

フッサールの現象学的反省の二面性の

問題 —— デカルトとの対置において ——

小林 道夫

フッサールが、その現象学をデカルトの普遍的懐疑をもって開始しようとしたことは、周知のことである。哲学を根本的に新たに始めようとする者は、誰しもデカルトの省察を模範にせねばならないという。フッサールはしかしながら、デカルトにおける純粹に思惟する自我への還帰の遂行を模範としてもその後のデカルトの省察の歩みは、*Cogito ergo sum*を数学の公理のごときものと見なした演繹的推論であるとしてこれをとらない。デカルトは“自我は自己自身を超越論的経験によって無限にかつ体系的に解明し得るという事実”に注意を向けることを怠ったという。フッサールはあくまで我思うの超越論的主観性の領域にとどまり、超越論的経験の解明を課題とするのである。フッサールの現象学は、超越論的自我の超越論的解明という性格をまず呈するのである。しかし、フッサールは晩年になるにつれて、経験の受動性を問題にし超越論的現象学が発生現象学へ向かうと見なされている。フッサールの後期の現象学を、自己の哲学形成の踏み台としたメルローポンティはフッサールの現象学的反省の超越論的傾向を認めず、現象学的還元を“我々は全面的に世界に関係していればこそ、我々がそれに気づく唯一の方法は、この動きを中止し、この運動との我々の共犯関係を拒否し、それを働きの外におくことである。”として位置づけ、形相的還元のパラドキシズム的傾向についての“本質は目的ではなくて手段であり、それは我々の実存の世界内属存在 (*l'être au monde*) という事実性を了解するための理念的領野 (*le champ de l'idéalité*) であるという解釈を示す。(3)”内面的人間などというものはないのであり、人間はいつも世界に属して存るのであって、人間が自らを知るのも、この世界の中でである。”(4)“現実、構成したり構築したりするべきものではなく、記述すべきものである。”という。(5)この解釈かどうかは問題として、こういう傾向を内包していることは認められる。しかし、フッサールの超越論的観念論の傾向を、このように予備的なもの或いは二次的なものと規定してすまされるかどうか、いずれにせよこのようなことを念頭においてフッサールの現象学的考察すると、その超越論主義と受動性の問題の連関ということが、興味ある主題として浮かびあがる。以下の小論でこういう問題意識のもとで、フッサールをデカルト——フッサールの模範とするような超越論的主観性の開拓者としてでなく、徹底した二元論の哲学者としての——と対置させて一考を呈してみたい。デカルトと張り合わせるのは、デカルトがこの二面性を徹底して解明していると認めるからである。議論の順序は、まずフッサールの現象学を「デカルト的省察」を手掛かりにして吟味し、ついでデカルトの「省察」を現象学的見地からとりあげ、この二つの立場の異同を考察する。もちろんフッサールの現象学は、変転しており、その全体的把握に基づく考察は望むべくもないが、その方向と問題点を指摘できればと思う。

フッサール現象学の出発点は、現象学判断中止あるいは還元であることは周知の通りである。存在を盲目的に定立する自然的態度を()に入れ、事実を離れて、それを単に思念 (meinen) されたもの、あるいは現象と見なすということである。それであらゆるものが存在妥当性を失い、学問を根拠づける理念を省察する自我はもたぬのであるが、さしあたってその手がかりとするのが明証性 (Evidenz) と必然性 (Apodiktizität) である。明証性とは思念されたものを充実させる (erfüllen) ことであり、必然性とは、絶対的に疑いえぬということ (eine absolute Zweifellosigkeit) という規定である。こうして世界の存在定立そのものもさしひかえることが要求されるが、このさしひかえということに残っており、その生の流れ全体に含まれている。このさしひかえにおいて、与えられている自我は疑い得ないという性格を担う。(6) これが超越論的主観性の領域であり、ここでは存在定立をはずされた現象は、すべて私に対する (für mich) 対象として経験する生の全体的流れの内に残っており、無ではない。“世界と、その対象は、すべての意味と存在妥当性を私自身から (aus mir)、超越論的自我としての私からくみとるのである。(7) 世界は現象学的還元によって、存在を失うが、思念の対象としては残り、超越論的構成の対象たり得るのである。この現象というのは、カントにおけるような物自身との対立において考えられているものではなく、また意識一般の対象ではない。フッサールでは、現象とは存在定立をひかえた後に残るあらゆる対象を含む概念であり、それを対象とする意識はさしあたって経験的個別主体である。この私に対してある限りの対象というものと主題とするという現象学的還元は、必然的に現実経験のみならず、純粹可能性における現実経験の任意の変容態もその対象とする。フッサールはこれを“かのような (als ob) 体験といい、ここからアプリアリナ形相を求めることと考えている。ただそれは、我思うと同等の必然性を持つとは限らぬ故に、その明証性と必然性に関して批判を受ける必要がある。こうして現象学的反省は、第一に超越論的自我の自己経験をくまなく変歴すること、第二に超越論的経験の批判と段階として経る。こうして現象学は、まず超越論的自我の解明としての自我論 (Egologie) を目指す、それは私にとっての対象と私からの対象へと徹底させることにもなる。しかしそれは、一種の形而上学的信念を帯びることになりかねないが、他方、存在は()に入れられて、フッサールには存在論への関心が消失している。この超越論的経験において、省察する自我は、“関心を持たない傍観者 (uninteressiert Zuschauer) として立ち合うのであり、世界への譲与の状態の内に (im Stande der Hingegenheit an die Welt)(8) の内に身を置くのである。さて超越論的主観性の変歴は、まず“我思う”という意識作用を拡大して、それを志向性と規定する。意識は常に何者かの意識であり、対象を思考される対象として所有しているのである。つまり、意識の流れ (Bewußt-seinsstvom) の内での Cogito-cogitatum という構造を持つ。フッサールにおいては、意識体験は志向性と意識の流れ、あるいは意識生命 (Bewußtseinsleben) の二面において見られている。この志向性については“意識とは一般に何者かの意識であるということは、あらゆる種類の

