

# 現象学と形而上学

谷

徹

本稿は「現象学」と「形而上学」という二つの概念を「と」で結んでいる。「現象学」については、ある程度の共通理解が成立しているだろう。だが、「形而上学」という概念はあまりに多義的であり、限定が必要である。以下では、まず「現象学」と関係するかぎりでの「形而上学」について考察する（第1節）。本稿がとりわけ重視するのは、デリダの「現前の形而上学」（と「脱構築」）であるが、これはハイデガーと深く関連している。そこで、ハイデガーについての考察（第2節）を経て、デリダの『声と現象』における現象学批判が検討される（第3節、第4節）。それによって、デリダが覆い隠してしまった問題事象（世界／歴史と私の関連）が発掘される（第5節）。これがさらに「現象学的形而上学」の可能性につながる（第6節）。だが、「現象学的形而上学」という一語が登場しても、現象学「と」形而上学の関係はじつはそれほど単純ではない。私は、この「と」に両者の「内部抗争」（これについては、本稿末尾で簡略に述べる）を見たいと思う。これをつうじて現象学と形而上学の新たな可能性を示唆すること、これが本稿の目的である。

## 1 形而上学という概念

現象学と関係する範囲に限っても、「形而上学」は多義的な概念である。まず、ハイデガーの場合から見よう。大雑把に言えば、ハイデガーの考えでは、西洋の思索は古代ギリシアの「存在」の経験としての「ピュシス（自然）」の経験からはじまったが、しかし「自然学」とともに「形而上学」が生じ、この形而上学の歴史は存在／自然を忘却させてきた。ハイデガー自身の「存在論」はこの形而上学の「現象学的解体」を必要とする。この意味でハイデガーは反形而上学的だ、と言ってよいだろう。

レヴィナスは、逆に、ハイデガーの「存在論」を批判し、「形而上学」を肯定する。このレヴィナスの形而上学は、ハイデガーに欠落していた「他者」を問題にするものとして、実質的には「倫理学」なのだが、レヴィナスがあえて「形而上学(metaphysique)」という言葉を用いたのは、ひとつには、存在論のはじまりにピュシスを置くハイデガーに対抗して、それを越えるという意味でのメタ・ピュシス論を展開しようとする含意があったように思われる。こうした特殊な意味だが、レヴィナスは親形而上学的である。

デリダの場合はすこし複雑である。デリダは、ハイデガーに近い立場から、西洋の形而上学の脱構築（現象学的解体）を試みる。この点からすれば、デリダは、ハイデガー同様、反形而上学的である。しかしながら、彼が脱構築をつうじて迫ろうとするのは、ハイデガーのような存在／ピュシスであるよりも、むしろ「他者との関係」であり、これはレヴィナスに近い。この点では、デリダは親形而上学的である。

さて、フッサールの場合はどうだろう。フッサールの語法も複雑である。第一に、フッサールは、地に足をつけていない理屈といった語義で「形而上学」という言葉を使うことがある。これは、初期のフッサールが暮らしてい

たウィーンの風潮とも関係がある。たとえばマツハなども反形而上学を標榜していた。そして、この場合、形而上学ということと念頭に置かれていたのは主にカントだった。フッサールの初期の草稿を見ても、形而上学の語はやはり主にカントの哲学を指しており、これにフッサールは強く批判的だった。これがフッサールの形而上学の語の第一の語法である。

しかし第二に、フッサールは、「本質学」と「事実学」とを区別したうえで、超越論的に基礎づけられた事実学を「形而上学」と呼んでいた。つまり、「超越論的事実学」を形而上学と呼んだのである。おそらく、フッサールは通常的事実学を自然的な学問（最広義でのフュジーク）として捉え、それを超越論的に基礎づけるとメタ・フュジークとなる、と考えていたのだろう。これについて一九一四年のフッサールは、「私も形而上学を求めています。それも、最も真摯な意味での学問的な形而上学をです……」（Bw VI.S.206）と述べている。フッサールは、第一義での形而上学（とりわけカント的なそれ）は批判したが、第二義での形而上学（超越論的事実学）は重視していた。K・シューマンは、フッサールの『イデー』の正式の書名（『純粹現象学および現象学的諸哲学のための諸構想』）を取り上げて、その「現象学的諸哲学」とは、この意味での形而上学であるという解釈さえも示している。たしかに、『イデー』の書名は、ただ「純粹現象学のための諸構想」だけでもよさそうなものだが、わざわざ「現象学的諸哲学」という言葉が添えられていることを考えてみると、このシューマンの解釈は示唆的である。

さらに第三に、フッサールは晩年に、事実にはもちろん本質さえにさえも先行し、それらを基礎づけている特別な事実としての「原事実（Urfaktum/Uratsche）」に問いを向け、これについての学問として「形而上学」を展開しようとして計画していた。残念ながら、この計画は彼の生前には実現しなかったが、とはいえ、その内容はある程度まで推測できる。彼が最も重視していた原事実は、おそらく「私が存在する」という原事実である。こうしたフツ

サルルの原事実への注目は、初期ハイデガーの「(現) 事実性 (Faktizität)」への注目と、ある点で重なり、ある点で相違している。しかしまた、この「私が存在する」という原事実は、デリダのフッサール批判にも深く関わっている。この点を以下で考察したい。

## 2 ハイデガーの現象学的解体

ハイデガーは、現存在などと訳されるダーザイン (Dasein) という言葉を基本タームとして使っている。しかし、なぜ Dasein なのか。これについては、ハイデガーにおける解釈学的／ディルタイ的契機と、現象学的／フッサールの契機から述べねばならない。

第一に、初期のハイデガー (一九二二／二三年) は、Leben (生) と Dasein を同一視していた。<sup>1</sup> “Leben = Dasein.” (HGA 61 S. 85) である。Leben という概念は、ハイデガーが最初期に読んでいた「生の哲学」(ヘルクソンやディルタイ) と結びついている。この語法では、Dasein は、ドイツ語のふつうの語義(ここに現に存在するという意味) に近い意味を示している。ただし、歴史を重視したディルタイとの関連においては、この語は空間的というよりも歴史的な意味を強くもち、つまり、歴史のなかで、過去や未来においてではなく、現在に存在すること(歴史的な時間位置としての現在における存在) を表わしている。Leben (生きるということ) は、歴史的な現在に存在するということとしての Dasein に等しい、というのである。このことは、一九二七年の『存在と時間』にも影を投げかけている。ここでは、Dasein の規定として「世界内存在」がキーワードになるが、これはむしろ「歴史的世界内存在」と読み換えたほうが、適切に理解される。

