

## 理性と質料

—フッサール現象学のアポリアをめぐる—

小 池 稔

フッサールの哲学的思索の道程は、事象の絶えまない掘り返しによって、幾多の曲折と変遷に彩どられているが、その中に彼の思索の時期を画すると思われるいくつかの決定的な転回を見出すことができる。いまこれらの転回にもとづいて、フッサールの思索の過程を区分するならば、それはおおよそ次の三つの時期に分けることができるであろう。まず第一に、現象学的還元の方法の確立によって、これまでのいわゆる前現象学的の時期から訣別して、新たに現象学的哲学を構築しようとした時期が挙げられる。それは『純粋現象学および現象学的哲学』第一巻（1913年、以下『イデー』Iと略記<sup>1)</sup>）によって代表される時期であるが、そこでフッサールが試みたのは、デカルト的な ego cogito から出発して、現象学的哲学を厳密な普遍学の基礎学 (Grundwissenschaft) として構築しようとするものであった<sup>2)</sup>。第二の時期は、『イデー』I 期以来辿ってきたいわゆるデカルト的な道を放棄し、意味発生の溯源的方法によって超越論的主観性 (die transzendente Subjektivität) の体系的露呈を企てた時期であるが、この時期に属するものとしては、『第一哲学』<sup>3)</sup>、『現象学的心理学』<sup>4)</sup>、『形式論理学と超越論的論理学』<sup>5)</sup>、『経験と判断』<sup>6)</sup>などが挙げられる。そして最後の時期は1930年代の晩年の時期であって、そこでは『生ける現在』(die lebendige Gegenwart)において機能する自我そのものの在り方が問題とされ、自我の時間論的分析が試みられている。この時期の思索は主として未刊の遺稿によって伝えられているが、既刊のものでこの時期に属するものとしては、『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』<sup>7)</sup>（以下『危機』と略記）が挙げられる。

しかしフッサールの思索のこうした《転回》は、もともと彼の意図した転回であったわけではなく、むしろ彼自身にとっては、それらは発展ないし展開として受けとめられていたものであり、絶対的明証のイデーあるいは究極的に基礎づけられた普遍学のイデーといった彼の基本的見解は、彼の研究に一貫して保持されていたのである。それにもかかわらず、ここで強いて《転回》という言葉を用いて、フッサールの思索の道程を区分するのは、しばしば指摘されているように、フッサールのプログラムの自己解釈と実際の分析の成果との間に〈ずれ〉があり、彼の自己修正も結局この〈ずれ〉に由来しているのであるが、実はそこに近代主観主義哲学の挫折の過程が見届けられうると思われるからである。フッサールがたえず試みる自己修正は、単に彼の方法の欠陥にもとづくのではなく、むしろその方法によって露呈されてくる事象に迫られてのことなのである。したがって、彼の思索の道程の区分といっても、それは外面的直線的な移行をあらわすものではなく、相互に交錯しながら、しかも事象そのものに強くながされて、しだいに後期の思想に深まっていっていったというべきであろう。

本稿は、フッサールに転回をうながしてくる事象、つまりフッサール現象学が直面せざるをえなかったアポリアを跡づけることによって、フッサール現象学の究極的な次元において、何が語り出され、何が生起しているのかを見届けようとするものである。

### (1)

後期のフッサールは、現象学的還元を二つの段階、すなわち科学的客観的世界からその発生地盤である生活世界 (Lebenswelt) への還帰を第一段階とし、つぎにこの生活世界から超越論的主観性へ戻り問うことを第二段階として、還元を二つの段階に分けて説いている。このことは、デカルト的な ego cogito の絶対的明証から出発して、哲学を厳密な普遍学として基礎づけようとした、いわゆる「デカルト的な道」のもつ欠陥に対する反省にもとづいてのことなのであるが、その欠陥とはどのようなものであったのであろうか。

フッサール自身によって「デカルト的な道 (der cartesianische Weg)」<sup>8)</sup>とよばれている道程は、『イデー』Iから『第一哲学』にかけて辿られたものであるが、いまその骨子を述べれば、次のようになるであろう。

- 1) Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Husserliana, Bd. III, 1960.
- 2) *Ibid.*, S. 3.
- 3) E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924) Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana, Bd. VIII, 1959.
- 4) E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana, Bd. IX, 1959.
- 5) E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, 1929.
- 6) Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1936.
- 7) E. Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI,

8) *Ibid.*, S. 157f.

哲学は、それが厳密な普遍学であるためには、何よりもまず絶対的明証、すなわち与えられたものの必然的な明証 (die apodiktische Evidenz) を、その基礎として樹立されるのでなければならない。ところで通常、われわれにとって打ちこわすことのできない確実性において与えられ、一切の対象化の地盤をなすものとして考えられている世界の存在の明証性は、世界が結局外部経験において現前するものであり、外部経験は一般に予料-充実の連関として認識偶有性 (Erkenntniskontingenzt) をもち、したがってその明証はつねに暫定的にとどまらざるをえないかぎり、必然性の批判に耐えることができない。それゆえ、厳密な学としての哲学を開始するに当って、科学的あるいは先科学的な態度 (Einstellung) において、それとして意識されることなく素朴に遂行されている世界の存在定立 (Seinssetzung) に判断中止 (epochē) を加え、これを「括弧の中に」入れなければならない。この方法操作が超越論的現象学的 epochē (die transzendental phänomenologische epochē) と呼ばれるものであるが<sup>9)</sup>、これによって先科学のおよび科学的なあらゆる実践において、いつもすでに前提されている世界の存在定立を素朴な、それゆえにこそ最も根強い失入見として排除しようと試みるのである。といってもこれによって世界が「無」に化してしまうのではない。それは「括弧の中に」入れられた形で、つまり意味現象として、そのままそっくりそこに保存されることになるのである。

ところで、こうした徹底した epochē によってもその明証性を損うことなく、尚そこに残留するもの、つまり「現象学的剰余 (das phänomenologische Residuum)」が純粹意識の絶対的領域として開示されるが<sup>10)</sup>、それは、世界定立の epochē の遂行の後に露呈されてくるものであるから、もはや世界に属する世界内部的な意識ではなく、これを志向的相關者としてもつところの超越論的意識ということになるであろう。このように自然的態度における世界定立作用に epochē を加え、これによって世界内部的立場を超え出た超越論的態度に立って、そこから純粹意識の一般構造を、その作用面 (Noesis 的契機) と対象面 (Noema 的契機) との相關関係として、記述しようとするのが、『イデーン』I 期のフッサールの構想であった。

しかし、フッサールのこの還元論は、世界経験の生からただちに純粹自我にとびこむといった、その性急さのために、種々の困難点につきまといわれていた。たとえば、フッサールは、世界が認識偶有性をまぬかれないから必然性の批判に耐えることができないとして、これを「排除する」のであるが、この場合、フッサールは世界のこうした非明証性を、個々の経験的事物の認識が偶有性をもち、その明証が相対的であるということから類比的に導き出してくるのである。しかし、世界は個々の経験にたいして「いつもすでに」前もって与えられており、しかも個々の経験と「ともに」与えられているのであってみれば、世界経験を個々の経験と類比的に取り扱うことは許されぬことであろう。個々の経験の明証と世界経験のそれとは原理的に異なったものであるといわなければならない。