意識にとって最も一般的な特質なのである。” “この志向的対象そのものは、直観的な仕方であれ、非直観的な仕方であれ、ノエシス・ノエマの側面において変化するさまざまな意識様式の同一的統一として意識されている。”といわれている。(9) この志向的対象は、個別的なもののみならず、統一的世界 (das einheitliche Universm) をも意識している。“というも、実在の個別化は、統一的世界の内部での個別化であり、統一的世界は意識の統一の中でいつも共に意識されているのである。”(10) 他方、この意識作用そのものが、また開放的に無限な純粹意識生命として (das offen endlose reine Bewu^βtsein)(11) と見られているのである。この意識生命と相即的に対象面にも地平 (Horizont) が認められるのである。たとえば対象の側について言えば、“外部知覚には、知覚対象の実際に知覚されている側面から共に思念されている側面、すなわちなお知覚されずに単に期待されていてさしあたり非直観的な空虚さにおいて今後知覚されるものとして予測されている側面を支持するということが含まれている。”(12) そして“この知覚には想起可能は記憶という潜在性としての過去の地平が属している”(13) 意識は単にあらわれてくる側面への志向のみでなく、この未規定でありながら規定性を持つ構造を具えている地平を志向するのである。意識はそれ故、より多くのものへの思念 (Mehrmeinng) という性格を持っており、志向的分析とはこの潜在性を説明することであるとも言われている。フッサールにおいて、世界が考えられるのは、主にこのような外部知覚あるいは外部経験においてである。そこで世界の存在は信じられている (Seinsglaube) が、充実していないという仕方与えられる。一言で言うと、世界経験は推測的明証として与えられる。(die prasumptive Evidenz der Welterfahrung)(14) それで、世界の存在はこの明証においても、意識にとって超越的であるが、しかし意識生命と不可分なものとして構成されるという事実には変わらない。(15) 世界は、意識生命に超越的に内在するものとして考えられているのである。総括的に言うと“意識生命全体が、総合的に統一されており、従って意識生命とはそのつどきわだつ個々のすべての意識体験を、総合的に自らの内に包み込んでいると同時に、自らの普遍的な意識対象を持つ、普遍的な意識作用である。” “その普遍的な意識対象は、解放的に無限な統一性と全体性とを具えた普遍的な生そのものである。”(16) “この意識総合を可能にする普遍的総合の根本形式が一さいを包括する内部時間意識 (das allum spannende innere Zeitbewusstsein) である。(17) しかしこの辺の構造は、必ずしも明白には理解し難い。世界の存在、意識生命、志向意識、内部時間意識の諸概念が、どういう具合に互に関係しあうのか。それに、いくつかの問題が考えさせられる。第一に、それ自身超越的な世界が、超越論的自我の側から基礎づけられるということ、第二に、志向性による多様の統一と、内部時間意識による統一の二つの形式による統一が、考えられているということ。しかし志向性により統一され、しかも地平性を具えている世界とは、どのようなものか。また内部時間意識の統一は、受動性と不可分であろうし、流動的なものであり、志向意識による統一は、意識としてある限り多様と同時的に包括する作用を含み、この二つの統一が同一とはいえないであろう。それとも意識生命あるいは時間性は、対象の構成に現実性を与えるための制約にすぎな