この方向で考えると、Daseinがそのなかにある「歴史(Geschichte)」は、Daseinによって構成されるものではなく、むしろ、構成以前に「(現) 事実」的に与えられているものとなる。ここに「歴史(Geschick)」という発想が生まれる。歴史という語は贈与性とともな一種の運命性を表わしている。Daseinは歴史的に形而上学として与えられた思考の枠組みのなかに存在し、Daseinの遂行する哲学もこの歴史的枠組みによって拘束されている。だから、哲学は、歴史を無視して、無から出発することはできない。「哲学を無から始めるなどという……意見」は虚妄である。哲学は、おのれの思考の枠組みを規定する歴史的な形而上学を解明しなければならぬのだが、しかし、その試み自体がやはり歴史的に動機づけられている。ここで「現象学的解体」という概念が登場するが、これは二面性をもつ。「現象学的解体は……そのラディカルな遂行においては、ただ予断を開示するものであるのみならず……、それ自体が予断に結びつけられている」(HGA 59 S. 180)。ハイデガーの現象学的解体の試みは、おのれが歴史的拘束のなかにあることの自覚のうえで、そうした拘束をひとつずつ打ち破りつつ、存在そのものに迫ろうとする試みであり、そうだからこそ、所与の歴史的拘束としての「(現) 事実性」が決定的な意味をもつ。

第二に、日本語で現存在および意識と書くところから、ハイデガーのDaseinはフッサールのBewusstseinとも関連している。「存在と時間」のハイデガーは「DaseinのdaをErschlossenheitだと定義している。Erschlossenheitはハイデガーでは「開示されている」の意味に用いられている。「開示されている」ということは、広い意味で「知られている」ということにほかならない。しかし他方で、Bewusstseinのbewusstも、wissenから派生した言葉だから、「知られている」を意味する。したがって、両者はともに、「知られつつ存在する」あるいは「おのれの存在を知りつつ存在する」ということを意味する。広い意味では、DaseinはBewusstseinと基本的に同義なのである。ただし、初期のフッサールのBewusstseinは、世界の存在を構成する強い働き(能動的な「志向性」)である。

Bewußtsein の Sein は、志向性である。つまり、Bewußtsein は、それが「存在する」かぎり、世界の存在を志向的に構成する（いや、それは歴史の存在も構成する）。ハイデガーはこの意味での「志向性主義」をとらず、志向性を「……のもとにすでに存在しつつ、おのれに先んじて存在する」（HGA 20 S. 420）と捉えなおす。このように捉えなおされた志向性をハイデガーは「氣遣い (Sorge)」と呼ぶ (vgl. SZ S. 317)。氣遣いは、いわば弱い志向性、受動的な志向性である。そして、Dasein の Sein は、この氣遣いである。Dasein は、それが「存在する」かぎり、世界とおのれとを「氣遣う」のである。だが、志向性とは違って、氣遣いは世界の存在を構成しない。ここにフッサールとの差異がある。それゆえに、ハイデガーは Bewußtsein を Dasein に置き換えた。

とは言っても、フッサールも当時すでに志向性の弱まりを考えていた。フッサールは一九二〇年代以後（すでに『存在と時間』以前に）、受動的な志向性を問題にしていたし、三〇年代にはさらに思索を進めて、最も受動的な受動性（原受動性）にまで至る。原受動性においては、もはや存在は構成されない。むしろ、構成に先立つて与えられる事実性すなわち「原事実性」が問われる。志向性を弱めて捉えようとするのは、じつはフッサールも共有する傾向だったのである。

ハイデガーはこの側面では志向性を弱めるにもかかわらず、奇妙なことに、別の側面では逆にそれを強化する。志向性には意志的契機が含まれるが、フライブルク大学総長就任の頃までのハイデガーは、Dasein に対して、歴史として与えられたその歴史的な存在を、おのれの固有 (eigen) な存在としておのれのほうからまさに意志的に取り戻させようとする傾向を強く示した。いわゆる「本来性 (Eigentlichkeit)」への傾向である。ここに（奇形化しているが）志向性の意志的契機が強く現われている。このとき、なぜ、おのれの存在を取り戻そうと意志しなければならぬのか、むしろ、なぜ、他者の存在を許容しようと思志しないのか、といった疑問が残る。だが、ここでは、

初期のハイデガーには、志向性を弱める方向性と、逆に志向性を(奇形的に)強める方向性があったということ、そして、両者の背反が彼のいわゆるケール(転回)につながった可能性があるということを示唆するにとどめておこう。ケール以後のハイデガーは、本来性を放棄したわけではないが、少なくともそれを意志的に求めることはやめて志向性をさらに弱めていき、「放下」にまで至る。こうなると、逆に、歴運の贈与性格はますます強まる。

歴史内の *Das Sein* には歴運として形而上学が与えられており、それが存在を覆い隠している。いや、そもそも存在はおのれを現わすと同時におのれを隠すのだが、形而上学はこの存在をさらに覆い隠して忘却させ、最後にはその忘却すら忘却させる。この歴史のなかで、とりわけウーシアという概念の成立は決定的だった。ハイデガーはウーシアを現前性とか存在者性と訳すが、この現前性や存在者性の解体が形而上学の現象学的解体の核心をなすとも言える。そして、これがデリダの現前の形而上学の脱構築にもつながる。

### 3 デリダの脱構築

デリダの現象学批判の要点は、つぎの一言に集約されるだろう。「現前の歴史は閉じている」。「閉じている」とは、純粋な自己現前の閉域に閉じこもり(囲い込み)、他者との関係を閉ざしてしまうということである。デリダはフッサールをこのように閉じた現前の形而上学の完成者だとみなす。

