

フッサールにおける相互主観性概念と独我論の関係

福光 瑞江

序論

本稿は、フッサールの相互主観性概念を、独我論を回避するための矯正手段と見る。構成するものと構成されるものの静態的な相関関係が放棄されるならば、主観—主観関係についての現象学的記述において、非対称性あるいは差異化を構成するのが相互主観性概念である、というのが本稿の論究課題である。それゆえ、感情移入の問題や他者の経験、身体化した主観性あるいは生活世界の歴史的共同体に関する議論が、相互主観性概念であるという立場は考慮に入れない。

また、本稿が用いる「独我論」の意味は、フッサールの原自我(Ur-Ich)が一切の時間、対象、あらゆる意味で世界がそこにおいて根源的に立ち現れる原源泉(Urquelle)の意義をもち、それが志向的変様(intentionale Modifikation)として考察されることに関係する。特に、原自我のモノダ化という原現象が「志向的変様」という視角から解釈される場合に、「独我論」という言葉は問題になっている事態を適切に表わしている¹。というのも、原自我が志向的変様として説明され、志向的変様が「自己自身において非変様態を遡示」し、変様された与えられ方は、「『自分はその根源的な与えられ方〈の〉変様である』と自ら語る」(Hua XVII/315)²と定義される限り、原自我は対象極を必要としない志向性であるから、「完璧な自我論」という意味で、本稿は「独我論」と名づける。

まず、I章で超越論的現象学と形而上学との親和性を要請する理由を示し、II章で、この要請が受け入れられない場合の代案になる、超越論的主観性と超越論的相互主観性の相関関係を問題にする。これによって、超越論的現象学が、本稿の意味での独我論であるべき必然性が明確になっていく。

I 超越論的現象学と形而上学との親和性

フッサールの現象学的方法に批判的な態度をとる現代の経験論者や科学哲学論を

¹ 田口茂は「エゴのモノダ的多数性へのモノダ化」をフッサールが説明する際に、「エゴ」とは「絶対的な意味で唯一的なもの、つまり、いかなる有意味な多数化をも許容しないという意味で唯一なものである」という箇所を引用して、「独我論」を「本来等価であるべき多数の自我が考えられるのに、一個の自我のみが絶対化されている場合」であると理解し、志向的変様の概念をもちいて、自我の「多数性なき増殖のモノダ化」を説明する(「〈私〉の比類なき増殖」 in: 『現象学年報 20』2004)。なるほど、原生的な増殖として〈私〉は、「原自我—諸変様体」という変様構造を通じて、他のモノダと絶対的エゴの異多化的変様として説明(23頁)することは、いかなる存在論的または形而上学的前提も必要としない。しかし、このことは他方で、他のモノダ、つまり他者の超越性も自我のうちに組み込まれるという困難を招来することになるのではなからうか。もしそうであるなら、志向的変様の概念は完璧な自我論への道を拓くと言えよう。

² フッサール全集からの引用は、慣例に従い略記号 Hua、その後に巻数をローマ数字で、またページ数をアラビア数字で記す。

支持する人々は、相互主観性と超越論的還元の二つを「神秘主義への二重の道」あるいは「新しい種類の思弁的形而上学への二つの道」と見る。というのも、彼らの視点からすると、相互主観性を盾にして主張される事柄は検査可能性を欠き、超越論的還元に関して言われることは、実在的なものに何ら依存しないがために、有意義性を欠いた疑似概念と見えるからである³。

ところで、相互主観性と超越論的還元は、本当に「神秘主義への二重の道」であり、「新しい種類の思弁的形而上学への二つの道」であるのであろうか。

本稿は、この問いに対して YES と NO の両方で解答する。すなわち、相互主観性と超越論的還元が神秘的であるという批判に対して NO と、新しい種類の思弁的形而上学であるという指摘には、思弁的ではないが、実在的想定を是認するという意味で、YES と答える⁴。

