

無限の痕跡

——超現象学の試み——

次田 憲和

I 超越論的現象学の隘路

デカルトの徹底した懐疑論と観念論は、周知のように、無限の観念から無限なる存在そのものを演繹することにより、それと全く対極的な形而上学的實在論への劇的な脱皮に成功しえた。フッサールは自らの現象学を「新デカルト主義」と名づけているが、フッサールの超越論的観念論では、デカルトの形而上学的實在論とは決定的に異なり、客観的世界の再確保のためには神ではなく他者と共同体の存在が要請されなければならない。しかもその際、客観的世界は形而上学的推論によって一挙に回復されるのではなく、複数の自我ないし主観による共同作業として超越論的に構成されるとされる。にもかかわらず、既に多くの論者によって指摘されてきたように、フッサールの徹底した超越論的観念論の埒内では、とりわけ『デカルト的省察』の他者論と相互主観性理論では、超越論的自我と同格の存在上の身分を有する超越論的他者そのものの記述には成功していないというのが通説である。『イデー』期に確立した超越論的方法は自我論、ひいては唯我論という制約をもつとされるが、その制約を乗り越えるべくして構想された『省察』『第五省察』の理論は超越論的唯我論の超克に成功していないとされるのである。

ところで、カントの『純粹理性批判』によれば「全体はその部分より大きい」という判断はアプリアリで必然的な命題である。しかし、これは「部分」や「全体」と言われるものを空間的なものとして表象した場合にそうであるに過ぎない。より視野を広げて考察すれば、諸種の存在者は様々な局面で、はるかに多様で複雑な仕方で関連しあっているのであり、それは部分と全体との循環構造などとして一括して特徴づけることさえも超えている。志向性を特質とする、超越論的に純化されたかたちで理解された意識や自我などという存在者は箱や器のように、内部と外部が空間的に仕切れ限界付けられているものではない。本来は非空間的、したがってまた、ある意味では無限(無限界)な存在である意識や自我という存在を、空間的形式を有する世界や身体の中に位置づけて考えることによってこうした有限性(限界性)の仮象が生じるに過ぎない。実はこうした性格付けは、自我-世界(志向的客観)という対関係においてよりも、自我-他我という高次の関係においてより鮮明

かつ顕著に現れるのである。本論の第一の要点は、自我に属するものと他我に属するものが、ある一線を境に区別されるという単純な擬似空間表象によって自他の関係を考えることは何よりも避けなければならない、ということである。

フッサールの構成理論では、超越論的自我によって空間時間的な存在形式をもつ現実的な存在者の総体としての実在世界全体が構成されるとされている。この現実の世界の内には、物質的自然のみならず、身体および心(意識/自我/志向性)を持った存在者としての動物や人間も含まれるが、ここで言う「人間」とは自我ばかりではなく当然ながら他者をも含意する。実在世界の中には——心と身体を有し自然の中に物体と同じように実在する——心理物理的人間(あるいは厳密にはその心的部分)としての自我のみならず、自我と異なりつつも自我と同等の存在上の地位を持つ心理物理的人間としての他我也含まれているわけだ。心理物理的人間とは物理的空間の中にあつて身体＝物体と心を有し外界と因果関係を取り結ぶ実在物の一種であるが、こうした心理物理的人間としての他我(心理物理的他人)の存在ならば、自我論的現象学の枠内で遂行された客観的世界の構成記述の中でもある種の正当性をもって主題化されうる。言うまでもなく『省察』では、こうした意味での他者の身体や心の構成分析は伝統的で正統的な感情移入理論に倣って記述されていた。

このような他者理解は間違っているわけではなく一面では真でもあるが、事柄全体の真相を捉え損なっている。フッサールの他者理論を単純に、超越論的自我の意識という一種の容器の内に他者が閉じ込められているというように理解し、これが事態の全体像である、と考えるとすれば誤る。他者とは一面では、超越論的自我によってそれ自身の内で、世界内部的な存在者の一種である心理物理的人間として、構成される志向的客観(ノエマ)であるにしても、自他関係を巡る事柄の全体を、超越論的自我という箱の内に心理物理的的自我と異なる心を有する心理物理的人間としての他者が位置づけられているとだけイメージしてはならないわけである。超越論的自我の領野を何らかの仕方を超えた真の他者(超越論的他人)に到達する方法を提示しえなければ、超越論的理論が唯我論に終わるという批判を退けることはできないのだが、そのために我々はまず、自我と世界、自我と他我の関係、そしてまた、これらを基礎とする相互主観性という(客観世界の構成理論に必ず現れてくる)奇妙な現象の実態をより立体的に把握しなければならない。

本小論では主に『省察』より後に書かれ死後に公刊された『相互主観性の現象学』第三卷の幾つかの草稿を資料にして、フッサールにおける超越論的な他者理論と相互主観性理論の新たな像、あるいは少なくともその輪郭を立体的に描き出してみたい。フッサールの他者理論の本質を浮き彫りにするためにはまた、デカルト、ライプニッツ、レヴィナスなどの形而上学説も引き合いに出されねばならないであろう。

II 二種の自我の「合同」構造

『フッサリアーナ』第十五巻の『相互主観性の現象学』〔第三巻〕には、フッサールが『デカルト的省察』執筆後、主に1930年代に書いた多くの草稿が収められている。それらの多くは、『省察』とりわけ「第五省察」で既に提示されている他者理論や相互主観性理論などを微修正することで補完したり、さらに展開させたりしたもので、『省察』の基本線を大きく逸脱するものや、それを発展させ大成させたものは決して多くない。もっとも遺稿という制約からしてこれは全く当然のことであろう。とはいえ、重要なアポリアを解きほぐす可能性を秘めた核心的な論理が、依然として不完全で断片的ながらも、以前の諸著作や論文の論述よりも明瞭に呈示されている草稿も確実に見いだされる。