さらにその上、認識偶有性は、与えられたものの非存在の可能性を原理的に排除するものではないとされたため<sup>11)</sup>、そこで試み

られた還元は、フッサールの説明にもかかわらず、結局徹底した「世界拒否」の道を歩むことになり、その結果還元によって到達した自我の明証も、ego cogito の直証的自己現在という点的明証にすぎないものになってしまい、そこでの自我もまた無規定的な構成能力としかいいようのないような無内容なものになってしまったのである。こうした諸々の欠陥のために、『イデーン』I 期の還元は、ともすると意識に超越的な世界から純粹自我の内在的な領域への還帰として人びとに受けとられがちになり、その結果フッサールに対する誤解を生み出すことになったのである。すなわち、内在的領域もそれが他のもろもろの領域のうちの一つの領域であってみれば、純粹自我はふたたび世界内部的な一つの存在領域をあらわすものとして見なされ、フッサール現象学は背理に陥ちこむことになるからであるが、こうした誤解の発生はたしかにフッサールの構想それ自身のうちにその理由をもっていたのである。

フッサールは、晩年『イデーン』I 期に辿られたデカルト的な道を回顧して、次のように述べている。すなわち、「この道はひととびで超越論的自我へ到達するように導くが、それに先立つ説明がすべて欠けていたために、この超越論的自我は一見まったく無内容な観を呈し、したがって人びとはこれによって何が得られたことになるのか皆目見当がつかず、さし当ってはただ途方に暮れるしかない。それだけではなく、そこからどうして哲学にとって決定的な意味をもつ、完全に新しい性質の基礎学が得られるのかまったくわからないのである。そのために人びとは、わたしの『イデーン』の受けとられかたが示したように、……素朴な自然的態度の非常に強い誘惑に抗しえず、これへ逆もどりしてしまうということにもなったのである」<sup>12)</sup>と。

世界経験は個々の事物経験との類比において取り扱われるものではなく、それらはそれぞれまったく異なった次元に属しているということ、また還元によって開示される純粹自我も単なる無規定的な点的存在であるのでも、また世界内部的な一つの存在領域であるのでもなく、世界経験を行う自我の反省体験として、過去と未来の無限の地平を自らのうちに担いながら、それ自身統一的な経験連関を形成している超越論的意識生であるということ、これらのことがしだいに、とくに『第一哲学』の敘述の過程において印象的に露呈され、その結果、『イデーン』I 期において先取されていた方法論的イデーの修正、すなわち「デカルト的な道」から「非デカルト的な道」への転回が迫られてくるのである。この転換は、先に述べたように、直線的に一行われたのではなく、この二つの道は相交錯しながら（というのは 1923-24 年の『第一哲学』の敘述の過程において非デカルト的な道への転換が自覚されながらも、1929 年の『デカルト的省察』<sup>13)</sup>は、全体としてみれば、デカルト的な道に沿ったものと見なされうであろうから）、しだいに第一の道から第二の道への変貌が行われていったのである。

ところで、この変貌の過程は、静態的現象学 (die statische Phänomenologie) から発生的現象学 (die genetische Phänomenologie) への展開と並行して辿られる。静態的現象学とは、「個々

9) *Husserliana*, Bd. III, §. 31, 32.

10) *Ibid.*, §. 49, 50.

11) *Husserliana*, Bd. VIII, S. 56.

12) *Husserliana*, Bd. VI, S. 158.

13) E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, Bd. I, 1950.

の類型を追いつつ、それらを秩序づけ体系化する<sup>14)</sup>にとどまる  
ところの記述であるのに対し、発生的現象学は、あらゆる対象の  
意味発生をもとの構成根源にまで還元することによって超越論的  
主観性の全体領野の一般構造を解き明かしてゆこうとするもので  
ある<sup>15)</sup>。こうした発生的ないし構成的現象学が可能となるのは、  
顕在的意識の志向性が、単に「或るものについての意識」という  
だけではなく、「機能的に働く志向性」(die fungierende Intention-  
alität)として、他の現実的、潜在的な志向性と動的総合的に結  
びついて、ひとつの統一的な全意識生を構成しつつ、同時にこの  
全意識生の構造契機としてこれに所属することによって、全意識  
生の構造連関を潜在的に溯示しているからである。

したがって、その志向の対象は、その構成に直接間接に参与した  
一切の意識作用の所産として意味発生を歴史を自らのうちに担っ  
ているわけであるから、これを手引きとしてそのうちにかくされ  
ている歴史的に沈澱した志向性を露呈してゆくことによって、意  
味発生を究極的な構成根源である超越論的主観性にまで溯源する  
ことが、原理的に可能となるのである。フッサールは発生的現象  
学の方法を「意味隠伏の露呈 (Enthüllung der Sinnesimplika-  
tionen)」の方法、あるいは意味発生を溯源の方法とよび、これ  
こそが本来の意味での志向的分析であると述べている<sup>16)</sup>。

こうして発生的現象学においては、あらゆる対象意味は構成根  
源の露呈のための手引きとされるのであるが、これまでの静態的  
現象学の成果も、発生的分析の手引きとして、改めて発生的現象  
学の対象とされることになり、両者は内的に関連づけられてくる  
のである。

ところで発生的分析は、意識の受動的総合にもとづく地平意識  
の開示として、そして究極的には一切の地平を包括する全体地平  
としての世界の意味全体にかかわる志向性の露呈として遂行され  
る。というのは、顕在的な志向の対象がはかならぬこの意味対象と  
して現われるのは、その対象の背景となりながら、これをこのもの  
として浮き立たせているところの地平においてであり、地平とは  
まさに「規定可能な未規定性」いう構造をもつものとして、「顕  
在的なものにおける潜在性の指示連関」にはかならぬからである。

## (2)

前述のように、発生的現象学の意味溯源の方法は、究極的には世  
界の意味全体にかかわる隠された志向性の露呈として遂行される  
のであるが、この世界の意味全体にかかわる志向性とは、どのよ  
うな志向性なのであろうか。

われわれは一定の環境世界のうちに住み、一定の文化的社会的  
世界のうちに生きているが、これらの世界はそれぞれすでに沈澱  
したさまざまな意味の歴史を担っており、したがってそれらは主  
観的な能作の構成的形成の仕方へと立ち戻って問いかけられうる意  
味所産であるわけであるが、しかしフッサールによれば、世界の  
意味化は単に人間文化の諸領域において行われているだけではなく、  
これらの世界の基底層そのもの、換言すればもろもろの文化  
的社会的世界がその上に構築されている最も基底的な自然層その  
ものからして、すでに数学的自然科学によって理念化されてしま

っているのである。たとえ、そこに生きる人間が自然科学的な関  
心をもたず、自然科学の成果について何ひとつ知らないとして  
も、われわれは世界を「それ自体で存在し、現実的で真である」  
と素朴に信じているのであり、そこでは存在物はすくなくとも  
「われわれがそれを原理的には科学によって規定しうるものとし  
て捉えている」といった、その程度までであれ、あらかじめ規定  
されたものとして、われわれに与えられているのである<sup>19)</sup>。