いのか。“出発点は確かに、その都度直線的に与えられる対象でなければならないが、しかし我々は、反省によってその都度の意識様式やその意識様式の内に地平として含まれている潜在的な意識様式にたち帰るのであり、さらにはその対象と意識生命の統一の内、異なった仕方でもやはり同一なものとして意識できる意識様式に立ち帰るのである。”(18) しかしこれをつき進ませねば、意識生命や地平というのは、志向性による対象構成の条件ということになりはしないか。しかしそれでは開放的で無限な潜在的地平という観点はどうなるのか。志向的分析は、潜在性の解明であると言われる時、それは自ずから潜在的な地平が目的性を持つことを要求するであろう。メルロー・ポンティの言うように、現実には構成したり構築したりするべきものではなく、記述すべきものであるという認識が徹底されねばならぬであろうし、その際、受動性の解明が主題となるのではなくてはならない。しかしそもそも超越論的自我に踏みとどまりながら、受動性を充分きわめたせ得るだろうか。包括的な内部時間意識によって、世界の地平性を支えようとしても、それでは世界の超越性は徹底してきわめることはできないのではないか。さらに存在論への関心なしにどういう仕方で個々の対象の統一が、志向的統一にしろ内部時間意識の統一にしろ全体性へ至り得るか。このような問題は、世界概念のみならず時間性そのものの把握(少くともこの時期の)にも見ることができる。フッサールによると時間性について“多様性としての体験の時間的な現われ方”である時間性そのもの(Zeit selbst)と、“普遍的総合の形式としての内部時間意識(das innere Zeitbewusstsein)の二つが区別される。例えば「さいころ」の多様な相を志向する際、その現われはそれの時間的長さや時間的相のもとで流れていくものとして体験される。これが時間そのもので、それは内在的時間の内にも認められる。その内在的時間性(die immanente Zeitlichkeit)によって”自我のあらゆる体験は、時間的に秩序づけられたものとして、時間的に始まり終わるものとして、同時的又は継起的なものとして内在的時間の常に無限な地平の内部において現われるのである。”(19) そしてこれらの現われの普遍的総合の根本形式が内部時間意識なのである。ところでフッサールによると、この内部時間意識の総合そのものが、志向的体験であり、“それは反省の中で再び必然的に時間的なものとして与えられざるを得ない。”という。(20) 時間に、ノエマとしての時間とノエシスとしての時間意識があり、その現われ自身が志向的体験であるというのである。しかし志向性を持つ内部時間意識とはどのようなものか。時間的長さや相を現わしつつ流れるものとして体験される時間そのものというものは、志向意識のノエマとなり得るものか。勿論、同時的又は継起的秩序を与える時間あるいは持続とか流れをも構成し得るとする主張はある。しかしその際は、操作性とか(21) その根本的契機としての自発性及び自己の外にあって時間の持続性を支える恒常的存在といったものが、要請されるであろう。(22) しかしそれは時間を空間から基礎づけることであって、フッサールの意図はこういった方向にあるものとは思われない。“私の自我の中で現われるもの、又形相的に言えば、自我一般の中で現われるものは、いかなるものでも、志向体験でも、構成された統一体でも、自我の習性でも、それぞれの時間性をもっており、この点においてそれらは、普遍的な時間性の形式体系に關与しているからである。およそ可能なあらゆる自我は、その普遍的な

時間性の形式体系をもって自己を自己自身に対して構成するものである。”(23) 時間の構成的機能が、問題になるのである。しかし、それにしても、こういわれる時にも、フッサールは、この本源的な時間性を、超越論的自我の任意な変容の制約 (Bindung) とみなしているのである。超越論的自我は、“生の可能は顕在性と潜在性との無限に多くのアプリアリな類型を、自らの内に含む。”(24) がその純粹可能性の領域での変容を“私の生の統一の中に任意に移し入れると考えることはできない”のであり、そのことは、(純粹可能性の) 形相的領域にももち込まれるのである。(25) とすると、時間性は、純粹可能性の領域での任意な変容という操作に抗する限定として働いていることになる。その限り現象としての対象に限定を与える直感とか発生心理学によって構造化可能とみなされる有機体的生の発生形式と区別されないことになる。こういう時間のノエマ的形式的把握の傾向は、当然、その軸である内部時間意識そのものにもはねかえってそれを構成の極と化するはずである。しかし、内在的時間は、無限開放性を具えており、意識の側から見れば、受動性である“動機づけ” (Motivation) の機能を持っており、受動的総合として働くのである。“自らを自らの内で、自らに対して構成する、流れる生としての内在的時間が、常に (体験の) 最低層の底として働いているのである。”(26) この方向は、現象学的還元、原初的なものの明証性の確証という性格を与え、原初的なものが、存在論的優位を持つように誘導されるであろう。(27) このように時間性が二面的なことは認められると思うが、フッサールにおいて、留意せねばならないことは、この二面性が一つに包括されてあると考えられているということである。“ (動機づけという) この普遍的発生の形式に従って、過去・現在・未来が、流れゆく所与的な存り方でのノエマ、ノエシス的形式構造において、絶えず一つに構成される。”のである。(28) この二面性の共在を可能にする現象学的反省という方法の性格がさらに究明される余地はあろう。超越論的批判としての「構成の問題」、超越論的自己の自己構成、「他我の定立」、を主体とする「デカルト的省察」の展開をその順序に従って追ってみよう。フッサールにとって理性 (Vernunft) とは、確証の可能性を示す作用であり、そして確証とは、究極において、明証的にすることである。(29) 超越論的判断中止と共に、事実的对象が、純粹に思念作用と思念対象に還元され、あらゆる変容可能な領野が開けるが、この変容の行使に対して、明証的直観が与えられるように、即ち変容されたものが原初的なものへ、あるいは“それ自身そこにあり、直接的に直観されており、原初的に与えられているという”(30) 様態へと導く機能が理性なのである。この変容に抗して与えられる直観は、現実性 (Wirklichkeit) を持つ。そして“開放的に無限な一連の直観的想起の潜在的地平の存在が、いつでもこの明証性が反復されるということをも可能にし、それによって明証は、永続的所有 (die bleibende Habe) を持つ。潜在的地平が、「存在する対象 (der seiende Gegenstand)」を与えるための構成的機能として働くのである。

超越論的自我の自己構成は、フッサール現象学においては、このような超越論的経験の構造の解明と批判の後に課題となる。ここで、前述の二面性は、さわだって表われている。まず第一に、自我が超越論的経験の解明の場としての流動的な意識作用としてでなく、“あれこれを、体験す