本論では先ず、フッサールの死の五年ほど前の1933年に書かれたNr.31草稿(「原初性への還元。原初的還元と超越論的還元の関係。心と超越論的意識の関係」)を取り上げてみたい。この草稿は『相互主観性の現象学』第三巻の他の草稿に比べて比較的長く、それゆえ、かなり纏まった考察が行われている印象がある。ここには、フッサールにおける超越論的他者や超越論的相互主観性という錯綜した概念を理解するための糸口が、完全に成熟した理論とはなっていないものの、数年前の『省察』の論述とは別の概念を用いてより判明に論述されているように思われる。以下とりわけNr.31草稿の第八節における自我の「合同」構造に照準を合わせてフッサールの論述を追跡してゆこう。これは「自己客観化」、すなわち超越論的自我の全存在が「純粋な心」「純粋な人間的自我」として客観化されること、換言すれば、「私の固有の心的存在が超越論的な具体的自我の客観化」^①であることによって可能となっている。世界を現象として構成し自らの意識の中に所有する超越論的自我自身は、世界客観化の過程で物体としての身体を備えた人間の心として自己自身をも客観化する。心とは世界全体を覆いつくす超越論的意識とは異なって世界の一部であり、自己の外部に自己以外の外的世界を有し、それと因果的な相互作用を行う有限な存在者である。それは身体との繋がりを度外視した単独の存在としては世界の非自立的つまり抽象的な契機である。しかし注目すべきことに、これら二種の自我は「合致する(decken)」^②であり、「完全に合同(Kongruenz)」^③であると言われている。

Nr.31論文でこれは「驚くべき様式」「『驚くべき』形式」であると改めて特徴付けられているところを見ると、フッサール自身にとってこの概念が彼の世界構成の理論の核心をなすものであったことを伺い知ることができるであろう。二種の自我の合致合同の関係は「明白な矛盾」にも見えるが、それは現象学的還元によって解消されるとフッサールは言う。「世界の中の抽象的契機はそれに超越論的に癒合している心理物理的な具体化の働き

から現象学的還元によって解放(befreien)される」⁹⁾と述べられているが、現象学的還元こそが常識的には非合理に見える両自我の合同性を成立させるとされる。それ自体では世界の非自立的要素でしかない心は身体や物的世界と結びつけられることによって具体化され現実の世界に(その確かな一部分として)実在しているわけであるが、この結合から心は「解放」されるのであって、この「解放」によって心は超越論的自我へと重なり合うと言うのである。容易に推測しうるように、この「解放」とは「構成」のいわば逆作用であり、それゆえまた、超越論的自我が自己を人間的自我の心として世界現象の中に組み込む上記の「自己客観化」とも逆の方向性を持つ操作である。フッサールはこれに続けて、彼が「パラドックス」とも名づける「新しい『驚き』」について語り始める。

他者たちは他の自我なのではないか?他者たちが他の自我であるということのうちには、彼らもまた現象学的還元を遂行することができ、自らを超越論的自我として発見するということが存しているのではないか?それゆえ、私の超越論的自我は超越論的諸自我一般の宇宙における自我なのではないか?したがって、この超越論的宇宙は世界に対して構成を遂行する主観性全体であり、かつまた、この主観性全体はもっぱら私の人間的存在においてだけ余すところなく自己を世界化するのではなく、まずもって人間全体において、より正確に言えば、人間の心の共同体全体(Allgemeinschaft)において自己を世界化する、というようなことなのではないか?この共同体全体は世界の抽象的契機に違いないのであるが、純粹に捉えるならば(rein genommen)、これこそまさしく超越論的相互主観性そのものとして露呈される(sich enthüllen)のである。ただし、この超越論的相互主観性は超越論的意味能作、つまりまさに世界化を行うところの意味能作、あるいは言い換えるならば、まさしく世界がその働きによって心理物理的宇宙として心理的なものという抽象的層を保持するような能作に覆われてしまう(eingehüllt)のである¹⁰⁾。

この引用の前半は疑問形であるが、これらにはすべて Ja という肯定形で答えられるものと思われる。だが、ここで何よりも重要なのは、フッサールが『『驚くべき』形式』と名付けた、心と超越論的自我の間の特有の関係が他者や相互主観性の問題系にも適用しうるという可能性を示唆していることなのである。心と超越論的自我の間には特有の合同関係が成立していたが、この合同関係は心の共同体全体と超越論的自我の共同体全体についても妥当するのではないか?もしそうならば、他者経験を巡るアポリアはある種超克され、それゆえ超越論的現象学は唯我論を超えた新しい段階に達していることになる。この可能性についてはNr.31の草稿ではこれ以上踏み込んだ深い考察は行われていないものの、この示唆は相互主観性問題に新たな光を照らす意義深いものである。本稿では、Nr.31草稿に不完全ながら呈示されている、超越論的他者と超越論的相互主観性の理論の核心を成す論

理を他の哲学説を引き合いに出しつつ再構築してみることにはしたい。

III レヴィナスにおける無限と他者

『全体と無限』を初めとする著作で展開されている、レヴィナスの他者論は、唯我論の誇りを払拭し得ない、フッサールの他者論を超克するという意図に基づいて構想されたものだった。しかし、その超克の方向はフッサール他者論の本来的な方向性と完全に並行関係にあるため、レヴィナスが駆使した概念と論理の光をフッサールに逆照射することによって、フッサールの他者論に潜むとされる致命的な空隙——自我からいかにして自我以上のものを捻り出すか?の——がより容易に埋められる。レヴィナスの他者論においてもっとも注目すべき革新的な論理は、デカルト形而上学に依拠して、他者と神を「無限」という概念を媒介にして類比的に捉え、他者の存在の論証に神の存在証明の論理を転用したことにある、と考えられる。『全体と無限』の中から拾い上げた以下の諸命題を見てみよう。

「無限の観念においては思考にとって常に外的であり続けるものが思考される。」「無限に隔たった存在、それはこの存在についての観念を超え出したものである。」「無限の観念はそれについて観念されたものがその観念を超え出るといふ例外的な点を有している。」「他者について私が抱きうる全ての観念を他者は絶対的に超え出ている。」「無限の観念は容器の容積を超過する内容が容器内に現存することである。」⁶⁾

