

生成する時間

『C 草稿 時間構成についての後期テキスト(1929-1934)』を読む

吉田 聡

(千葉工業大学)

本稿では、『フッセリアーナ資料篇第8巻 C 草稿 時間構成についての後期テキスト(1929-1934)』¹(以下では「本巻」と略記)に含まれる諸考察の内容を概観し、その内実を検討する。フッサールのC草稿は、1929年10月から1934年9月までの間に書かれた17巻から成る草稿群である。C草稿の一部(主に現象学的還元、間主観性、モナドなどに関わる諸草稿)は、すでにフッセリアーナの他の巻(第15巻、第34巻)で公刊されており、本巻にはそれらを除く草稿群が収められている。ここでは、本巻に収められた草稿群を対象として考察する。

編者の序論(XIII-XX)によれば、C草稿は、フッサールが出版を計画していた「時間についての著作」のうち、バルナウでの研究から成る第一巻と並ぶ第二巻のもことになるものであり、フッサールはこれを1934年末に出版するつもりであった。しかし、C草稿でなされている考察の内容はあまりに多様であり、全体を統一的な観点からまとめることは困難である。序論で述べられているように、一つの巻に収められた諸草稿は比較的同種の主題を扱っており、中にはある程度重点が置かれている主題を示すことができる巻もあるが²、それでも各巻を統一するタイトルを設定することは困難であろう。計画されていた時間論の著作も、もし完遂されたら最終的にどのような形でまとめられるはずであったのかを見通すのは難しいと言わざるをえない。

C草稿を扱った古典的な研究として著名なのは、クラウス・ヘルトの『生き生き

1. 本巻からの引用箇所については、括弧内に頁数のみを示す。

2. 編者ディーター・ローマーは、草稿C2では「原現象としての流れる生き生きした現在」、C3では「生き生きした現在への方法的還元」、C7では「純粹な自己知覚」、C11では「実践的な人間世界の構成」、C13では「本能的な努力」が中心的に論じられていると指摘する(cf. XV)。

した現在』であり、同書で論じられている「生き生きした現在」の問題は、もちろん C 草稿における中心的な主題のうちの一つである³。だが、C 草稿を概観すれば分かるように、ヘルトの著作で言及されている数多くの草稿で論じられている諸主題ですら、フッサールが C 草稿全体で展開した多様な考察のうちの一部にすぎない。

すでに述べたように、C 草稿では一つの巻の中でも多様な主題が扱われており、それぞれの巻ごとに内容を検討していくと煩雑でまとまりが無くなるおそれがある。そこで本稿では、C 草稿での議論のうち、特徴的だと思われる内容を含む議論をいくつか取り上げ、それぞれの主題ごとにまとめて検討していくことにする。以下では、自我と現在の構造に関する議論（第 1 節）、他者の問題をめぐる議論（第 2 節）、自我の誕生や死といった諸問題を含めた、超越論的主観性と経験的な人間との関係に関する議論（第 3 節）、実践的可能性や本能といった人間の行為の存立に関わる諸契機をめぐる議論（第 4 節）を取り上げ、それぞれの議論において浮上してくる諸問題を検討する。

1 自我と現在

C 草稿では、現在の様々な局面におけるあり方に関わる諸問題が中心的に取り上げられる。現在は、自我がそこで触発され、それに応答し、様々な体験を持つその現場である。それゆえに、現在の問題は自我の問題と密接に結びついている。ここでは、まず現在の二義性に関する議論を概観する。さらに、原的な現在およびそこで機能する自我の自己関係に際して浮上してくる匿名性に関する議論の内容を検討した上で、その自己関係の構造に関わる議論として「自己触発」論を取り上げる。

1.1 現在の二義性

フッサールは、C 草稿に含まれる様々な考察の中で「現在」の二義性について論じている。そこで主張されるのは、様々な体験が生起するその時点としての現在と、日常的な意味で言われる客観的な「現在」とは区別しなければならないということである。後者の現在は、過去と未来との中間点として理解されるものである。しかし、前者はそのようなものとして理解されてはならない。例えば、1931 年の草稿群

3. Cf. Held, K.: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl. Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

から成る C2 での議論によれば、前者の意味における現在は、「具体的で本源的な（原現象的）現在」「原現象」（6）など特別な表現を用いて表されねばならない。こうした表現の問題については他の草稿でも言及されており、現在が持つ二重の意味、すなわち「構成された現在」と「原源泉的な生動性としての構成する主観性」という二重の意味の区別が明確化されねばならないとされる（cf. 58-59）。

この原的な現在と通常の意味における現在との区別は、時間の内部での対立として捉えられてはならない。それは、時間を構成する側にある現在と、構成された時間の中に位置付けられる現在との対立を意味している。フッサールはこのことを、C2 では「生き生きと流れる現在」と時間の中で成立する「意識流」（として把握されるもの）との区別を通じて際立たせる。「生き生きと流れる現在」とは、知覚や想起などの体験が生起するその現在のことである。この「生き生きと流れる現在」のうちで遂行される想起によって、各々の現在として把握される時点が構成される。想起（再想起）が持つ時間性の構成の機能については、例えば C16 に含まれる 1932 年の草稿（Nr. 81）などでも述べられている。流れる現在は、再想起によって「繰り返し再生可能」（360）なものとなることで、自我にとってとどまりつつ存在するものとして確立される。

