

フッサールの他者問題 —現象学的還元と「他のエゴ」—

合 澤 賢

はじめに

いうまでもないが、他者とは、必ずそのつどの〈私（たち）〉にとっての他者、つまり〈自〉分に対する〈他〉のことである。この具体的な関わりの外に、他者が“それ自体として”存在すると想定してみることは、そのもっとも基本的な語義に反する。また同じ意味で、“他者とは何か”というふうな一般的な形でこれを考察の対象にするという振る舞い（目下のわれわれの場合がさしあたりその一つである他ないのであるが）には、当の事柄に背馳する何かが含まれているように思われる。

しかし、この疑念があるからといって、他者との関わりについての反省を打ち切ることはできないし、この反省が時として一般的な考察という形になるのを阻むこともできない。それにまた何よりも、いわゆる他者問題がこのために全体として虚しくなるわけでもない。実のところはむしろ反対であって、こうした疑いに付き纏われているからこそ、これが本来の意味での課題になる。というのも、ほかの場合とは異なって、他者を一方的に考察の対象にするだけでは事は納まらないからである。この疑念のゆえに、これを問題にする仕方そのものを、したがってまたこれを論じる〈私〉の、つまり“主体＝主観（Subjekt）”の在り方そのものを自己還帰的な仕方で問題＝疑問（Frage）にしなければならぬからである。要するに、他者の問題はそもそもの初めからこ

の問題自体の問題でもある、という厄介な事情にほかならない。

そこで本稿においては、フッサールの現象学的還元を上の二重の意味での他者問題に関して考えなおしてみる。その際の具体的な課題は、一つには、現象学的還元を、他者が問題になりうる唯一の場面である〈私〉への立ち返りの思想として見ることである。そして第二には、この還元とこれによって可能になる現象学的な他者論とは、結局のところ、フッサールの、すなわち「われわれ現象学者」のある種の主観的＝主体的な振る舞いにほかならないゆえに、他者が問題になるこの唯一の場が、これによって部分的には再び覆い隠される、という事情を明らかにすることである。

第1章 「エゴ・コギトへの還帰」

フッサールに依拠して、われわれは例えば次のように言うことができる。〈私〉という主観性は、世界内の諸々の事物の一つとしての“意識”として解されてはならない。それは、むしろ、“意識”を含むいっさいの事物がその意味と妥当性とをそこからして汲み取ってくる究極的な源泉のことである、と。しかし、振り返って考えてみれば、この洞察は必ずしもフッサールの現象学において初めて得られたのではない。少なくともその最も基本的な意味は、デカルトのあの周知の命題によって既に言い表わされている。「私は考える、ゆえに私は有る (je pense, donc je suis)」⁽¹⁾

それゆえに、現象学をすでに知っている（つもり）のわれわれは——実はこの“われわれ”が同時に問題になっているのだが——さらに一步すすめて、たとえば次のように考える。他の人間たちは、しかし、〈私〉による「意味付与」にもとづいて初めて存在する事物ではありえない。〈私〉自身と同じく、彼ら一人ひとりが意味の源泉である。それだから、〈私〉という格別な主観性の問題は、ほんとうのところは単独の〈私〉の問題ではなく、“われわれ”相互の問題、すなわち一つの“主観（主体）”と他の“主観（主体）”の関係（“相互主観性”）の問題にほかならない、と。

このような考え方がデカルトのあの洞察を果して“一步すすめ”たものであるのか、それともその本来の意味を、すなわち〈私〉の意識（エゴ・コギト）の超越論的な意味をかえって曖昧にするものであるのか、このことはしかし必ずしも始めから明らかであるとは言えない。敢えて大雑把に言い表してみると、それは以下のような疑問である。複数の“主観（主体）”のうちの一つとしての〈私〉とは、本来の意味での〈私〉（エゴ・コギト）のことではなく、むしろ、これに対して現れ（「考え」られ）ている限りでの“私”にすぎないのではないのか、逆から言い換えれば、〈私〉が“主観（主体）たち”のうちの一つとして解されているかぎり、このように解して（「考えて」）いる当の〈私〉（超越論的主観性）はその背後に隠されているのではないのか、ということに他ならない。以下にこの疑問にそってフッサールの現象学を、特にその「還元」の思想について考えてみたい。

『デカルト的省察』においてこう言われている。デカルトは「あらゆる発見のなかでも最も偉大な発見」を「ある意味で既に果した」のだが、それにも拘わらず「そのことの本来の意味を、すなわち超越論的主観性の意味を把握しなかった」²⁾と。要するに、デカルトの仕事に対するフッサールの極めて高い評価とそれへの根底的な批判とは、いずれも「超越論的主観性」の露呈という、彼自身の課題から直接に出ているのである。始めにこの点を少し見ておく。

周知のように、デカルトは、いっさいを疑い尽くした挙げ句の果てに、そのように疑う〈私〉の存在の确实性を、ほかでもなくその疑いの徹底的な遂行そのものとして見出した。もちろんこの疑いは、厳密にデカルト自身であるところの〈私〉が抱く疑いであって、“君”や“彼”や“彼女”のそれではない。また、それらから抽象される“懷疑一般”や“思考一般”ではない。こうしたものはデカルトの「懷疑」でないどころか、却ってそれによって疑われる当のものにすぎない。この区別は決定的に重要である。しかし厄介な問題はデカルト自身がこれを再び曖昧にしているということである。

〈私の存在〉の絶対的明証が得られると、デカルトは引き続いて、それでは〈考える限りにおいて存在する私〉とはいったい如何なる「もの (res)」なの

かという問いを立て、ただちに、それとは「考えるもの (res cogitans)」でしかなく、言い換えるならば、精神 (mens) であって、これを心 (animus) と言っても知性 (intellectus) と言っても理性 (ratio) と言ってもいい」^③、と答える。一見したところ単に修辭的なものでしかないと思われるような問いと答えであるが、実は、このとき「最も偉大な発見」の意味が致命的に損なわれたのである。というのも「考えるもの (res cogitans)」の(超越論的な意味での)特権的な性格がどれほど強調されようとも、これが、「もの (res)」として、また「実体 (substantia)」^④として、「物質的なもの (res materialles)」^⑤もしくは「延長するもの (res extensa)」^⑥と同一の平面に置かれている以上、その区別は、他方において再び取り消されている、と言わなければならないからである。