しかし、なぜ自己現前の閉域に閉じこもってはいけないのか。この問いは、なぜ本来性を求めるのかという問いと表裏の関係にある。デリダは、他者の存在を許容することを善と考え、逆に、他者との関係を閉ざすこと／自閉することを、悪と考える。最近のデリダは「正義」を強調するが、「正義」がそもそも他者との関係を開いたところ

でしか可能でないとするれば、自閉は、いわばアプリアリにその可能性を塞いでしまうから、アプリアリに悪だということになる。そして、デリダはフッサールにこの自閉の悪を見る。

『声と現象』におけるデリダのフッサール批判は以下のように始まる。フッサールは、「形而上学に由来する前提にせよ、心理学に由来する前提にせよ、自然科学に由来する前提にせよ、とにかく前提をもたないこと」(Voraussetzungslosigkeit)〔無前提性〕が必要だと力説する」(V.P.S. 2)。こうした前提が侵入しないようにフッサールは細心の注意を払って分析を推し進めたが、それにもかかわらず、そうした「フッサールの分析の厳密さと緻密さ」は「ある形而上学的な予断を包み隠していないだろうか」(V.P.S. 2c)とデリダは問いかける。これが、ハイデガーの「哲学を無から始めるような……意見」への批判とほとんど同じパターンの批判であることは、見やすいだろう。

これを前置として、デリダが最初に標的にするのは、フッサールの一九〇一年の『論理学研究』である。『論理学研究』で、フッサールは、「記号 (Zeichen)」のなかで「表現 (Ausdruck)」と「指標 (Anzeichen)」とを区別した。表現はイデア的な「意味」を指し示すが、指標はそうしたものを指し示さない。すなわち、表現は「意味する」が、指標は意味しない。さらに、表現は、「意味する」という機能のほかに、(他者に)「伝達する」という機能をもつが、フッサールは、後者の機能を排除して、「孤独な心的生」における「独語」を確保した。おそらくこの操作がデリダのフッサール解釈の鍵になっている。フッサールはこのとき「意味する」という機能だけをもった表現の「純粋な「意味」を確保しようとしたのだが、これこそ他者との関係の排除だ、とデリダは見たのである。

つぎにデリダが取り上げるのは、フッサールの(主に一九〇五年から一一年頃までの)『内的時間意識の現象学』である。デリダは、右のような純粋性が確保される場面を「生き生きした現在」だと考える。そして、デリダは、フッサールのいう「生き生きした現在」とは把持や予持を切り捨てて純粋に点的な現在と化した「原印象」のことだと



みなし、フッサールはこうした「生き生きした現在」という場面においてイデアールな「意味」と「意味する」を純粹に得ようとしたとみなす。つまり、フッサールは「生き生きした現在」において表現は直接的に現前すると考えた、というのである。

ところで、指標も表現も記号のはずだった。記号は、おのれを媒介にして他のものを指し示す。それゆえ、記号は間接的・媒介的であり、逆にいえば、直接的に現前的ではない。ところが、デリダ流に解釈された「生き生きした現在」においては、純粹な表現は、まったく直接的に現前するのだから、もはや記号ではないということになる(VP.S.46)。デリダは、フッサールはこうした記号性のない純粹に直接的な現前を確保しようとしたとみなす。ここにフッサールの「(現前の)形而上学的な予断」が現われているというのである。

こう述べた後で、デリダはその後のフッサールについても言及する。「さらにこれ以後も、フッサールは、根源的直観の意味を指し示そうとするたびに、根源的直観とは、記号の欠落の経験、そして記号の無用の経験であると念を押すことになるだろう」(VP.S.67)。

さて、検討しよう。デリダのこれらの論点には多くの誤解／曲解が含まれるように思われる。第一に「無前提性」についてだが、フッサールは、現象学はいっさいの前提をもたないとは言っておらず、ただ他の学問(の成果)を現象学の前提にしないと言っているのである。それは、学問的という限定つきの無前提性なのである。「以下の諸研究(「現象学」)も、この形而上学的、自然科学的(初版では物理学的)、心理学的な無前提性を満たそうとするのであって、それ以外の無前提性を満たそうというのではない」(Hua XIX/1.S.28)。むしろ、現象学自身は、それ独自の前提つまり「ふつうの意味で『自明』なすべての諸前提の前提」(Hua V.S.160f.)をもち、そして、これを解明しようとする。この「前提」をデリダは語っていないが、これが「歴史」に深く関わる(第6節参照)。

第二に「根源的直観」の「記号の欠落」についてだが、これも誤解／曲解である。議論を過剰に複雑にしないために、ここでは、デリダが問題にしている「根源的直観」つまりいわゆる外的知覚に考察を限定しておくが、フッサールは、じつはすでに『論理学研究』以前の最初期に、根源的直観には記号性が含まれていることを見ていた。確認のために一八九二／九三年のフッサールの言葉を引いておくが、そこではまさに「記号」という言葉がそのまま使われている。

「私は、私が見てはいないけれども、客観的に実存していると判断しているところのいくつものを見ていると信じている。……客観（＝現出者）の同一性の表象は、媒介（＝されている）。私は、等しくない角度を（現出として）感覚しているが、しかし、等しいと判断している。正方形は、たとえそれが等しい角度をもっているはずだとしても、（かくかくの関係のともでは）等しくない角度をもって『現出する』。平行四辺形は、正方形の現出であり、私に正方形を呈示している。……〔現出の〕直観は、記号として、〔現出者の〕直観を表わしているが、しかし、私らの関係は、単純に同、等、性、だ、というのではない……。志向された表象は、現実には〔＝現出としては〕表象されていない。物的な客観、たとえば立方体の場合などは、さうである。」(Hua XXI S. 282f. 強調筆者)。