このことは、「超越論的傍観者（*transzendentaler Zuschauer*）」（115）を主題化した草稿 C7 に含まれる 1932 年 6 / 7 月の草稿でも、次のように述べられている。私は、「世界統覚」に対して言わば傍観者になることによって、「本源的な流れ」「本源的なエゴ」を見渡し、同一化する。それは、「超越論性（*Transzendentalität*）」（120）において構成される新たな時間、新たな存在に対する時間化、「超越論的自己時間化」（120）なのである。

そして各々の現在への想起が積み重ねられることによって、「諸体験、諸作用などの時間」という統一が構成される。だから、「生き生きと流れる現在」は時間を構成するものなのであり、それ自体は時間として把握される統一体の中には位置を持たない、と言わねばならない（10-12）。フッサールは C 草稿の様々な箇所（C3、C16、C17 など）で、この構成する側の現在（および時間、流れ）と構成される側の現在（および時間、流れ）の区別について論じている。（cf. 50, 347, 416）。

1.2 現在における自我の匿名性

だが、この区別に関連して生じるのが、原的な現在の把握可能性をめぐる問題である。私たちはたしかに原的な現在を上述のような仕方で記述することができるが、

そうした記述はいかにして可能になるのか⁴。原的な現在について語るためには、その現在を対象として主題化することが可能でなければならない。それは、客観的世界を成り立たせる原的な現在へと向かう「超越論的作用」(7)によって可能となる。

同様のことは、草稿の随所で語られる。例えば C16 に含まれる草稿では、原的な現在が「超越論的原時間化」と呼ばれ、「内在的時間」の流れはこの原時間化において構成される、と述べられる(cf. 347)。この原的な現在を開示するのは、「超越論的に現象学する自我」(347)である。すなわち、自我が日常的に生きる人間として持っている自然的態度を変更し、超越論的態度をとって能動的に原時間化へと向かうことによって、自我は原的な現在をとらえ、考察の対象とするのである。しかし、原的な現在を主題化し、それについて考察しようとするときに、それは主題化する主体に対して現れる一種の「現象」となってしまう⁵。現象となった現在は、もはや「究極的なもの」としての真の意味での原的な現在ではない(cf. 6-9)。自我の原的な現在において生起する様々な体験は、反省の繰り返しによって同定されることによって、他の持続的に存在するものと同様の「時間的に存在するもの」と化してしまう(cf. 29-33)。だが、今目指されているのは、「時間的に存在するもの」の一種ではなく、それを生み出す時間化が生起する原的な現在を把握することである。それでは、原的な現在について語ることはいかにして可能なのか。このことが現在の把握可能性に関して問題となってくる。

この問題は自我に関しても同様に生じる。あらゆる対象がそれに対して存在するものとして妥当している主観としての自我、すなわち「根源的に機能する自我」「原極(Urpol)」「原-自我(Ur-Ich)」(2)としての自我⁶は、それによって対象化されるあらゆるものから区別されねばならない。そしてそのことは自我が自己自身を対象化する場合にも妥当する。自我は反省によって自己自身を把握するほかはない⁷。だがそ

4. この「生き生きした現在」への反省の問題を、C 草稿を中心としたテキストを再構成しながら明確化した考察として、榊原哲也『フッサール現象学の生成』、東京大学出版会、2009年、pp. 377-412 を参照。

5. なお 1931年の草稿 C12 では、反省がそれ自体経験されるものであり主観的様態を持つということ、そしてそれゆえに、反省による経験は「際限の無さ(Endlosigkeit)」を持つことが指摘される(cf. 246)。なおこの事態は、原的な現在が時間化によってとり逃されてしまうという事態とは異なることに注意すべきであろう。

6. 「原自我」概念の内実と、それに関連して開示される様々な現象学の問題については、田口茂『フッサールにおける〈原自我〉の問題』、法政大学出版局、2010年 を参照。

7. 自我が反省的に把握されるということは、再想起や想像といった準現在化的作用にも妥当する。これはフッサールの他の著作でしばしば取り上げられる論点であり、本巻でも C13、C16などで論じられている。それによれば、過去の自我は「再想起「の中での」反省」(366)によって把握され、また想像の自我も同様の仕方では把握される(cf. 367)。さらに「想像の自我」に関しては、それが想像において「空虚に共定されたもの」であり、「常にただ後から与え

ここで把握されるのは、反省の主体としての自我に対して対立物となった自我である。反省しつつ機能する自我は、反省において対象化された自我とは区別されねばならない(cf. 2-3)。したがって、機能する自我は反省によってとらえることはできず、それは常に「匿名的(anonym)」(2)なのである。

原的な現在と機能する自我は分かち難く結びついている。機能する自我は原的な現在に生きつつ様々な体験を持っているのであり、この意味での自我は、正確には、原的な現在における自我として特徴づけられるべきであろう。このことに関して、C3に含まれた1931年の草稿では、私の様々な体験が生起する「原的な場(Urstätte)」は、「私の生き生きと流れる現在」であるという見解が示されている(cf. 41)。したがって、自我と現在がそれらの把握可能性に関して同種の問題を持つのは当然である。