る自我として、すなわち、あれこれの意識作用を同一なものとして生きぬく自我”(31) としてとらえられる。他方、時々判断や、確信は、その体験は流れてしまうとしても、それを捨てないために何度でも立ち返ることができるものとして所有されるから、持続的習性として残り、自我はそれと相關的に習性を所有している自我。持続的な自我 (das bleibende Ich) そして把握される。

つまり、自我は経験の同一な極 (der identische Pol der Erlebnisse) と、習性の基体、(Substrat von Habitualitäten) としてとらえられる。この習性の基体としての自我の役割は、同一の極としての構成的自我の強化と共に、このような習性の規定を持って、体験の流れに帰向的に関与することであり、それによって自我は持続的に私に対して存在している環境世界 (Umwelt) をもつのである。志向対象として又、地平性を具えているものとしての世界に、自我の所有する世界という把握がつけ加えられるのである。こうして、極としての自我、その習性、及びその環境世界という三つの様態からモノイドと呼ばれる具体的自我が形成される。超越論的自己構成とは、この具体的自我を“想像による完全に自由な想定可能性 (Erdenklichkeit) (32) によって”かのような”の純粹可能性の領域へ高め、純粹直観において時間性の限定を持つが、明証的に与えられるそれ自身普遍的で無制約的、形相的自我 (Eidos ego) を取り出すことである。こういう分析が形相的分析 (die eidetische Analyse) といわれるのであるが、この分析の軸を、ここでは“直観的にして必自然的な普遍性の意識 (das intuitive und apodiktische Allgemeinheitsbewußtsein) とみなしている。このような構成方法は、ほとんど超越論的プラトニズムとでも呼び得るものであるが、このままでは、超越論的自我の個々の形相的類型は取り出し得ても、自我の全体的統一に結実させるには困難をもつであらう。フッサールは、おそらくそれに留意して、先に言及したように、この変容の制約としての時間性の考慮と共に、受動的総合に照明をあてようとする。「流れ」の普遍的統一形式は、前述の如く、「動機づけ」という構成的能作をもつといわれる。それは、自我の内の習性を主題化し、超越論的現象学を、発生現象学に転化することになる。その発生 (Genesis) 形態として構成する能動的発生と共に受動的発生が浮き彫りにされる。“いかなる場合も、能動的発生の働きによるあらゆる構成は、必然的に対象をあらかじめ与える受動的な働きを最低層として前提している。従って能動的働きによる構成を追求すると、我々は受動的発生による構成の働きにゆきあたるのである。”(33) しかしながら、この受動的総合の位置づけそのものに二つの方向が見られる。第一は、受動的総合を自己所与性 (Selbstgegebenheit) とみる方向で、既成の対象が、“受動的経験の総合の中で、それ自身 (es selbst) という根源的なありさまにおいて、与えられるのである。”ところが他方、精神的な作用が、総合的な能作を遂行している間、それにあらゆる素材 (Materie) を提供する受動的総合が働いているともいわれる。能動的構成のための与件としてもみられているのである。この観点を考慮に入れると、所与性を構成のための素材と当然見なす能動的総合の追跡が会おうとされる受動的総合の層とは、その受動性が充分きわ立って現われるものとしては、思われ難い。さ

て、この受動的発生の原理は、フッサールによれば、連合 (Assoziation) である。この連合とは、経験論のいう心の与件を複合する経験法則といったものではなくて、“純粹自我の行う構成の指向性本質法則をあらわす”ための概念である。このようにして超越論的自我の自己解明が、あらゆる構成の問題を残らず提出するようになると、この現象学の次のような理念が明らかになる。つまり“自我のこの自己構成に関する現象学が、現象学一般と合致するであろう”(34)ということ。この理念のもとにフッサールは、まず「他我」を超越論的に構成し、その結果生じてくる超越論的な相互主観性によって一つの共通の客観的世界を構成しようとするのである。しかし超越論的自己の領域から「他我」を構成しようとするのは、無理を予想させるし、實際悪評高いものであるが、その手法は、フッサールの現象学の方法の特質を示すものと思われるので、留意点を記しておきたい。その手法とは、まず超越論的主観性の第一次環境世界において、(他我の) 物体的身体が根源的に呈示され、その物体を介して、(他なる) 精神が間接的に呈示されて、この二つの要素の直接的統合として精神物理的「他我」が構成されるという仕方である。その統合とは、(他者の身体である) 物体のある現われが、“もし私がそこにいるとすれば、私の身体がとるであろう現われ方を想起させる”(35) という具合にして、連想、類似、あるいはその(他なる) 物体への自己投入 (Einführung) によってなされる。或いは、「他我」は、私の精神物理的自我と私の物体としての身体と、(他なる) 物体としての身体と、その精神物理的自我という対化連合 (die parrende Assoziation) によるものといわれる。(36) 他我は、自我と自我の身体、他の身体と他我という比例関係の第四項を求めるようなやり方で、定立されるのである。この手法はしかし、本質的な困難を持つ。第一に、超越論的自己の内部で志向意識の相関者として措定される(他我の) 物体的身体というものが、志向対象である限り、自我と対等のものとは認められない。第一次領域で、呈示される物体的身体というものは、この手法によれば、独立した能動性をもつ他我でなくても、仮想上の対象であってもよいであろう。これでは、せいぜい、他者性が超越論的自我の内で 触発される場をその内部で局所化することに他ならない。