まず YES について。伝統的な形而上学が、デカルト的な *cogito ergo sum* を出発点として、他我の存在および客観的自然の存在を学問的に論証しえないものと見て、これらの存在証明を放棄している。これに対して、フッサールは「私自身に必自然的な仕方と与えられる自我」から出発しながらも、それを超えて、いかにして他我の存在および客観的自然の存在が論証可能かという問いを立てる方法として超越論的反省(エポケーと還元の双方を含む)を提示する。これはまた、もろもろの実証的学問が一層多くの成果を獲得することのみを目指し、自らの認識論的前提と形而上学的前提について反省を怠ることにも向けられる。上述のような欠点を補うために、エポケーと還元が呈示される。自然的な実在論的性向の遮断であるエポケーは、実在の真の意味を開示させるために、現出するがままの対象に一層詳しく直接的に焦点を与え、常識の素朴さを反省させる(Hua III/120)。また、自然的領分からその超越論的基礎へと導き戻す還元(Hua I/61)は、主観性と世界との相関関係を主題化することを可能にし、形而上学的先入見と学問的先入見からわれわれを自由にする。

ところで、もし伝統的な形而上学者や実証学者が、フッサールに、エポケーと還元を遂行する自我極とその対象極をいかにして区別するのか、と質問するならば、ヘルトが言うように、フッサールは両者を隠れた形而上学的前提として認めざるをえないのではなかろうか。なるほど、彼が主観的観念論者でもなければ形而上学的実在論者でもないことは認める⁵。しかし、自我極と対象極の区別を、両者の相互関

³ 参照 W. シュテークミュラー『現代哲学の主流 1』法政出版局 1984、150-151 頁。

⁴ フッサールは現象学の(形而上学的)無前提性を強調し、現象学は(主観的作用であれ世界的存在であれ)現出するものについての信頼できる記述として形而上学的学問的な要請や思弁をさけるものである(Hua XIX/27f.)と言う。それ故、フッサール研究者の多くは、現象学が形而上学と親和性をもつという見方に反対するであろう。しかし、モナド共同体を持ち出して、「主観は共同体の成員である限りでのみ世界経験的であることができる」(Hua I/166)、あるいは「自我は仲間としてのみ、すなわち社会集団の成員としてのみ自我である」(Hua I/275)と言う場合に、フッサール自身が「現象学の(形而上学的)無前提性」に抵触している、と見ることもできる。

⁵ 「どんな普通の『実在論者』もこれまで、現象学的『観念論者』(ちなみに私がもはや用いない語)である私よりも実在論的であったことも具体的であったこともない」(Husserliana Dokumente III/7,16)とフッサールが言うとき、彼は、超越論的現象学が超越論的観念論で

係に依拠させ、ある種の循環論的説明を容認するという条件のもとで、超越論的現象学は内観主義的に内世界化された経験を扱っているかのように誤解される恐れがある。以下の記述はそのよい例である。「さしあたり現象学的『残余』についても『世界の遮断』についても語ることを避ける方がよい。それは容易にこう思うように誤り導くからである。いまや世界は現象学的主題から転がり落ち、その代わりに世界に関係する『主観的』作用、現出の仕方などが主題である、と。ある十分に理解できる仕方でのことは正しい。しかし、全き普遍性におけるしかも超越論的主観性としての普遍的な主観性が正当な妥当性において措定されるならば、普遍的な主観性の中には相関体の側に、真に世界であるもののすべてに応じて正当に存在するものとして世界自体がある。したがって、普遍的超越論的研究はその主題の中に世界自身もまた包摂するのである」(Hua 8/432)。

こうした困難を前にして考えられる解決策は、ヘルト言うように、「自我極と対象極」をフッサールにおける隠れた形而上学的前提として認めるか、それとも、主観の無媒な自己所与を出発点として構成を目指す「超越論的還元のデカルト的道」から『危機書』でおもに見出される、ある特定の存在領域の所与を現出するものとして分析する「超越論的還元の存在論的道」へと移行するか、である。デカルト的道は存在の個別で異なる領域としての主観の立場を強調するために、現象学の課題がこの自律的な孤立した世界なき主観を踏襲することであるという誤解を招きやすい。それに対して、存在論的道の場合には、主観性の探究は、世界の哲学的解明と関連し、それから不可分に生じる何かを解明する(Hua 4/107)ので、世界は *fix und fertig* な仕方では存在するものではなく、主観性によって条件付けられて現出するものということになる。この場合、自我極と対象極という二元論は回避される。それゆえ、この脈絡では、心から独立した存在について語ることは無意味ということになる⁶。別の言い方をすれば、主観を離れて端的に存在する何か、例えば、神の目から見た形而上学的な客観性やカントの物自体といったものを、現象学は、想定もしなければ、「外在的」見地が存在するというのも認めない。これが、まさに、窓を持たず、すべてを自らの内から表出できるライブニッツ的モナドということになる⁷。