いささか未熟な言い方だが、ここでは、現出は現出者を表わす記号となつていくことが述べられている。これは、フッサールの根本テーゼであり、最初期だけで消えてしまった考え方ではない。たとえば「イデーニー」でも、フッサールは「いわばおのれ自身を表わす記号」(Hua III/1 S. 100)とどうことを述べている。このとき、この現出(記号)と現出者との関係は、差異を含んだ関係であつて、断じて「単純に同、等、性、だ、というのではない」。ところが、デリダは右の「イデーニー」の言葉を引きつつ、「おのれ自身を表わす記号であること、あるいは、記号でないこと、これは同じことではないか」(VP S. 68 Rb)と述べている。これは完全な誤解か極端な曲解である。デリダ

の解釈とは逆に、フッサールは、最初期から最晩年まで、根源的直観には記号性が含まれると考えていたのである。しかし、そうだとすると、デリダが示したような『論理学研究』におけるフッサールの記号の排除と見えるような手続きは、いったいどういう意義をもつのか。そもそもフッサールは論理学（それゆえ言語記号）の基礎づけを試みていた。通常の言語記号は記号性・媒介性をもっている。しかるに、この記号性・媒介性の基礎には直接経験の記号性・媒介性がある、とフッサールは見ていた。そこで、後者から前者への基礎づけ関係が解明される。しかし、この基礎づけ関係の解明の際に、基礎となる直接経験の記号性・媒介性のなかに、基礎づけられた言語記号の記号性・媒介性を混入させてしまったら、およそ解明にならない。フッサールは、この誤りをおかさないうちに言語記号の記号性・媒介性をエポケーしたのであって、直接経験が完全に没記号的・直接的な（それゆえ自閉的な）構造を備えていると見ていたのではない。むしろ、直接経験それ自体がもつ記号的・媒介的な構造のうち、言語記号の記号性・媒介性の（先行的な）可能性の条件を見たのである。デリダの議論はこの点を根本的に見誤っているのではなからうか。

第三に、フッサールの「生き生きした現在」は、デリダが言うような、把持や予持を含まない純粹に点的な現在なのだろうか。これもデリダの曲解ではないのか。フッサールはこう述べている。「理念的な意味では知覚（印象）は、純粹な今を構成する意識位相だということになつてしまふだろう……。しかし、それは観念的な限界にすぎず、独立してはなにもでもない抽象物である」(Hua X, S. 46)。純粹に点的な現在には抽象物にすぎない、とフッサールは明言しているのである。ところが、デリダは、この箇所さえ引用しながらフッサールの議論を曲げている。もちろん、フッサールのなかに誤解を招くような箇所があることも事実だが、しかし、そういう箇所と、そうでない箇所とを比べてみれば、後者のほうが多いこともまた事実なのである。

じっさい、先の一八九二／九三年の草稿でもすでに「直観経過」ということが言われていた。「直観的に与えられたもの（＝原印象）」には、もろもろの直観経過（＝もろもろの現出の把持系列）が結びついており、この後者が客観（＝現出者）の非本来的な表象の個々の諸契機を与えており、そして、これら諸契機の綜合は必然的に思考的（＝志向的）でありつづけ、しかも、そうでありつづけざるをえない」（Hua XXI S. 282）。ここで言われる「直観経過」は、現出の連鎖であり、後年、把持という概念で説明されるものことである。フッサールは、すでに最初期から、後の把持に当たるものを考えていたのであって、純粹に点的な現在などというものを考えてはいなかった。

#### 4 自我の生と死

デリダのつぎの標的は「私」である。フッサールは「私」を「偶因的（*okkasionell*）」だとした。ふつうの表現は「意味」を指し示す（「意味する」）。たとえば「犬」という表現は、（諸個体をつうじて普遍的な）イデア的な「意味」を指し示す（「意味する」）。そして、この「意味」を媒介にして、「犬」という表現は個体的な犬（ポチやシロ）を指し示す（「名指す」）。ところが、「これ」という偶因的な表現は、なにかおのれ以外のものを指し示しはするが、しかし、イデア的な「意味」を指し示さず、その場その場でポチを指し示したり、シロを指し示したりする。「これは個体的対象をただ「名指す」と言ってもよいだろう。「私」も「これ」と同様である。

たとえばA氏が「私」と言えば、「私」はA氏を指し示し、B氏が「私」と言えば、「私」はB氏を指し示す。では、「私」は「意味」をもたないのか。「私」を「自己自身を指し示すそのつど話し手」といった「客観的な表現」（「意味」をもった表現）に置き換えたら、どうだろう。しかし、フッサールは、この置き換えを同値とはみなさない。フッ

サルが「私はうれしい」と言う場合と、フッサール抜きに「そのつど自分自身を指し示す話者はうれしい」と言われる場合では、同じことが言われているわけではない。

「私」のような偶因的な表現は、なるほどそのつどの対象を(おのれの外(aus))に指し示すという点では Ausdrück 的であるが、「意味」を指し示さない。それはじつは一種の「指標」である。フッサールは、「私」は「普遍的に働く指標」だと言う。

ここで、デリダは疑念を示す。「私」が偶因的な指標だとすると、たとえば「私が存在する」といった(「私」を成分として含む複合的な)表現の場合には、その「意味」は、その成分である「私」(たとえばデカルト)が存在している場合にしか「真理」でないということになる。しかしながら、「私が存在する」という表現の「意味」は、その「私」(デカルト)が死んでいるときでも理解されるのだから、この表現はイデア的な「意味」を指し示しているのではないか。「……私という語の出現……は、すでにひとつのイデア性として機能しているのではないのか」(VP S. 106)。

このことをデリダは「『私』の宣言には私の死が構造的に必然的である」(VP S. 108)という言い回しで劇的に言い表わす。つまり、「私」は、当人が(生きて)存在しているときのその個体的な当人だけを指し示しているわけではなく、イデア的な(生きていない)「意味」をも指し示しているとすれば、「私」はそもそも個体的な当人からズレれており、むしろ、他者にも開かれている。それにもかかわらず、フッサールがこうした結論を認めなかったのは、フッサールが、「(私)の」媒介性・記号性を排除しようとする「形而上学的な予断」をもっていたからだ、とデリダは考える。