デカルトが『第一哲学についての省察』で神の存在証明にあたって依り拠としたのは、神の観念とは他の観念とは異なり、無限の観念であるということであったが⁷⁾、レヴィナスの言い方に従えば、自我の内にある諸観念(ノエマ)の中で、この「無限=他者」の観念(ノエマ)のみが、思考(コギト/志向)されるもの以上のものを、思考(コギト/志向)することを可能ならしめる。レヴィナスは、デカルトにおけるような形而上学的推論ではなく、他者の顔が我々に現出するという直接的な対面の場面を引き合いに出すことにより、同としての自我の外部にある無限としての他(他者)に到達しようとする。自我の構成能作に屈しその意識内容になることを徹底的に拒否する顔の現出のみが、他者への唯一の路を開くことができる。他者とは自動機械でも蠟人形でも、自我という箱の中に映じた単なる表象像でもなく、神に比されうる一種の超越者である。レヴィナスは、無限としての他者が開示される在り方を無限の観念から無限なる存在そのものを導く神の存在証明に準え、他者というものを、観念(ノエマ/志向的客観)として自我の意識のうちに内包されていながらも、同時に自我という全体性を超え出る余剰と見なすのである。無限としての他者とは、ノシス-ノエマという単純な主客構造を凌ぐ特異なあり方をし、志向性(志向的關係)の平面

的構造をはみ出した——レヴィナスの用語で比喩的に言えば——「高さ」という新たな次元を付け加えることによるのみ測られる、絶対的な他であり超越であり外部性である⁸⁾。すなわち、志向(思考)されたものを凌駕するもの、さらには言えば、思考(志向)しえないものさえもが、志向(思考)されるという逆説的な体験とともに、他者はその顔を通じて我々に与えられる。こうした無限としての他を希求する学が、他なるものを同の全体性の内に吸収・統合する悪しき存在論と区別された、真正なる意味での形而上学に他ならない。

フッサールの他者論の特質の一つは、彼がレヴィナスと同じく、現実的な本来の意味での「他者」はまずはその身体を通じて我々に経験されると考えていることであった。私見によれば、レヴィナスが持ち出す「顔」とは、他者が身体とともに現出するときの、身体の典型的部分として半ば象徴的に使用されているに過ぎない。したがって、顔を何かで覆った者や、顔を病氣や怪我で失った者が他者として経験されるということは、フッサールの他者論のみならず、レヴィナスの他者論においても、考えられないことではない。だが、逆に、身体を一切所有しない純粹なる意識(純粹意識)でしかない存在が他者として実際に経験されるということは原理的にない。あるいはまた、『生き生きた現在』でフッサールの時間論をもとにヘルトが論じているように、対象化不可能な匿名の生ける現在のうちに他者の起源を求めてゆくとしても、意識流の内からのみ、単なる類比ではない真正なる意味での他者経験が生じてくるということはいえなからう。ヘルトはフッサール晩年の時間論うちに胚胎する原受動的で先反省的なものを重視するが、こうしたヘルト独自の発生論的な読み込みと、フッサール自身の議論、すなわち、まず対象として主題化可能な他者を他者論の端緒に据える議論とは明確に区別されねばならない⁹⁾。『省察』ばかりか『相互主観性の現象学』においても、フッサールの最も基本的な方針は、自我の体験流に実的に属するものとして内的に知覚しえず、外的に知覚するしかない身体・物体を介した感情移入によって本来の他者経験は生じるということであった。他者の身体の現出以前にも他者経験の萌芽が潜在的に存在しているということまで否定することはできないが、この可能性としての他者経験が顕在化するためには、何らかのかたちで他者の身体(身体に相当するもの)が我々の意識流にとって超越的なものとして現れてくるという現実の経験が不可欠であるように思われるのである。

以上のようなレヴィナスにおける他者はもちろん、デカルトにおける神の存在論的証明のように概念分析によってその存在を論証・演繹される形而上学的実体ではなく、(フッサールの概念を使って言えば)我々の態度もしくは信念に即応して形づくられるものである。他者は我々の眼前に身体とともに立ち現れてくる生身の他者を見据えながら、同時に無限の彼方に隔絶した超越的なものへのある種の跳躍の体験を経てのみ開示されるものである。

本論で我々が提起したい論点は、レヴィナスの言う「無限」としての他者を開示される逆説的な在り方は、フッサールにおける超越論的他者が露呈される仕方そのものでもなければならぬ、ということである。

IV 超越論的他者の露呈へ

翻ってみれば、実在世界の有限な部分として身体とともに(身体に封じ込められて)現れてくる心理物理的人間としての他者は、志向的關係に組み込まれたノエマとしての他者であり、それはそうしたものとして捉えられている限りにおいては決して「超越論的」他者ではない。レヴィナスの「無限」概念をフッサールに適用して纏めれば、フッサールの他者論の課題とはこの「有限」な心理物理的他者を越えた「無限」なる超越論的他者にかにして到達するかということに集約される。しかし、前記のような擬似空間的モデルに依拠する限り、フッサールよりもむしろ、彼を批判する者の方が実はより深く唯我論的先入見に囚われているのであり、したがって、物理的空間よりも高い次元の論理空間においてのみ十全に記述しうる構造を備えている自他関係の本質はここでは既に取り逃がされてしまっている。フッサール自身は実のところ、空間像的な自我理解は言うまでもなく、唯我論(自我論)、そしてまた現象学の根幹をなすノエシス-ノエマの主客理論をもある意味では超える、他者記述のための枠組みを幾つかの著作や草稿の中で暗示(明示ではない)しているのだが、内と外という固定的イメージに囚われた者がこの新たな枠組みを反対にまたノエシス-ノエマ的、ひいては唯我論的に解釈してしまうのである。