ありかつ経験的実在論であることを認めている。というのも、カント以来の哲学史の伝統からすれば、通常この裏面は、主観的観念論と形而上学的実在論の否定を意味するからである。

⁶ プラウスは『第5論理学研究』の第一版(1901)から第二版(1913)への大幅な改訂を例にとつて、最も著しい変化は、第二版では知覚の場合でさえ「超越論的」という意味での「外なるもの」を認めなくなり、内観主義に陥ったことだと見なし、第一版を *Deutungstheorie* の典型として高く評価する(vgl. G. Prauss, *Zum Verhältnis innerer und äußerer Erfahrung bei Husserl* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31(1977), S.79-84)。

⁷ ライブニッツが考えるモナドの知覚は、ロックのような外から内への受動的な印銘 (*impressio*) ではなく、内から外へと押し出す自発的表出 (*expressio*) であるが、それでいて、対象に関係し合法的にはたらく。つまり、内から外への自己展開がモナドの外なる事物へ対応しうると言えるためには、モナドと世界が「部屋の内と外」という空間的実在的な関係にあるのではなく、モナドが世界へ脱自的 (*ekstatisch*) に曝し出されているからである、という見方ができる(参照 酒井潔「モナド的主観の〈無窓性〉」 in: 『現象学年報 16』2000, 6-7頁)。

ところで、モナド的内在的客観主義を支持する一方で、フッサールは「事象そのものに立ち返れ」とも言う。これは、最終的には現象学のモットーと見なされることになるが、実際、事象そのものに立ち返ることを可能にするためには、事象が主観性に依存しないことが保証されなければならない。さもないと、「事象そのものに立ち返る」ことへの成功と失敗(成功の場合を真と、失敗の場合を偽と見る認識真理の二値性)が区別できなくなる。換言すれば、論理的な真偽ではなく、認識の真偽を問題にする場合には、認識の偽を説明するために、自我極と対象極の間を存在論的に区別する必要が生じてくる。このために、本稿は、超越論的現象学と形而上学との親和性を認めることを要請する⁸。

次に NO の答えについて。カルナップが「物理的言語は相互主観的である」と言う場合、相互主観性の存在根拠は証明もされなければ、明確にもされないままで、その機能のみが強調される⁹。また、フレーゲは、客観的なものと主観的なものとの二分法を主張して、相互主観的という中間的なカテゴリーを一切認めない。というのも、彼にとって、主観的なものは本質的に伝達不可能なものであり、すべての人に共通であるものは、誰からも独立でなければならず、個人の心的作用によって分析されるものではないからである。このため、論理学並びに思想と意味の理論哲学は心理学を含めた実践哲学と厳密に区別されることになる¹⁰。ところで、世界の構成と自己の展開そして相互主観性の確立が相互に関係した同時的過程と考えるフッサールの現象学は、「われわれ」という意味での相互主観性の存在根拠が主観の側に指定できるという論理的明快さを持つ。更に、主観性—相互主観性—世界の三重構造の解明を通じて、相互主観性の現象学は、他者を他の人格としてまた他の自我として論じる理論上の場を提供し、実践哲学を理論哲学の枠組みの中で問題にできる準備をした。

ここで、本稿の課題を確認しておこう。本稿は、相互主観性が「完璧な自我論」という意味での独我論を回避するためにとられた矯正手段と見る。というのも、フッサールが呈示する相互主観性概念を考究すればするほど、現象学の超越論的観念

⁸ 認識の真偽は、現出と実在の間に根本的な隔りがあるということに要請しているのではない。それ故、対象が何気なく見られる際に現出する仕方と、対象が最良の周囲状況の下で、すなわち洗練された学問的探究に照らして現出する仕方を、現出と実在の区別に当て、対象の実在を対象の現出の背後に求めることを禁じる現象学の根本姿勢に、対象極の形而上学的容認は何ら抵触しない。