フッサールはそれを以下のように批判する。〈私の存在〉の絶対的な明証が、あろうことか、懐疑の渦から「救い出された世界の小さな一部分 (ein kleines Endchen der Welt)」^⑦であるかのように解釈される。そして、次いでこれが世界の他の部分の「因果律による推論の出発点」とされるに至る。デカルトは、このことのために、後に「不条理な超越論的実在論の創始者」^⑧と目されることになったのだと。

しかし、この「デカルトの失敗」^⑨は、不注意による偶然的な手抜きではなく、ある意味で事柄自体に起因するものである。「私は考える (エゴ・コギト)」の〈私〉とは、世界内のいっさいの事物の存在と非存在がそこにおいて問題になる比類のない場面である。言い換えれば、存在するとは、とりもなおさずこの〈私〉にとって存在する、ということにほかならない。この意味で、〈私〉は、(物質的・物的なものとしてであれ、“精神”や“靈魂”としてであれ、世界内の事物が存在するという意味では)決して〈存在する〉のではないのである。

しかし、そうであるにしても、この〈私〉はまったくの虚無ではない。それどころか、まさに超越論的な何かで〈ある (ist)〉。このように、〈存在する〉のではない〈私〉についても〈存在 (Sein)〉という語の使用を避けることができない。すなわち超越論的な意味での〈私〉を、そのかぎりでは不都合にも世界内の事物と同一に扱って、「私は考える、ゆえに私は〈存在する (suis,

sum)」と言わざるを得ないのである。この命題は、いっさいの認識の究極的な成立場面を言い表すものとして、なるほど「〈哲学〉の第一原理」¹⁰⁰と言われてよい。だが、その表現形式の方は、あの根本的な区別をこうして不可避的に曖昧化する。すなわち「哲学の第一原理」を言い表している当のものが、逆説的にもその「原理」自体を他面において覆い隠しているのである。この意味で、「デカルトの失敗」とは、結局のところ超越論的な事柄の言表自体のうちに孕まれているこの厄介な事情に十分に自覚的ではなかったということ、それ自体にほかならない。

デカルトを批判しつつ超越論的な研究に本格的に進み入るフッサールは、したがって、問題自体に含まれているあの隠蔽傾向を単に自覚していなければならないばかりでなく、更にそれへの具体的な対抗策を研究の不可欠な一部分として用意していなければならないはずである。いうまでもなく、これこそ「現象学的還元」にほかならないが、以下に他者問題との関わりにおいてこれを見ておきたい。

第2章 「超越論的主観性」としての〈私〉

フッサールの「超越論的」という用語が、カントの「超越論的」を意識したものであることは疑いえない。だが、ここで重要なのはそのことではなく、この二つ概念の決定的な相違点の方である。カントは『純粹理性批判』の「緒論」の冒頭でこう言っている。「人間の理性」は、その「自然本性 (Natur)」によって錯誤に陥るように不断に誘われている¹⁰¹。それゆえに、この錯誤を回避するために、理性は自己の「認識能力一般」を批判しなければならない、と。「純粹理性批判」とは、したがって、この意味での理性による理性の自己批判にほかならないのであるが、この仕事に取りかかる際に、理性は、外部の対象を直接的に（「経験的 (empirisch)」に）認識する場合のそれと、自己自身に反省的に関わって「対象を認識する仕方」¹⁰²そのものを認識する場合のそれとに区別

されなければならない。まさにこの目的のために、後者が「超越論的 (transzendental)」と称されて取り出されるのである⁽³⁾。

この「超越論的」な哲学においては、理性は、単に批判の対象であるばかりでなく、同時にその“主体”でもある。この意味で、ここで議論されている「主観」や「自我」が理性のその都度の別名であるばかりではなく、それを論ずる「われわれ」や「私」もまた、「人間の理性」の代理人としての非人称的で一般的なそれであって、他者を予想しての具体的な「われわれ」や「私」でないことはいうまでもない。

フッサールの「超越論的主観性」は、カントの一般的にして非人称的な「超越論的主観」と同じことではない。「超越論的」という用語は、「自然的 (natürlich)」に対比されるのだが、この場合は、「人間の理性」一般について言われるのではない。具体的な意識内容をすべて含んだ〈私〉の意識がそのつど「自然的」であったり、「超越論的」であったりするのである。ここで取り敢えず言えば、「自然的」な態度とは、意識（経験）されている多種多様な事物や事柄に没頭して、自分自身（意識）の固有の意味を忘れていた日常的な在り方が「自然的」と称される。それに対して、この倒錯を自覚して、そうした事物や事柄の存在を、まさに〈私〉の意識への現れ（現象）として見る態度が「超越論的」と称されるのである。

もう少し身近なものにしておくために具体的な例によって考えてみる。たとえば一通の手紙が机の上にある。しかし突き詰めて考えてみれば、手紙は、それをまさに手紙として見ている〈私〉のその意識から独立にそれ自体として存在するのではない。というのも、〈私〉にとって、それはたとえば植物繊維からできている単なる白くて薄い物体でもありえたのだし、あるいはまた、机の汚れを拭き取るための何かとしてそれを見いだす（使用する）こともできたはずだからである。この意味で、手紙であること（手紙の存在）とは、〈私〉の意識におけるそれとしての「現れ」にほかならない。しかし、日常的には、〈私〉は、そのようにして存在する手紙の方に注意を奪われて、それを手紙として存在（現出）せしめている当の意識の働きを忘れていた。またそれだからこそ、手紙ははじめから“それ自体として”そこにある、という倒錯的な考え

方が逆に極めて当然（「自然的」）である、と思われるのである。

現象学的還元とは、要するに、こうした「自然的」な態度を中断して素朴に信憑されている事物の存在を、あらためて〈私〉の意識への現れ（現象）として見る視点の獲得の方法にほかならない。言い換えれば、それ自体として存在する事物に対して、やはりそれ自体として存在する事物の一つとしての“意識”が向かい合っているという倒錯的な考え方を停止して、いっさいの事物や事柄がそれに対して現れて（存在して）いるところの意識を、まさにそういうものとして、すなわち「超越論的」な意識として確保するための方法が現象学的還元と称されるのである。