したがって、数学的自然科学による理念化こそが、最も勝義的な  
意味での世界の意味全体にかかわる志向性なのであるが、フッサ  
ールによれば、この理念化によって世界に着せられた「理念の衣  
Ideenkleid」こそ、「ひとつの方法にすぎないものを真の存在であ  
るとわれわれに思いこませている」ところの失入見、近代人の意識  
の深奥にまで浸透している最も根づよい先入見にはかならないの  
である<sup>20)</sup>。それというのも、数学的自然科学、一般に客観的学は、  
生活世界のうちに最も原初的な仕方でも働いている予測 (Voraus-  
sicht) を限りなく精密にするという方法的要請から生まれた仮説  
にもとづいて成り立っているにすぎず、したがって究極的にはそ  
れは、当然、生活世界の統一のうちに帰属すべきものであるにも  
かかわらず、客観的学はこれを主観的意見 (doxa) として排除  
し、方法的に理念化する作業によって覆いかくしてしまうからで  
ある<sup>21)</sup>。しかし、科学的予測は、それがどのように精密な帰納的  
論証にもとづくものであっても、もともとそれがそこから成り立  
ってくる生活世界の地平を完全に規定しつくすことは不可能なこ  
とであり、したがって客観的学の仮説はいかに確証されていって  
も仮説であることを決してやめることのない仮説にすぎないので  
ある<sup>22)</sup>。こうして、それ自身として直接に経験できる生活世界こ  
そが、「一切の理念化の必然的な基礎<sup>23)</sup>」として「より高い品  
位」(die höhere Dignität) をもつところの根源的明証の領域な  
のであり<sup>24)</sup>、それゆえにこそ科学的真理は、生活世界を主観的ド  
クサとして排除しながらも、結局はその自己検証の場を生活世界  
的直観の明証性のうちに求めざるをえないのである。というのは  
科学的客観的真理は、原理的にその固有の自己存在において知覚  
されえず、帰納が意味をもつのは、それが「それ自身として知覚  
されうる、あるいは知覚されたものとして想起しうる」というこ  
とによってであるかぎり、科学的客観的真理は常に何らかの仕  
方で、たとえばモデル表象によって、直観的に確証されねばなら  
ないからである<sup>25)</sup>。

こうして現象学的還元は、数学的自然科学の理念化に epochē  
を加え、科学的客観的世界からその発生基盤である生活世界への  
還帰という段階を踏まなければならないが、この epochē は、世  
界の意味全体にかかわる志向性そのものの epochē として、全体的  
普遍的に遂行されるのでなければならない<sup>26)</sup>。

ところで、生活世界とは、前述のように、自然的態度におい  
て経験されている日常的な世界ではなく「普遍的 epochē」の遂  
行によってはじめに見出しうる世界であるかぎり、たしかにそれ

14) Ibid. S. 110.

15), 16) vgl. *Formale und transzendente Logik*, §85.  
*Erfahrung und Urteil*, §10.

17) vgl. *Erfahrung und Urteil*, §8. *Husserliana*, Bd. I,  
§. 19. 18) *Husserliana*, Bd. VI.

19) Ibid. S. 52.

20) Ibid. S. 50ff. u. S. 134.

21) Ibid. S. 51, S. 41.

22) *Erfahrung und Urteil*, S. 43. f.

23) *Husserliana*, VI, S. 130f.

24) Ibid. S. 130-2.

25) Ibid. S. 151. *Husserliana*, Bd. VIII, S. 132-62.

は方法に組み入れられた世界であるといえるであろうが<sup>26)</sup>、しかしここで遂行される epochē はもはや単なる理論的方法操作にとどまるものではありえぬであろう。というのは、生活世界への還帰を導く epochē とはまさに普遍的な epochē として、「自我の全面的変革」を意味するにほかならぬからである。それは科学に由来する自然主義的客観主義の理念化を与り知らぬ生活世界的明証のうちに立とうとする新しい生活意志を把握することにほかならない<sup>27)</sup>。しかし他方、これによって自然的態度が止揚されてしまうわけではない。むしろそこに帰ってその意味を超越論的次元において明らかにしようとするのである。換言すれば、普遍的 epochē によって自然的態度 (die natürliche Einstellung) を自然主義的態度 (die naturalistische Einstellung) から純化し、人間の最も原初的な体験のうちに直接的に経験されている、最もなれ親しまれた最も自明的な世界である生活世界を自己の固有領域 (Eigenheitssphäre) として獲得し、さらにそのアプリアリを開示しようとするのである。

超越論的現象学の究極的な課題とは、まさにこうした「世界の存在の普遍的な自明性を理解しうるものに変えること」にほかならないが<sup>28)</sup>、フッサールはこの課題を第二の段階の還元、すなわち究極的に機能している構成的な超越論的主観性への還元によって遂行しようとするのである。

しかしながら、前述のように生活世界が「いつもすでに」一切の潜在的な cogito に先き立って与えられているのであるならば、これをさらに構成機能に還元し、その形成体と見なすというようなことが果してできるものであろうか。フッサール自身もここにパラドックスが存在することを認め、次のように自問している。すなわち「あらゆる客観性、つまり一般に存在するあらゆるものを自己のなかへ解消する普遍的相互主観性は、なんといっても人間性にほかならないことは明らかであるし、それは疑いもなく、それ自体世界の部分的要素 (ein Teilbestand) である。世界の部分的要素である人間主観性がどうして全世界を構成するのだろうか。すなわち主観性の志向的形成体として構成するのだろうか。……世界が主観的なものとして成立するということは、いわば全世界を呑みこむことである。それはしかし何といっても背理であらう<sup>29)</sup>」と。

しかしフッサールは、このパラドックスは原理的に解かれるべきパラドックスでなければならない、という。というのは「こうしたパラドックスが解かれないということは、真に普遍的で徹底した epochē が一般に遂行されないということ、すなわちこれと厳密に結びつけられた学をめざした epochē が遂行されえないということの意味するにほかならず、また人間は、「人間が世界に対する主観であると同時に、この世界における客観であるという、単なる事実性に安んじていること」ができないからである<sup>30)</sup>。

こうしてフッサールは、「真に普遍的で徹底した epochē」によって、このパラドックスを原理的に解消できると考えるのであるが、彼がこのように考えるのは、この epochē の遂行によって、世界のうちに生きる人間的主観性が実は超越論的主観性の構成機能の構成所産であるということがそこに露呈されてくるとされるからである。すなわち、人間の世間的な主観性は、自らのうちに超越論的構成機能を担っている自我としては、超越論的主観性なのであるが、自我が自然的態度で生きるかぎりには絶対的な匿名性 (Anonymität) のうちに閉ざされているのである<sup>31)</sup>。人間の世間的な主観性とは超越論的自我の構成機能の自己忘却的な遂行状態における自我であるが、こうした忘却が生ずるのは、構成機能は、それが機能するかぎり、機能する自己を自らの構成所産である世界のうちに埋没させてしまうからである。換言すれば、構成機能の自己外化は、それ自体を目ざして意図的に遂行されるのではなく、世界構成とともに生起するのであり<sup>32)</sup>、人間の世間的自我は超越論的構成機能の意味所産としての世界のうちに「いつもすでに」委ねられているのである。このように自我構成が世界構成と同時にあるいはむしろ随伴的に生起してくることによって、世界は一切の対象化を可能にする最も自明的な存在信念 (Seinsglauben) の地盤となり、これと相関的に原信念 (Urdoxa) としての世界意識が人間の自我の自己理解の制約として働くのである<sup>33)</sup>。