⁹ カルナップは、直接経験の内容とする原子プロトコル言明が私的であるのに対して、物理的言語は普遍言語であるとの信念から、物理的記述は間主観的に有意義であるばかりでなく、「間感覚的(intersensual)、つまり、或る感覚領域のどのような質的記述についても、それに対応する物理的記述のクラスを、他の感覚領域からの質的記述の助けを借りて定めることができる」と考える。「言語はすべて間主観的である」という論理実証主義的な結論は、哲学史的に見れば、「私的言語」の可能性との論争を引き起こす。そればかりでなく、語形変化および導出の論理的可能性にのみ言及し、与えられたもの、物的なもの、心的ものの「存在」および「非存在」に言及しない方法的独我論は多くの問題を孕む(参照「科学の普遍言語としての物理的言語」『現代哲学基本論文集 I』勁草書房 1999, 201 頁)。

¹⁰ G.Frege, *Logische Untersuchungen*, Göttingen 1986, S.30f. フレーゲは真理の規則を問題にする論理学と、心理的規則を問題にする美学と倫理学等を厳密に区別する。

性が顕著になり、このことは逆に、超越論現象学を理解しない分析哲学者たちにとっては、ますます相互主観性が神秘的概念であると思わせる原因になってくる。上述の YES の解答とも関連することだが、フッサールの現象学のもつ明快さは、一人称のパースペクティブから与えられるものへの関係を問う志向作用にある。これは、自我極と対象極の二元性に依拠する。この二元性は「内と外」という問題とも関連して、超越論的哲学の死活問題である。カントは自らの超越論的哲学に、「外なるもの」(物自体であれそれ以外のものであれ)を容認し、悟性と感性の二元論、すなわち、感性が悟性を触発するという定式化によって自己触発という事態を回避する。

ところが、発生的現象学に従事する後期のフッサールは、自我極と対象極の二元性がそこから起源する「先-自我的原流れ」すなわち「絶対的時間化」を措定し、「ヒュレーノエシスノエマ」という能動的志向性である統握作用の構築を、「受動的発生による構成に行き当たる」という方向へもって行く。しかもこの絶対的時間化は、それ自身、「超越論的事実」として現出しており、この超越論的事実の自己構成は、ヒュレー的構成が生じる受動的先-構成をばかりでなく、自我を触発する受動的志向性をも含み込んでいる¹¹。したがって、外的なものを一切認めない主観性を自己触発という仕方でも徹底するならば、志向性の対象そのものが自己の内に措定されることになり、存在論的形而上学の痕跡は完全に払拭される。しかし他方で、自らが対象極となるという意味での「独我論」となり、認識の偽が説明できなくなるという新たな問題も生じてくる¹²。

この問題を解決するために、「対象は他者によっても同様に経験することができるならば、単に私の志向性相関体であることには還元することはできない」という意味での相互主観性概念が要請されてくる。つまり、「対象の相互主観的な経験可能性が対象の実在的超越を保証し、こうして超越論的对象についての私の経験(構成)が別の超越的な主観に対して対象が与えられることについての私の経験によって、すなわち、世界に向けられた自分とは異なる主観についての私の経験によって必然的に

11 参照 山口一郎「発生的現象学からみた構成の問題」 in:『フッサール研究 創刊号』2003, 117 & 121 頁。

12 受動的志向性が超越論的現象学を「自我論」というデカルト以来の伝統的な名称から区別させる、説得力のある説明をホーレンシュタインが与えている。彼は「心的(mental)」と「自我的(ichlich)」の意味を区別して、一人称的に生起するプロセスと三人称的に生起するプロセス、例えば *Es regent sich etwas in mir*、との違いは「私の心のうちで生ずるプロセスと他人の心のうちで生ずるプロセスとの違いとは必ずしも一致しない」、と考える。ところで、「連合的な指示や統一形成は私の意識の内、私の意図なしに、そして多くの場合、私がそれを知ることなしに、不随意的かつ無意識的な仕方でも生起している」という意味での受動的志向を承認するならば、現象学を「自我論」というカテゴリーに押し込むことには無理があるという反論が提起されるであろう。しかし、フッサール自身が「超越論的」という形容詞を現象学に付加する限り、そこにはある種の独我論が用意されている。つまり、志向性の分析がもたらした超越論的な転回が、「単に意識が常に或るものについての意識であることが示されるのみならず、逆にすべての存在者はそれに関わる主観に関して、ただ意識されたもの(知覚されたもの、想起されたもの、思考されたもの、想像されたもの、等々)としてのみ与えられる」(参照「志向性：概念史的な注釈」 in:『フッサール研究 創刊号』2003, 298 - 299 頁)ということの意味する限り、ここには認識の偽を可能ならしめる *Fremdheit* の形跡が認められ難い。