超越論的他者そのもの、そしてまた複数の超越論的自我から成る超越論的相互主観性とはいかんにして「露呈」されるのか?レヴィナスにおける無限としての他者についての論理は、先行するフッサールの他者理論、とりわけ先に取り上げた草稿N r. 31 に一条の光を投げかけ、そこに萌芽的に含まれている——非(反/超?)現象学的な——論理を明るみにもたらす。他方N r. 31 草稿の論述では、超越論的自我が自らの内でノエマとして構成した心理物理的人間の心としての自我は超越論的自我そのものと合同であり、現象学的還元によって心としての自我は心理物理的制約から解放され超越論的自我へと合致してゆく、とされていた。また、他我とは他なる「自我」であるから、自我に適用されている論理は、必要な変更を加えれば、原則的には他我についても妥当する。以上の一連の議論を足場にして我々は、フッサール自身も彼の解釈者もこれまで決して解明しえなかった次のような新たな論理を試みに呈示してみたい。

結論から言えば、極めて逆説的に聞こえるかもしれないが、心理物理的他者が構成されるということは事実上、潜在的には、既に超越論的他者が獲得されているということ在意

味している。超越論的他者とは、単に超越論的自我の外に存在するのでもなければ、単に心理物理的人間としての他者の外に存在するのでもなく、両者の内に隠されているのである。レヴィナスが洞察していたように、種々の存在上の束縛を受けて構成されたノエマそれ自体の内にすでに、ノエマを超える超越論的他者が未だ主題化されていないかたちで含まれている。レヴィナスの無限の論理をフッサールの超越論性概念に応用して言えば、身体を伴いつつ現出する有限なる他者(の心)が、自我を超越した無限としての真の他者に至る通路の役割を果たすのであり、超越論的自我の中で心理物理的他者という外観を纏った「観念」としての無限を手がかりにして「存在」としての真の無限が導き出される、と言える。レヴィナスやデカルトの形而上学に見られるような、部分から全体を、有限から無限を、観念から観念を超えたものを、自我から自我以上のものを導き出すという形而上学的マジックを容認しない限り、超越論的唯我論は決して乗り越えられない。

自我と異なる身体の中に局在する異なる心としての他者は、当然のことながら、そのうちに志向性(とその構成機能)を含んだ意識主体である。通常我々は——自我自身をそう信念しているように——他者も、(志向性という特質を欠いた物質的事物ではない)志向性の主体として信念しているのだから、他者がそうしたものとして構成されていないはずはない。「信念」とは「構成」の別名でもあるのだから、これは全くのトートロジーであろう。それゆえ、心理物理的人間として捉えられた他者に刻印されている「実在世界の一部分である(この世界の中に組み込まれている/世界の内部に存在している)」などという統覚的な意味を一切捨象したうえで、その純粋な心的内容(心理的なもの)だけを摘出し、それが有しているはずの志向性の構成機能を自我のそれと同じように際立たせるならば、それが「超越論的」な意味での他者として解釈されるのである。自我と対等異なる(純粋な)志向性の主体が超越論的他者でなくて一体何であろうか? 前節で取り出したレヴィナスの術語を織り交ぜて多少修辭的に言い表せば、その顔を晒して目の前にありありと現出している他者を、超越論的な自我の構成機能、その同化の働きの外部へ向けて、より高く広い地平へと開放(解放)する必要があるのである。換言すれば、「有限」なる心理物理的他者の心からその実在性——物体性、延長性、物質性、因果性、空間性、そしてこうした自然的かつ自然主義的な諸属性を含意する限りでの身体性——を剥ぎ取り、その意識内容(実的かつ志向的内容)そのもののみを純化して取り出し、いわば「無限」へ向けて解き放つことで開示されるものが、超越論的自我と対等なる存在上の地位を持つ超越論的他者なのである。

草稿Nr. 31に再び立ち返れば、心を身体や物体世界に結び付けることで具体的で自立的な心理物理的人間の全体を成立せしめていた諸制約からの「解放(befreien)」によって、超越論的自我が露呈されるのみならず、心理物理的他者の心の内に隠された超越論的他者も

「露呈(enthüllen)」されると考えられるのである。Nr. 31の引用部分を引き合いに出せば、世界化(世界内部化)されたかたちで存在している人間の共同体全体の心的成分を身体や外界との束縛から解放してそれそのものとして純粹に捉え(rein genommen)⁽¹⁰⁾、そこに内在している超越論的機能を顕在化すれば、これこそが他ならぬ超越論的相互主観性なのである。レヴィナスの無限論を迂回した我々の論述が辿り着く論点は、世界内部に存在している二種の自我の合同構造とまさに同じ合同構造が他者そしてまた相互主観性そのものに関して妥当すべきである、ということに他ならない。それゆえ、世界内部の人間の心としての他者が与えられている以上、我々が自己と同格なる存在として他者を思念している限り⁽¹¹⁾、それを超越論的なものの新たな領野へ向けて平行移動して昇華させることが常にできるのであり、社会的存在として正常な振る舞いと意思疎通ができる限り、我々はたいてい既にそうしてしまっているのである。

超越論的他者とは単に超越論的自我の彼方に、その自我の表象の内に映し出された他者とは無縁な別の所に存在するはずだといった誤った固定観念こそ、超越論的他者の真相を洞察するのを阻んできた仮象なのだが、これは超越論的他者に、レヴィナスが注目した「無限」という新たな形而上学の光を照射することで立ち消える。より正確に言えば、超越論的他者は確かに一面では超越論的自我から隔たったところに存在しているはずであるが、しかし別の面から言えば、同時にそれはこの私の自我の中に、したがってまたこの実在的世界の内に存在する——自我の目の前に骨肉を備えて現在している——まさにこの他者そのものの(を別の視角から見たもの)のことに他ならない。フッサールの他者概念のみならず、レヴィナスの言う「顔」としての他者もこうした内在と超越の二重性を刻印されたものでなければならぬが、いずれにせよ一見矛盾とも思えるこの論理に我々は覚醒する必要がある。他者も自我と同じく世界の中に含まれていながら、自らを包んでいるはずのこの世界そのものを逆に包含する存在者なのであるが、これがさらに意味することは、「世界」と言われるものも単なる諸部分の加算的総和ではなく、自己の内に自己自身(その写像)を幾つも埋め込んでいる極めて複雑な存在だということである⁽¹²⁾。