以上、デカルト的省察の要約を試みたわけであるが、それをデカルトと対比させてみる前に、これまでのところで可能な性格づけを図っておきたい。まずフッサールの現象学は、自己解明が現象学一般に合致するという理念から明らかなように徹底して超越論的自我を源泉とする作用である。その限りで、これをポールリクールと共に、“存在論なき自我論”(37)と規定できるだろう。超越論的自我からの超出は、一瞬たりとも考えられておらず、自己内在的なものの外在的なものに対する全き凌駕である。第二に、その自我の解明が、常に超越論的構成と、潜在的地平への回帰という二つの方向を持つ方法によって先導され、総括的な把握が試みられているのである。その反省的方法をとる構えは、Hingegenheitであった。それはしかし存在を()に入れているのであるから、存在への受動的注意(38)とか、待つ (warten) というのではなくて、志向意識は消えていない。こういう構えだから逆に、志向性の両極に、また受動能動の両面に交互に視線をやるということが可能になろう。現存に関心を払う構えにとっては、このように二面を同時

に念頭におくということは、不自然であり、判断とか情念というものは、志向的關係の対立とか意識と対象の合致をとまなはずである。(39) フッサールの場合、この二面性の往復運動が、内容空虚にならないのは、その考慮の一面が直観であるからである。さらに、この反省の方法、あるいは分析は、具体的内容の分析というより、予めほとんど主要な概念が展開されており、方法の展開とは、そのような枠組みの適用であるという印象を与える。或いはまず、対象が指定されて、それに体験の流れ、意識生命の内容を充実させていくという手法がきわだっている。(他我定立はその典型である)。こういう構成が、無制約的なものにまで発展するのである。このようなことを考慮に入ると、フッサールの超越論的反省の方法は、勿論認識批判としての超越論的観念論哲学の方向ではなく、一元的観念論への移行を充分におわせるものであるといえる。(40)

Ⅱ

フッサールは、その哲学的出発点をデカルトの徹底主義から借りたと言っているが、フッサールのデカルト理解そのものは、明証性の評価を除いて、新カント派的なものであり、デカルトとフッサールの対置を企むためには、デカルトの普遍的懷疑の性格を明らかにしておく必要がある。まず第一に、これはフッサールも認めるように、およそ疑い得る可能性のあるものは、すべて排除し、絶対的な明証を、獲得しようとする目的をもつ。デカルトの場合、同時にこれは、あらゆる偏見と速断の除去としての実践的目的をもっている。そのためにまず、外感、内感の呈示するものが、前者は普遍的本質を示すものでないこと、後者は夢と区別し得ない種類のものともみなしうるとして退けられ、ついで数学的本性も、その規則性を道具として欺く悪しき霊の想定によって懷疑に組み込まれる。その際、それらすべてが偽とまでされるのであって、これは自己の精神の内にあって、精神の働きにとって「他なるもの」を一切、排除する精神の自己集中の作業でもある。しかしこのように、世界には何者もないと自らを説得している間、そう説得している私は在る、と確信される。悪霊までも想定している「疑う私」の存在は、その欺きに犯されずに必然的に確証できるのである。さて、この懷疑の方法にいくつかの特質が見い出される。第一に、それは懷疑の可能性のあるものを偽とまで見ます絶対的懷疑であり、これはそれ故、存在定立の方向を逆説的に、内包している。同時に、それは悪霊を想定するという形而上学的想定と一つになって、形而上学的存在をも予想させるのである。第二に、この懷疑は、偏見や速断の否定という面を具えており、それ故この懷疑の徹底は、そういう習性に犯されぬ自己の自己による自由統御性の獲得という実践的性格をもっているのである。“私が自らに説得したのであるから、(je me suis persuadé)”(41)とか“私が私は何者かであると考えている間は、私が何者でもないように(悪しき霊)はなし得ないだろう。”(42)といわれるように“我在り”の明証性とは、自己(je)が自己に(me)命令を下している際の自己同一性の確信の明証性なのである。(43)このように、まず具体的実践によって獲得された我は、この他なる者への排除という(心身分離の)性格から、その本質が思惟と規定され、その自己統御性の獲得という性質から、感覚や想像の作用面にも及ぶものとされる。この思惟の適用である「みつろうの分析」とは、物体の本性の洞見であると同時に、潜在的に精神は物体を凌駕する能力を持つことの確認なのである。このよ