媒介される」¹³ことを説明できる相互主観性概念が必要になってくる。これが、本稿が相互主観性を、独我論を回避するためにとられた矯正手段と見る理由である。

II 超越論的主観性と超越論的相互主観性の関係

フッサールの相互主観性の現象学は二つの困難に突き当たっている、と言われて
いる。(1)私はいかにして他者を構成することができるのか。(2)いかにして現象学的
に他者の所与を記述することが可能なのか。ところで、通常「独我論」と呼ばれる
ものは、上述のような問いを立てない。なぜなら、独我論それ自体が、私の意識の
みが確実に存在し、自分を除いたどんな他の主観も実際にあるかどうかを知るのは
不可能だとする立場を意味しているからである。しかるに、フッサールは、他方で、
「現象学者は独我論者として始めなければならず、必然的に少なくとも最初はいわ
ゆる原初的還元、すなわち私の独自領分—どんな他の主観の寄与もなしに切り離さ
れた自我によって構成することのできるものすべての全体性—を切り離すことをね
らいとする還元を行わなければならない」(Hua I/124)と主張する。これをどう理解
すべきであろうか。なぜフッサールは、一方で「現象学者は独我論者として始めな
ければならない」と言い、他方で、**Fremdpsychologie** の問題を相互主観性の現象学
として取り組み、他者の経験、主観としての身体と客観としての身体、あるいは身
体とパースペクティブという論題の下で、他者の記述の仕方を問題として立てるの
であろうか。本来なら結びつくことのない独我論と相互主観性をどのようにして両
立すると見なすことができるのであろうか。こうした問いに、超越論的主観性と超
越論的相互主観性の相関関係でもって答えていく。

フッサールはこれを以下のように説明する。「具体的に全き超越論的主観性は、内
から純粋に超越論的に統一された全体であり、その場合にのみ開かれた自我共同体
の具体的全体である。超越論的相互主観性は絶対的な存在地盤であり、唯一独立の
存在地盤であり、そこからすべての客観的なもの、客観的実在的存在者の全体、し
かしまたあらゆる客観的な理念世界が意味と妥当を汲み取るのである」(Hua
IX/344)。ここから読み取れることは、存在論的分析が世界の意味存在を相互主観的
に妥当するものとして暴き出す限り、自分とは異なる主観性との超越論的関連性の
露呈へと、すなわち、超越論的相互主観性の吟味へと至るというのである。別の言
い方をすれば、「超越論的現象学は、見かけの上でだけ独我論的であり、原初的還元
を導入することの理由は本性上方法論的である。単一の主観が独力でやり遂げるこ
とができることがいかにわずかであるかをはっきりと理解するときだけに、相互主
観性の有意味性の全範囲をはっきりと理解することが可能である。換言すれば、超
越論的還元の徹底的遂行は、やがて超越論的相互主観性の露呈に至ることになる。」

¹³ D.ザハヴィ『フッサールの現象学』晃洋書房 2003,176 頁。彼は、主観性—相互主観性—
世界の三重構造を強調する一方で、フッサール現象学における他者の超越性も重視し、「も
し他者が私自身の単なる志向的変様、あるいは形相的変更にすぎなかったならば、他者が
私の経験するものと同じものを経験するという事実は—ヴィトゲンシュタイン的な例を用
いれば—あなたも同じ新聞のいくつかのコピーに同じ報道が見出されるときのように、議
論するまでもないものだったであろう」と言う。

¹⁴要するに、フッサールが『危機』で書くように、相互主観性は徹底的に「私自身に問い尋ねること」(HuaVI/205)を通してのみ超越論的問題として取り扱うことができるのである。