だが、上のような説明はいうまでなく極めて不十分である。『イデーエン I』によると、現象学的還元は、同時に、「自然的態度の一般定立（*Generalthesis der natürlichen Einstellung*）」⁴⁴の徹底的な変更でなければならない。つまり、世界の存在を「括弧に入れること」⁴⁵でなければならない。先の例でいえば、手紙を見いだしている〈私〉は、当然のことながら、その手紙を配達した人が、またそれを書いた人が、その人が住む町や国が、さらにはその歴史的・文化的・自然的環境などがやはり存在している、と暗々裏に考えている。要するに、手紙に関わる〈私〉は、同時に、それらをはじめとする無数の事物や事柄を内に含む時間的、空間的な広がりとしての世界がやはりそれ自体として存在している、と漠然とながら信じている。そこで、現象学的還元を徹底的に遂行するためには、個別の体験における素朴な信憑だけでなく、この信憑の背景ないし地平としてそれに必ず伴われている世界の信憑をも同時に「遮断」しなければならない、と言われるのである。⁴⁶しかし、それにしてもなぜ世界が問題なのか。このことを少し考えておく必要がある。同じ例でいうと、手紙の存在が、〈私〉の意識への現れ（現象）として解され、同時に、その意識は、手紙の存在がそこにおいて“構成され（*konstituiert*）”⁴⁷る場として捉え返される。これによって、（手紙についてのこの意識体験に関して）現象学的還元は既に果たされた、と一応は言える。しかし、問題は、その際に世界の自体的な存在が暗々裏に前提にされ続けているかぎりには、この還元もけっきょくは無駄になるということである。机の上の手紙（の存在）を意識への現れ（現象）として捉え直

した〈私〉は、その限りではなるほど、「超越論的」と称されてもいい。しかし、世界総体がそれ自体として存在するという信憑が暗々裏にはあれどこかに残っているとすれば、この“超越論的な私”は、そのかぎりでは、自分自身を再び世界内の事物の一つとして解するという倒錯に陥いることを回避できない。なぜなら、世界が“いっさい”であり、“すべて”である以上、“超越論的な私”もまたその中に含まれるはずだからである。すなわち、“超越論的”と称される特殊な性格を有する（世界内部の）特殊な事物（res）として解するほかないからである

要するに、意識への還元は、徹底性を欠く場合には、「私は考える（エゴ・コギト）」を、「考えるもの（res cogitans）」として解釈するあの伝統を少しも揺り動かさえない。それどころか却ってそれを確認し保証して終わることになる。これを避けるためにはたんに個々の意識体験について、その志向的な本質（Intentionalität）を強調するだけでは未だ決定的に足りない。そのためには、世界の“自体的な存在”がそっくり「括弧の中に入れ」られなければならない。そしてそれと同時に、意識自身は、世界内の経験的な意識という性格を完全に払拭して、まさに超越論的なものとして自己を捉え返さなければならないのである。

はじめに言ったように、他者とは、かならず〈私〉にとっての〈他〉者である。もちろんこれは形式的にはほとんどトートロジーにすぎない。だが、それを敢えて言うのは、自明と思われまたそのために却って忘れられているこの事情を始めから考え直す必要があるからである。具体的に言うと、他者を含む様々な事物や事柄をそれぞれの意味において露呈させている〈私〉は、それらとの関わりに没頭するあまり、それら露呈の場としての〈私〉自身の意味を誤解して、自分をさしあたりはそこに露になっている無数の事物の一つとして倒錯的に解しているからである。自分自身の存在意味が忘れられている以上、それにとっての〈他〉者の意味が見失われているのも当然である。これまで、〈私〉自身への還帰の思想としての現象学的還元を見てきたのは、もちろん、こうした事情のためにほかならない。

〈他者〉は、上の意味で、自己自身に還帰した〈私〉の問題である。要するに、基本的に超越論的な問題である。だが、これを確認すると同時にこの問題の本当の困難さがはじめて迫ってくる。超越論的な主観性としての〈私〉は、世界とその内部のすべての存在者のいわゆる自体性を「括弧に入れ」て、それらを自分の意識の志向性において「構成」されたものとして捉え返す。もちろん他者もまた例外ではない。他者とは、〈私〉の超越論的な意識において他者として「構成」されたものであり、したがって、「他者経験」の理論とは、他者の「構成」がそこにおいてなされる志向性についての理論にほかならない。しかし、こうした超越論的な他者論は単に困難な問題というよりは、もしかしたら自己撞着を孕んだ課題ではなかろうか。世界の徹底的な還元は、他者に関わる〈私〉自身への還帰であるという意味において、なるほど本来の意味での他者論のための前提的な作業である。しかし、その還元の結果として得られた超越論的主観性としての〈私〉が「いっさいの可能な意味の宇宙」であり、その「外部などというものはまったくの無意味である」⁹⁹かぎり、〈私〉は、まったく別の意味において本来の〈他〉者を問題とすることはできないのではなかろうか。

以下に、こうした疑問をもって、『デカルト的省察』の「第五省察」における「他者経験」の理論を直接に見ることにする。

第3章 「他の（超越論的な）エゴたち」

フッサールは、〈他者〉を論じるのに際して超越論的な構えをもちろん些かも崩していない。というより、あらためてそれを強調してさえいる。しかしそれにもかかわらず、〈私〉にとっての他者が超越論的な意識の問題としていよいよ主題的に論じられようとするとき、その構えに微妙な変化が生じているように思われる。

「他のエゴ (alter ego) がわれわれの超越論的エゴ (transzendentes ego) という地盤の上で現れる [……] のだが、そのときの顕在的なまた潜在的な志

向性をわれわれは見て取らなければならない。すなわち、他のエゴということの意味がいかにして、いかなる志向性において〔……〕私のうちで形成されるのかを〔……〕見て取らなければならない。この経験とその能作とは、何といっても私の現象学的領域の超越論的な事実なのだから。これに問いかけずに、私はいったい他のどこで現に存在する他者たちの意味を説明できるというのか！」⁹⁹。

まず第一に、ここでは、「われわれの (unser) 超越論的エゴ」と言われる。なぜ「私の (mein)」ではないのだろうか？あるいは、なぜ「超越論的エゴとしての私」でないのか？もちろん、論じているフッサールが自分を指している「われわれ現象学者」¹⁰⁰の意味でありうる。そして、現象学的考察一般が「私のエゴのうちで遂行される現象学的自己解釈」¹⁰¹であるとすれば、この「われわれ現象学者」は、内実としては、自己省察を行う超越論的な〈私〉と重なると言える。だから、その限りで「われわれの超越論的なエゴ」と称することも許されるであろう。しかし、目下の場合にはほかでもなく世界を「括弧に入れ」た比類のない〈私〉にとっての〈他〉者が問題になっている。しかも、フッサール自身の意図からして¹⁰²、この〈私〉が果して正当な権利をもって「われわれ」と発語しうるのか否かが懸かっているのである。この表現は、この肝心の問題を却って曖昧にするものではあるまいか。