このように超越論的主観性への還元によって、自然的態度における人間的主観性が超越論的次元から照らし出されてくるのであるが、この照明によって前述のパラドックスが解消可能となるのである。というのも、世界と人間の世間的自我とが超越論的主観性において共構成されているということは、人間と世界とが超越論的主観性において「いつもすでに」架橋されているということの意味するのであるから、現象学的還元によって超越論的主観性をそのアノニミテートから解放し、それが機能しているがままに見透しうるならば、世界は絶対的な透明さのうちに自己展開することになるであろうからである。こうしてフッサールは「人間的主観性のパラドックス<sup>34)</sup>」を「真に普遍的で徹底した epochē」の遂行によって解き明かすことができると考えたのであるが、しかしそれではいったい超越論的主観性は、何故自らをほかならぬこの自我として客観化するものであろうか。人間的主観性がその核として担っているといわれる超越論的自我とはそもそもどのような自我なのであろうか。またその自我とはいったい誰なのであろうか。

### (3)

フッサールは、『危機』の敘述の過程において、上述の問題との関連においてこれまでの還元の不備を認め、次のように述べている。すなわちこれまでの還元は「わたしが機能的に働いている自我としてのわたしを超越論的作用の能作 (Leistung) の自我極 (Ichpol) として把握することによって、実は哲学的探究を行な

26) *Manuscript, A-VII-19*, 1927. S. 20. 「われわれが、このわれわれの具体的な生活世界をわれわれの生の経験として記述する場合には、当然われわれは理論的見方をすでに行なっている。」山本万二郎、『「生命界」概念を中心とするフッサール後期思想の展開』昭和38年、泉文堂、54頁。

27) *Manuscript, K-III-6*, 1934-36. S. 156. 山本万二郎、前掲書、74頁。vgl. *Husserliana*, VI. S. 140.

28) *Husserliana*, VI. S. 184.

29) *Ibid.* S. 183.

30) *Ibid.* S. 184.

31) *Ibid.* S. 190. S. 212-4 *Bd. VIII*. S. 417.

32) *Manuscript, E-III-9*, 1931-1933. S. 11. *BI* 5/XII. 1930. S. 10. in: H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte, Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, 1962. S. 44f.

33) *Erfahrung und Urteil*, S. 24f.

34) *Husserliana*, VI. §53. S. 182.

いつつある「自我」が飛躍的に、何の根拠もなく、わたしがその一員である人類に対して機能的に働く超越論的主観性へと変化する。ことそれはわたしだけが、わたしの中で遂行したものであったのであるが「一を不当に期待する」という結果を伴い、そこではまだ「自我と自我が構成に対してもっている中心的位置の絶対的唯一性」が十分に考慮されていなかったというのである<sup>35)</sup>。つまり、いまわたしに妥当している世界を現象として問題にしているのは、いま判断中止を行なっているこのわたしのであり、したがってわたしは世界に世界という意味を純粹に与えている自我として「究極的に機能している絶対的にただひとつの自我」なのであるから、この自我への還元によって、これまでの epochē を原理的に修正しようとするのである<sup>36)</sup>。

こうしてこれまであらゆる意識活動のいわば光源として純粹自我極という名称で語り出されながらも、「哲学的省察を行なっているわれわれ自身の自己忘却<sup>37)</sup>」のため、充分にその具体性において解明されてこなかった自我を、epochē の自覚的な修正によって、いま現に現象学的 epochē を遂行しているこのわたしの自我として捉え直すことによって、これを徹底して問いつめてゆくとするのである。すなわちいまや、「わたしがそれにおいて超越論的ないしは純粹な現象学者である、その当の時間において、わたしはもっぱら超越論的自我として、わたしのテーマとなる<sup>38)</sup>」のである。

ところで、われわれはここで再びパラドクシカルな事態に出会わざるをえないのである。というのは、フッサールによれば、絶対的自我とは、「あらゆる構成の究極的で唯一の機能中心<sup>39)</sup>」として、受動的な触発をも含めた、あらゆる種類の意識の働きの源泉なのであり、したがって現象学的反省それ自身もはかならぬこの絶対的自我の機能にもとづいて遂行されるのでなければならぬ、ということになるからである。つまり絶対的自我をこの絶対的自我の機能にもとづいてはじめて可能となる反省において開示するといったパラドクシカルな事態に遭遇することになるのである。もしも、絶対的自我が一切の意識の働きの源泉であるとするならば、この自我はそれ自身この源泉にもとづいてのみ可能となる反省によって対象化することはもはや不可能であるといわねばならぬであろう。それは反省作用そのものを可能にしつつ、自らは「いつもすでに」反省の対象から身を退け、いつもすでに「いま」アノニムに機能しているという仕方でのみ、そこに居合わせるというほかはないのではなからうか<sup>40)</sup>。とすれば、反省化されない絶対的自我をいったいどのような仕方で反省するのであろうか。このことこそ、フッサール現象学が到達した究極的な次元において露呈されてくるところのアポリアなのであって、このアポリアを解決すること、あるいはむしろこのアポリアの生じてきた由来を明らかにすることが、とりもおさず現象学的分析論の究極的な次元において、どのようなことが語り出され、何が生起しているのか、ということをは明らかにすることになるであろう。

フッサールは、すでに「第一哲学」の「現象学的還元論」において、反省構造そのものを高次反省によって把握することができると考え、これによって自我の同一性の時間論的分析を試みている<sup>41)</sup>。「いま」働いている先反省的な自我はつねに自己忘却的な状態、つまり latent であるが、反省されることによってそれは忘却から覚醒し patent となる。ところで反省を行なう自我はつねに latent にとどまるから、反省において反省する自我と反省される自我とが自我分裂 (Ich-Spaltung) によって隔てられていることが露呈されてくるが、この自我分裂は反省によってはじめて発生するのではなく、先反省的自我がもともと「やがて」「いま」「たったいま」という時間位相に脱自しつつ「流れつつ生ける現在」(die strömend lebendige Gegenwart) として自己時熟 (Selbstzeitigung) しているから<sup>42)</sup>、「いま」反省している自我と「たったいま」あった自我として反省されている自我との分裂が発生しうるのである。いうまでもなく、「やがて」「いま」「たったいま」は未来や現在や過去の単なる時点を意味するのではなく、「いま」は「やがて」「たったいま」をその周辺としてもち、そこにひとつの幅をもった直観野としての「現在」を形成しているのであるが、こうした「生ける現在」において「いま」latent に働いている自我を反省的に捉えようとするとき、この自我は「たったいま」と流れ去ってゆくが、しかし「たったいま」働いていた自我として、原初的な体験に直接的に結びついている把持 (Retention) においてまだ意識に所有されている (Nochbewußthaben) ので、これをすばやく振りかえって把捉すること (ein erhaschendes Zurückgreifen) によって、latent のままに自我を覚認する (gewahren) することができる<sup>43)</sup>。この覚認はたしかに本来的に知覚的な把握ではなく、「後からの覚認」(Nachgewahren) にすぎないのであるが、それにもかかわらず、それは過去の自我を措定的に再現前化する反省とは区別された、ひとつの自己忘却的な自我の直接的な把捉である、といわれるのである<sup>44)</sup>。