そこで、以下では、「相互主観性という視点からのモノダの多数化」に焦点を絞って、超越論的主観性と超越論的相互主観性の関係を考察していく。

『デカルト的省察』で、フッサールは世界のなかに含まれる他者的な諸契機を「私の第一次的領域」に還元して、以下のように言う。「客観的世界という存在意味は、私の第一次世界(primordial)の基盤の上に、いくつかの層を重ねることによって構成される。その最初の層として、他我あるいは他我一般を構成する層、すなわち、私自身の具体的存在から排除されて自我を構成する層が浮き彫りにされなければならない。[...] 純粹な他我から出発しておこなわれるこうした構成の本質には、他我が個々バラバラに存在するのではなく、むしろ私をも含めた Ich 共同体が究極的にはモノダの共同体として、(共同化された構成的志向性によって)一つの世界をとって構成されることを含んでいる。こうした世界において、alle Iche が客観的な統覚のなかで、心理的かつ物理的人間という意味を帯びて現れてくる」(Hua I/137)。

この主張は、事物であれ、他者の主観であれ、それが客観的世界と呼ばれうる限り、私の第一次的領域の基盤の上に成立していなければならないことを示している。更に上述の言明は、エゴ・コギトの内在に対して「超越的な」ものの「客観的実在性」を立てることが、いずれも志向的な思念として、モノダの共同世界という地平構造をすでに前提にしているということを示している。要するに、「自我はモノダ共同体の一員として他の自我と共同して存在する」という存在論的かつ形而上学的な主張は、自我が世界の客観性を問い、他者の確実性を認識論的に確かめようとするならば、自我は相互主観性の地平構造の基盤から自己を把握し始めなければならないというある種の循環を示している。これは、カントが『実践理性批判』で「自由は道徳法則の存在根拠(ratio essendi)であり、道徳法則は自由の認識根拠(ratio cognoscendi)である」という循環を説かざるをえなかったことと同様に、モノダ共同体と相互主観性の関係は認識論と存在論のぎりぎりの状況を指示していると、ここでは理解しておく¹⁵。

ところで、自我とモノダ共同体の関係が、私の第一次的領域というような存在論的

¹⁴ ザハヴィ、前掲書 168 頁。彼は「フッサールは、相互主観性は客観的実在性と超越の構成の把握への鍵を含んでいる、と確信していた」と見る。そして「相互主観性の現象学的探究は相互主観性の超越論的あるいは構成的機能の分析であり、反省のねらいはまさしく超越論的相互主観性の理論を定式化することであり、具体的な社会性あるいは特定の我-汝関係の詳細な吟味を与えることではない」ことを強調する(169 頁)。

¹⁵ Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1929, S.4)。フッサールと同様に超越論的観念論者と名指しされるカントの場合には、相互主観性は問題になりえない。なるほどカントは超越論的観念論の諸理説について陳述したりあるいはそれに言及したりする際に、「我々の」感性だとか「我々の」悟性だとかについて語り、これこれ「我々のうち」に存する、「我々自身」がこれこれの根拠であるなどと述べる。しかし、こうした一人称代名詞および所有形容詞の用法は、カントならびに彼の読者およびそれ以外の人間との結合を確信している事態を示すだけであって、こうした結合点がどこに存するかが解明されることもなく前提されている(参照 P. ストローソン『意味の限界』勁草書房 1987、278 : 294 頁)。相互主観性がカントにとって問題になりえない理由の一つに、彼が「客観的」という意味に「すべての理性的存在者の意志に対して妥当する」というの相互主観的な意味を含くませていることが挙げられよう(*ibid.*, I.1. §1, S.21)。

形而上学的な前提に依拠しないで、他の自我について記述しようとするならば、「二つの第一次的領域[私のモノイド世界と他者のモノイド世界]は、[...]私が現実には越えてゆくことのできない深淵によって切り離されているのではなからうか」(Hua I/150)ということになる。一見すると、これは、他者経験を分析不可能な事実と捉えるように見える。しかし、実は反対に、自分と異なる主観が私の直接的経験から逃れるおかげで、他者が他者して経験されることを意味しているとも解釈できる。つまり、もし、私が私自身に対してもつものと同じ経路を他者の意識に対してもっていたならば、他者は他者であることをやめて、その代わりに私自身の一部になってしまう(Hua I/139)ことになるから、他者の絶対的超越を強調するために「深淵」が持ち出されたとも解釈できる。なるほど、他者のモノイド世界は私にとって接近不可能な深淵であるが、しかし、私はこの深淵を経験することができる(Hua I/144)。別の言い方をすれば、この深淵を超えて、他者の経験を一人称の所与へと至ることを要求するならば、これは他者の超越を考慮することではなく、逆にそれを破棄していることになる。