デリダ自身はここから独自の論を進め、直接的・閉鎖的な現前へ向かう傾向性を強くもったものとして「声」(と

りわけ独語における声)を取り上げる。声は、点的な現在においておのれ自身を聞く(おのれ自身に現前する)とみなされるので、そうした特性が自己完結性・自己現前性によく適合するからである。逆に、媒介性・記号性を端的に示しているのがエクリチュールである。エクリチュールは点的な現在を越えて存在するので、自己完結性が崩れる。デリダ自身は、現前の形而上学の歴史に対抗して、エクリチュールの「差異」と、把持に侵入された現在の「遅れ」とから成る「差延」をもとにして考えることを提起する。差延を最終的に消し去ってしまうようなものとしては、歴史のなかでは、たとえば(ヘーゲル的な)「絶対知」が考えられる。デリダは、フッサール現象学がそうした絶対知の成就を信じていたわけではないと認める。しかしそれでもなお、「現象学的言説の全体は、……差異(=差延)を派生的なものたらしめようとするような、現前の形而上学の図式にとらわれている」(VPS, 114)。そして、右の声の優先とともに、「形而上学の歴史」が規定される。「形而上学の歴史は、絶対的な自分<sub>が</sub>話<sub>す</sub>のを聞<sub>きたい</sub>のである」(VPS, 115)。この形而上学の歴史を脱構築することによって、デリダは他者との関係を発掘・回復しようとする。

## 5 自我／世界の謎と他者／外部

しかし、フッサールは、ほんとうに現前の形而上学の図式にとらわれていたのだろうか。デリダは、フッサールの「孤独な心的生」における「独語」の確保に、「他者との関係」を排除して自己完結性・自己現前性を求める試みを見ていた。おそらくデリダは、この危険を劇的に示すために、「根源的直観」の「記号の欠落」や、「生き生きした現在」の点性といった藁人形を(おそらく自覚的に)作成したように思われる。「私」についても同様であろう。

ここでは、デリダの解釈に批判的距離を取りつつ、フッサールが偶因的な表現ということと語ろうとしていたのはほんとうは何だったのか、を検討してみたい。デリダが覆い隠してしまったものが救い出されるかもしれない。

「これ」は、イデア的な不変／普遍的な「意味」を指し示さないが、別のものを指し示している。「これ」は、犬というイデア的な「意味」ではなくポチやシロという個体的対象を指し示すが、ポチとシロが個体として区別されるのは、それらの「意味」によってではなく、それらの「時間位置」と「空間位置」によってである。「これ」は、まず時間位置と空間位置を指し示すのである。時間位置と空間位置そのものは、「意味」ではないにもかかわらず、個体的でもない。時間位置と空間位置は、対象を個体化する成分であって、それら自体としては個体的ではない。「これ」は、時間位置と空間位置を媒介にして個体を指し示す（特殊な）「指標」なのである。

「私」はどうだろう。フッサールが「私はうれしい」と言うとき、その「私」はフッサールという個体を指し示している。そして、フッサールという個体は特定の時間位置と空間位置をもっている。ところが、「そのつど自分自身を指し示す話者はうれしい」のほうは、そうではない。だからこそ、この両者は同値にならない。なるほど、デカルトもフッサールも、いや筆者でさえも、「私」と言えるのだから、そのかぎり「私」は「普遍的に働く指標」である。ただし、「普遍的に働く」とはいつても、「私」は、デカルトやフッサールのイデア的な「意味」を指し示すのではない。「私」は、時間位置と空間位置を媒介にして（「私」と言う）個体を指し示すのである。そしてさらに重要な論点だが、時間位置と空間位置は、時間と空間から成る「世界」のなかでのみ設定される。デリダの解釈はこの世界連関を隠蔽してしまう。

とは言っても、これはデリダだけの責任ではない。フッサールにも思考の揺らぎがあつたからである。まず、「論理学研究」におけるフッサールの「私」についての考え方を確認しよう。「私」は、根源的直観における自我を指標

的に指し示している。ただし、当時のフッサールは「経験的自我」(Hua XIX/1 S. 374 [A.S. 342])のみを認めていた。経験的自我(デカルトやフッサールのように「私」と言うもの)は、ポチやシロと同様の個体である。したがって、『論理学研究』では、「これ」が「意味」を媒介にせずに(特定の時間位置と空間位置をもった経験的／個体的な犬を指標的に指し示すのと基本的に同様に、「私」は「意味」を媒介にせずに)特定の時間位置と空間位置をもった経験的／個体的な自我を指標的に指し示すとされた。

これに対して、デリダの批判は、「私という語の出現は……その意味を保持する……」(VP S. 106)つまり、「私」はイデア的な「意味」をもつというものだった。だが、そもそも、経験的／個体的な自我しか認められていなければ、「私」が「指標」だとする見解は、いくらか訂正が必要だとしても、大筋ではよかつたであろう。大筋でというのは、たとえば、デリダは、フッサールの「へ私」という語は、その時々で別の人物を指し示し、しかも、つねに新たな意味を媒介にして指し示す」(Hua XIX/1 S. 87)という言葉の矛盾を批判しているが、この批判は適切だからである。たとえば、「イエナの勝者」である人物が「私」と言う場合には、「イエナの勝者」という「意味」が(補助的な)媒介になることもありうるだろうが、しかし、それなしでも「私」はナポレオンを指し示す。こうした訂正が必要だが、しかし、適宜訂正すれば、フッサールの考えは成り立つだろう。

しかしながら、「私」が、超越論的自我を指し示すとなると、話が違ってくる。本来からすれば、超越論的自我は、世界を構成する主観であるから、その世界のなかに時間位置と空間位置をもたず、それゆえ、(時間位置と空間位置を指し示す)「指標」としての「私」によっては指し示されないからである。フッサールは一九〇五年頃から次第に超越論的自我を認めるようになっていった。この考え方の変更には紆余曲折があったが、一九二三年の『イデーン I』の少し前に、フッサールは最終的に「純粹自我」を認めた(Hua XIX/1 S. 368 Rb. [B1 S. 358 Rb.])。この