それでは、自我と現在の匿名性を取り除くことは可能なのか。これに対する一つの答えは、私たちは原的な現在を実際には把握することはできず、それはいかなる反省においても常に匿名性のうちにとどまるというものである。だが、それが正しいとすると、今度は原的な現在の匿名性について語ること自体の妥当性が問題になる。フッサールはC13に含まれる1934年の草稿で、「本源的な流れ」とそのうちで構成される「意識流」とを区別した上で、前者は「先時間(Vor-Zeit)」、「先存在(Vor-Sein)」であり、それは「経験不可能」であり「言い表すことができない」と述べている(cf. 269)。ところが、私たちは、「本源的な流れ」(原的な現在)に関するこれら事柄を理解し、事態をそのように表現するとき、「経験不可能」で「言い表すことができない」という言葉で、まさに「本源的な流れ」について言い表している。しかし、原的な現在がそもそも把握不可能なものであるならば、それを「匿名的」だと規定することもできないのではないか。フッサールは、このことについて、原的な現在は「経験不可能」で「言い表すことができない」という事態そのものも、それが言明の主題になるや否や存在者化されると述べる(cf. 269)。この存在者化の様式が問題である。匿名的な現在や、その匿名性という性質を存在者化するとはどのようなことなのか。こうした存在者化によって、とり逃されてしまうものこそが匿名性なのではないか。原的な現在の匿名性に関する語りはどのような根拠のもとでなされるのか。こうした問題が残るのである。

この反省的な自己関係が生み出す問題について、フッサールは、現在および自我が「経験されつつ経験する」、「知覚されつつ知覚する」という形式を持つことを認める(cf. 150)。この現在の二面性は、フッサール自身が「パラドックス」(150)と呼ぶように、明確化を要求する事柄である。

られうるのみ」(278)であることも指摘される。

1.3 自己触発

この自我の自己関係の構造は、1931年9月に書かれたとされるC10で詳しく論じられる。そこでは、自我が「遂行するもの」であること、そして自我の同一性は、通常の対象のように時間的に持続するものの性質ではなく、時間化を遂行するものの同一性であることが強調される。自我がそうしたあり方をしていることを理解するためには、自己自身への反省が必要である。ここでのフッサールは、そうした反省による自己関係の構造を探る。そして、「触発」とそれに対する応答としての自我の能動性という構図を適用することでその自己関係の構造を説明しようとする。

自我の能動的な体験は、自我が何かから触発されていることを前提とする(cf. 187)。そうであるとすれば、自我が自己自身を反省的に把握する場合には、自我は前もって自己自身によって触発されているのでなければならない。差し当たりフッサールは、ヒュレー的な「際立ち(*Abhebung*)」と「触発(*Affektion*)」との区別を強調する。何らかの内容が自我に対して際立っているということと、自我の能動的作用を引き起こす触発とは区別されねばならない(cf. 188)。

自我の持つ体験に関しても同様のことが言える。体験は際立ちながら、いまだ構成されてはならず、しかし場合によっては反省によって主題化されうるという仕方で、反省を待ち受けている。体験はそのような仕方で自我にとって「先存在」している。体験がそのようなあり方をしているのでなければ、悪しき無限後退が生じることになる(cf. 189)。

このようにヒュレー的な「際立ち」には段階性が認められる。フッサールはこの段階性を「触発」内部の段階性として捉え直し、何かが際立っているが刺激力がない段階を「無効な」ゼロ触発、本来的な触発を「有効な」触発として規定する⁸(cf. 193)。そして、自我の能動的作用が、常にそれを遂行する自我自身を触発しているという事態について、フッサールは、「自我は、機能する自我としての自己自身を触発することなくしては、機能しえない」(193)と述べている⁹。

原的な現在において機能する自我は、自己自身を常に触発し、それに対する反省が可能な状態にある。原的な現在における自我の自己関係は、この自己触発によって媒介されている。

もっとも、原的な現在における自我が超時間的であり、匿名的であるということ

8. ただし、ここでの「際立ち」と「触発」という言葉の用法については、さらに明確化が必要である。なおC16に含まれる1932年5月の草稿では、自己触発は「効力を発揮するとは限らない」(365)と述べられており、C10での用法が維持されていると考えられる。

9. これをフッサールは欄外注記において「機能する自我の必然的自己触発」(193)と呼んでいる。

には変わりがない。フッサールは、ここでも「その最も根源的な根源性における自我は時間のうちにはない」(197)と主張する。遂行する自我が反省によって見出される際には、すでにその自我は時間化されている。そこで遂行する自我として把握されるものはすでに過去のものになってしまっている(cf. 201)。だが、私たちはここで少なくとも、原的な現在において遂行するものの同一性が単に持続するものの同一性とは異質なものであること、そしてそれが「比類のない固有のもの」(202)であることを理解することができる。そうした理解は、反省の繰り返しの中で可能になる。自己触発という概念を導入することで原的な現在や自我の匿名性の問題が解消されるか否かは別として、私たちは無限後退に陥ることなく、本来到達できないはずの原的な現在や、遂行する自我の同一性について思考することが事実として可能であり、このことを可能にする構造を、フッサールは自己触発のうちに見出そうとしていると言いうことができるだろう。