以上のことから解るのは、私の第一次的領域を他者をも含めた客観世界成立のための存在根拠として容認するならば、「自我はモノイド共同体の一員として他の自我と共同して存在する」という存在論的かつ形而上学的な主張を強要する。この場合(『デカルト的省察』の第5省察での説明)、感情移入という概念が他者の直接的経験あるいは間接的経験を含意しているかどうか、そしてこの説明が現象学的に健全であるのかどうなのか、構成のモデルは自我と他者の間の対称的関係を確証することができるのかどうか、ということが問題になる。これに対して、超越論的相互主観性を客観世界の認識のために容認する場合は、自我と他者の存在論的相異は問題にならず、上述のような問題は生じてこない。というのも、私秘的(*privat*)ではなく公共的(*intersubjektiv*)という意味での相互主観性は、3人称のパースペクティブを必要条件とするが、十分条件とはしないから、1人称のパースペクティブからのみでも経験的顕現を分析することができるからである。つまり、私の経験だけではなく、すべての自我に妥当するという意味での相互主観性概念は、他者が私自身の経験するのと同じ対象を経験するという前提の下で、私が本当にこの対象を客観的で実在的なものとして経験することを可能にする論理的基盤を与える。つまり、対象は私秘的ではなくて、客観的および相互主観的(*intersubjektiv*)に妥当する、志向的对象として与えられるのである。この意味で、相互主観性概念は、客観的妥当性あるいは客観的実在性の源泉となり得るのである。他者が原理上経験することのできないものに、超越や客観性を帰することはできないのである。だから、フッサールは以下のように言う。「すべての客観性は第一の〈自我と異なるもの〉に、『他者』という形式の〈自我と異なるもの〉に、すなわち、『他の自我』という形式における非我という形式の〈自我と異なるもの〉に構成的に遡り関係している」(Hua XVII/248)。

ところで、相互主観性概念が客観的妥当性あるいは客観的実在性の源泉でありうるということは、相互主観性概念が二義的である、すなわち、(1)世界と関係する諸々の主観との相互関係性という意味での主観—主観関係が扱われる *Subjektivität—Inter/Intra-subjektivität* の側面と、(2)主観の対象への関係を問題する *Subjektivität*

—Interobjektivität の側面に区別できる、ことに注意を促がす¹⁶。もしフッサールが、この区別をしっかりと念頭に置いていたならば、M.トイニッセンが「他者化」と名づけるような提案をしなかったであろう¹⁷。というのも、私が私を客観化する自我の他者化は、たとえそれが als ob という擬似的な想定であったとしても、想像の世界ではなく現実世界が問題になる場合には、他者の超越性を強調する以外には、意味のないものであるように思える。つまり、認識に関する超越論的な理論としての現象学が、語られる対象が直観的に与えられる際の認識作用の明証性に訴えることによって認識対象に帰属する存在の意味を正当化する姿勢を、首尾一貫しようとするれば、他者化を説明原理として必要とする領域は、志向的相関項を形成する限りでの諸対象の存在と世界の存在を検討する際には、余計なものと思なされる。別の言い方をすれば、他者化を説明原理として要請する相互主観性概念は、超越論的現象学のなかでの *Sonderstellung* と解釈され、志向的相関項を形成する限りでの諸対象の存在と世界の存在に関しては、(1)と(2)の相互主観性概念の関係は平行ではなく、(2)が(1)の認識根拠で、(1)が(2)の存在根拠になっていると言えるのではなかろうか¹⁸。

結論

本稿の課題は、自我極と対象極という形而上学的二元論を認めなければ、超越論的主観性と超越論的相互主観性の相関関係がその代案となり、この超越論的相関関係は完璧な自我論として、最終的に現象学に独我論を強いることになる、というものであった。フッサールが自らの思索の最後の位相で、現象学の出発点としての超越論的自我を生活世界の歴史共同体と置き換えた、という考えに反対して、私から