とのもつ意味合いは、重要でしかも複雑である。

この点を考察するうえで、まずもつて、「純粹自我」という概念自体が二義的なので注意が必要である。すなわち、超越論的自我と、「本質」としての自我、である。

まず、「本質」としての自我だが、総じて「本質」には、事象内容をもたない形式的本質と、事象内容をもった本質の、二種類がある。フッサールは、純粹自我に関して、まず前者にほぼ対応するような「自我極」を認め、ついで後者にほぼ対応するような「習慣性をもった自我」（あるいは内的歴史性をもった自我）を認めるようになった。こうした本質が直接経験において与えられれば、これに基礎づけられて（そこから抽出されて）、言語（表現）がこれを「意味」として指し示すことが可能になる。つまり、「私」は「意味」をもちうる。「私」が「意味」をもつというデリダの指摘は、このとき、フッサールも認めるものとなるだろう。ただし、そもそもこうした本質／意味が可能になるためには、それが現われるところの世界を構成する超越論的自我が、まずもつて「原事実」として「存在」することが必要になる。そこで、つぎに、超越論的自我について検討せねばならない。

経験的自我が世界内の個体的対象であるのに対して、超越論的自我は、諸対象を（いや世界さえも）構成する最も強い意味での主観である。しかし、一般に超越論的自我という発想に対しては根強い誤解があり、それを荒唐無稽だと思う人もいる。いや、フッサール自身でさえ、最初は、超越論的自我を認めていなかった。そうしたフッサールが認めた超越論的自我は、はたして荒唐無稽なものだろうか。そもそも超越論的自我をフッサールが認めた背景には、時間的に同一な対象の構成はいかにして可能かという問いが、プフェンダーから提出されたという経緯があった。これは、要するに、昨日見られた机と、今日見られている机とが同一のものとみなされるのはいかにして可能かという問いである。仮に、意識が「二重人格」的なものだとしてみよう。昨日机を見た意識とは別の意識が、今

日の机を見ているとしよう。こうした二重人格的意識の場合には、両方の机は同一視されない。とすれば、対象の同一性の成立のためには、そもそも意識の同一性が成立していることが、必須条件である。さらに、世界の同一性の成立のためにも、意識の同一性が成立していなければならない。さもないと同一の世界さえも不可能になる。こうした同一性をもってまとまった意識を、フッサールは「超越論的自我」と呼んだのである。

しかし、世界を構成する超越論的自我を認めると、そこから重大なテーゼが焔結する。自我は世界を構成しているのだから、同一の自我にとつては唯一の世界しか存在しない。自我はこの世界の外には出られない。たとえ、自我が「世界の外」を考えてみても、そうした「世界の外」もじつは自我が構成した世界なのだから、結局、自我はおのれの世界の外には出られない。こうして、「世界の唯一性」と「超越論的自我がおのれの世界の外へ超越することの不可能性」が、フッサール現象学の重要なテーゼとなる。

さて、初期のように自我が経験的自我として世界内の個体的対象であるかぎりには、世界は唯一でよい。他我もまた個体的対象であるかぎりには、世界のなかに他我が多数存在しても、なにも問題は生じない。唯一の世界のなかに、この机やあの机が存在するのと基本的に同じことである。世界も唯一、それを構成する超越論的自我も唯一。その内部には多数の物や多数の経験的な自我が存在するが、しかし、その外部はない。すべてはこの内部に囲い込まれる。この時にこそ、現前の形而上学が完成するだろう。

ところが、一九〇五年頃から超越論的自我を認めはじめたフッサールは、同時に超越論的他我も認めはじめた。しかし、そうなると、超越論的自我が構成する世界と、超越論的他我が構成する世界とが認められるのだから、世界そのものが二つ(以上)になってしまい、唯一ではなくなってしまう。そして、すべてをその内部に囲い込むべき、超越論的自我の世界が、なんと、その「外部をもつ」(Hua XV S. 431)ことになる。もっとも、素朴实在論者にとつ

ては、世界が外部をもつということとは、なんら問題のないことかもしれない。しかし、その場合、誰が外部を見る／知るのだろうか。「私」がそれを見る／知るのであれば、それは「私」の構成した世界の内部にあるはずである。素朴実在論者はこのことすら気づかない。しかし、それに気づいている現象学者にとっては、世界の外部といったものが帰結してしまうからこそ、超越論的他我は途轍もない問題なのである。超越論的他我は、超越論的自我にとつては「深淵」という言葉でも「なお不十分」(Hua XV S. 339)と言われるほどに困り込み不可能な外部を指し示している。

右のことの重大さは、素朴実在論を脱してはじめて理解されるが、しかし、今度はむしろそれを理解したうえで、世界の外部など、ア priori に矛盾した疑似問題にすぎないと言う人が現われるかもしれない。たしかに、それはある意味で矛盾している。しかし、矛盾と思われるような言い方でしか(いや、この言い方でさえ十分には)言い表わせないような事象を無視せず、まさに「謎」として捉えたことこそが、「事象そのものへ」を標榜したフツサールの重要性のひとつなのである。そして、この謎の解明のためには、構成過程を動的・発生的に捉えねばならない。構成過程の出発点(原受動性)はまだ「没自我的」である。没自我的であるかぎり、ここでは、超越論的自我がおのれを世界のなかに位置づける(個体化する)といったことも起こっていない。しかし、そうだからこそ、ここでは(本来はまだ他我とも呼べないものたちとの)原初の癒合的な共存状態が可能である。そして、この状態から、超越論的自我が受胎し、つまり、徐々に志向性を働かせて構成を仕はじめる。超越論的自我は、世界の構成を開始するとともに、おのれをその世界のなかに位置づけはじめる。この自己構成によって超越論的自我は、おのれの構成した世界のなかに現出して、本来の語義で「存在」しはじめる。世界のなかへの「誕生」である。これが「意識の自己現出」とか「自我の自己構成」の出発点である。こうして「私が存在する」が成立したとき、この最も原初

