

## フッサール現象学における習性と自我の問題

伊 藤 均

志向性のテーゼにおいては、意識は、対象を志向する限りで存在する志向的存在と規定される。周知の如く、フッサールはこのテーゼの下で、意識を純粋な主観性として捉え、それによってなされる対象構成の仕方の解明を自らの分析の課題とすることによって、彼の意識の現象学を出発させた。しかしそれでは、ここで言われる純粋な主観性とは、如何なる意味で純粋と言われ得るのか、さらに、それは同様なテーゼの下でなされる他の意識分析に対して、如何なる点で自らの独自性を主張し得るのか。これらの点を考慮に入れるならば、意識の現象学は、必然的に「生き生きとした現在」における意識の分析へと至らざるを得ない。というのも、純粋な主観性における意識とは、いかなる対象化も免れている、まさに機能しているがままのそれではなければならないからである。すなわち、過去や未来における意識体験とは、たとえこの私のそれであっても、結局は現在の私の意識によって志向されているのであり、その意味で既に対象化され、客観化された主観となってしまっている。このように考えるならば、真に純粋な主観性のうちにあると言われ得るのは、今まさに対象を志向している意識体験以外にはないからである。

さて、この今における意識体験は、絶えず“新たな今”における意識体験によって取って代わられており、その結果この「生き生きとした現在」における意識は、体験の絶えざる流れと捉えることができる。しかしこの意識をそのような流れとしてのみ把握するのであれば、我々は一旦流れ去ってしまった諸体験、あるいはそこでの対象的所与を後になって想起することができるといった事態を理解することができない。したがって、この意識には、単に「流れる」という契機のみならず、過去の体験が「留まる」という契機も認められねばならないはずである。それでは、この過去の体験は一体どこに、またいかなる仕方で留まっているのだろうか。ここでは、この問題に関わるものとしての「習性 (Habitualität)」という事態の成立を扱うことにする。

フッサール自身がこの事態を意識の現象学的分析の対象として考慮に入れるようになったのは、『イデーⅡ』以降においてであるが、それに伴って、彼は現象学における自我概念を、『イデーⅠ』における極としての自我から、『イデーⅡ』および『デカルト的省察』におけるモノイドとしてのそれへと変更させている。そこでここでは、この両者、すなわち習性の問題と自我の問題とを互に関係付けて論じることにする。

## I

自我概念を現象学的に考察する際、フッサールは差し当たり身体性を度外視する。すなわち、身体とは、意識によって構成された志向の対象であり、意識の現象学においては排去されるべき存在なのである。したがって、現象学において問題とされるべき自我とは、我々が身体に定位せず、純粹に意識に定位して反省を行なう際に見出される自我である。「私が自分を、知覚の作用においては知覚されているものに、認識の作用においては認識されたものに、想像の作用においては想像されたものに、……向けられているものとして純粹に考える 限りにおいて、私は 自分自身を 純粹自我として受け取るのである」(IV, 97)<sup>(4)</sup>。すなわち、この自我は、エゴーコギトーコギタートゥムというデカルト的図式に則って、その都度の私の意識の作用(コギト)の主観、その都度のコギトの発出点ないしは極として捉えられた自我である。しかもそれは、個々の反省が遂行される度に、常に同一の主観として見出される。したがって、それはまたあらゆるコギトの同一の極、あらゆるコギトの発出点でもある。フッサールによれば、この自我は、「絶対的、同一的に同じもの (absolut identisch dasselbe) であり、時間におけるあらゆる時点に属しているが、それでもやはり [時間的に] 延長していない (nicht gedehnt ist)」(XIV, 43) とされる。しかしそれでは、極としての自我の同一性に関する以上の言明は、一体どのように理解すべきだろうか。

まず第一に、この自我の同一性は、それが絶対的な同一性とされる限り、いかなる変化も認めないということである。そしてそもそも変化とは、常に時間の経過を前提としているのであるから、変化するものとは、必然的に時間的に持続しているのでなければならない。したがって、この自我の不変性とは、それを徹底化して考えるならば、この自我が時間の延長を有していないというフッサール自身の主張とも一致す