¹⁶ この区分名称そのものはプラウスに由来する。彼は *Zweisamkeit zwischen Subjekt und Subjekt* と *Zweisamkeit zwischen Subjekt und Objekt* を区別し、後者をさらに *Drei-Mehrsamkeit von intersubjektiver Interobjektivität* に区別する。こうすることによって、主観の反省作用 (*Reflexion auf sich als subektives Subjekt*) と志向性との区別が明確になり、意識のより正確な記述が可能になる (*G.Prauss, Die Welt und wir, Band I/2: Raum-Substanz-Kausalität, Stuttgart 1993, S.928*)。例えば、「〈pとしてのSが、現在として、確実に存在する(として相互主観性的に一私にとってのみならず、他者にとっても一指定されている)〉」(谷徹『意識の自然』勁草書房 1998、601頁)という構造は(1)を、〈pとしてのSが、現在として、確実に存在する〉は(2)として *interobjektiv* に妥当する、と解釈できるのではなかろうか。

¹⁷ フッサールは「自己と自分と異なる自我との区別は消滅し、私が他者を私にとって自分と異なるものとして統握するのと同じように、他者は私を自分と異なるものとして統握し、他者はそれ自身『自己』である、等々。こうして同格が生じる。すなわち、同種の、同じ意味で自律的で、自らを感覚し意欲する自我の多様体が生じる」(*Hua XIII/243f.*)と説明する。これをトイニッセンは「他者化(*das Zu-einem (jemand)-Anderen-werden*)」と名づける (*Vgl.M.Theunissen, Der Andere, Berlin 1965, 84f.*)が、この他者化が現象学を神秘論と誤って解釈させる原因の一つになっている。

¹⁸ 存在論と認識論の相関関係を超越論的現象学に残存させることは、決して奇異なことではない。例えば、ベルネットは、「内的時間意識の分析のみが固体化の謎を解くことを可能にする」と判明しても、超越論的現象学は、存在論的なアプローチによって啓発され、それを分析の導きの糸 (*Leitfaden*) とすることによって、多くの利点を得る」(「実在的時間と想像的時間」 in: 『フッサール研究第2号』2004、27頁)、と考える。

発して同時的な他者、過去の他者、未来の他者へ伸び(Hua XV/139)、主観の有限性を超越するどんな分析も常に一人称のパースペクティブを出発点とする、という事実に着目し、自我中心化なしには共同体はなく、また、相互主観性が自らをそこで展開することのできる超越論的原自我なしに、世代的相互主観性はない(Hua XV/426)という考えを堅持しようと思うならば、「独我論」という表現はまとを得ている¹⁹。

ところで、本稿は最低でも以下の3つの批判を覚悟している。1 本稿が念頭においている自我は、多様な体験を通じて同じ実在的世界に関係づけるそうした体験を選び集め結合する「純粹自我」のみであり、各々の作用遂行に伴い志向作用を統一する「内的意識」には言及していない。2 自我極と対象極の二元論の立場から「外的知覚」と純粹自我の関係に注意を向け、「内的知覚」と内的意識の関係、および自我の分析を考量していない。3 ノエシスの志向に限定し、受動的志向性としてのノエマの志向性を見逃している。しかし、自己意識が、反省的な自己知覚あるいは自己観察という形をとらず、どんな種類の自己客観化(=自己対象化)も含まず、ただ *Bewusstsein von etwas* として、何かを対象とせざるをえないことが理解されるならば、上述の批判は取り下げられるかもしれない²⁰。

¹⁹ この種の独我論はカントにも見出される。彼は、自然の因果律が原因の系列を無限遡及することを回避するために、「自然法則に従って進行する現象の系列を自ら始めるところの絶対的な自発性すなわち超越論的自由」(*Kritik der reinen Vernunft*, B474)を持ち出して、自由の因果律(*Kausalität der Freiheit*)として機能させる。

²⁰ ザハヴィは、自己意識の無限遡及を回避する道として、〈現れるもの〉と〈それがその前に現れるところのもの〉という区別をなくす一種の非対象化的な自己意識の存在を受け入れることを薦める「バルナウ草稿における時間と意識」 in: 『フッサール研究第2号』2004, 187頁)。これをプラウスの言い換えれば、自己意識から自己客観化の可能性を奪い取り、*Selbstverhältnis einer Selbsttätigkeit* が *Fremderkennen* に従事することを通して、*Selbstverwirklichung* が可能になるという構図が想定される (vgl. G. Prauss, *Die Welt und wir*, S.193)。