2 他者の問題

フッサール現象学において他者構成が問題になる際の中心的な論点は次のことである。すなわち、自我にとって他者は客観としてのみならず、主観としても構成されているが、そのような他者のあり方はどのように理解されるべきなのか。この他者問題に関する本巻での議論のうち注目すべきものとして、まず自我構成と他者構成の前後関係に関する議論を、そして次に他者の時間的な規定に関する議論を取り上げ、その内実を検討する。

2.1 自我構成と他者構成の前後関係の二重性

他者の把握に関して、C2 では次のような基本的見解が示される。他者は、「私の機能すること」に基づいて「間接的」に、「機能することにおいて存在するもの」として見出される(cf. 3)。すなわち、主観としての他者の理解は、自我の機能を他者へと置き入れることによって成り立つ。

しかし、他方でC11 では、自我が実在的な人間として構成されるのは他者が構成された後であるとも述べられている(cf. 236, 240)。人間としての私は、様々な人間たちのうちの一人であり、客観的な世界のうちに場所を持ち、そこで活動するものとして理解される。そうした理解は、すでに他の人間たちの存在を前提している。人間としての自我の心理物理的な身体のあり方は、他の人間たちの身体との類似性に

よって規定されていく。こうした事態についてフッサールは次のように主張する。すなわち、人間としての自我を見るとき、私は自己自身をあたかも他者であるかのように見るのである(236)。

この自我と他者の二重の前後関係は、超越論的な前後関係と経験的な前後関係として理解される。他者の構成は、私が他者へと自らの〈機能すること〉を置き入れることによって理解される¹⁰。その意味では私は他者に先行する。だが、客観的な世界における人間の一員としての私の把握は、他の人間たちの存在を前提とする。この関係についてフッサールは、「超越論的」には私は他者に先行するが、「経験的構成」としては他者すなわち他の人間たちが私に先行する、と述べている(236)。

2.2 他者の時間的な規定

さらにC草稿では、他の主観としての他者のあり方が、時間性との関連において規定される。自我は、他者の存立している時間をどのようにとらえているのか。このことは、自我が過去の自己自身を把握する場合との対比によって特徴づけられる。

フッサールはしばしば過去の自我の構成と他者構成を対比させる。その理由は、それらがどちらもある意味では現在の自我による他の自我の構成として理解できるからである。過去の自我は、もちろん現在の自我と同じ自我である。しかし、過去の自我と現在の自我は同一の自我であるという理解は、過去の自我を現在の自我と同様の主観として理解することを前提としている。自我は、過去の自己自身を想起する際に、当然ながら、その自己を単なる客観的対象としてではなく、世界に対する主観としてとらえる。自己自身を想起するということは、過去の世界に対する主観としての自己を、現在の自我が自らのうちで構成するということを意味する。この点で、過去の自我の構成は他者の構成と類似している。

このように、過去の自我の構成と他者の構成は、現在の自我による、世界に対する主観としての自我の構成という点では共通している。だが、過去はあくまで過去であり、過去の自我はすでに現在において機能する自我ではなくなっている。それに対して他者は、自我と同じ現在において存在する主観であるという意味を担っている。この他者の構成について 1931年の草稿 C3 では、他者は「共現的的(mit-gegenwärtig)」(56)な主観性として構成されるという見解が提示されている。こ

10. フッサールは、この他者への〈機能すること〉の置き入れについて次のように述べる。反省する自我が自己について獲得するものは、すべて人間としての自我へと付加される。そして、その際直ちに、新たに獲得された自我についての知は、他の人間たちにも移入されることになる。フッサールは、これを主観の「心理学化(Psychologisierung)」(240)と呼び、これが構成する主観と構成されたものとの対立を解消すると主張する。

のようにフッサールは、他者が持つ他の主観という意味の特別さを、他者と自我の「共現在的」なあり方として示そうとする。すなわち、この見方によれば、他者を他の主観として理解するということは、他者を自我と「共現在的」な主体として理解するということなのである。

他者が自我と同様に現在に生きているという洞察には、一見すると何も特別なことは含まれていないようである。他者が自我と同時に生きているのは当然のことなのではないだろうか。しかし、この洞察の中で、フッサール現象学の観点から見た、他者の重要なあり方が開示されている。

現在の自我が過去の自我を構成するという事態は容易に理解可能である。だが、自我が共現在的なものとして他者を構成するという場合、その他者の現在とはいかなる現在なのか。それは、客観的な時間における現在ではない。現在の二義性を考慮に入れると、他者が他の主観であるということは、他者もまた原的な現在に生き、内在的時間や客観的な時間、そして客観的な世界を構成する主体であるということである。自我と他者は、共に時間を構成する原的な現在に生きているという意味で「共現在的」なのであって、それは自我や他者という人間たちが客観的な時間の中の現在において同時に実在しているということではない。もしも他者の生きる現在が客観的な現在にすぎないとしたら、他者は構成された時間の中の一時点に位置付けられうる対象だということになってしまう。このように考えると、他者構成の中核には、原的な現在における原的な現在の構成という事態が認められねばならない。