さらに、他者は「他のエゴ (alter ego)」¹⁰³と解かれて、これが「超越論的エゴの地盤の上」に現れる、と言われる。すでに見たように、フッサールはただ一つそれだけが「必自然的」に洞察されうる超越論的主観性を、世界内のもろもろの“主観”ないし“意識”から絶対的に区別して、デカルトのエゴ・コギト (ego cogito) によって言い表した¹⁰⁴。ところが、こうした〈私 (エゴ)〉の志向的な対象である他者が、すなわち、コギト (cogito) にとってのコギタツム (cogitatum)¹⁰⁵の一つが、ここで「他のエゴ」と称されるのである。これは超越論的現象学をそもそも可能にしている、あの根本的な区別を曖昧にしかねない言い方ではなからうか。

そこで始めから考え直してみるが、超越論的な研究にあっては、いわゆる主

観ないし意識はさしあたり二つのレベルにおいて問題になる。一つには、「自然的な態度」における〈私〉であり、第二には、もちろん世界の総体を志向的な対象としてもつところの、超越論的な主観性としての〈私〉である。だが、これは現象学的な考察の単なる対象であるばかりではなく、同時に考察の主体＝主観でもある。というのも、すでに触れたように、現象学的研究そのものが、基本的にこの超越論的な〈私〉の自己解釈として遂行されるからである。したがって、考察の主体としてこの〈私〉はつぎの第三の意味での主体＝主観と重なる。すなわち、それ自身は主題となることがないままに不断に現前している「われわれ現象学者」である。言い換えれば、超越論的な〈私〉の自己解釈は、現象学的研究の全体に責任を負うこの「われわれ」によって代行される。しかし、いつも必ず、というわけではない。この〈私〉が自分の代行者である「われわれ」をもどかし気に押し退けて、みずから直接に表現する形になることがある。というのも、世界の全体をそこに住む人々と諸共に還元し尽くしている単独の〈私〉による自己解釈は、本来は「われわれ」という複数形によっては表現されえない、という事情があるからである。

『デカルト的省察』においては、例えば次のような次第である。「省察する哲学者としてのわれわれ」²⁶⁾から見て、世界は存在するのではなく、「単に存在を要求するもの (ein bloßer Seinsanspruch)」²⁷⁾ (志向的な対象) なのだが、「このことは、世界内のすべての自我 (Ich) たちの存在についても妥当する。それゆえに、われわれ (wir) は正しくは (rechtmäßig) もはや (“われわれ” という) このコミュニカティヴな複数形で語ることはできない。何と云っても、他の人間たち [……] は、私 (mich) にとっては [……] 経験的な所与 [……] にすぎないから。私 (ich) は他者たちを失うとともに、当然ながら社会的および文化的な形成物をも失うのである」²⁸⁾ (括弧内は引用者)。

だが、「われわれ」という「コミュニカティヴな複数形」をやめて、いまの例のように、〈私〉による直接の叙述の形に移行したからといって、上の問題が根本的に解決されるわけではない。というもの、この場合には、この〈私〉が「コミュニカティヴ」な「われわれ」の代りを勤めるほかないからである。すなわち、世界全体を還元し尽くした孤独な〈私〉は、それにも拘わらず、あ

たかも語り聞かすべき相手が存在するかのように、またその相手との共同作業であるかのように自己省察を叙述せざるをえないからである。この意味で、超越論的な〈私〉の自己省察は、厳密に言えば、記述され表現されているかぎり、その外形はどうであれ、すでに「コミュニカティヴ」な「われわれ」によって媒介されている、とすることができる。ちょうど自伝的な小説の作中人物としての〈私 (ich)〉の、その都度のシチュエーションにおけるどれほど内密な内省や言動といえども、小説全体に偏在する語り手 (Erzähler) によって、いつも既に媒介されているように。

そこで、「他のエゴたち」という表現について考えてみる。「超越論的なエゴ」とは、すでに言ったように、いっさいの事物の存在を疑い尽くしてその挙げ句の果てに逆転的に見いだされたデカルトの「エゴ・スム (ego sum)」による表現である。これが意味するのは、世界内のいわゆる“主観”や“自我”のことではなく、現象学的還元が徹底的に遂行された後に初めてそれとして明確に捉えられる超越論的主観性としての〈私〉のことである。この「エゴ」は、そうしたものとして本質的な意味で単独であって、自分と同等のものを他に見いださない。というのも、すべての人間たちが、それ以外のいっさいの事物と同じく、〈私〉の意識における現れ (現象) にすぎないからである。この意味で、他者たちをこの段階で「他のエゴたち」と呼ぶのは、ほんらいは「正しく」ない。言い換えれば、超越論的な〈私 (エゴ)〉自身は、少なくとも差し当たりは、これらを「他のエゴたち」と称することができないのである。

しかし、そうではあるにしても、と次のように考え直してみることはできる。すなわち、議論の全体の構成に責任を負う「われわれ」が、本格的な議論を始めるのに先立って、他の人々をそれ以外の存在者から区別するという限定された目的のために、ごく普通のいわゆる“主観”の意味でとりあえず「他のエゴたち」と呼んでおくことは許されるかも知れない。それにまた、これが、たとえ「正しくは」ない表現であるとしても、そのことが自覚されている限りは特段の問題はないはずであると。しかし、文字通りただそう思われるだけにすぎない。すでに言ったように、〈私〉の自己解釈と、「われわれ」による表現という相互に外在的な二つの事柄があるのではない。自己解釈が表現を支え、逆

にまた表現が自己解釈を支えるという一つの循環的な関係が存在する。そのために見たところ些細な「他のエゴたち」という表現が意外にも重要な問題になるのである。

さきに、「他のエゴ」の「超越論的エゴ」における現れを論じた箇所を見たが、それに続けて次のように言われている。「私はなるほど確かに〔……〕他者たちを世界内部の対象（Weltobjekte）として経験する、〔……〕彼らは心理的・物理的对象として世界の内部に存在する。しかし他面において、私は同時に他者たちをこの世界の主観としても経験する。〔……〕私自身が経験しているのと同じ世界を経験するものとしても、すなわち、この世界およびその中の他者たちを経験しているところの私をも併せて経験している者としても、私は他者たちを経験する」。