しかし、こうしたフッサールの主張にもかかわらず、反省がつねに「後からの覚認」としてのみ成り立つものである以上は、たとえそれが高次反省であるにしても、時間の厚みを介することなく、反省において「いま」機能している自我をその生動性 (Lebendigkeit) において把捉することは原理的に不可能なことであるといわざるをえないであろう。反省において見出される反省する自我と反省される自我との隔たりは反省によって生ずるのではなく、自我の自己時熟にもとづくのであって、反省はすでに発生している隔たりにもとづいて可能となるということは先に述べたが、この自我分裂を通して覚認される自我の同一性は、反省によってはじめて同一化されるのではなく、「やがて」より「いま」、「いま」から「たったいま」へと流れながら、同時に流れ去らしめつつ取り集める自我の機能によって、この隔たりがすでに架橋されているからこそ反省によって「後から覚認」されることもできるのである。

35), 36) Ibid. S. 190.

37) Ibid. S. 187.

38) Ibid. S. 261.

39) Ibid. S. 190.

40) vgl. *Husserliana*, VIII, S. 465., G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, 1969, S. 65.

41) *Husserliana*, VIII, §. 40, S. 86ff.

42) Ibid. S. 86.

43) Ibid. S. 88.

44) Ibid. S. 89.

## (4)

以上のように「絶対的自我への還元」として遂行される「第二の epoché」は絶対的自我の反省不可能性といった事態に遭遇するのであるが、このパラドクシカルな事態において、先に見てきたように、ネガティブにはあるが、この不可能性の根拠、すなわち絶対的自我の自己時熟の様相が「生ける現在」の「原事実」として露呈されてくるのである。

しかし、こうした「原事実」すなわち「機能する自我の非対象的事実性」に直面して、フッサールが意図して辿った途は、理性の超越論的自己解明への途であった。すなわち、彼は「生ける現在」の「原事実」を「理性の目的論的事実」として捉え、このことを説明するために「単純な知覚でさえもすでに目的論的である」といった事実をも引き合いに出すのであるが<sup>45)</sup>、このことは、実はフッサールの哲学の動機、すなわち彼のいう「超越論的動機」に由来しているのである。フッサールによれば、この動機とは「あらゆる認識構成の究極的な源泉へ立ち帰って、それに問を向けようとする動機であり、認識者が自己省察をしようとする動機」なのであって、「それが徹底的に実現されるならば、純粹にこの源泉から基礎づけられた普遍的哲学の動機」ともなるべきものである<sup>46)</sup>。「超越論的なもの」(das Transzendente)という概念はまさしくこうした動機を言い現わす名称なのであり、それは「近世哲学の全体のうちにその発展の衝動力として潜み、漠然とした潜勢 (Dynamis) から現勢 (Energeia) へと展開する課題をもった概念」なのである<sup>47)</sup>。こうして哲学とはまさに理性の「デュナミスからエネルゲイアへの展開」、すなわち「自己照明の絶えざる運動のうちにある ratio<sup>48)</sup>」にはかならず、その源泉は「animal rationale<sup>49)</sup>」としてのこのわたし自身、すなわち「現実的ならびに可能的認識生活の全体、さらに究極的にはわたしの具体的生活一般を含む<sup>50)</sup>」わたし自身であるといわれるのである。

フッサールが『危機』において展開した「目的論的歴史考察<sup>51)</sup>」は、こうした「超越論的」という指導概念から遂行されたものであるが、そこで彼は歴史上の哲学者、とくに彼によって超越論的哲学の先駆者と見なされるデカルト、ロック、バークリ、ヒューム、カントの思索のうちに、この動機の由来と生成を確かめ、自己の超越論的現象学の出現の歴史的必然性を理性の運動のうちに見定めようとするのである。彼によれば、現象学的哲学とはまさにこうした動機の究極的な段階に到達した自己省察なのであり、近世哲学の展開の衝動力でありながらも根づいた客観主義的自然主義的先入見に妨げられて貫徹しえなかった超越論的課題を徹底して遂行することを自己の使命として引きうけようとするのである。

もともとフッサールに現象学的反省を促していたのは、こうした動機であったわけであるが、すくなくとも初期においては、自然的態度においてなされた先決定として反省されぬままになっていたのである。フッサールが動機の問題を最初に取りあげたのは

『第一哲学』においてであり、その後、彼は『デカルト的省察』および前述の『危機』においてしだいにこの問題への省察を深めていったのであるが、しかしそれは、先に見たように、動機そのものを問題にするというよりは、むしろ超越論的動機の正当性と普遍性を歴史哲学的に証示しようとする試みであったのである。一切の現象の Urlogos としての理性そのものは、フッサールによつてはもはや問題化されえない最後の「原事実」にはかなならなかったのである。フッサールは、『デカルト的省察』において、次のように述べている。すなわち「理性というのは、決して偶然的な事実能力ではない。それは可能な偶然的な事実をあらわす名称ではなくて、むしろ超越論的主観性一般の普遍的で本質的な構造形式をあらわす各称である<sup>52)</sup>」と。それゆえ、「生の崩壊の数限りない徴候のうちに示されているヨーロッパの現存在 (Dasein)」の危機は、フッサールにとっては、理性そのものの危機を意味するのではなく、理性の単なる自己外化、客観主義と自然主義による単なる外見上の挫折を意味するにすぎないのである<sup>53)</sup>。

しかし、彼の分析論が到達した次元は、フッサールの意図した志向とは違った側面を示唆している。フッサールが「生ける現在」をあくまでも究極的に機能している理性機能の作用面から解明しようとしたのは、上述の動機に導かれてのことであったが、この「生ける現在」の「いま」が反省的に意識された「いま」ではなく、体験されている体験の「いま」であるかぎり、この「いま」はこの「いま」を生きるわたしの感性的体験およびこの体験の基底である身体的主体としてのわたしの身体を離れては存在しえぬのである。

このように「生ける現在」は理性の事実であるだけではなく、理性が先所与的なもの (Vorgegebenes) すなわちヒュレー (hylē) を受けとっているという事実をも含んでいるのであるから、これをもつば理性の超越論的自己解明という方向において捉えようとすれば、結局フッサール自身、その遺稿のうちに述べているように、「自我が何故ただちに世界に対する人間的自我として絶えず自らを構成しなければならぬのか、そしてその生が世界生 (Weltleben) でしかありえないのか、という問題は未解決にとどまらざるをえない<sup>54)</sup>」ということにもなるであろう。

## (5)

それではいったい、体験されている体験の「生ける現在」の「いま」は、どのような構造をもった「いま」なのであろうか。

さきに見たように、「生ける現在」の「いま」は身体的主体としてのわたしの身体を離れて存在することはできない。わたしの身体は、あらゆる活動にさいして「いつもすでに」そこに居合わせ、わたしの「もとに」わたしと「ともに」存在している。身体は、あらゆる意識活動において、それがたとえどのように「純粹なもの」であるにせよ、「体験の基底」として「いつもすでに」そこに存在しているのである。それゆえ、体験の「いま」を解明するためには、身体のもつ独自の機能がまずもって明らかにされねばならない。

フッサールは、『イデーン』II および『イデーン』III におい

45) vgl. *ibid.* S. 181.