より広い観点から言えば、ここに展開されているノエマをノエマ以上のものとして捉えかえすことにより超越論的他者を開示する方法は、他でもない、志向理論(ノエシス-ノエマ理論)を初めとする自我論的現象学の諸公理を根本的に変容し再構築することであり、それはまたレヴィナス形而上学の根本企図でもあった。ここで洞察されるべき最重要の要件は、構成と還元操作の際に不可避免的に露呈される、「超越論的なもの」と「心理的(心的なもの)」、より一般的に言えば「世界内部的なもの」との独特の合同性である。超越論的自我とそれが構成した心との間には、「構成するもの」と「構成されるもの」という、階層的

な差異が存在するのみならず、特有なる合致対応の関係が形成される。そして、エポケーないし還元によって初めて、心理的なものの内に縮限されたかたちで潜在している超越論的なものを超越論的のものとして露呈させることができるわけである⁽¹³⁾。この論理を少し考察してみると、そこから次のようなことが帰結する。すなわち、実在世界に属する諸種の存在者の総体の中で、心(心理的なもの)という一種の特異点さえ見いだし得れば、それを超越論的なものへと解釈しなおすことが常に可能(あくまで可能性に過ぎない)であり、何か別の実質がそこに付け加わる必要などない——たとえそれが必要であるかのように見えようとも——のである⁽¹⁴⁾。デカルトにおいて、他のあらゆる観念と異なり無限の観念のみからは単なる観念以上のものが導き出されることと類比的に、心は他の実在と同じように構成されたノエマ(志向的客観性)でありつつも同時に、潜在的には単なるノエマの身分を超越している。換言すれば、心とはこの現実の世界の内にありながら、超越論的なもの(超実在的なもの)への変換可能性において他の実在的存在とは異なる特権を持つのである。

より一般的な言い方をすれば、世界内部的なものに対応したものが超越論的なものの中に反復して保持されることはもはや言うまでもないが、世界内部的なものは超越論的なものに「対応(entsprechen)」するものを既に自己の内に蔵しているものであり、両者の合致関係を手がかりに超越論的なものを明るみにもたすことこそがエポケーに他ならないわけである。実は他者問題を解くときには、何よりもこうした世界内部性(あるいは自然性)と超越論性との独特の合同構造を踏まえねばならないのである。こうした合同構造については、前出のNr. 31 草稿では、超越論的学と心理学の対応という観点から「反復(wiederholen)」という概念を用いて、「超越論的に認識されたところのものと同じものが心理学の形式において反復される」⁽¹⁵⁾とも述べられている。超越論的なものとは世界内部的なもの(心理的なもの)のメタレベルにあるだけでなく、オブジェクトレベルである世界内部的なものの変容を受けて逆に侵入しているのである。

V ライプニッツ形而上学と超越論的モナド論

意外に思われようが、以上論じてきたように、フッサール現象学における他者問題とはそれ単独で完結した問題系なすものではなく、世界内部的(自然的)なものと超越論的(超自然的/超実在的)なものの中に成り立つ合致-合同関係という、現象学そのものの広範な学問構想の根幹にかかわる論理からまさに「必然的」に導出される諸帰結の一つに過ぎない。

「有限は潜在的に無限を自己の内に蔵している」というモナド論の論理は、厳密な意味での矛盾ではなく、現実の存在者の存在様式そのものなのだ。存在者の総体としての世界の一部ではなく、逆に世界全体がそこに含まれているもう一つの表象(志向性)の源泉点であ

る超越論的他者が獲得されることによって、超越論的諸自我の共同体であるモナドの共同体も露呈されることになるわけであるが、前節の議論を裏付けるためにも、『相互主観性の現象学』〔第三卷〕の中に収められている1931年に書かれたNr. 13草稿から引用してみよう。

各々のモナドは対自的に存在しているのみではなく、各々の他のモナドに対しても存在している。この対自存在はそれ自身の存在において空虚な（そして根本的に無意味な）模写ではないが、これと同じく、相互存在も単なる『反映(Spiegelung)』『表象(Repräsentation)』なのではない。各々のモナドが対自的に存在し（自らに対して創造され）、そうしてやはり他の諸々のモナドなしでも存在する、というような具合になっているのではない。そうではなく、各々のモナドがその存在の中で他のモナドを志向的に『構成』した（各々のモナドがその現在においてその過去を構成したように）その限りにおいて、各々のモナドは他の諸々のモナドなしには存在しえないのである。各々のモナドそれ自身の存在は、それが自我存在として志向的に構成しているあり方そのままに、他の各々のモナドを『潜在的に含んでいる(implizieren)』のであり、他の諸々のモナドによって『潜在的に含まれている』のである⁽¹⁶⁾。

ライプニッツの「形而上学的モナド論」とフッサールの「超越論的モナド論」の根本的差異は、後者においては、前者にあつては前提されていた實在論的視点が徹底的に排除されているということである。ライプニッツのモナド論においては、表象としてモナドに映し出されている限りでの神や世界や他者の意識以外に、神そのもの、世界そのもの、他者の意識そのものの存在が素材にあるいは独断的に物自体として前提されていた。フッサールでは、他者も世界も神もなべて我々の志向性の構成活動による信念の産物以上のものではない。そもそもこれら三者の形而上学的實在性の論証に反論の余地ない絶対的確実性をもって成功しえた哲学者が存在したであろうか？すなわち、ライプニッツにあつては、形而上学的實在論的観点と、認識論的かつ超越論的觀念論的観点が混在していたのであるが、フッサールでは後者しか残されていないわけである⁽¹⁷⁾。