だが、この事態を理解することは困難である。他者がその他者自身の立場において原的な現在において生きているということ、そしてそうした他者のあり方を自我が理解できるということ、このことは、自我が他者を構成されたものに尽きないものとして構成しているということの意味している。このように、過去の自我の構成と他者構成との対比をめぐる議論は、他者という存在が自我に対して持っている意味の特別さを、他者の時間的な規定のうちに見出し、際立たせるのである。

3 超越論的主観性と経験的な人間との関係の問題

フッサールは、C 草稿において、自我の「眠り」「誕生」「死」といった問題を繰り返し取り上げて論じている。こうした人間の生の様々な局面に関わる諸事象が現象学的考察の主題になるのはなぜか。それは、これらの問題が超越論的主観性と経

験的な人間の関係に関する問題を際立たせるからだと考えられる¹¹。これらの事象は現象学的にはどのように理解されるのであろうか。ここでは、まず「眠り」「誕生」「死」に関する議論を、次に直接的な経験の領野を超えた空間性や時間性の構成に関する議論を取り上げ、検討する。

3.1 自我の眠り、誕生、死

まず、自我の「眠り」に関する見解を確認しておくことにする。フッサールは、C16に含まれた1931年の草稿において、自我がある目覚めた期間から次の目覚めた期間へと移行するときに、何がそれらの自我に統一を与えるのか、という問題を提起している(cf. 308)。フッサールの見解では、目覚めはまずは最も近く先行している目覚めの期間と把持的に結びつく。さらにそれよりも離れた以前の目覚めの期間における作用や成果は、〈今でも妥当していること〉として暗黙のうちに今の目覚めのうちで保持される。それらは新たな再想起の遂行によって再び喚起することが可能な状態にある。このようにここでのフッサールの見解では、習慣的に「まだ妥当している(Noch-Gelten)」(306)と表現される仕方で、以前の目覚めの期間の作用や成果が暗黙のうちに保存されていることによって、今の目覚めた期間が過去の目覚めた期間と統一的なつながりを保持するということになる。

こうして「眠り」による目覚めの中断を挟んだ自我の統一性は自我が過去の目覚めの期間に生じた体験の成果を暗黙のうちに保持していることによって成立する、と一応は説明することができる。しかし、誕生や死に関してはどのように理解すべきなのか。上述の議論に時期的には先立つ1929年10月の草稿C8では、自我がそのうちで生きている現在から出発して、その自我自身の「誕生」や「死」が持つ意味を理解することが試みられる。ここでは「誕生」と「死」は「内側から「見られた」」(154)ものとして、生の「極限状態」(154)として捉えられる¹²。

まず「誕生」についてだが、それは自我の生の開始として理解できる。自我は現在に生きており、そこで様々なものを本来的に知覚している。この各々の現在は、

11. フッサールはかつて『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』第1巻(『イデーンI』)の第49節で意識の存在の絶対性を強調し、事物世界が崩壊しても意識の存在は影響を受けないという見解を示していた(cf. III/1, 103-106)。その内実は、意識の死はその意識を持つ自我自身にとっては思考不可能だということであろう。しかしフッサールはこうした結論に安住せず、本巻で「誕生」と「死」に関する考察を繰り返している。このことは人間と超越論的主観性との対応という問題が大きな意味を持つようになったことを示しているように思われる。

12. 「誕生」と「死」に関しては、他にもC2やC17に含まれるテキストなどで繰り返し考察されている(cf. 22-23, 424, 437, 439, 445)。

それより以前の経験の生成を指し示す。こうして経験の生成を遡行していくと、私たちは必然的にそうした生成の極限としての「自我の開始」を想定することになる。そこでは、自我はまだ人間としての自我でも、環境世界の主体でもない、目覚めつつある自我である。

それでは、「死」とはいかなるものなのか。自我はその生を通じて、身体を介して様々な能力を身につけていく。だが、そうした能力は衰えることもありうる。それを元に戻すためには、新たな訓練を行わねばならない。こうしたことが可能であるためには、身体が通常の状態にあるのでなければならない。しかし、自我の生がある時点から身体的にも精神的にも全面的に衰えていくと、環境世界が狭まっていく。それにより未来における行為の幅が狭くなり、また「過去に関して意のままにできる能力」である想起の能力も減退していく。

だが、私たちは、一時的にそれが発現できなくなるという仕方では自らの諸能力を失うのではなく、自我が再び世界を持ちうるためにはそれらを完全に再構築しなければならないような仕方では自らの諸能力を失うという事態を想定することはできるだろうか。そうした仕方での諸能力の解体について思考することは可能だろうか、とフッサールは問う(cf. 156)。ここで、フッサールは自我が自らの死を経験することができるための条件について次のような洞察を示す。すなわちそれは、自我は自らの身体が崩壊するのを経験することはできないというものである。自我は自らの老化や病気による身体の変化の過程を経験することはできるが、その崩壊は経験できない。それが可能であるためには、自らの身体が崩壊の際にも、自我は自らの世界を保持しているのでなければならない。しかし、それは不可能である。なぜなら、自我にとっての世界は自我の身体を通じて接近可能な世界なのであり、世界は構成された身体を前提としているからである——このようにフッサールは主張する(cf. 156)。