る。ただし、このことは、瞬間的存在といった仕方では理解されてはならない。というのも、もしそのように理解されるならば、あらゆる瞬間に存在し、しかも時間的持続を有していないという矛盾した事態に陥ってしまうし、またたとえそのような事態があり得たとしても、各瞬間における存在は相互に別個の存在ということになり、それらの同一性ということも理解不可能になってしまうからである。したがって、このことが意味しているのは、極としての自我は、瞬間的な存在か、あるいは持続的な存在か、ということではなく、そもそもそういった客観的時間の内のどこかにその位置を占めるような存在ではないということなのだ。ここで言う客観的時間とは、意識の志向的対象（客観）が必然的に伴っている時間形式であり、それは我々が日常において理解している時間と異なるものではない。対象は常に今存在するそれであるか、過去において存在したそれであるか、未来において存在するだろうそれであるかのいずれかである。そしてこの客観的時間形式は、もちろん私の意識にも例外なく属している。そもそも、反省それ自体が志向的体験であることを考えれば、そこで与えられる意識体験は、他の超越物と同様、当然客観化され、時間化されたものとして与えられる。すなわち私の意識体験は今のそれであるか、以前のそれであるか、以後のそれであるかのいずれかである。そして、極としての自我がこの意味での時間形式を伴っていないということであれば、当然それはいかなる客観化もされていない意識体験の主観、つまり未だ反省によって時間化され、与えられていない意識体験の主観ということになる。換言すれば、極としての自我は、このような時間化に先立って「先時間的存在」と言うべきものなのである。そして、この先時間的な意識体験とは、純粋に主観的な、すなわち純粋に機能しているがままに捉えられた意識、フッサールの言う「生き生きとした現在」における意識体験である。したがってこの自我は、生き生きとした現在における純粋に主観的な自我に他ならない。そして逆に、意識体験の流れのなかで、純粋な主観性としての意識体験は、絶えずこの“今”という状態にあるのだから、この“絶えざる今”の同一性こそが、極としての自我の同一性に他ならないのだ。なお、「生き生きとした現在」とは、フッサールの現象学において、意識の最も原初的な相である。したがって我々は、極としての自我をこの相における意識体験の主観として捉える時、現象学における最も原初的な自我概念へと至るのである。

しかしながら、我々がこのようにして、極としての自我を生き生きとした現在における意識体験の純粋に主観的な主観として捉えるに至るとき、我々は明らかにここで

の議論の出発点を越え出でしまっている。というのも、この自我は、あくまでも我々が純粋に意識に定位して反省を遂行することによって与えられた自我であったからだ。これに対して、生き生きとした現在における意識体験とは、常に反省を越え出でおり、それ自体として反省的所与となることは決してない。我々が自らの体験を反省する時、当の体験は、厳密には既に“たった今”という様態に移行してしまっており、生き生きとは機能していないのだ。生き生きと機能しているのは反省の作用それ自体であり、それはそのようなものとしてあくまでも主観の側にあり、対象的に与えられてはいないのである。したがって、フッサールの現象学における「生き生きとした現在」の問題とは、我々はいかにしてそこで機能している意識体験を、そのような状態のままでも反省的所与へともたらし得るのかとか、反省をいかにしてそこへと至らし得るのかといったことではあり得ないのだ。確かにフッサール自身の記述においても、そのような解釈を示唆するような箇所も見出されるのであるが、そのような問いは、明らかに無限遡行へと陥らざるを得ないからである。そうではなくて、意識を生き生きとした現在において問うということは、“今”という最も原初的な様態を持つものとして理解されたその都度の意識体験にとって超越的なものを、すべて意識の志向的对象と見なし、それがそこでいかなる仕方でも志向されているか、あるいはそれらを志向する意識がいかなる構造を有しているかを分析することとして理解されるべきなのである。このような問題の領域においては、当然、意識にとって外的な対象ばかりでなく、過去および未来における私の意識体験（さらにはこの私自身）もまた、意識にとっての実的構成要素ではなく、その志向的对象とみなされ、それを“今”において志向する意識の体験もまた問題とされねばならない。したがって生き生きとした現在という問題設定とは、志向性のテーゼの徹底化に他ならないのである。いずれにせよ、以後我々が問題とするのは、あくまでもこの「生き生きとした現在」における意識体験に他ならない。

さて、極としての自我の絶対的同一性、つまり絶対的不変化性に関しては、さらに以下のことも指摘されねばならない。すなわち、もしあるものの同一性が変化を伴うものであるとするならば、その場合の変化とは部分的契機の変化ということになり、逆にそこでの同一性とは、部分的諸契機から構成された全体的統一の同一性ということになるだろう。そして、この意味での同一性とは、部分的諸契機の存立を前提している限りにおいて、後者に対して相対的な同一性ということになるのではないだろう