だからこそ、上のNr. 13の引用で「各々のモナドは他の諸々のモナドなしには存在しえない」と述べられているように、モナドは志向的に構成された限りにおいて、すなわち、表象(表出)される限りにおいてのみ存在しうる、ということになるわけである。そして、相互存在が「単なる『反映』『表象』」ではないと言われていることもまさに物自体としてのモナドが想定されないことに起因する。もちろん、志向性とは世界を自己の内なる鏡に写す働きに模される存在であるが、世界全体を、そしてまた、他の諸々のモナドを限なく明瞭に表象するのではなく、あくまで「潜在的(implicit)」な仕方を含みかつ表象するに過

ぎない。しかし、たとえ判明性の程度はどうかであれ、もし存在全体の痕跡が一個体つまり自我モノダの内部に表象(ノエマ)として不足なく表出されているのなら、この幽かな痕跡を読み解いて存在の全体としてのモノダ共同体へ遡及してゆく術(これこそまさに字義通りの意味における「還元(Reduktion)」と呼べようか?)は必ずやあるはずである。超越論的モノダとしての他者は形而上学的論証によって物自体として演繹されるのではなく、自我モノダの中にありながら自我モノダを超えたものという逆説的な信念の中で出遭われるのである。このように現象学が他者構成理論という物質的世界の構成理論より高次元の構成理論を取り込むことによって、超越論的自我論は超越論的な「モノダ論」へ転成する。「この私」からそれを含む「我々」へ——それにより存在の全体へ——至る道、すなわち部分からそれを含む全体へ遡行する形而上学(超現象学的「道 Weg」)がモノダ論には秘められている。これと同時に現象学は、それが当初忌避していた形而上学色彩を再び濃厚に身に纏う、否、それどころか——そこでは存在の「内」と「外」が完全に転倒したかたちで配置されるもする——新たな(超)形而上学へと変様してゆくことになる。

かくして草稿Nr.13において我々は、かつては形而上学的概念として廃棄されたり、『イデー』では超越論的現象学の下位分枝であった領域的存在論の中でのみ使用されていた概念が超越論的概念として使用される興味深い一例を見出すことができる。「通常の意味での世界、つまり世界内部的な実在の宇宙には絶対的『世界』、つまり超越論的実在の宇宙が超越論的に対応している。実在(『実体』)という概念は二つに分かれる。すなわち、構成する絶対的実在と構成された相対的実在である」⁽¹⁸⁾と述べられているように、純粹現象学から一度は徹底的に駆逐されていた「実体(Substanz)」「実在(Realität)」「実在的(real)」という概念が、今度は意義内容を変えられて、超越論的主観性としてのモノダそのもの、そしてモノダとモノダの志向的關係を特徴付ける概念として使用されているのである。また、Nr.13のみならずNr.31の先の引用でも、超越論的諸自我一般の「宇宙(Universum)」という表現が使われていた。ここに我々は、形而上学を徹底して否定した超越論現象学が新たな形而上学へと変質し、否、成長してゆく萌芽を見出すことができる。この点、他者問題を超克することで、現象学を強固に覆っていた唯我論(自我論)という外皮から脱皮しえた(信じた)レヴィナスが自らの哲学を「形而上学」と名づけていることとも符合する。

だが、以上のような超越論的モノダとしての超越論的他我そのものが露呈されるとき、この超越論的他我は再び「構成」されていることになるのではなかろうか?そして、この「構成」は一体誰(何)によって行われているのであろうか?心としての他我は超越論的自我の志向的対象(ノエマ)であるに対して、超越論的他我とは、レヴィナスの見た無限としての他者と同じく、非対象的であり単なるノエマを超越したものであるが、この超対象的なもの

も、より高い次元でやはり対象化(ノエマ化)されているのではなからうか?意識の光によって照らし出しきれない無限としての外部性も、それをそうしたものとして思考(志向)したとたんに、ある主題的な認識対象と化するのではないか?つまり、存在の外部もやはり「存在」しているのではないか、意識の外部もやはり何らかのかたちで「意識」され、その内部に同化されているのではないか?と再び我々は問うことができるのである。

これについてフッサールは全く言及していないが、私見では、実在の外部としての超越論的存在もやはり何らかの仕方ですべて「存在」していなければならないのであり、メタレベルの思考(志向/意識)の光によって照らされていると言わざるを得ないと思われる⁽¹⁹⁾。超越論的なものとして解された他者は単なるノエマではないノエマ以上の「ノエマ」であり、自我と異なる表象の湧出点として単なる表象以上の「表象」、すなわち高い位階のノエマ(表象)なのである。そして一旦これを容認すれば、志向的構成のメタ性は自我と他我の間で無際限に背進してゆくことになる。しかしながら、この背進は困難というより超越論的相互主観性というもの欠くことのできない存立要件と考えられるのではなからうか?なぜなら、各超越論的モナドが他のモナドによって単なる事物対象を越えた対象として構成(メタ構成)され、そのことによって諸モナドが相互に包摂し合うという関係が、合わせ鏡のように不定無限に進行するのが自他関係の実態だからである。超越論的他者は——超越論的自我そのものと同じように——還元と構成そしてまた自己客観化を遂行するものとして超越論的自我によって「構成」されるのであり、したがって、それはさらに超越論的自我そのものをも構成する存在として「構成」されるのである⁽²⁰⁾。自我も他者も一面では、物理空間中にその有限なる部分として相互外在的に実在し、外界や身体に因果的に制約される存在として現れるが、この同じ存在が超越論的モナドとして見られるとき、自らを含む世界全体はおろか、他の超越論的モナドそのものさえ己の内に包み込み、また逆に、他の超越論的モナドによって自らが包み込まれる、という関係が無限に反復する様相において立ち現れる。それ自身既に世界全体と等価である自我モナドが、これまた世界そのものと同じ比重を持つ他の諸モナドを自己の内に志向的に包摂することによって、自我モナド自身が急激に膨張(成長)し、かくして志向的構成の階層が上昇するという一種のインフレーションが世界構成の過程で引き起こされる。このことにより初めて超越論的な意味の相互主観性としてのモナド共同体が確立するのであり、かつまたその結果として、構成された世界の「客観性」も飛躍的に高まるのである⁽²¹⁾。ライブニッツと違って物自体としての神も他者も排除されているために、モナドは形而上学的な実体性(無窓性)を手放し、志向性の表出力の次元を飛躍的に高めて他のモナドと連繫し、諸モナドの志向的共同体たる超越論的相互主観性を形成せざるを得ないと言えようか?