フッサールがここで示すのは、次のような見解である。私たちは、具体的に発達した世界生からのみ、あらゆる可能性を獲得する。それゆえに、「誕生」や「死」などについて考えるときにも、その具体的な世界生からの抽象によって極限状況を構成することを試みるほかはない。このように考えると、「老化」の極限としての「死」として示されるのはあらゆる能力の減衰であり、自我は自己自身を自我として知る能力をも欠くに至り、その極限として、全意識生の停止と、その生の主体である自我の途絶が示される(cf. 158-159)。

また、1930年8月の草稿C4での「死」をめぐる議論は次のようなものである。超越論的主観性の「死」とは何を意味するのか。それは、「生き生きした現在の停止」

(96)である。しかし、そうした事態を想定することは可能なのであろうか。フッサールは、それが経験可能であるということは「思考不可能」(96-97)であるとする。私の超越論的な生は、世界経験が全面的に変化し、世界経験の形式を失うといった可能性すら許容するが、私が超越論的に終わりを迎えるということは思考不可能である。だが、ここでのフッサールは、死を未来の経験の多様性の停止として理解するならば、それは「目覚めのない眠り」(97)としてならば表象可能であるとする¹³。

死をめぐる上述の二つの箇所では、異なった見解が示されているようにも見える。だが、その根底には一貫した洞察がある。自我の始まりであれ、終わりであれ、自我の生の極限、生の内部と外部の境界に関わる思考は、現在の自我が持つ世界を前提とせざるをえないということである。そのことから、生の極限に関する思考が、一方では現在の自我の世界を前提として想定可能な能力の減衰の果てにある極限を考えるという形になり、また他方では極限の思考の断念という形になると理解することができる。

ここでは、二つの確信が対立しているように思われる。一方では、超越論的主観性としての自我が存立していることは、世界におけるあらゆる対象が存立するための前提である。世界の内部で何かが消滅するというのもまた、超越論的主観性が存立していることによってはじめて意味を持ちうる。それゆえに、超越論的主観性そのものが消滅するということは、そもそも想像することができない。だが他方では、私たちは自分の生が世界における人間の生だという確信を持っている。そしてそれは自分の生が人間の生と同時に終わるという確信、「私は死ぬ」(168)という確信に結びつく。おそらく、自我の「死」の問題は、人間的な自我は超越論的主観性の自己客観化であるという見方だけでは解消できず、それについて考察するためには、「死」に関する上述の二つの確信の意味を問い直す必要があると考えられる。

3.2 自我が直接的に経験可能な領域を超えた空間性・時間性の構成

自我の経験の極限としての「生」や「死」がいかに理解されうるのかという問題は、さらに自我の生の期間を超えた世界の時間の問題へと拡大していく。幼児の空間・時間的世界は限定されている。そこからどのようにして人間は無際限に広がる空間性や時間性を理解するに至るのか。世界の無際限性はどこに根拠を持っているのか。フッサールは C8 において、この空間性や時間性をめぐる問題について論じ

13. ここではさらに、「退屈」や「疲労」によって触発力が弱まることによって自我が反応しなくなり、あらゆる関心が消滅するという事態(98)、死からの目覚め(103)、私の中絶と再開(104)といった諸問題への言及が見られる。

ている。

まず空間性については次のように考えられる。幼児の生きる空間は限定されている。幼児はそれが限定されているということにすら気づかず、その空間の中に生きている。だが、成長に伴って行為が発達していくことによって、幼児の持つ空間は拡大していく。限られた領野から外部へと出て行くということが繰り返し生じ、その経験が沈殿していくことによって、自分が居る場所が外界を持つことが既得の見方となっていく。やがて、自我のその都度の領野が、際限なく開かれた空間に囲まれた近接領野にすぎないものとして経験されるようになる。そして、このように後から形成された無際限な空間性の統覚が以前の古い統覚へと「移し入れられる(sich übertragen)」ことにより、そもそも幼児のころに自我が持っていた限定された領野もまた、無際限な空間性に取り囲まれたものとして捉え直されることになる(cf. 159-160)。

これは単純な事態の記述のようだが、この後からの移し入れによる過去の世界の再形成に関する洞察は重要であろう。それは、現在の経験によって得られた事柄を一度沈殿させて身につけてしまうと、その後はもはやそれを身につける以前の元の見方では過去の世界を見なくなってしまう——見ることができなくなってしまう——という事態を含意している。幼児の頃に触れていた世界について後から語る際にも、私たちは、その幼児の世界が際限ない外部に囲まれた領野であったという見方を前提としないわけにはいかない。むしろそうした暗黙の前提を持っているからこそ、幼児のもつ空間・時間的世界はまだ限定されていた、という言明も可能になるのである。