46), 47) *Ibid.* §. 26. S. 100f.

48) *Ibid.* S. 273.

49) *Ibid.* S. 13.

50), 51) *Ibid.* S. 101.

52) *Husserliana*, Bd. I, S. 92.

53) *Husserliana*, Bd. VI, S. 347.

54) *Manuscript*, A-VII-13, S. 107 in: H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, S. 59.

て、わたしの身体をはかなぬこのわたしの身体として構成するものとして感覚、とくに触感覚、圧力感覚、温度感覚などの位置づけられた感覚 (die lokalisierte Empfindung) と運動感覚 (Kinästhesie) とを挙げ、これについて仔細に検討しているが<sup>55)</sup>。そこではフッサール自身後に反省しているように<sup>56)</sup>、身体を諸感覚の連合として捉える傾向が強く残っており、また身体を結局は構成する精神の志向的所産と見なすことによって<sup>57)</sup>、身体のもつ独自の機能が十分に明確にされるに至ってはいない。身体の独自の機能が、知覚意識との結びつきにおいて、正面から論じられたのは「危機」のキネステーズ論においてである。

空間的事物は、知覚的に見る、触れる、聞くなどにおいて視覚的、触覚的、聴覚的などのアスペクトにおいて現われるが、これらの眼や手や耳などの知覚器官は、それが見たり、触れたり、聞いたりするかぎり、つまり機能的な主体として働くかぎり、その器官に属している自我の運動性、いわゆるキネステーズといっしょになって働いている<sup>58)</sup>。

換言すれば、あらゆる感覚は、それが身体的主体の感覚であるかぎり、自由運動に動機づけられたキネステーズの意識とひとつに結びついているのである。キネステーズ的運動は、本来的に「純粋な」自我の自由によるのではないが、しかしそれは「わたしができる」(ich kann) という自我内面的な運動であり、したがってポテンシャルにわたしの自由の領域に属しているのである。それゆえ、キネステーズ的に動く身体的主体としてのわたしは、直接的にわたしの身体を動かすものとして、一切の顕在的な自我意識に先き立って、自己自身を一種の《自発性》の中心として《理解》しているわけである。この知は「私は考える」(ich denke) ことによる知ではなく、「私はできる」という自己意識として一切の反省に先き立って自己自身に絶対的に確実であるという意識であり、それはいわば《絶対知》(savoir absolu) ともいべきものである。したがって、わたしの身体は空間中に並置された諸器官のよせ集めなどではなく、「わたしが触れる」「わたしが見る」「わたしが聞く」などのキネステーズはすべて普遍的に統一され相互に結びつけられていて、ひとつのキネステーズの全体状況を形成しているのである<sup>59)</sup>。わたしがわたしの手足のひとつひとつの位置を知るのも、これらを全部包みこんでいるキネステーズの全体状況によってである。メルロ＝ポンティは、こうした身体のキネステーズの全体状況を巧みに次のように言い現わしている。すなわち「たとえばわたしが机のまえに立ったままでは

て、両手でそれにのしかかっているという場合、わたしの手だけで強調されていて、わたしの身体全体はあたかも彗星の尾のように手の背後へと流れてゆくが、それはわたしの肩なり腰なりの位置がわからないからというのではなく、それらのものの位置がわたしの両手の位置のなかに包まれてしか存在していないからであり、テーブルのうえについた両手のその支えのなかに、わたしの姿勢の全体がいわば読みとられるからである<sup>61)</sup>」と。

ところで、こうしたキネステーズの全体系は、そのときどきのキネステーズの状況において現実化され、つねに物体の現われの状況、すなわち知覚の領域の状況と結びついている<sup>62)</sup>。そのつどの知覚において現われる物体のキネステーズの示現とキネステーズとは相並んだ過程なのではなく、むしろ両者は共同して働くのであって、空間的物体のアスペクトの示現および持続的に変化するアスペクトの過程が、物体のアスペクトとしての存在意味と妥当性をもつのは、もろもろのアスペクトが、キネステーズの感性的全体状況のアスペクトとして、あれこれの特殊なキネステーズの働きの変化に対応してそのつど持続的に変化するキネステーズの全体において要求され、それに応じて要求が満たされる、ということによるのである<sup>63)</sup>。身体的主体としてのわたしの身体の「ここ」は、世界空間の中に一定の位置を占める客観的規定などではなく、「なれ親しまれたキネステーズの全体系」として方位づけられた世界の「ここ」なのであり、「わたしはできる」のキネステーズの意識はこの「いま、ここに」の直接的自己意識として、それはすべての物体経験がそれにおいて可能となる空間 (Spielraum) の意識なのである。こうして、キネステーズの意識は、自己意識と世界意識とひとつに結びついて、ひとつの触発の全体領域を形成しているのであるが<sup>64)</sup>、この全体領域は、前に述べたところからすでに明らかのように、「宙に浮いたもの」ではなく、「あれこれの対象への活動的な身体の投錨<sup>65)</sup>」ともいうべき「ここ」を中心として方位づけられたところの現実的可能的な領域なのである。

ところで、わたしの身体は、それが見たり、触れたりしているかぎりでは、見られも触れられもしないが、しかしそれは同時に物的に見られたり触れられたりすることができる。つまり身体的主体としてのわたしの身体はキネステーズによって構成されるが、構成された身体は構成するキネステーズとは区別される。といっても、二つの別の身体があるわけではなく、両者は独特の仕方ひとつになっているのである。フッサールは、こうした身体の二重現象について、次のように述べている。すなわち、「キネステーズは物的に表出される身体の運動と区別されるが、しかし独特のしかたでその身体の運動とは一つになっていて、この二重側面性 (Doppelseitigkeit)、すなわち内的なキネステーズと外的な物的、實在的運動との二重側面性という形で自己の身体に帰属している<sup>66)</sup>。」このように身体は、主体的であると同時

55) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana, Bd. IV, 1952. Zweiter Abschnitt, Drittes Kapitel. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana, Bd. V, 1952. §2. u. Beilage 1, §4.*

56) *Manuskript, B-I-II, 1934. S.8; in Brand, Welt, Ich und Zeit, S.27. Anm.2.*

57) *Husserliana, Bd. IV §22.23.27.*

58) *Husserliana, Bd. VI, S.108.*

59) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, 1964. P.117*

60) *Husserliana, Bd. VI, S.108.*

61) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, P.116.*

62) *Husserliana, Bd. VI, S.109.*

63) *Ibid. S.108f.*

64) *vgl. ibid. S.111.*

65) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception P.117.*

66) *Husserliana, Bd. VI, S.164.*



に客体的であり、直接的であると同時に間接的であるという二重性によって「二つの現実性の領域の転換する場所 (Umschlagplatz) として働く<sup>67)</sup>」のであるが、この身体のもつ独特の機能が自我と世界とを相互に結びつけ、世界を二重のしかたで開示しているのである。