またここで、自他の相互構成、表象の相互反映の全体活動をある角度で切り取ると、自我が他我を含む全ての存在者を構成的に表出し包含しているという「断面」が見えてくるわけであるから、この切り口から見る限りでは、超越論的自我論(唯我論)の基本テーゼもまた保持され続けていると言える。そして、この角度からのみモナドとしての存在の全体を見ることに固執する者にとっては、面白いことに、本論での論理は一切無効で事は本質的には何も解決されていないように見えてしまうのであり、しかもこれもまた我々の論点からすると至極当然のことなのである⁽²⁾。モナド全体の無限に複雑な包摂構造においては自我モナドに存在の全体が包摂されているように見える一局面も存在していることは事実であるが、我々の議論で重要なのはその断面は無数の可能な存在全体の切り口の高々一つに過ぎないということである。つまり唯我論は否定されるのではなく、むしろ無数に可能な視点の中の一つとしてむしろ肯定されることで相対化されるべきなのである。自他の構成的な相互性とその無限反復の可能性とは、『イデー』における超越論的観念論の基本構図であった、硬直したノエシス-ノエマ的な主客理論を単に否定するのではなく、それを超越論的モナド論に止揚することでより高度に複合化したものである。

超越論的自我と同格のものとして世界構成をともに担う超越論的他者とは、単に超越論的自我の内に他者が吸収されてしまうとする唯我論によっても、もちろん単に自他が空間的世界の中で身体物体を伴って相互外在的に併存するという自明の自然主義によっても説明しえないのであり、超越論的な自我自身の内に、生身の身体とともに自我に間近に対面しているながらも、なおかつこの自我を絶対的に超絶し、それを逆に包含させしているという逆説的事態を認める総合的理論によってのみ開示される。現象学はその成立当初の姿とは似つかない新たな形而上学たる超越論的モナド論へ変容してゆくことでこうした一見矛盾した要件を包括・統合しえるのである。

註

- (1) Husserliana, Bd. XV, S. 555.
- (2) Husserliana, Bd. XV, S. 550.
- (3) a. a. O.
- (4) Husserliana, Bd. XV, S. 551.
- (5) 振り返ってみれば、現象学的還元によって自然的世界が志向的統一として捉えかえされるばかりでなく、それまでは認識されていなかった超越論的自我の領野が新たに見えてくるわけであるから、この限りでは還元そのものが我々の認識の「拡張」なのである。自然的態度から超越論的態度に移行すると、我々の認識は世界 W のみに関するものから、この同じ世界を超越論的に構成する働き(W)A に関するものとなるわけであるから、W から(W)A へと認識は拡大していることになる。もともと、後論するように、世界内部なものとして超越論的なものとの特有の合同関係を考慮すれば、事はこれほど単純ではなくなる。
- (6) Lévinas, S. 10, S. 39, S. 40, S. 86, S. 321.
- (7) デカルトの『省察』における有名な神の存在証明とは、まず一つには、神の観念は「完全性」や「無

限性」などの最高度の内容を有しているから、この観念の原因は「有限」で「不完全」な我々自身ではなく、神そのものでしかありえないという一種の因果推理に訴えることによって、神の存在をアポステリオリな仕方でも証明するものであった。また、有名な存在論的証明は、アンセルムスの証明と同一の論理構造を有するもので、神とは最高に完全なる存在者であり、「完全」ということに中には「存在」が含まれねばならないから、神の観念が自我の意識の中に見いだされるということだけで、神そのものが存在しなければならぬということになるというものであった。因果律を前提せずに、方法的懐疑の後に残余する、自我の内なる観念内容だけから存在を演繹する後者の証明の方が、本論での議論の主旨により即応しているのか。神と他者は自我の外にも存在するという点で共通するが、レヴィナスの議論で問題となるのは、神の無限と他者の無限が一体どこまで類似関係で捉えられるかということであろう。

(8) 『志向性において、ノエシス-ノエマ構造を本源的構造としては認めない。ただしこれは、志向性を論理的関係、因果関係として解釈することと同じではない』(Lévinas, S.328)。

(9) Vgl. Held, z.B. S.160.

(10) フッサールにおいて「純粋性」とは「実在性」と対蹠的關係にある概念である。

(11) 当然のことであるが、フッサールの超越論的モナド論では、他者はやはり存在しない、それは幻覚であった、ということになるかもしれないことは否定できないのである。それは物自体などと呼ばれる形而上学的実在ではないのであるから、存在するということが絶対的に確定されたものではない。そしてこの限りでは外的事物の構成と全く同様である。重ねて勘違いしないように注意を喚起したいのであるが、我々の信念体系の中で他者がいかに経験され、それゆえまた構成されるかを記述することのみが問題なのである。つまり、超越論的他者が存在するかしないか、などという形而上学的な問いは的外れなのであって、それが経験されているとすれば、どういった現象学上の概念と枠組みによって分析できるかということだけが問題となるのである。それゆえもし仮に、超越論的自我たる〈私〉が他者を私自身と同格の存在として信念していなければ、超越論的他者など事実上全く存在しないのである。

(12) この点、自分自身を含む集合という数学的モデルに合致する。

(13) 『危機』の第五十四節のよく知られた件では端的に「全ての人間は『超越論的自我を自己の内に担っている』とさえ述べられているが、これの意味するところは、超越論的自我が世界およびその内に存在する人間の心をも構成するという現象学の公式見解を逆の面から照らし出したものであり、心の内には既に超越論的なものが胎動している、そして心的なものや超越論的なものは合致対応しあうということに他ならない』(Husserliana, Bd. VI, S.190)。

(14) この意味では、実在世界とは一般に「現象」であるとはいっても、その内には存在の全ての種が詰まった極めて「濃密」な現象としてイメージされねばなるまい。現象学の超越論的観念論においても、現実世界は形而上学的意味での物自体ではないとしても、通常の「現象/信念/意味」などという言葉から連想するものよりも遙かに強固なものとして捉えられている。この唯一の現実世界という結節点を介してのみ、諸々の超越論的自我つまりモナドが交流しあい志向的に結びつくためであるから、志向的に構成されたものとしてのこの世界は自我や意識などという概念で指示される超越論的存在よりも「存在の密度が高い」とさえ言えよう。

(15) Husserliana, Bd. XV, S.555f.