他者は、なるほど単なる「世界内部の対象」であるだけでなく、同時に、この世界を経験している他の主観でもある。すなわち他者は〈世界を経験しているところのこの私を経験している他の主観〉としても、〈私〉によって経験される。だが、いま最後に言われたこと、すなわち他者が他の主観としても「私によって経験される」ということ自体はどうなのか。これもまた他者によって経験されるのか。もちろんそうである。合わせ鏡のように向かいあった二つの意識の間では、一方のどんな反省も他方によって忽ち凌駕されてしまう。この意味で、両者は対等の主観であって、その限りでともに一つの世界を経験する。そう言うことができるように思われる。

しかしここで翻って考えてみなければならないが、いま問題になっているのは任意の二つの主観の相互関係ではなく、〈私〉とその〈他〉者の間の事柄である。この場合には向かい合う二つの意識の間の“無限の”反省＝反射（Reflexion）の全体が、というよりこの反省＝反射の場そのものが、結局は〈私〉の経験としてしかありえないし、このことを〈私〉自身は何らかの仕方ですべて自覚しているはずである。言い換えれば、この“無限の”反省＝反射の場面のいわば“外部”が暗々裏にではあれ意識されているはずである。そしてこれこそ、〈他者〉という語のもとで理解されているように思われる。

フッサールの議論においては、他者ははじめから「他の主観」ないし「他の

エゴ」⁸⁰として考えられている。そのためにこの問題は次のようなアポリアを抱え込むことになる。すなわち、超越論的な〈私〉にとって、他者は、当然のことながら〈私〉の意識の志向性において「構成」されるものの一つである。しかし、その他者は、〈私〉と共に世界を経験する「他の（超越論的な）主観」でなければならないから、超越論的な〈私〉自身が、同時にまた逆に、これにとっての志向的な対象であることになる。しかもこの二つの同等な主観はほかでもなくこの同等性のゆえに、すなわち、それぞれが相手を志向的な対象として見ることになるゆえに、皮肉にも相手を自分と同等の超越論的な主観としては認めることができないのである（これまた、自他の双方を公平に眺めうる“外部”の視点に立つことができるとしての、ここだけの暫定的な説明の仕方にすぎないのだけれども）。フッサールの他者論の眼目は、したがって、このアポリアを超越論的な仕方で、ということはすなわち、あくまでも〈私〉の方からして突破しようというほとんど不可能とも思われる企てであることになる。

他者の問題が上のような形をとるに至った事情は、第五省察の冒頭、第42節の表題（「独我論という非難に対抗してなされる他者経験の問題の提示」⁸¹）において示されているが、補って言うとそれは以下のようなことである。「超越論的に還元されたエゴという枠組みの内部」⁸²でなされる現象学的な研究に対して、独我論という「深刻な非難」が向けられる。これを退けて現象学を確固たるものとして確立するためには、「客観的世界」について超越論的な理論を構築しなければならないのだが、そのためにはまず、「超越論的なエゴ」としての〈私〉と同じ資格で世界を経験している（はずの）「他のエゴ」の存在を論証しなければならないということ、これである。要するに、フッサールの他者論は、「客観的世界の超越論的な諸問題の理論」⁸³を基礎付ける、というそれ自身の課題をはじめから担っているのである。

上の意味で、「他のエゴ」という表現は、経験に直接に与えられている他者の単なる別名ではない。現象学的な研究一般に対して責任を負う「われわれ現象学者」による、その特定の方向での先行的な解釈である。この立場からすると、他者は、正確には、別のところでそう言われていたように、「他の超越論的なエゴたち（andere transzendente ego）」⁸⁴と称されるべきであると思われ

る。だがこれは、「われわれ」にとっても少なくともさしあたりは不都合である。なぜなら、そうすることによってこの他者論は一つの困難に正面からぶつかることになるからである。すなわち、「他の超越論的なエゴたち」の超越論的なエゴ（私）における「構成」という問題、言い換えれば、（他の）超越論的主観性をあろうことか志向的な対象として見る、という自己矛盾である。こうした難題が控えているゆえに、「われわれ」は意図的に曖昧（二義的）な形で他者を「他のエゴ」と称している。すなわち、ひとつには「構成する」主観としての他の〈超越論的なエゴ〉の意味において、そして同時に、〈私〉によって「構成される」かぎりでの他の“自我”の意味においてである。さきに触れた「われわれの超越論的なエゴ」という曖昧な表現もこうした事情に由来するものであると思われる。

第4章 〈私〉の「類似物」

フッサールの課題は、他者が果して「他のエゴ」として経験されるうるのか否かではない。そうではなく、事実としての経験に与えられている（とされる）「他のエゴ」を、その経験のされ方について、すなわちその「構成」の仕方について遡行的に説明することである。その際に彼は一つの方法を講じるのだが、それが「超越論的経験の固有領域（Eigensphäre）への還元」⁶⁴である。これは、しかし、始めに詳しくみた超越論的還元一般と同じものではない。むしろこの還元を前提にしたうえで、「超越論的なエゴ」としての〈私〉の様々な志向性のうちから、他者（「他のエゴ」）に何らかの仕方で関与している構成的な能作をだけを根こそぎ捨象すること⁶⁵、そして、これによって既に妥当している他者および客観的世界を無効化し、その後に残存しているものを〈私〉の経験の「基底層（Untersicht）」⁶⁶として取り出すこと、これがすなわちここで言われる「固有領分への還元」にほかならない。そして、その際のフッサールの意図は、こうした〈私〉が、敢えて経験のこの「基底層」から出発して、いかにして他者（「他のエゴ」）を「構成」しうるのか、を示すことである。以下

に、「自己移入 (Einfühlung)³⁷⁾」もしくは「類比的統覚 (analogische Apperzeption)」³⁸⁾と称されるこの特殊な「構成」の仕方を、ごく簡単に見ておかなければならない。