# (6)

上述のように「生ける現在」の「いま」はキネステーゼの全体状況のそのときどきに現実化されたキネステーゼの状況における「いま」であるが、先所与的なものは、この「いま」において触発してくるものとしてわれわれに到来し、「たったいま」へと滑り去ってゆく。触発してくるものは、「それだけで」触発するのではなく、「いつもすでに」受動的に前もって与えられている触発の全体領域から触発してくるのであって、たとえこれまでの経験のうちに出会われたことのない、全く未知のものであっても、それはこの「未知のもの」として類型的になれ親しまれたパースペクティブのうちに位置づけられてその存在意味を受けとるのである。こうして、「いつもすでに」前もって与えられている触発の全体領域は、決して無構造のものではなく、意識の受動的総合機能にもとづいて構成された直観野として、すでに一定の構造と統一性をもっているのである。フッサールは意識の受動的総合機能を連想 (Assoziation) とよんでいる。連想とは、「意識一般に属する内的発生の本質形式」であって、同等性と類似性にもとづいて働く総合であるが<sup>68)</sup>、この機能によって現にいま働く顕在的な cogito の深層に受動的な意味領野としての直観野が形成されるのであり、それは受動的な傾向性ないしは習慣性として身体の中に深く投錨され、人間的自我の能動性を動機づけているのである<sup>69)</sup>。人格的な自我は、自らの関心に従ってあれこれの客体に能動的にかかわりながら、これに向っているのであるが、こうしたことは、「いつもすでに」前もって与えられている直観野においていわば待ちうけつつ、触発してくるものを新たに捉え直し、これを自己の志向の対象に転化する、というようにして行われるのである。このように人格的な自我の能動性は、すでに与えられているものを新たに切りあげ直すこととして働くわけであるが、この新たに切りあげられたものは経験の持続的な進行において、再び潜在的な意識領野に沈黙し、習慣的な所有となることによって、受動的先所与性の領野をますます豊かに分節化しつつ、拡大してゆくのである。決定的決断によって自己の習慣性を打破するといった場合でも、それは上述した事情を本質的に変えるものではないであろう。というのは、未来への決断的企投は、それが空虚な企投でないかぎり、「すでにあった」ところのものへの企投にほかならないからである。

このように、触発してくるものはそれが触発してくる以前に、すでにつねにわたしによって構成され、前もって与えられているわけであるが、いまもし意味触発の根拠を辿るならば、ここに無限退行 (regressus in infinitum) の現象が生じないであろうか。というのは、或る対象からの触発は、それが触発してくるた

めには、受動的に構成された先対象的な意味統一としてすでに先構成されているのでなければならないが、志向 (作用) が触発を前提とするかぎり、それが先構成されるためには、再び触発がそれに「先立って」いなければならないからである。この志向-触発の関係をつきつめてゆけば、それは、ホールの言うように、連想による対象意味の先構成の問題を突きぬけて、知覚における「先所与的なもの」の現実性の問題、すなわち、原ヒュレー (Urhytle) から出発する原受容 (Uraffektion) の問題に直面することになるであろう<sup>70)</sup>。ホールは、この問題はフッサールの現象学的方法によっては明らかにされえないとして、自らは「純粹触発の総合」との連関においてフッサールが述べたといわれる「自我の同時的呼びかけ」(der simultane Anruf des Ich) という言葉を手がかりにして、この問題の「思弁的考察」を試みている<sup>71)</sup>。それによれば、自我は、触発してくるものによって呼びかけられながら、同時に志向において呼びかける。志向は触発を前提とするが、しかしそれは触発が志向に時間的に先行するというのではなく、両者は同時に対応し合っているのである。自我の呼びかけにおける触発と志向との、この同時的相関の原初的な生起とは、まさにあらゆる時間に先き立って生起する原創設 (Urstiftung)、すなわち一切の宇宙論的差異 (Kosmologische Differenz) がそこから発生してくる生の根源の原初的な発現の出来事にほかならない<sup>72)</sup>。こうして、ホールは「生ける現在」の「原事実」を単に自我機能と見るのではなく、そこに意識とヒュレーとの根源の原初的な出会いの相を見ようとするのであるが、たとえ事象的な近きがあるにしても、彼の所説は、フッサールの現象学を「思弁的に」変形することによって、フッサールの分析論が到達した究極的な次元をなお十分に明らかにしていないように思われる。

フッサールの身体論を手がかりにしつつ、さらにこれをつきつめてゆくことによってこの問題を解明しようと試みたのが、ランドグレーベの『身体性の現象学と質料の問題<sup>73)</sup>』である。先に見たように、感性は物体のもろもろの経過として経過するわけではなく、キネステーゼとして機能する身体性とひとつに結合しているのであるが<sup>74)</sup>、ランドグレーベによれば、こうした身体性のうちに「自然の基底」(Untergrund von Natur) が告知されている、といわれる。ランドグレーベは、フッサールの分析論のうちに現われている「自然」を整理して、次の三つの種類に分けている。それによると、まず第一に、客観的精密自然科学の対象としての自然、すなわち「方法の所産」として原理的に直観不可能な自然であり、第二のそれは、第一の自然の構成地盤である自然、すなわち直観可能な生活世界的な自然であり、第三の自然がすなわち身体性のうちに告知されている「自然の基底」であって、それは、構成的超越論的主観性の受動的な構成契機をなすものとして、「自然一般の経験の可能性の構成的制約」として働くのである<sup>75)</sup>。それとい

70) H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, S. 53.

71), 72) *Ibid.*, S. 54-56.

73) L. Landgrebe, *Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie*, 1965. in: *Phänomenologie und Geschichte*, 1969 S. 135ff.

74) *Husserliana*, VI, S. 109.

75) L. Landgrebe, *Die Phänomenologie*... S. 143. フッサールは後に、この「第三の自然」を自然という名で呼ぶことはもはやふさわしくない、と注意していたということである。(ibid)

67) A. Diemer, *Edmund Husserl*, 2. Aufl. 1965. S. 191.

68) *Erfahrung und Urteil*, S. 78f.

69) vgl. 55) *Husserliana*, Bd. IV und Bd. V.



うのも、身体的キネステーゼ的に働く主観の、《自然》および自然の一股である身体における自己自身に対する関係は、前述のように、うちから理解しうるが、このうちから理解しうる関係こそ、歴史的に変化する自然表象がもとずくアプリアリであるからである<sup>76)</sup>。ところで、この理解は力の根源的直観的な経験として体験される。例えば、物を手でつかむことは、「わたしはできる」という衝動 (Impuls) として自己を知ることであり、それは同時にこのつかむ作用において、つかまれたものの抵抗 (Widerstand) すなわちその力の反作用を経験することである。もとより、ここでいわれている力の経験とは、因果的な作用、反作用の経験ではなく、働く力を目的論的な、目標に向けられた、この意味で志向的な力として経験することである<sup>77)</sup>。