か。これに対し、極としての自我の同一性は、あくまでも絶対的なものであるとされる限り、それは部分的諸契機から構成された全体的統一ではないということになる。つまり、この自我は「[その都度の意識作用ないしは対象との] 関係の仕方」あるいは「それらに対する」振る舞い方」を除いては、本質的構成要素という点で完全に空虚であり、いかなる開示すべき (explikabel) 内容も有していない。したがってそれ自体としては純粹自我であると言えるのみで、それ以上はいかなる記述もできないものである」(III/1, 179)。

以上で、我々はフッサールによる意識の現象学における、極としての自我を、それに帰せられるべき同一性の概念を手掛かりとして考察してきた。ただし、ここで注意しなければならないのは、この自我はあくまでも意識体験の主観として、それを通じて何らかの対象を志向する限りにおいて捉えられたものであって、他のものとは無関係に、それ自体で単独に存立しているのでは決してないということである。そして、先の引用においても述べられているように、その都度の意識体験の性格、あるいは対象との関わり方に応じて、そこには自ずと振る舞い方の違いが存しているのである。換言すれば、極としての自我には、その都度の対象に対する「態度」ないしは「在り方」の違いが認められるのであり、また逆に、この自我はその限りにおいて、すなわちその都度の対象あるいは意識体験との関係においてのみ語り得るものなのだ。なお、このような違いには、差し当たって以下のものを挙げることができる。すなわち、先ず第一に、それはあらゆるコギトの作用がそこから対象へと向って発せられるところの、作用の“発出点”であると同時に、対象によって触発 (Affektion) される場合のように、作用がそこへと流れ込む点でもある。こういった作用の方向に対応して、そこには能動性および受動性という違いが認められる。さらに、その都度遂行されている作用が持つ作用性格の違いに応じて、自我は同一の対象に対しても様々な様態・態度において関わるることができる。例えば、我々は目の前の事物に対して、ある時には幾可学的な関心をもって、またある時には美的関心をもって接することができるし、またそれを好悪の対象とすることもある。そしてこういった様態・態度もまた、自我に属する契機と見なされるのである。

さて、極としての自我にこういった態度・様態を帰せしめる時、以前にも述べたように、我々はそれを「生き生きとした現在」におけるものとして考えねばならない。そしてそこでは、“今”という様態における意識体験は絶えず新たな“今”における

それによって取って代わられており、それによって自我は絶えず対象に対して新たな仕方で関わり、あるいは新たな対象を志向しているのであった。しかしながら、我々がその都度の自我の態度を十全な仕方で、しかもこの「生き生きとした現在」という場面において記述しようとする時、容易に気付かれるように、そこには常に過去および未来という様態における諸体験が、遮断（Ausschaltung）し得ない仕方で見出されるのである。あるいは、過去および未来における自我の態度・様態が属していると言ってもよいかもしれない。というのも、もともと意識の諸体験とは、各々単独に孤立して存しているわけでは決してないからである。そうではなくて、例えば背景的意識の内では与えられていた対象から触発を受けて、そちらに能動的な注意の眼差しを向けたり何らかの働きかけを行なったりといった仕方で、相互に連関を持ち、動機付けあいながら成立しているのだ。そして“今”における意識体験ないしは自我の態度・様態にとって、それを動機付けているそれらは、当然既に“たった今”という様態へと変移してしまっている。また逆に、それは、自らの結果として未来における意識作用を予期し、また意図しているのである。フッサールは、こういった“たった今”あるいは未来における意識体験等は、“今”においてそれぞれ「過去把持」あるいは「予期」されているとしているが（III/1, 167, 180ff.）、「生き生きとした現在」における自我は、もしそれらが遮断されるならば、決して十全な仕方で記述され得ないだろう。このことは、今挙げたような最も直接的で連続的な体験相互の場合だけでなく、さらにより間接的・断続的な体験相互の間にも認められることである。例えば、我々が或る時点において或る人物や事物に嫌悪の念を抱いた場合、その体験は次の機会にその人物や事物に出会った際にも我々に同じ感情を抱かせるであろうし、その際の我々の振る舞いに何らかの影響を及ぼし、それを規定するであろう。また、或る時点で受けた受動的触発が、直ちに能動的な振る舞いを引き起こさず、もっと後になってからそれを引き起こしたり、あるいは最後まで顕在性の領域へと現われることなく、継続的にそれ以後の諸体験を規定し続けるといったことも容易に想像できることである。したがって、その都度の意識体験に応じて取られる自我の態度（在り方）は、その意識体験が新たな別の体験によって取って代われ、流れ去ってしまうのと同時に一緒に流れ去り、新たなものによって取って代われ、その結果「無へ帰ってしまう」のではなく、それ以後も残存し、新たな意識体験を動機付け規定し続けているのである。