上のような独特な方法によって他者の意味を根こそぎ捨象し排除したあとには、〈私〉の「固有領域」に還元された自然（「第一次的な自然 (primordiale Natur)」³⁹⁾が残存するが、ここにはもちろん他者はまったく登場しない。普通に人間たちと称されるものは、今や辛うじてある種の「物体 (Körper)」として知覚される⁴⁰⁾。「身体 (Leib)」として、ですらない。というのも、「身体」はなるほど一つの「物体」には違いないが、この「物体」の特殊性は、人間が自己のさまざまな感覚をそれに帰属させうる⁴¹⁾という点にあるからである。くだいて言い換えれば、「身体」とは、そのつどの「私」がその“うちで (in)”で直接的に“振る舞う (schalte und walte)”⁴²⁾ところの唯一の「物体」にほかならない。ところが、上でみた〈私〉の「固有領域」においては、“私”と自称しうる人間たちはほかにはそもそも現れない。この意味で、〈私〉自身の「身体」だけが「身体」なのである⁴³⁾。

だがしかし、とフッサールはさらに次のように論じる。いっさいの経験の「絶対的なここ (absolutes Hier)」⁴⁴⁾としての〈私〉の「身体」は「あそこ (dort)」にある「物体」に類似している。〈私〉は、この「類似性」⁴⁵⁾に動機付けられて、自分の「固有領域」を一步だけ踏み越えて、それまではなかった新しい存在意味を「構成」することができる。すなわち、「私の身体からの統覚の転移 (apperzeptive Übertragung von meinem Leib her)」⁴⁶⁾が起こって、〈私〉はあの「物体」を「類比的 (analogisierend)」な仕方で「他者の身体 (anderer Leib)」⁴⁷⁾として把握することができるのだ、と。

フッサールはさらに、こうして獲得された「他者の身体」に基づいての他の「自我 (Ich)」の「構成」に関して、また「自我たちの共同体」と「超越論的な相互主観性」について詳細な議論を続ける。しかしここではそれに立ち入る必要はない。というのも、引き続いて見るように、上の「類比的統覚」についての議論のうちに、彼の他者論のもっとも基本的な問題がすでに出ているからである。

さきに言ったように、フッサールの他者論は「客観的世界」の超越論的理論の基礎付けというそれ自身の課題をもつ。したがって、「省察する哲学者としてのわれわれ」の議論においては、当然のことながら、「他のエゴ」が（単に「類比的」な仕方においてではあれ）〈私〉によってともかくも「構成」されうることの論証が主眼になる。しかし、翻って考えてみれば、単に「類比的」な「構成」とは、とりもなおさず「根源的」な「構成」の不可能性のことにほかならない。というより、この不可能性が洞察されるときにはじめて「類比的統覚」についての議論が成り立つのだが、問題はただこの肝心の点が議論の表向きの課題のために却って隠されてしまう、という事情である。

あの「物体」は〈私〉の「固有領域」のなかで「根源的」に呈示される。だが、それが「(他者の)身体」であること、あるいは「他者」であることは、直接にはではなく、あの「物体」の「根源的」な「呈示 (Präsentation)」を介して単に「類比的」にのみ「呈示されうる (präsentierbar)」。しかし、この「呈示されうる」は、本来の意味でのそれではなく、実は「間接的呈示 (Appräsentation)」⁴⁹のことである。例えば次のように言われる。

「根源的には接近不可能な他者 (他者の根源的な接近不可能性) (das originaliter Unzugängliche des Anderen) は、間接的呈示によって与えられるのだが、これは [……] 根源的な呈示と絡みあっている」⁴⁹。そして「そのつど根源的に呈示され証示されうるものとは、私自身であり、また固有のものとして私に属する (もののことである)。これに対して、第一次的 (primordial) には充実されえない例の仕方で経験されるもの、すなわち根源的にはそれ自身を与えないあの基底づけられた仕方で [……] 経験されるもの、これが他者 (Fremdes) である。これは、だから (私に) 固有のものの類似物 (Analogon) として以外には考えられない。したがって、[……] 他者は、現象学的には自我 (Ich) 自身の変容態 (Modifikation) として現れる。[……]。換言すれば、私のモナド (Monade) において、他のモナドが間接的呈示という仕方 (appräsentativ) で構成されるのである」⁵⁰。

簡単に言い換えれば次のようなことである。「根源的」に経験されるものは、〈私〉自身ないし〈私〉の属するものだけである。これに対して、その経験に

基づいて「類比的」にのみ与えられるものが他者である。この意味で、他者は〈私〉の「類似物」ないし「変容態」としてしか考えられない。要するに、他者とは「私のモノイド」において「構成」される「他のモノイド」にほかならない。

〈私〉によって根源的に経験されえないものが、ほかでもなくその異他性 (Fremdheit) のゆえに、〈私〉自身の「類似物」ないし「変容態」であると解される。しかしこれはまた何という逆説であろうか。他者が〈私〉の「類似物」とされるのは、それが、経験されるいっさいの事物のなかで、“私にもっとも類似している”からではなく、むしろ反対に、〈私〉には「根源的」には経験されえないという格別な意味で、それが〈私〉にとって異他 (fremd) なるものだからである。

たとえば、幾何学的な意味での〈円〉はコンパスによって描かれているどんな図形とも異なって、視覚的には呈示されえない。しかもこの「ない」は、遠方のものが肉眼には直接的に見え (呈示され) ない、と言うときのそれとは異なって、理念としての〈円〉の積極的な規定性である。ちょうどこの場合のように、他者はそれ自身の固有の意味からして呈示されない。これが「私自身」を介して間接的に「呈示」されるからといって、これを漠然と“私と同類のもの”と解することは許されないのである。

望むなら、理念としての〈円〉について、これは直接的 (感性的) に「呈示」されるのではなく、直接的 (感性的) に「呈示」される何か (たとえば満月、盆) を介してこれらの「類似物」として単に間接的にのみ示される、と言ってもいい。だが、この“類似性”は理念的なものと感性的なものとの厳然たる区別を些かでも緩和するものであってはならない。他者についても同様のことが言える。他者は上に論じたような或る限定された範囲内では、エゴとしての〈私〉の「類似物」、すなわち「他のエゴ」と称されてもいい。だが、この共通の名前のために、「呈示」の不可能性の問題として現れているところの他者の根源的な異他性 (Fremdheit) が曖昧化されたり覆い隠されたりすることがあってはならない。もしこうした事態が仮に避けられないとしたら、他者を「他の (超越論的な) エゴたち」として考えることが根本的な誤りであることになる。