うなデカルトの懐疑の方法と“我在り”の分析展開を念頭において、フッサールの現象学的反省の方法をふり返してみるとどのような両者の異同が確認し得るだろうか。デカルトの懐疑は、存在定立を目掛けて自己集中するが、フッサールのそれは、存在の()入れであって、まずこの違いは明瞭である。この()入れは、フッサールにおいて、習性をそのまま保存させ、従って現在と過去との間の連続は、断たれることはない。そこからこの予め与えられたものへの回帰という存在論的傾向をも暴露されるであろう。デカルトにおいては、過去は習性の場合であり、習性はこのように懐疑によって一度退けられ、後に思惟と感覚運動の習慣的結合として構造化され、フッサールにおけるような動機性を持たない。ついでに言えば、デカルトにおいては、過去・現在・未来という時間の流れを傍観するのではなく、過去は空間化されて、無限分割性をもち、時間意識は瞬間あるいは現在へと極化されて、しかも過去の無際限な系列から引き出されないものである。(44) この瞬間は、神の瞬間創造説との連関において、永遠へと関連し、他方、自己の自己(身体)支配の時間的様態としてもとらえられるはずである。過去は、自体的存在としてではなくその都度の思惟の構成によるものとされるであろう。このようなCogitoの概念の相違は、当然両者の省察の歩みの違いとなってあらわれている。志向性として規定される意識は、その相関項をもつから、明証的に獲得された超越論的自我は、対象との連関を保持しているが、デカルトは「私」の本質を思惟と規定する時、それは他のあらゆる対象からきわだって独立性をもつものとして純化してとらえられるのである。(それが実体性の意味である。)デカルトの場合の「みつろう」、フッサールの場合の「さいころ」の分析においても、同様の違いを指摘しうる。現象学的構成の方法は、「さいころ」のさまざまな知覚的現われを、志向意識によって一つに統一、あるいは充実させることであり、その際知覚と構成の対象との間に、不連続はない。デカルトの分析は、同様にさまざまな現われの後に同一の「みつろう」としてとらえるが、これに更に、本質把握の分析が加わり、そこで知覚の主観性が排除されて、その本質を「ひろがり」(extension)と規定する。それでこれと共にとらえる主体の側においては、感覚の主観性の脱却すなわち心身分離が要求されるのであり、これを見るのは個人的主観性を超えた悟性である。フッサールの側からすれば、こういうデカルトの歩みそのものが演繹的で現象学的解明の豊かさを引き出せぬものと見なされるかもしれない。しかしデカルトの「省察」は、我々が正当に現象学的分析と呼び得るものを含んでいるのである。それを特に第Ⅰ・第Ⅱ省察に認めることができるだろう。第Ⅰ省察は、観念の吟味から神の存在証明を引き出すのがねらいであるが、この「観念の吟味」に現象学的分析を見出しうるのである。もともと懐疑によってあらゆる存在妥当性を否定したデカルトにとって、「我思う」の含む観念が実在への手がかりの一つとなる道は可能なのである。その際、フッサールと同様、観念の内容の真理性は疑われても、思惟様態としては「我思う」と同様の明証性を持つのである。“感覚や想像力と名づけるものが、思惟様態である限り、私の内に確かに存る”のである。(45) “観念をそのあるものは、あるものを表現し、他のものは他のものを表現する像(image)として考察するなら、それらが互いにきわめて異っているということは明らかである。これはまさしく、フッサールの超越論的主観性の領域に対応する。そこでデカル

トは、フッサールが引き出そうとする超越的内在としての「他我」及び「世界」のかわりに、神を引き出そうとする。観念は、思惟様態として判断、情動、意志に分けられ、観念内容は、生具観念、構成観念、外来観念に分類される。このうち「虚偽」が可能なのは、外来観念に対する判断作用の行使のみ。しかもこれは、自然的傾向、自己の内に産出する能力が存在する可能性、感覚の示す観念の普遍性の欠如の諸理由によって、ここから他の存在者の存在を導くことが断念される。(これらの観念の外部性或いは目的論的意味の解明は第Ⅶ省察を待たねばならない。)これは、ア・プリオリな観念の探究の通路として自己の観念世界以外においては考えられないということの確認である。それで観念内容が即ちフッサールの用語でいう志向対象が、デカルトの言葉で言えば観念の表現的実在性 (réalité objective) が吟味の対象となる。そこで“私の有するある観念の表現的実在性が、私の内に形相的にも表現的にもなくて、私自身がその原因でないということを、はっきり認識するようなものであれば、そこから必然的に私は世界で唯一でなく、他にも存在する何者かがあり、それがこの観念の原因であるということになる。”(47) この際、観念相互の間の無際限な遡行はできないのであって、原型とも言うべき形相的実在性をもった原因が必要である。これは現象学の言葉でいえば現実性をもって直観充実を与えるものとして要請される原様態に相当しよう。こうして諸観念が構成の観点から問題とされるそれらは、(1)私自身を私に示す観念、(2)天使や動物及び私と同類の他の人間を表現するもの、(3)物体的で無生の事物を表現するもの、(4)及び神を表現するものに分類される。(2)については他の三者より構成される。(3)については、(A)延長・形・位置の変化、実体・様相、数、(B)五感の示す観念に区別され、(B)については、その表現性の不完全性からして、私以外の作者を想定する必要がないのであり、(A)については、実体、様相、数の概念は、私自身が実体であるということから、“私自身についてもっている観念から引き出し得たように思われる”(48) 物体的事物の観念は、“それらは形相的には私自身の内にはないが、”“私は実体であって、それらは実体の様相にすぎぬ”故に、“私自身の内に優勝的に含まれうると思われる”(49) このようにデカルトは、Cogitoの実体性を源泉に、そこから神の観念以外のすべての観念を構成しようというのである。これはフッサールの超越論的構成の理念とほとんど対応する。ただ、フッサールはその際、無規定の規定性としての無限な地平をおりており、それ故、受動的総合を他方で認めているのであるが、デカルトにとって世界は無限でなくて無際限なのであり、それ故構成的機能をもつことはないし、この構成によって与えられるのは、本質規定であって現実存在そのものとは区別されるのである。その本質規定を担う思惟様式は、悟性であって悟性は現実存在を与えるものではない。加うるにこの超越論的構成とも言うべき作業の究極目的は、全智全能の神の観念のみは自ら創造し得ぬということ、明らかにすることなのである。それは“有限なものの否定によって認知するなどと、思ってはならず”“ある意味で有限なものの観念よりも無限なものの観念を、従って私よりも神の観念を初めに持つのである。”(50) こうしてデカルトは、この神の観念についてのみ存在論的転換を積極的に認めるのである。それは、普遍的懐疑において留意した形而上学的傾向の顕在化に他ならない。“神の観念なしにはいかにして私は疑ったり、欲したりすること、即ち

