されたい。」

(8) E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), Husserliana XXV, S. 176

(9) M. Theunissen, op. cit. S. 16

(10) G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, 1969, S. 60

(11) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, S. 188 (zitiert: Kr.)

(12) M. Theunissen, op. cit. S. 22

(13) E. Husserl, Manuskript C7 II, S. 17 (zitiert nach G. Brand, op. cit. S. 56)

(14) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* zweites Buch, Husserliana IV, S. 99 (zitiert: Ideen II)

(15) M. Theunissen, op. cit. S. 24

(16) E. Husserl, Manuskript C7 II, S. 19 (zitiert nach G. Brand, op. cit. S. 18f.)

(17) E. Husserl, *Erste Philosophie* II, Husserliana VIII, S. 126ff. (zitiert: E. Ph. II)

(18) 拙稿「フッサールにおける人間的主体性の自我論的構造——そのパラドックスをめぐって」(鳥取大学教養部紀要第11巻, 昭和52年)参照

(19) E. Husserl, Nachwort zu dem "Ideen I", Husserliana V, S. 153

(20) E. Husserl, ebd.

(21) 註(7)参照

(22) M. Theunissen, op. cit. S. 55f.

(23) M. Theunissen, op. cit. S. 56

(24) M. Theunissen, op. cit. S. 57

(25) M. Theunissen, op. cit. S. 57 (Vgl. CM. 135)

(26) H. Zeltner, Das Ich und die Andern, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. XIII 1959, S. 297

(27) Vgl. A. Schütz, Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, in: *Arnold Schütz Gesammelte Aufsätze*. 3, 1971, S. 97

シュッツはここで、私の身体と他者の物体は似ても似つかないものであるとして、フッサールのこの類比的統覚論を次のように批判している。「他者の物体は視覚的に知覚されている物体であるが、私の身体は、私によっては、ただ例外的にのみ、しかも部分的にのみ視覚的に知覚されるだけである。私の身体は根源的に創造する器官としてたしかにつねに現前的にあたえられている。しかしそれが現前的に与えられるのは内的知覚としてのみであり、その機能の運動感覚の体験によってである。それは他者の身体的物体の外的知覚とは似ても似つかぬものであって、したがって、けっして類比的統握に導きうるものではない。」

(28) M. Theunissen, op. cit. S. 61

(29) M. Theunissen, op. cit. S. 62

(30) M. Theunissen, op. cit. S. 65

(31) E. Husserl, Ideen II, S. 160

- (32) N. Uygur, Die Phänomenologie Husserls und die "Gemeinschaft", in: *Kant-Studien*, Bd. 50/4 1958-59, S. 445
- (33) A. Schütz, op. cit. S. 102