的な事態は「原事実」と呼ばれるだろう。だが、この「私が存在する」が成立するためには、もうひとつの契機として、外部との関係が必要である。

構成の原初段階では、世界は外部をもつとはいっても、それは、まだまったく「関心」を引かない「イレレヴァントな外部」(Hua XV, S. 431)である。この外部は、世界のなかの外部ではない。それは、そもそも世界の彼方である。そして、そうだからこそ、その時間位置・空間位置などおよそ問題にならない。世界のなかにはないのだから、それは「存在」するとも言えないし、原事実でもない(あえて言えば、それは外的原事実である)。

ところが、外部が世界のなかに出現するということが起こり、このときはじめて、それは注視される。ただし、いかにしてこの出現が起こるのかと問われても、それは、ただまったく不意打ち的に「事実」として出現するとしか言えない。そして、ともかくもそれが出現すると、この出現のときにはじめて、それまでイレレヴァントであったものが主題化されはじめる。つまり、それ以前にはまだ構成されていなかったものが、その出現によって、構成されはじめる。

では、出現の瞬間、主題化・構成の開始の瞬間、外部はどのようなものとして出現するのか。それは、まずもって「異他的なもの」として、いや「理解不可能に異他的なもの」(Hua XV, S. 432)として出現する。この「理解不可能に」という言葉は、この最初の瞬間における異他性を既知性の変様と考えることを禁止する。それは、既知性の射程を越えたものとして出現するのである。

ところが他方で、こうしたものも、ともかくも自我にとつて出現した。そのかぎりでは、それは、すでに、世界のなかにその一部として取り込まれて位置づけられ、自我から見られたもの・理解されたもの・構成されたものになっっている(そうでなければ、それはイレレヴァントなままであり、いまだ出現していない)。外部は、出現以後に

はじめて「外部」として主題化・命名されるのだが、ただし、このように主題化・命名されたときには「外部」はじつはすでに私の世界のなかに入っている。「外部」は事後的命名であり、内部への参入を認められたものに与えられるいわば洗礼名である。このことはたんなる矛盾ではなく、むしろ、われわれの経験の動的な構造に含まれる帰結である。

さて、興味深いことに、この点をデリダはよく見抜いていた。しかも、デリダは、この点をすでにフッサールが捉えていたということさえも、見抜いていた。それは、彼がレヴィナスを批判するときにフッサールを引きあいに出していることからわかる。デリダは、レヴィナスが、外部としての他なるもの——これをレヴィナスは「全体性」と対比して「無限」という言葉で言い表わす——をはじめて取り上げたことを高く評価する。しかしながら、そうした他なるものも超越論的自我の領分のなかに出現せねばならないということをレヴィナスが十分に考えなかったという点をデリダは批判する。「もし、彼〔レヴィナス〕が同じものと呼ぶこの領分に、無限に他なるものがそのものとして現われることがないのなら、何によつて彼は《無限に他なるもの》と語る権利を得るのか。」(ED.S. 183)逆にデリダはフッサールの考え方を強調する。「フッサールは……そのものとして、この無限に他なるものに自我一般の志向的変様という身分を認めることによつて、そのものとしての無限に他なるものを語る権利をもつ」(ED.S. 183)。理解不可能なもののままに理解不可能である。自我はおのれのほうからそれを理解可能にせざるをえない。だからこそ、自我は、この理解不可能な「他なるもの」に、それ以前の癒合的共存（原初の自我一般）の経験にもとづいて、これの志向的変様という身分を割り振ることによつてはじめて、「他なるもの」を語りうるようになる。この構成がなんらかの程度で成功したかぎりでのみ、理解不可能なものは、それなりに理解可能となつて現われる。この理解可能化が、他なるものとのコミュニケーション的共同性の基礎にもなる。

こうして、デリダは一方では「レヴィナスとフッサールはきわめて近いところにいる」(EDS 183)と述べて、両者が他なるもの／外部という問題を設定していたと認める。しかし他方で、フッサール(だけ)は、そうした他なるもの／外部は、まさに他我として(つまり自我の変様として)出現することによってはじめて、それを語る事が可能になると述べていたと認める。ところが、レヴィナスは「事実として、無限に他なるものについて語っていないが、それにもかかわらず、それを自我の志向的変様だと認めることを拒否する」(EDS 183)とデリダは言う。

だが、このデリダの解釈が正しいとすると、逆に、デリダ自身の立場が矛盾してくる。先にデリダは、フッサールが他者との関係を閉ざしているという廉で、その現前の形而上学を批判していた。ところが、今では、他なるもの／外部についての考察がフッサールにあるのだと言う。とすると、デリダがフッサール現象学を(他者との関係を閉ざすものだと)現前の形而上学の枠内にとじ込めてしまおうとするのは、奇妙ではなからうか。

もちろん、デリダのように、一貫した作戦を立てるペンタゴンを置かずにゲリラ戦術をとる人に、こうした一貫性の欠落という反論を加えるのは、作戦としてはあまり有効ではない。しかし、本稿の目的は、反撃することではなく、この作業をつうじてフッサールの「形而上学」へ歩を進めることにある。

そこで、さらにこの方向に進もう。他我の出現は、超越論的自我に、その他我のみならず、おのれ自身(とその世界)も主題的に構成することを動機づける。しかし、そのためには、超越論的自我は、おのれ自身(とその世界)を、より大きな世界のなかに位置づけねばならない。このとき、超越論的自我は、より大きな世界を密かに構成して、そのなかで一種の「存在者」に変貌して現われる。他我が個体的な存在者として構成されるのと同時に、自我も個体的な存在者として構成されるのである。フッサールが、先に見ていた自我の本質とは、ここで構成された自我の本質である。そして、これ以後、この自我の「本質」に基礎づけられて、「私」という表現も「意味」をも

つことになる。

「私」が「意味」を保持するというデリダの批判は、このとき正しくなるのだが、しかし、彼の批判のなかには、自我と世界がこのような経歴（「内的歴史性」と呼ばれる）を経て本来の語義で「存在」するようになるという点が抜け落ちてゐる。しかも、この内的歴史性は他者との関係を含んでいるという点も抜け落ちてゐる。逆に、こうしたフッサールの分析を追うとき、フッサールが「自我」と「世界」をともに「あらゆる謎のうちの最大の謎」(HSE VI S. 82, S. 184) という同じ言葉で呼んでいたことが、新たな光を当てられる。この両者が（現前の）閉域を形成していたら、そこには謎などなかっただろうし、あつても、せいぜい小さな謎、ふつうの意味で解きうる謎だっただろう。逆に、この両者が閉域を形成していないからこそ、両者は「最大の謎」となるのではなからうか。