何かが私に欠けているということ、私が完全でないということを知る事ができるということが可能であるか？”(51) 理性の有限、欠如が自覚されることによって、超越者が存在論的優位をもったものとして信じられるのである。そして世界に認められぬ無限が、悟性の無際限の展開、従ってその対象である世界の本質の無際限性を支えるものとして、神において認められるのである。フッサールにおいては、現象学的反省の主体そのものに、このような有限性の自覚というものは、生起しない。方法的意識は、自らをそのようなものと自覚しないのである。ただ前述のように、志向性そのものが体験の流れによって基礎づけられる傾向があり、又反省によって開示されるとする時間意識の地平の無規定性あるいは生活世界への関心をつきつめることによって、それに存在論的優位を与えて、その方向での存在論的転換が生起し得る。しかしそれは、その二面性のある意味で共通するデカルト哲学とは、全く異なる哲学の展開になろう。

Ⅱ

以上の所論は、フッサールとデカルトの立場の相違を明らかにしようとしたものであるが、デカルトの第Ⅶ省察には、フッサールの現象学的解明の限界を指摘しうる考察がみられる。その第一は、悟性と想像力の区別についての議論である。第Ⅶ省察は、物質的事物の存在の証明が主な課題であるが、そのための手がかりとしてまず想像力がひき合いに出されて、吟味されるのである。それによると想像力の特徴は、第一に想像力では悟性と違い、事物をあたかも現前しているものとして私の精神の眼で直観する。(52) 第二に、想像するためには、ある特別な精神の緊張 (cohtension desprit) を必要とする。第三にこの想像力は、私自身の本質に不可欠なものではないが故に、想像力は私と異った何者かに依存するということを示すように思われる。第四に、“精神は認識する時は、ある意味で自らを自ら自身の方に向け、精神が、自らの内に持っている観念の一つを考察するが、精神は、想像する時、(A)物体の方に向き直り、そこに(B)自ら形成した観念、或いは、感覚から受け取った観念に対応するものを考察する。”(53) しかしこの議論は、物体が存在するのであればの話であって、デカルトにとっては、蓋然的議論にすぎない。想像力は、悟性を異なっても物質的存在の証明としては、主観性を伴っているが故に、強力な根拠となり得ぬのである。この分析を我々の主題に応用するとどうなるか。想像力は、対象を現前するものとして直観し、その際、緊張を経験する。この緊張から外部性の侵入が推定されるが、それは精神の緊張であって、精神の領域での外部性の表われなのである。他の言葉で言うと、想像する際、精神は、物体の方へ向かうが、(A)しかしこの物体の存在は推定されているのみであり、想像力はその存在が推定されている対象に、自己の観念や感覚と移入するのである(B)。してみれば、我々はこれらの性格に明証性、志向性、世界経験の推定的明証といった、フッサールの現象学的反省のもつ主要概念を適用しうる。さらに、デカルト情念論では、想像力には現実には存在しないものと思ひ浮かべる場合と、例えば夢想のような精気の偶然的動きによって起える想像の二つの極が認められており、前者は能動的であって、後者は受動である。これはフッサールの能動的総合と受動的総合とに対応させてみることができる。しかし、デカルトの場合、本来の能動と受動とは、それぞれ意志と情念、又は感覚であって、想像力は、この多かれ少なかれ、