むすびに代えて —— エゴ（自我）にあらざる他者 ——

繰り返して言うが、フッサールの他者論は「客観的世界の構成」の基礎論として考えられている。しかし、この議論はそうしたものとしても成功していない。というのも、そこで意図されている「他の超越論的なエゴ」の「構成」は単に示されなかったばかりでなく、恐らくは彼の意図に反して、それが不可能であることが示されたのであるから。言い換えれば、他者は文字通りの意味で（他の）「超越論的なエゴ」ではなく、むしろ〈私〉の「類似物」ないし「変容態」の意味での“他の超越論的なエゴ”であることが論証されたのである。したがって、〈私〉がこの他者たちと共に経験する「相互主観的」世界は、彼の言い方によれば、依然として「私的（privat）」⁶¹な世界にとどまるほかないのである。

他者は、なるほど単なる「世界内の対象（Weltobjekte）」としてではなく、「この世界にとっての主観たち」⁶²としても経験される。しかしそれだからといって、他者をあらかじめ「他の主観」ないし「他のエゴ」として考えることは不都合であると思われる。もちろん、この場合にも「根源的」な他者経験の不可能性のことなど論ずべき重大な問題がありはする。しかし他者が（私と同じ）主観ないしエゴであることが始めから前提にされているところでは、こうした問題も、フッサールの意図に反して、結局は自閉的な「自我論＝エゴ論（Egologie）」⁶³内部の特殊問題に還元されるほかない、と恐れられるのである。

ここで出発点に立ち戻って敢えて素朴に考えてみるが、〈他者〉の〈他〉は、“他のクルマ”などという場合の“他”とは明らかに異なって、一般に主観ないしエゴと称される同類のうちの別の“個体”を指すのではない。たとえば雑踏のなかで自分に向けられている誰かの視線に気づくとき、〈私〉は狼狽しつつ、あるいは驚き喜びつつその人に直面する。いうまでもないが、この相手は“もう一人の私”としての「他のエゴ（alter ego）」でなく、まさに〈私〉を狼狽させるもの、自足した〈私〉を震撼させるもの、つまり文字通りの意味での〈私〉にとっての〈他〉者にほかならないのである。超越論的な問題の位相に移して言い

換えると、〈私〉の意識のある独特の志向性において、たとえば〈狼狽〉や〈驚き〉といわれるような志向性において、他者がそれとして「構成」される。もちろんこの「構成」は明確に現象学的な意味で解されるべきであって、何かを観念的に“構築”することであるかのように解されてはならない。すでに触れたように、いっさいの超越物はその意味と妥当性を、超越論的な主観性からして得てくる。たとえば、〈神〉は信仰（という志向性）においてその意味を得る（「構成」される）ように、また物理的な自然は、数学的な知（という志向性）において、はじめてそれとして「構成」されるように、他者もまたそれが〈私〉によって経験されるかぎり、上に示唆したような独特の志向性において「構成」されるのである。

ところで、レヴィナスは、他者の〈私〉への特別な現れ方を特に「顔」⁶⁴と名付けて、これが「私の意味付与（Sinngebung）に先行する」⁶⁵ことを強調している。そして、上にみてきたフッサールの『デカルト的省察』の第五省察の分析を取り上げて、「他我（他のエゴ）」が志向性において「構成」されるというフッサールの考え方に根本的な異議を申し立てる⁶⁶。これを上の問題に関連させて考えてみるが、その際に、フッサールを擁護しつつ、レヴィナスのこの批判自体を厳しく批判するデリダの議論が参考になる。

はじめに、レヴィナスが一体のものとして提起している複合的な問題を二つの別の問題として区別しておきたい。一つは、他者の〈私〉による「意味付与」もしくは「構成」のことである。もう一つは、他者を「他のエゴ」として見ることが妥当か否か、という問題である。前者について言えば、デリダが批判するように、レヴィナスはフッサールの「構成」を不当に狭く解しているように見える。すなわち、それをいわゆる主観的な対象化の如きものとして解した上で、他者はそうした「構成」による「意味付与」に先立つと主張しているように思われる。「主観的地平において開示すること、それはすでにして本体を損なうことである。純粹体験においては、他者は即自的でありつづけながらも関係を結ぶ〔……〕。他者は自己表出する。〔……〕どんな主観的運動からも自存したものとして現前する者、それは対話者」である⁶⁷。

レヴィナスは上のように言うのだが、それだけを聞けばきわめて妥当な議論

であるように思われる。だが、フッサールにはっきりと照準を合わせて他者の「構成」の理論を直接に批判しているものであるかぎり、これに対するデリダの反論の方に正当性がある、と言わなければならない。デリダは、おおよそ次のようにレヴィナスを批判する⁵⁹。すなわち、レヴィナスがフッサールの「意味付与」に反対して言っているつもりのも他者の「自己表出」、あるいは「自存したものとして現前する者」のこの「現前」、これはとりもなおさず〈私〉への他者の現れ（現象）のことではないのか。すなわちフッサールがいう意味での他者の「構成」のことではないのか。もしこれを否認するとしたら、「自己表出」ないし「現前」はいかなるものとして解されるべきなのか。逆からいえば、レヴィナスのいう他者の「自己表出」ないし「現前」については、フッサールが、志向性の分析によってレヴィナス自身よりもいっそう厳密に論じているのではないのかと。

つぎに第二の問題、すなわち他者を「他のエゴ」として解するフッサールに対するレヴィナスの異論についてであるが、デリダはこれに対しても、やはりフッサールを支持する立場から次のように厳しく非難している。「もし他人が超越（論）的他我として認められないならば、他人はすっかり世界のなかに没入してしまうことになり、私と同様世界の根源でありえないのではなかろうか」⁶⁰（括弧内は引用者による補注）。「他我としての他人とは、まさしくそれが他のエゴであるがゆえに、エゴの形をとるがゆえに、私のエゴに還元できない、他人としての他人を意味する」⁶⁰。レヴィナスは他者が志向的に「構成」されるということ自体を拒否するのであるから、言い換えれば、他者を「主観的運動からも自存したものとして現前する者」として考えているわけだから、彼自身はデリダのこの非難によって直接には撃たれないであろう。だが、レヴィナスの問題設定をさしあたり横において、これを超越論的な他者理論一般の問題として考えてみる場合には、この指摘は極めて重いものであるように思われる。