## 6 歴史の形而上学

構成の出発点（最終的な「前提」）の原事実は、癒合的共存の世界の原構造が贈与され、この世界のなかで超越論的自我が受胎することだった。その後、超越論的自我は、他者と遭遇しつつ世界地平を拡大させ、またこれと平行に、歴史地平を拡大させてきた。世界地平の拡大によって、世界構成の出発点の原事実は、より大きな世界のなかに位置づけられるが、またこれと平行に、歴史地平の拡大によって、内的歴史性の出発点の原事実は、より大きな歴史のなかに位置づけられる。これによって、原事実は、より大きな歴史のなかの一個の「事実」として相対化されて現われる。<sup>(3)</sup>ただし、それは、超越論的に見れば、原事実の事実化であるかぎり、特別な事実である。

このことを考えるとき、以下の有名なフッサールの言葉もよりよく理解されるだろう。「絶対的（＝超越論的）に

考察されるならば、それぞれの自我は、その歴史をもつ。そして、それぞれの自我は、歴史の、その歴史の主観としてのみ、存在する。そして、絶対的な諸自我の、絶対的な諸主観性の、それぞれのコミュニケーション的な共同性は——世界の構成を含んだそのまっただき具体性においては——その『受動的』および『能動的な』歴史をもち、この歴史のなかにのみ存在する。歴史は〔超越論的自我の〕絶対的な存在の大きいなる事実である。そして、最終的な問い、最終形而上学的な、最終目的論的な問いは、歴史の絶対的〔超越論的〕な意味への〈問い〉と一体になつてゐる」(Hua VIII S. 506)。

このような歴史の事実の考察は、まさにフッサールの晩年の「形而上学」の問題のひとつとなる。「形而上学」は、経験的な歴史の事実と、超越論的な歴史性とあいだで「ジグザグ」(Hua VI S. 59)に運動しつつ、両者に光を当てることになる。この形而上学は、経験的な歴史の「事実」を無視するものではない。しかも、ここでは、一方的に自我への贈与(ゲシツク)を語ったり、逆に一方的に自我の側から歴史を構成するようなことは、問題にならない。

この形而上学は歴史の「目的論」を語る。これには違和感をもつ人もいるかもしれない。だが、これは伝統的な語義での目的論ではない。超越論的な構成過程は、これまでのところ、最大限の世界地平を構成するような方向に進んできた。世界地平(厳密には「世界形式」)は、あらゆるものを(他者をも)そのなかに位置づけて「存在」させるための形式的な可能性の条件である。すなわち、このなかに位置づけられるもののみが「存在」する。この構成に目的論が認められるとすれば、それは「存在」の形式的な可能性の条件だけに関わる〈形式目的論〉である。そして、フッサールは、この形式目的論を経験的な歴史のなかでも確認しようとした。経験的な歴史は世界地平／歴史地平を拡大させてきたのか。これが確認されれば、それによって、この形式目的論の特殊な語義が新たにそし



て具体的に規定されるだろう。「先所与された歴史そのものを基礎にした具体的な証示が、『目的論』という言葉へ対して、われわれにとつてのみ問題になるその意味を、なによりもはじめて創造するべきであつて、この『目的論』という」言葉の伝統的意味はわれわれにとっては問題外に置かれている」(Hua XXIX, S. 362)。だが、『危機』書の歴史考察においてさえもフッサールはこの確認をまだわずかしか行なっていない。この確認は現象学の次世代の課題として残っている。とはいえ、ここにはハイデガーともデリダとも異なつた歴史の考え方が現われていると言えるだろう。

## 終わりに

誤解を避けるために強調しておきたいが、私は、現前の形而上学が他者との関係を排除するというデリダの発想は、西洋哲学史全体にはよく当てはまると考えている。しかしながら、デリダのフッサールに対する戦術は正当ではないと思う。それは、フッサールの貴重な分析を覆い隠してしまう。これに対して、私は、デリダが覆い隠したものを明らかにすることを試みてきた。そして、そこに「現象学的形而上学」の可能性が発掘された。だが、この形而上学は従来の現象学を大きく逸脱している。そんなものは可能だろうか。

ここでは多くを語る余裕はないが、この形而上学にヒントを与えるのは、フッサールとともに形而上学の企画を立てたフイנקの「思弁 (Spekulation)」である。「思弁」は、独特の思考であるが、単純化すれば、存在者を越えて世界そのものを「眺望 (Ausblick)」するような思考である。ただし、これは、世界へと飛び越えるのではなく、その眺望を存在者と結びつけたままにしておいて、両者を「内部抗争」させるような思考である。これを、現前と

それを越えたものとの「内部抗争」に置き換えよう。こうした「内部抗争」が現象学」と「形而上学を結びつけるならば、そこに思考の新たな可能性が拓かれるだろう。こうした可能性を失わせたくないと思うのは、「私」ひとりだろうか。

## 註

本稿は、一九九九年六月五日フッセル・アーメント(東北大学)で発表された原稿にもとづく。略号は以下のものを意味し、引用箇所は略号について頁数を示すが、HGAおよびHuaについては巻数と頁数を示す。

HGA: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Klostermann.

Hua: Edmund Husserl, *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer Academic.

Bw: Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Kluwer Academic, 1994.

VP: Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1963.

ED: Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Edition du Seuil, 1967.

(一) Vgl. Karl Schumann, *Husserls Staatsphilosophie*, Alber, 1988, S. 102.

(二) ただし、この現在には、非本来性においては過去や未来から切り離されているとしても、その本来性においてはこれらと深くつながっていると思われるのだが。

(三) これは、いわゆる「生活世界の二義性」にも関わる。自我の生活世界が、歴史の構成の出発点でありながら、同時に、歴史のなかのひとつの世界として相対化されて現われるのも、これと同じ仕組みによる、という解釈が成り立つ。