フッサールによれば、この残存する態度は、それを否定する動機付けが生じない限

り残存し続け、私の態度として見出されるのであり、ここにおいて自我の首尾一貫性 (Konsequenz) が存しているとされる (IV, 113)。そして彼は、このような首尾一貫して残存する態度を、一般に「習性」と呼んでいる。自我とは、その都度の個別的な意識の諸体験の主観であるばかりでなく、習性の主観でもあるのだ。しかしそれでは、体験の絶えざる流れとして規定された意識において、このような残存はいかなる仕方で存立しているのであろうか。あるいは、換言すれば、この残存とは、流れる意識の一体どこに認められるのであろうか。以下では、こういった問題について、極としての自我に関してこれまで述べてきたことを踏まえつつ検討するが、その前に、習性に関してフッサールによってなされた記述の要点を確認しておくことにする。

## II

習性という概念に属する事態としてフッサール自身が挙げているのは、差し当たって、残存する思念や確信、判断等である。これらは、一旦体験によって構成されると、以後我々は、たとえ継続的にそれを念頭に置いていなくても、繰り返しそこへと立ち戻ることができる (つまり意識の顕在性へともたらずことができる)。しかもその際我々は、例えば後に繰り返された判断を、今新たに下された判断として意識するのではなく、以前に下されたのと“同一の”判断として、つまり既に成立していたものとして意識するのである。勿論それは、その都度の個別的体験の対象として複数回にわたって成起するのであるから、その限りにおいて区別された別個の判断であると言われるかも知れない。しかしながら、それらにおいて区別されるのは当のその都度の個別的体験およびその生起であって、判断内容それ自体は同一であるし、その都度の体験においてもそのようなものとして、つまり同一の判断として意識されているのである。しかもこの同一なる判断は、我々がそこへと立ち戻って顕在的に意識する際のみ我々にとって存立しているのではない。それは、顕在的に意識されていない場合にも、我々にとって常に妥当し続けているのでなければならない。というも、そのような際にも、それは何らかの仕方で我々の振る舞いや考えに影響を与え、規定していると考えられるからである。したがって一旦下された判断は、意識の流れのなかでそれに続く新たな“今”における意識体験によって新たな体験内容が与えられ、そ

れに取って代わられた際にも、当の判断体験とともに流れ去り、無へと帰してしまうのではなく、何らかの仕方でも新たな“今”においても非顕在的に残存しているのなければならない。

習性とは、おおよそ以上のような事態である。ここで注目すべきなのは、残存という事態を生ずるとされているのが、具体的事物の単なる感覚的知覚や感情といった低次の意識作用ではなく、それらに対する（あるいは観念等のさらに抽象的な対象に対する）思念や判断といった、比較的高次の作用に限定されているということである（vgl. IV, 111）。勿論低次の意識作用として今挙げたようなものにも、詳細に検討を施せば、何らかの形で判断等の作用も見出されるであろうが、そのような分析は度外視するとして、ここで重要なのは、判断等は、自我に何らかの態度決定を生ぜしめるものだということである。すなわちそれは、自我の在り方に対して直接的な影響を及ぼすものなのだ。このように考えられる限りで、そしてそれは否定的動機付けが生じない限り打ち消されないものとして残存すると考えられる限りにおいて、それは自我に帰せしめられる習性とみなされるのである。いずれにしても、フッサールによれば、残存する思念や確信といった事態は、身体を所有を前提としないどころか、それを排去した後で我々がいかなる個別的体験を志向的に分析しようとする際にも、それを十全な形で遂行しようとする限り、常に既に成立しているものとして必然的に見出されるものなのである。しかしながら、勿論このような思念や確信、判断とは、現実の自我においては多様に見出されるものである。したがって体験の絶えざる流れにおいて、そしてあくまでも内容を有していないとされた自我において、それらがいかなる仕方でも残存しているかは、この事態が身体を排去した上で成立するものとされるからこそ、問われる課題として残されるのである。