さらにフッサールは経験を越えた時間性の構成にも言及する。自我にとっての過去は、まずは想起によって把握される。だが、人間としての自我は、自我が直接には経験したり想起したりすることができない過去をも持っている。こうした過去をフッサールは「先過去(Vorvergangenheit) (161)」と呼び、この先過去がいかにして構成されるのかを考察する。自我が想起しえない過去（例えば人間としての自分の誕生など）は、間主観性を形成する他の主観の想起内容を共有することによって、共同体にとっての共通の過去として構成される(168)。

だが、より遠い過去はどのように構成されるのか。それは世界において生じる「歴史(Historie) (160)」の構成に関わる問題である。そうした過去は、もちろん現在に比べれば限定された内容しか持ちえない。だが、不十分ではあっても、そうした過去の事物や生物は、それ独自の知られ方を持っている。それらはフッサールが「自然史的(naturhistorisch) (161-162)」と呼ぶ経験において知られる。例えば、遥かな過去

に生き、現在では絶滅してしまっている生物の生き方は、現在において見出される化石などによって理解される。そうした生物がどのような形態をしていたのか、どの時代にどのような生き方をしていたのか、本当に実在していたのか、といった事柄は現在私たちが見出す化石などの痕跡によって判定される。現在の事物について私たちが持つ認識が新たな知覚などによって確認されたり訂正されたりするように、過去の事物や生物に関する知見も、地層や化石などといった過去の痕跡と見なされるものを通じた、それ独自の確認や訂正の方法を持っている。そのような仕方では、「先過去」もまたある意味では「経験」されるのである(cf. 161)。

このように、現在において自我が持つ経験に基づいて、その経験を越えた時間性が構成されることを可能にする世界のあり方を、フッサールは世界の「帰納的様式(induktiver Stil) (162)」と呼ぶが、こうしたあり方は自然史的に捉えられる世界に限定されるわけではない。私たちが植物を育てる際によりよく育つ条件を準備することなども世界の「帰納的様式」によって可能となるのであり、この様式が未来に向かう行為の可能性をも開くのである¹⁴。

だが、このようにして世界を経験していく自我の生と諸能力は有限である。そして、この自我の有限性は、世界の無際限性と表裏一体なのである。自我の世界経験がそれほど進展しても、それが到達しうる範囲は常に未規定的である。フッサールによれば、この有限性に由来する世界経験の「開放性(Offenheit)」が、自我にとって常に新たな経験と「証示(Ausweisung)」の可能性が残されていることの根拠なのであり、それが世界の「無際限性(Unendlichkeit)」なのである(cf. 164)。

4 行為の可能性と本能

フッサールは、1931年および1934年の諸草稿から成るC11において、人間の生きる世界と、人間の可能性のあり方について論じている。こうした議論においてフッサールは、人間としての自我が、現在において未来を思い描くという事柄の内実を明らかにしようとしている。まずはその議論を概観する。さらにその後、C13およびC16で取り上げられる、そもそも自我を認識や行為へと動かす契機としての

14. この世界の「帰納的様式」は、現象学的にはどのように理解されるべきなのか。世界の帰納的様式そのものを経験から導くことはできず、そもそも世界が帰納的様式を備えているからこそ、経験された事柄から経験を越え出た事柄を導くことが可能になると考えられる。この「帰納的様式」をさらに現象学的に根拠づけることができるのかどうかは検討を要する問題である。

本能に関する議論を参照する。

4.1 目的の主体としての人間

フッサールは、人間の特性を明らかにするために、人間と動物の区別を試みる。まずフッサールは、動物の生き方に関して多くの人々が持っていると思われる見解として、動物は単なる現在のうちに生きている、というものを取り上げる。だが、フッサールによれば、その見解の意味するところは、「動物は人間と同様の世界を持っているが、単なる本能に支配され、現在への関心しか持っていない」ということであってはならない。そうではなく、そもそも動物は人間のような意味における世界を持っていない、とフッサールは主張する(cf. 210)。

フッサールの述べるところでは、動物は人間と類似した知覚領野を持っている。例えば、動物は様々な場所をさまよった末に、以前の狩り場に戻ってくる。また、渡り鳥は古い巣へと帰って来る。こうした場合、私たちは、動物は同一のものを再認識し、同一化しているのだと理解するだろう。私たちは、こうした再認識をするものとして、動物を構成する。しかし、それは人間と同様の意味での認識とは言えない。人間は、世界における事象を〈真の存在の現出〉として捉え、それを〈真偽を問いたしうるもの〉と見なす能力を持つ。それに対して、動物は問いもその答えも持たず、再認識や同一化を行ったとしても、人間のように真理を目指さない、とフッサールは述べるのである(cf. 211-212)。

こうした人間と動物との対比から、人間の特性が浮き彫りになる。動物は、人間的な意味での所有物を持たず、目的活動性も持っていないように見える。それに対して人間は、目的を設定し、財産を得て、所有物を持つ¹⁵。このように目的を維持することができ、また留まり続けるものを所持することができるという点に、人間の特質が見出される¹⁶(cf. 213)。

4.2 実践的可能性

人間は目的を設定し、未来においてなされる自らの行為を思い描くことができる。

15. フッサールは次の事柄に言及する。目的を持つ人間は支配や統治の関係を持つ。家族や小集団の段階ですでに所有物の区別が生じる。そして、固有の領土・文化・法を持つそれぞれの民族が生成し、それらが相互に交流して人間の共同体が拡大していく(cf. 213-214)。