(16) Husserliana, Bd. XV, S.194.

(17) 山本信『ライブニッツ哲学研究』(東京大学出版会、1991)第三、四章参照。

(18) Husserliana, Bd. XV, S.193. 「実在」「実体」とは超越論的現象学の成立当初から空間時間的形式を有し因果性によって規制された現実の世界を特徴付けるための概念であったが、超越論的モナド論について論じているこの草稿では構成主体としての超越論的存在を特徴付けるために使われている(もちろん他の論脈では両概念は他の意義も有している)のであり、特に「実在」とは極めて多義的な概念である。この点、ライブニッツにおいて「実体」とはモナドの別名であったことと完全に符合している。

(19) この点において我々の考察はレヴィナスと袂を分かつことになる。『存在するとは別の仕方、あるいは本質の彼方に』では、『全体と無限』と比して「存在」という概念がより全面に押し出されるようになるが、両論考の基本線は同一である。

(20) Nr.31の引用箇所、および以下の件を参照。「私にとって妥当していることは各人にとってもやはり妥当している。彼らは各自の意識生を持ち、彼らが自らをそのうちにあるものとして見いだす彼ら自身の人間性を起点として現象学的還元を行使しうるのであり、彼ら自身の超越論的自我を見いだすのであろう」(Husserliana, Bd. XV, S.546)。

(21) これは筆者の議論であるが、フッサールの論述の延長上にあると思われる。眼前の一本のペンが赤いと「私」一人が思念している場合と比べて、私の「私」のみならず他の「私」もそのように思念している場合は、このペンの赤さについての「客観性」——もちろんこれは「形而上学的客観性」ではない——は格段に高まるであろう。

(22) 永井均がそうかもしれない。『〈私〉の存在の比類なき』『〈私〉のメタフィジックス』などにおける一連の議論を参照。「私」の唯一性とか単独性とか特殊性というものは、いともたやすく他の諸々の「私」の持つそれらへと転移する。我々の実際の経験は他者とのコミュニケーションをはじめとしてそうした転移が生じることで成り立っているものであり、そのようにしてのみ存在の全体が構成されているのである。他の「私」に伝染しうるこうした「私」と区別されたものとしての〈私〉に対する永井の頑ななこだわりは、理解し得なくてはならないし不可能なことでもない、さらに言えば、まったく妥当な論理でもあり、存在全体のモノダ論的構造からすると、同時に、全く瑣末なこだわりのようにも思われる。

主要文献

- (Husserliana) Edmund Husserls Gesammelte Werke, hrsg. in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln von Husserl-Archiv Löwen unter Leitung von H.L. Van Breda und S. Ijsseling, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950ff.
 Bd. I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. von S. Strasser, 1950.
 Bd. III Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel, 1950.
 Bd. VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel, 1954.
 Bd. XIII Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von I. Kern, 1973.
 Bd. XIV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, hrsg. von I. Kern, 1973.
 Bd. XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935, hrsg. von I. Kern, 1973.
 Klaus Held, Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, Phaenomenologica Bd. 23, Martinus Nijhoff, 1966.
 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité, Kluwer Academic, original edition : Martinus Nijhoff, 1971.
 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Kluwer Academic, original edition : Martinus Nijhoff, 1978.

[大阪芸術大学他非常勤講師]

Spuren der Unendlichkeiten: ein Versuch der Metaphänomenologie

Norikazu TSUGITA

Der Begriff der Unendlichkeit bei Lévinas ist merkwürdig in der Hinsicht, dass nur die Idee der Unendlichkeit den Inhalt dieser Idee überschreiten kann. Einzig und allein kann die Idee nämlich die Existenz ihrer Gegenstände sicherstellen. Selbstverständlich stammt dieser Gedanke von jenem berühmten Gottesbeweis bei Descartes her. Tatsächlich liegt darin eine analogische Logik, wenn auch nur implizit, die ebenfalls in Husserls Theorie des Anderen verborgen ist. Ich bin im Begriff diesen Punkt mit Hilfe von seinen Manuskripten erläutern.

Nämlich zwischen dem transzendentalen Ego und dem Ego als psychophysischem Menschen besteht eine volle Kongruenz dank der Selbstobjektivierung. Daraus kann eine folgende Konsequenz gezogen werden. Das ego als psychophysischer Mensch verbirgt schon in sich selbst das Transzendente, deshalb kann man durch die Reduktion die darin verborgene Transzendentalität explizit machen. Wie jene Unendlichkeitsidee bei Lévinas und Descartes, so geht auch das Ego als psychophysischer Mensch, welches gewiss nur eines der Noemata d.h. ein intentionales Objekt ist, doch über seinen endlichen noematischen Inhalt selbst hinaus und verweist in gewisser Hinsicht auf das unendliche und transzendente Ego. *In den Endlichkeiten sind Spuren der Unendlichkeiten eingeschlossen.*

Meiner Meinung nach kann die Kongruenz zwischen den beiden Ego sich auf die Beziehung zwischen dem Anderen als psychophysischem Menschen und dem transzendentalen Anderen übertragen lassen. Die Konstitution des transzendentalen Anderen muss als eine neue Konstitution einer höheren Dimension verstanden werden. Dies ändert von Grund auf jene primitive Noesis-Noema-Struktur in der egologischen Phänomenologie. Nämlich erst durch das Enthüllen des fremden transzendentalen Seins wird die transzendente Monadenlehre als eine neue Metaphysik möglich gemacht.