ランドグレーベは、こうした力の根源的な経験においてキネステーゼを動機づける触発の根拠が示されているとして、次のような考察をすすめている。すなわち、感覚において受けとめられるもの、フッサールが志向的な能作による一切の形成 (Formung) の「最後の質料」(die letzte Materie) と名づけたものは、自我とは異質のものであり、それ自体としてはたしかに規定不可能であるとしてしかいいようがないにしても、それはキネステーゼ的自己運動との関係において規定可能となる。それは、「私は動く」という衝動に対して、つねにすでにそこに (immer-schon-da) 与えられているが、われわれに対して「すでにそこにある」ということは、実はそのうちに「すでにそこに」という時間的に規定されていることの意識の構成的前提を指示している。つまり感覚所与を所与として規定する根拠が示されている、というのである<sup>78)</sup>。すなわち、われわれは、この「すでにそこに」(schon-da) を経験するのは、それが「たったいまあった」(soeben-gewesen) へ滑り去ることにおいてであるが、このように与えられたものをただちに滑り去り、滑り去ることにおいて抵抗してくる「すでにそこに」という性格をもつものとして経験することができるのは、「わたしはできる」という衝動が与えられたものをわれわれに触発してくるものとして固定化しようとするからである。換言すれば、与えられたものは、「すでにそこに」として、われわれに到来しつつ、われわれの「わたしはできる」を要求してくるものとして、われわれに与えられるが、しかしそれと一っしょになってただちに「たったいま」へ滑り去りながら、われわれの能力 (Können) の目標を実現するため把持と想起において固定することを要求するものとして、われわれに与えられのである<sup>79)</sup>。

このように、最後の質料は、それ自身からわれわれに到来し、われわれを要求する力をもつのではなく、「時間意識の時熟の綜合」にもとずいた目的論的に働く力として自らを告知してくるのである。最後の質料といえども、それが現実「すでにそこに」あるためには時間的規定を免かれることはできないのであるが、といっても「わたしはできる」という衝動と先所与的なものの現実性との出会いは同時的出会いであって、それは精神から要求されるのでも、質料から要求されるのでもない。それは、超越論的生の原初的な現在において生起するひとつの出来事、対象意味の先構成の「暗い基底」として、われわれの能力 (Können) を超えた力 (Übermächtiges) をもった出来事なのであって、それはま

さしく「世界内存在」(In-der-Welt-sein) と呼ばれる運動の根拠なのである<sup>80)</sup>。ランドグレーベは、彼の所論を次のように結んでいる。「われわれに到来しつつ、われわれを要求してくる力は、与えられたものの《すでにそこに》を通して、われわれを立ちどまらせ、われわれを要求するが、しかし同時に与えられたもののこのすでにそこににおいて自らを隠す。われわれが《質料》とよぶところのものは、触発の未知の根拠なのではない。それは、こうした関わりのなかで、われわれにとって与えられた《質料》のこの現われにおいて同時に自らを隠してゆくものであるが、それがわれわれを要求するかぎり、われわれにとって明々白々に知られているのである<sup>81)</sup>」。

われわれは先に「生ける現在」において、反省不可能性において告知される非対象的自我の原事実の相をみたのであるが、究極的な質料、すなわちわれわれへと到来しつつ、われわれに固定化を促し流れざる非対象的ヒューレもまたそこに見出されてくるのである。それゆえ「生ける現在」の「原事実」は、意味付与機能に解消しうるものではなく、むしろ意識に世界を意味形象化することを促しつつ、その形象化とともにその背後に自らを隠してゆくのであって、それはまさに意識と自然との根源的原初的な邂逅の出来事なのであり、事実と本質、現実と可能性、内と外とが、そこから生起してくる原根拠なのである<sup>82)</sup>。フッサールは、こうした原根拠としての原事実を「大地」(Erde) とか「根源的故郷<sup>83)</sup>」(Urheimat) とか、あるいはまた「原根源<sup>84)</sup>」(Ur-Arché) とよんで、その研究に晩年を捧げたと伝えられている。

以上のように、「生ける現在」の「原事実」に直面してフッサールの分析は、しだいに対象意味の先構成に「先き立って」生起する根源的自然と意識の原初的な出会いの場所をあらわにしてゆくのであるが、「生ける現在」においてアノニムに機能する自我とは、まさにこうした場所、すなわちあらゆる生と存在を担う「根源的故郷の場所<sup>85)</sup>」(Urheimstätte) を意味するにはならない。ランドグレーベは現象学的還元によって見出される自我を「われわれの意のままにならない、われわれの力を起えた根拠へと帰るようにわれわれを指示する痕跡 (Spur, vestigium)<sup>86)</sup>」とよび、こうした痕跡を露呈してきたところに「現代の自己省察に対するフッサール現象学の意義」があると述べている<sup>87)</sup>。

パラドックスであるがゆえに解かれねばならないと試みられたフッサールの分析の歩みは、以上のように、彼のプログラムの自己解釈とは逆に、しだいにパラドックスそのものがそこから生起してくる原事象を開いていったのであるが、しかしこのことは決して偶然なことではないであらう。彼の現象学は、明証 (Evi-

80), 81) Ibid. S. 147.

82) vgl. E. Fink, *Das Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, in: *Edmund Husserl, 1859-1959*, S. 113f. L. Landgrebe, *Die Phänomenologie*..., S. 144.

83) *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, 1934 S. 319. in: *Philosophical Essays in memory of Husserl*, 1940. vgl. A. Diemer, *Edmund Husserl*, S. 173.

84) Ibid. S. 329. Diemer, S. 173.

85) Ibid. S. 319. Diemer, S. 172.

86) L. Landgrebe, *Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart*, in: *Husserl und das Denken der Neuzeit*, 1959, S. 223.

87) Ibid. S. 216, S. 221.

76) L. Landgrebe, *Die Phänomenologie*..., S. 142.

77), 78) Ibid. S. 145.

79) Ibid. S. 146.

denz) の理論を基軸として展開されるのであるが、彼のいう明証とは、与えられたものが「有体的に」(leibhaft) 直接的に「自らそこに」(selbst-da) 与えられている、ということの謂であり、こうした leibhaft な直接性への志向が、フッサールにおいて、前述の超越論的動機とひとつに結びついていたのである。フッサールにとって直接性は、ヘーゲルのそれのように媒介されたものではなく、それ自身、根源性と真理性とを意味するものであったが、こうした直接性へのあくことのない志向が、彼の分析をして超越論的動機にもとづく彼の還元論のいわば底をすら突き破らせていったといえるであろう。

しかし他方、フッサールにおいてそもそも明証概念が超越論的動機とひとつに結びつきえたのは、それが「見ることに於いて見られたものが直接的絶対的に与えられている」という性格を与えられていたからであり、「生ける現在」に直面して、フッサールがどこまでもこれを理性機能から説明しようと努め、遂にはこの「現在」において働く理性機能の根拠を神に求め、絶対的理性の

観念論への傾斜を深めていったのも、こうした絶対的な明証の究極的なイデーにもとずいてのことであつたのである<sup>88)</sup>。

ここにフッサールの思索を内から促す動機の二面性が見られるのであるが、彼のプログラムの自己解釈と分析の成果との間のずれ、あるいは絶えざる自己修正に彩どられた彼の思索の軌跡はこうした二面性に由来するといえるであろう。そして彼の思索の軌跡は、事象的には、絶対的な明証において「見る」ことを徹底することによって、かえってそこにこの「見る」ことそのことの可能的根拠としての「見えない」地盤があらわされてくる、といったパラドキシカルな軌跡であつたといえるであろう。

(1970, 11. 30)

---

88) vgl. H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, §26.