### III

上で、判断等の比較的高次の作用は、自我の残存する態度を生ぜしめると言われたが、このことは次のように解釈されるべきである。すなわち、判断等は純粋な感覚等に比して能動的な意識作用とみなすことができるが、このような作用は、それ自身が常に自我の新たな作用を触発しつつ、自らはこの新たな作用の対象の側へと移行して行く。換言すれば、この新たな作用は、直前の作用によって触発され、しかも自らの



作用を対象とする受動的な自己意識である。これまで、意識とは体験の絶えざる流れであるとされてきたが、この受動的な自己触発という事態こそが、最も根源的な層において捉えられた意識の流れを形成しているのに他ならない。勿論、この受動的な自己意識は、能動的な仕方での顕在的に遂行される反省ではない。そうではなくて、それは、自己の意識作用へと向けられた顕在的な注意の眼差しとしての反省が常に既に前提としている、非顕在的な地平意識である。このことは、視覚野のうちで注視されている対象から、別の対象へと注意の眼差しを移行させる場合と類比的である。その際に新たに注視され、顕在性へともたらされるのは、それ以前に既に、それまでの注意の対象を取り囲む形で非顕在的に意識されていたものである。それと同じことが、顕在的な自己意識としての反省に関しても言えるのである。すなわち、反省された自我生とは、常に反省されていない自我生を前提としているのである (vgl. IV, 248)。そして、この自己意識とは、直前の意識によって触発され、それを対象としている限りにおいて、それを志向的对象として把持していると言うことができる。しかもこの把持された直前の意識は、当然そのうちに、それを触発した意識を、さらに後者はまたそれを触発した意識を・・・という具合に、過去の意識体験の無限な連関を把持しているはずである。このような仕方では、その都度の自己意識は、原理的にはそれ以前のあらゆる意識体験を把持しているということになる。そして、この把持は、触発によって引き起こされる受動的なそれとして、意識の最も根源的な層において生じるものである。かくして、その都度の意識による新たな意識の自己触発という事態は、意識に対して、「流れる」という契機と「留まる」という契機を同時に生ぜしめているということが知られるのである。

以上のことを、我々は「生き生きとした現在」という場において理解しなければならない。そしてその場合には、以下のことが帰結する。すなわち、その都度の意識とは、単にその都度の客観的对象を志向する層ばかりではなく、直前の意識に触発され、それによって過去を受け継ぐ受動的な層も含んでいるということである。したがって、意識とは常に、対象意識であると同時に、自己意識でもあるのだ。そして勿論、これら二つの層は、相互に無関係に存立しているのではあり得ない。というのも、その都度の顕在的な対象意識は、直前の対象意識によってと同時に、直前の自己意識によっても動機付けられているのであり、またそれ自身は直後の対象意識を動機付けると同時に、直後の自己意識を触発し、その対象として把持され、残存するに至

るということは、容易に洞察可能なことだからである。

かくして、我々は、生き生きとした現在における意識のうちに二つの層を見出し、その一方が直前の意識によって触発された受動的な自己意識であることを確認することによって、残存という事態の成立を理解するに至るのである。加えるならば、フッサールは、受動性の触発という事態を、能動的な作用にのみ帰せしめている<sup>(4)</sup>。先にも述べたように、彼は習性という事態を判断等の比較的高次の作用にのみ限定して考察しているが、それはおそらくこのことに関係していると思われる。しかしながら、単なる事物知覚等においてもやはり何らかの能動性が見出される以上、ここで問題となっている判断等の作用、そしてそもそも習性という事態は、きわめて広い意味で理解されるべきだと言えるだろう。そしてこのように考えるならば、習性という事態は、一般的な記憶をも包括する概念であることが知られ得る。フッサール自身は両者を区別しているように思われるが (vgl. I, 100f), 自我の態度と全く無関係な記憶が考えられるだろうか。というのも、中立的な態度(ないしは関わり方)も、やはり態度の一樣態と見なし得るからである。したがって、記憶とは、習性の一樣態と見なすべきものなのである。

#### IV

以上で我々は、習性という事態の成立に関して考察してきた訳だが、それによって明らかにされたことは、習性の主観とされた極としての自我という概念に対していかなる関係にあるのだろうか。先にこの自我は、体験の流れにおける絶対的に同一な主観として、生き生きとした現在における先時間的な、しかもいかなる構成要素も含まない存在者とされたのであった。しかしながら、その都度の志向の対象に対する自我の関わり方のみならず、習性をも考慮に入れるに至る時、それが非顕在的で受動的な自己意識及びその対象として成立するものであることが明らかになった以上、それを自我の在り方として当の自我自身に帰せしめることは、結局は自我のうちに多様な内容を有する自己意識を含めてしまうことに他ならず、その点において自我概念は、それが意味する概念内容に関して、以下のような本質的な差異を生じるのである。すなわち、単なる無内容な極としての自我概念が意味しているのは、他の極との区別を全く認めない抽象的存在者と言えるのに対して、自己意識を含むものとしてのそれは、