16. フッサールによれば、人間が目的活動的であるがゆえに「コスモ的なもの」への関心を持つ。例えば、人間は天候など成功を援助したり妨害したりするものや、天体の運行など反復して起こる事柄に関心を持つ(cf. 215)。

行為の場面においても、自我は現在において可能性としての未来を持つことになる¹⁷。この未来の行為を思い描く際に働いている可能性の意識を、フッサールは「実践的可能性(praktische Möglichkeit)」(220)の意識と呼ぶ。注意が必要なのは、それはこれからの行為の単なる想像ではないという点である。例えば、明日予定している「旅」への出発を思い浮かべる場合に、私たちは、脚を骨折する、道を間違える、列車が脱線するといった抵抗や妨害を想定し、対策することができる。そうした想定は、自由な想像のもとでなされているわけではない。

「駅までの道のりは二十分はかかりそうなので、予定の電車には間に合いそうにない」、「これから部屋の掃除をする予定だが、壁際の本棚は重たくて一人では持ち上げられないだろう」といった想定は、私たちの現実の周囲世界のあり方を前提とした想定になっている。このような想定を行うときに用いられるのが実践的可能性の意識である。もちろんこうした場合であっても、「駅までの道のりは実は徒歩三分程度の距離しかないことにする」「本棚は実は重くないことにする」などというような自由な想像も可能であるかもしれない。しかし、現実これからなそうとしている行為がうまくいくかどうかを考える場合にはそうした自由な想像は無意味であり、その場合には、現実世界のあり方を前提として想定しながら、その中での行為の可能性を思い描くのでなければならない¹⁸。こうした意味で、実践的可能性は単なる想像ではなく、「設定立的準現在化(positionale Vergegenwärtigung)」(221)として規定される。この実践的可能性は、自我が行為に先立って保持している「先所有物(Vorhabe)」(227)であるとされる。

それでは、この実践的可能性はどのように生成するのか。それは、新たな種類の行為を自我が遂行することによってである。新たな種類の行為は、実践的可能性に対して「原創設的」(222)に働く。また、既存の実践的可能性に基づいて、新たな実践的可能性を構成することも可能である(cf. 222)。ここでは、沈殿した習慣性が新たな意識体験に影響を及ぼすという構造と平行的な構造が、実践的可能性と行為との間に認められている。新たな行為の成果は実践的可能性という「先所有物」として保持されていく。そして、その保持された実践的可能性が、現在における自我が未来において行為する際の可能性の思い描きを規制する。こうした行為の可能性が生

17. フッサールは、C17に含まれた草稿で、現在は超越論的主観性の「実践的領野」(396)であり、それは実践的可能性および不可能性の領野であると述べる。

18. 実践的可能性において想定される妨害は、自由な想像とは異なり、自我の意のままに想像された妨害ではない。可能的行為を思い浮かべるとき、私たちは、〈すでに存在し、変更できないもの〉〈私の能力を超えているもの〉〈行為し始めたときに見込まれる、習慣的に持っていた意図に反する結果〉に行き当たる(cf. 221)。

成する際の時間的な構造をここに見て取ることができる。

4.3 本能

さらにフッサールは、自我を行為や認識へと動かすものについて考察し、C8、C13、C16 で本能に言及する。フッサールによれば、あらゆる対象構成は触発と活動の協働により遂行されるが、自我はそこで根源的に本能によって導かれている。自我はその「原階層(Urstufe)」においては「本能-自我」(253)であると見なされる。フッサールは、そうした本能の中でも「根源的本能」と呼ぶべきものとして、自然の「客観化(Objektivierung)」(320, 331)への本能的志向に言及する。それはどのようにして自我を導くのか。ここでは、多様な感覚が与えられることや、同じものを再認識することがそれ自体快をもたらすという見方が示されている(331)。すなわち、自我は、まずは感覚的に与えられるものの多様な内容によって先導される。そして、同じものの再認識における快へと導かれていく。

フッサールは、本能的志向がキネステーゼやヒュレーと関連しながら本能的快によって充実され、その充実がまた自我を触発するという連続的な過程を描き出す(cf. 328)。そして、自我が世界を構成することの根底にも、そうした本能的志向の働きがあることを開示しようとする。そのために「関心」(314)、「好奇心(Neugier)」(325)といった類似した諸概念も導入される。それらは、自我の世界構成や行為が成立しうるための条件として見出されているとも言える。しかし、ここで本能は現象学的にはどのように位置付けられるべきなのだろうか。この点に関する考察は本巻での議論の中では十分になされていないように思われる。本能に関する語りはどのように根拠づけられるのか。世界に対する主観としての自我が、本能を持つ主体として構成されるのはどのようにしてなのか。それは世界の中において生きる人間や動物が持つ本能についての語りと関係しているのか。これらの問題を明確化することが課題として残されている。それは、現象学における本能に関する考察に根拠を与えるためだけでなく、本巻の随所で問題になっている超越論的主観性としての自我と人間としての自我との関係の一端を明らかにするためにも有益であろう。