他者は、他者であるかぎりにおいて〈私〉自身と同様のエゴでなければならない。そうデリダは言う。ところで、デリダ自身はこの確信をどこから得ているのだろうか？ 言い換えれば、他者が「他のエゴ」であるということは、如何なる仕方で〈私〉に示されるのであろうか？ いうまでもなく、フッサールが

「間接的呈示」という語で示した他者経験そのものからである。デリダはこの点でフッサールに完全に同意して、他者の「現象の形式」は「根源的非現象作用」⁶¹⁾である、と言っている。

フッサールは、他者の「間接的呈示」の内実を「私のモナド」における「他のモナド」の構成として見る。デリダも、この議論に依拠してこういっている。「超越的他人としての他人（世界の方向づけにおける他の絶対的根源であり、他の基点）は、根源的な様態で〔……〕私に与えられることは決してなく、単に類推的呈示によって与えられる」⁶²⁾。要するに、他者すなわち「他の絶対的根源」は、〈私〉自身からの類推によってのみそれとして経験される、と。しかし、これは正確な表現ではないであろう。彼自身がいう他者の「根源的非現前」⁶³⁾をまじめに受け取るべきならば、むしろ次のように表現する方がいっそう正確ではあるまいか。〈私〉に対して根源的に「現前」しえない何かは、「類推的提示」によって〈私〉に与えられる。すなわち、それはそのかぎり（絶対的根源＝エゴとしての）〈私〉の「類似物」として経験される、と。

他者は、この「類比的」な意味において、「他の絶対的根源」ないし「他のエゴ」と称される。そこでデリダに再び問うてみなければならないのだが、他者の〈現れ〉の形式が「根源的非現象作用」であるとすれば、〈他者は（他の）エゴである〉という、彼の（またフッサールの）主張はその反対と、すなわち〈他者は（根源的な意味で）エゴである、のではない〉という主張と少しも矛盾しないのではないのか？ いや、むしろ同じことの別の表現ではないのか？

そしてまたもしそうだとすれば、（私と他者に）共通のこの名辞によるほとんど避けがたい曖昧化に抗しつつ、「顔」として現れる他者の異他性（Fremdheit）にどこまでも直面しようと努めるレヴィナスに、この点で積極的な意義を認めることができるのではあるまいか？ しかし、こうした問題はすでに本稿の課題の範囲を超えている。

注

- (1) デカルト著作集 第1巻：『方法序説および三つの試論』、東京、白水社、1973年、39頁

- (2) Husserliana Bd. I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. St. Strasser, 2. Aufl., Haag : Martinus Nijhoff, 1973, S. 64
- (3) デカルト著作集 第2巻：『省察および反論と答弁』, 白水社, 東京, 1973年, 42頁
ただし、“res cogitans”の訳語・「思惟する事物」を、注(1)の“je pense”の訳語・「私は考える」に合わせて、「考えるもの」と訳し換える。
- (4) 前掲書100頁 (5) 前掲書、93頁
- (6) 前掲書100頁
- (7) Husserliana Bd. I, S. 63
- (8) ibidem S. 63 (9) ibidem S. 63
- (10) デカルト著作集 第1巻, 39頁
- (11) Kant, Immanuel : Kritik der reinen Vernunft, Hrsg. Raymund Schmidt, 3. Auflage., Hamburg : Meiner, 1990, S. 5
- (12) ibidem, S. 55 (13) ibidem, S. 55
- (14) Husserliana Bd. III/1 : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. Karl Schumann, 1. Halbband, Text der 1.-3. Auflage, Haag : Martinus Nijhoff, 1976, S. 60
- (15) ibidem, S. 61 (16) ibidem, S. 65
- (17) ibidem, S. 107
- (18) Husserliana Bd. I, S. 117
- (19) ibidem, S. 122
- (20) Husserliana Bd. III/1, S. 137
- (21) Husserliana Bd. I, S. 117
- (22) 後で論じるが、「客観的世界の構成」の基礎理論としてのフッサールの他者論は、
〈私〉と同じ資格で同一の世界を経験する「他の主観」の超越論的な構成理論という性格をもつ。
- (23) Husserliana Bd. I, S. 122
- (24) ibidem, S. 58 (25) ibidem, S. 70
- (26) ibidem, S. 58 (27) ibidem, S. 58
- (28) ibidem, S. 58f. (29) ibidem, S. 123
- (30) ibidem, S. 121 (31) ibidem, S. 121
- (32) ibidem S. 121 (33) ibidem, S. 69
- (34) ibidem, S. 124
- (35) ibidem, vergl. S. 124 (36) ibidem, S. 127
- (37) ibidem, S. 124 (38) ibidem, S. 138
- (39) ibidem, S. 140 (40) ibidem, S. 140
- (41) ibidem, S. 128 (42) ibidem, S. 128
- (43) ibidem, S. 128 (44) ibidem, S. 146
- (45) ibidem, S. 140 (46) ibidem, S. 140
- (47) ibidem, S. 140

(48) *ibidem*, S. 138f., 143f.

「提示 (Präsentation)」に対する「間接的提示 (Appräsentation)」。これは、引き続きみるように、他者が、「根源的」には〈私〉に「提示」されないこと、すなわち〈私〉の「固有領域」に決して出現しないことを意味している。正確に言えば、「提示」されうる別の何かを介して単に間接的にそれとして経験される〈現れざるもの〉の〈現れ〉を意味する。他者の〈現れ〉に本質的なこの否定的な契機を明確に表現するためには、訳語として、「間接的提示」よりも、「非提示的提示 (Ap-präsentation)」の方がいっそう適当であるかもしれない。

(49) *ibidem*, S. 143

(50) *ibidem*, S. 144

(51) *ibidem*, S. 123

(52) *ibidem*, S. 123

(53) *ibidem*, S. 69

(54) レヴィナス, エマニュエル : 『全体性と無限』, 白水社, 東京, 1995年60頁

(55) 前掲書, 61頁

(56) 前掲書, 89頁

(57) 前掲書, 89, 90頁

(58) デリダ, ジャック : 『エクリチュールと差異』(上), 法政大学出版局, 東京, 238頁、347頁(源注③)

(59) 前掲書, 242頁

(60) 前掲書, 242, 243頁

(61) 前掲書, 238頁

(62) 前掲書, 239頁

(63) 前掲書, 238頁