現在私が有している習性を持たない、あるいは異なる習性を有している自我が想定でき、またそれとの区別が可能な具体的・個別存在者を意味するに至るのである。このような自我を、フッサールはモナドとしての自我と呼んでいるが、それは、他のモナドの存在を本質的に前提としている間主観的な存在者であり、しかもまた逆に、それは、この“私”の自我であり、他の誰の自我でもないという必然性を有するものである。かくして生き生きとした現在におけるモナドとしての自我は、そのうちに自らが経験したあらゆる過去の意識体験およびその対象を保持しており、また顕在性へともたらしていない際にも、常にそれらによって規定され続けているはずである。「あらゆる私の過去は、私のうちに、流れる現在のうちに存しており、想起はこの現在から生じ(entspringen)、そこに属している」(IV, 475)のだ。そしてこの十全なるモナドは、今言われた意味において自らの歴史を担っている歴史的存在でもある。

以上我々は、習性という事態の成立を通じて、生き生きとした現在における意識体験の主観としての自我が、単なる同一性の主観であるに留まらず、内に多様な内容を含むモナドとして、具体的・個別的な自我であり、また他の自我の存在を前提としている間主観的なそれであるとの結論に達した。しかしながら、このようにして想定された他我が、真の意味での他我であるか否かは、改めて検討されるべき問題として残されるのである<sup>6)</sup>。

## 注

- (1) 以下、引用は全てフッサール全集からのものである。引用箇所は、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字でそれぞれ示している。なお、引用文中の、[ ] に挟まれた語句は、筆者による挿入である。
- (2) 後にフッサールは、この点を改め、習性を受動的な作用にまで拡張することを示唆している。(vgl. IV, 310f.)
- (3) ヘルトもまた、生き生きとした現在の分析を通じて、受動的な自己触発による意識流の残存を詳細に論じている(K. Held, 1966)。しかし彼は、この問題に関わるより広範な問題連関のうちの一つとして習性を取り上げている故に、その概念内容に関しては特に詳細な吟味は行なっておらず、フッサールの概念をそのまま受け入れているように思われる。そのために、一般的な記憶と習性との関係も明らかにされていない。小論はこの点にも言及することによって習性の概念を拡張することも試みたが、このことはフッサールの意識の現象学の限界の一端を明らかにするための手掛かりを与えるものと、私は考えている。

(哲学 研修員)

# Das Problem der Habitualität und des Ich in der Husserlschen Phänomenologie

Hitoshi ITO

Als Husserl seine *Ideen I* schrieb, hielt er das phänomenologische Ich für einen Pol d. h. einen bloßen leeren Quellpunkt der Akte. Aber später, als er die Habitualität zum Objekt der phänomenologischen Analyse machte, ließ er seinen Ichbegriff zu dem der Monade — als konkretes Ich mit eigener Geschichte — übergehen. Und die Habitualität ist nichts anders als die Geschichte des Ich. Wir können also denken, daß die Sache der Habitualität Husserl ein Moment gab, seinen Ichbegriff von neuem zu überlegen. Aber es dünkt mich, als ob die Begründung dieser Sache von Husserl nicht genug ist. Also versuche ich hier, anstatt seiner, das zu tun.

Nun ist, bei der Husserlschen Phänomenologie, die ursprünglichste Dimension die lebendige Gegenwart — und darin müssen wir alle Sachen begründen. Und zwar durch Analyse ihrer Konstitution vom Bewußtsein in dieser Gegenwart. Also müssen wir auch bei der Begründung der Habitualität, darauf zurückgehen. Und da finden wir eine Struktur des Bewußtseins, daß die Aktivität des jeweiligen Akts ein passives Selbstbewußtsein affiziert, und ein Bleiben desselben entstehen läßt. Und wenn wir dies für den Grund der Habitualität nehmen, werden wir sie in weiterem Umfang verstehen können, als was Husserl selbst damit verstand ; und wir werden dann den Übergang des Ichbegriffes vollständig verstehen können.