稀薄になったものなのである。さてこのような我々の考察が、的を射ているとすると、そこから次のように断言することができる。フッサールの現象学的反省とは想像力を軸とした自我の全体解明の作業であると。フッサールの場合の明証性とは、想像力のもつ明証性であって、判明性を十分条件として要請するデカルトの悟性的明証と同じではない。Cogito cogitatumの不可分な連関も、自己が自己自身へ向く認識ではなく、常に物体へと向くように仕向けられる想像力の特質に対応する。フッサールの問題とする地平性も判明性を持たぬ想像力の内包する無規定性に由来していると見ることができよう。Hingegebenheitの状態での構えも、この想像力の観想的性格と合致するであろう。超越論的構成とは、想像の同じ場で、想像力の見るという作用と、志向するという作用の二面性でもって想像の世界を無限に充実させていくこと、といえないだろうか。他我定立の手法は、正確にこの想像力の特質を伴っている。(他我の) 物体的身体に精神を向けてそれに自己の内の観念を移入するのである。そしてデカルトは、この想像力は外界存在を証明する作用とは認めないのである。主観の側からの“感覚する能力や想像力は、それについて私の持つ概念やその形相的概念の内に何ほどの悟性作用を含むからである。(54) 我々はデカルトと共にフッサールの「他我」あるいは「客観世界」の定立の方法の不徹底を主張しうるのである。デカルトにとっては、外界存在の証明のためには、あくまで主体の主観性の自己超出が必要とされるのである。それでは、その証明の十分な根拠となりうる理由とはどのようなものか。第一に、場所を変えたり (changer de lien) 様々な姿勢に身を置いたり (se mettre en plusieurs postures) する能力の役割が気づかれる。第二に、感覚能力或いは受動的能力において与えられる拘束性。これらから私とは異なる能動的能力を持った実体が、結論づけられる。(但し、神の誠実も要請されているが、それはこのような外的実体を普遍的懐疑において一度疑っており、従って神の信仰なしには、依然として疑い得るからである)。この操作的身体性や、感覚の受動性は、他ならぬ心身合一の事態である。とすると、デカルトでは、外界存在は、心身合一において逆説的に出会われるのである。メルローポンティは、世界の現実存在や、「他我」の発見において身体性の役割を強調して、例えば次のように言っている。“対自 (pour soi) パースペクティブ以外に對他 (pour Autrui) のパースペクティブ、他者に向かった私の視界、私に向かった他者の視界が存在するのでなければならず。”“私が私の外部であり、他者の身体は他者そのものであるというような事態が必要であるという”(55) つまり、メルロ、ポンティの言う両義的領野が必要なのである。これはデカルトの先の心身合一において外界の存在を証明するという手法と根本的には同じである。他我定立についても、“心身合一は、生活や日常的会話をこなすことによるのみ、知られる。”(56) といわれていることから、同じ事態のことと認めていたと思われる。とするとデカルトもまた、悟性の領域に独立に両義的領野を認めていたということになるのである。フッサールも晩年、生活世界や、他我の定立の問題への関心を増し、「危機」において、身体の運動感覚 (Kinästhesie) に十分注目するに到っているが、それでも依然として他我の身体を自我の身体性の領域において、出会われるのではない物体とみなしており、超越論的自我からの全体的な超出ということは、試

みられていないのである。してみると、身体性・受動性の問題においても、デカルトの哲学はフッサール以上に注目すべき答えを用意していたことになる。他方、勿論デカルトは現象学が取りぬ物体一般の機械論的分析をも徹底しており、物体の本質構造と現実存在の両面を徹底してきわめ立たせているのである。フッサールの不徹底を指摘しようとするれば、それは、この両面を包括的に一つに包み込もうとしたことにあるといえよう。

- (1) Husserl Cartesianische Meditationen
 - (2) M. Ponty phénoménologie de la perception P VII p 70
 - (3) Ibid. p K (4) Ibid. p V (5) Ibid. p. IV
 - (6) Husserl Ibid. p. 61 (7) Ibid. § 65 (8) Ibid. p. 190
 - (9) Ibid P 79 (10) Ibid P 75 (11) Ibid P 75 (12) Ibid P 82
 - (13) Ibid P 82 (14) Ibid P 82 (15) Ibid § 28 (16) Ibid P 97
 - (17) Ibid P 80~P 81 (18) Ibid P 81 (19) Ibid P 87 (20) Ibid P 81
 - (21) Ibid P 81
 - (22) ピアジェは、操作体 (opération) という概念の導入によって、ベルグソンの「持続」とか「運動」を個別主体の内的直観による把握から解放しようという（「哲学の知恵閉じられたと幻想」邦訳みすず書房 p. 120）
 - (23) Kant kritik der vernunft B 154 及び B 276
 - (24) Husserl Ibid P 108 (25) Ibid. P 108 (26) P 108
 - (27) Ibid P 99
 - (28) 構成をもっぱら受動的総合と考える立場は Erfahrung und Urteil において徹底されている
 - (29) Husserl Ibid P 109
 - (30) Ibid P 92~P 93 (31) Ibid P 100 (32) Ibid P 104
 - (33) Ibid P 112 (34) Ibid P 103 (35) Ibid P 147
 - (36) Ibid P 151
 - (37) Poul Ricoeur Husserl analysis of his phenomenologie North western University Press (1967) P
 - (38) 例えば Malebranche の場合、すべてを神においてみる立場で、精神は受動的注意を払うのみで、構成的意識を滅脚する
 - (39) フッサールは志向性という概念を Brentano より借りたとされるが、Brentano は、判断情動をも志向性としてとらえて、それに対立的関係を認めている（例えば、あるものを好む場合は、それと反対性質のものを嫌う）が、フッサールでは表象作用のみで、対立的関係を含む志向作用を問題にしていらないように思われる。
- Brentano Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis § 21

- (40) ドイツ観念論とフッサールの結びつきについての試みとしては、J. Hyppollite Husserl et Fichte Husserl et la pensée moderne; Nijohoff フイティテガ学問を 自我経験より基礎づけようとしている点でフッサールと軌を一にするという
- (41) Descartes AT XI P19 (42) ibid P28
- (43) このような分析の試みについては
Paul Ricoeur La philosophie de la Volonte 1^{er} partie
ch I 参照
- (44) Descartes Meditations. 第Ⅱ答弁 Pleiade 版 P351
- (45) Descartes AT Ibid. P27 (46) Ibid. P31
- (47) Ibid. P33 (48) Ibid. P35 (49) Ibid. P35
- (50) Ibid. P37 (51) Ibid. P37 (52) Ibid. P36
- (53) Ibid. P37 (54) Ibid. p57 (55) Ibid. p77
- (56) M. Ponty phenomenologie de la parception
- (57) Descartes. lettve à Elisabeth 1643 6/28
- (58) Husserl: Husserl ana W P109

(博士課程 三回生)