

## 本源的共同存在と日常性批判

山崎, 庸佑

<https://doi.org/10.15017/2328550>

---

出版情報 : 哲學年報. 46, pp.25-38, 1987-02-28. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

## 本源的共同存在と日常性批判

山崎庸佑

筆者は以前、「哲学の準備」でいわゆるニヒリズムの問題に言及した折、啓蒙の最尖端を驍進する高度科学とテクノロジーの時代である現代は、人間が世に棲むことに世界観のないし人生観的な「意味」などというものがあるかに見える世界を啓蒙以前の準神話の世界、端的に言えば虚妄の世界のように思わせる旨を述べた。その事情は、フッサールの言うノエマ的な「意味」についてもほとんど変わらない、と言え言いつぎになろうか。ともあれ、虚妄ではなくして掛け値なしにある真実の世界は「意味」に無縁の世界、むしろ「無意味」な世界、言いかえれば実体的因果的な時空連続体としての単なる物的実在であるというのが科学人たる現代人の心底に巣くう平均的信条であろう。

これに対して、「ヨーロッパ的諸科学の危機」を警告し、それに対処するに真正の伝統的理性とその自己責任の自覚にもとづく超越論的現象学をもってしたフッサールは、たしかに、「もはや自然ではない」、したがって一種超越論的な「精神」ないしは「人格」の先行性を主張した。しかしこの精神の世界は結局、一種の事実としての歴史、社会、文化の世界であることを端的に越えるものではなかった。文化、社会、歴史という領域は、たしかに「もはや自然ではない」領域であり、その意味では自然超越的であり、人間の時々刻々の営みは精神的・歴史的行為としては常住不断に超越論的であるとも言えるが、しかし文化的事実、社会的事実、歴史的事実という言い方がなら異様ではないように、それらは一面ではまだ実証的・指定的な事実という性格をまったく払拭しているわけではない。

日常の経験的事実は、カントが『純粹理性批判』の半分近くの分量を占める「弁証論」で詳説したように、「つねに制約された」(A 308=B 365) 個々の事実であつて、被制約者である所与の事実の成立それ自体を可能にする根拠、つまり制約するものの全体、「諸制約の全体」ではあり得ない。悟性が構成する実証的<sup>ポジティブ</sup>・指<sup>インデックス</sup>定的な事実を当の事実として根底のところで制約 (Bedingen) している本源的な「可能性の制約」それ自身は、当然のことながら「制約された」被指<sup>ベジチング</sup>定的・経験的事実ではなく、したがつて「無制約的なもの das Unbedingte」である以外にない。フッサールの言う精神的世界は「もはや自然ではない」が、しかしカント的に言えば、悟性の段階にあることはできても、それ自身は無制約的な経験の可能性の「諸制約の全体」という本源的意味で「超越論的」な段階、つまり悟性的に構成された現象的事実の根拠である本体的なもの、叙<sup>ナラティブ</sup>知的なものにかかわる理性の段階、始源・根源・第一原理 (Prinzipium) の能力である理性の関与する位相には、厳密に言つてまだ及んではないのである。

以上のようなわけで、「もはや自然ではない」ものを目指したフッサール現象学、それはそれとして今日ではかえつて称賛に値する反時代的考察の努力は、しかし残念なことに、「世界秩序の自然<sup>フュルツッシュ</sup>的事実的な面をコピーする考察から進んで」、その探求が「哲学に特有の品位」をなすゆえんの「理念」的なものの直視にまで上昇するという「尊敬と追隨に値する」「哲学者の精神的躍動」(A 318f.=B 375) には、厳密に言えばまだなり得ていない。フッサールの言う精神や人格が「もはや自然ではない」ことは認められるにしても、それがまだカントの言う「それ自身はもはや述語ではない主語 (主体 Subjekt)」(A 323=B 379) としての無制約的主観、本当の意味での超越論的主観 (本体我) であり得ないのは、問題の精神ないし人格がそのつどの社会的・歴史的・文化的な「述語」にはかならない共同人の「役割」<sup>ペルソナ</sup>によつて規定される主観であることを想起すれば、これ以上の論議を重ねるまでもなく明瞭であろう。

常民が日常、身にひき受けて時々刻々に演技する役割<sup>ペルソナ</sup>行為は、演技であるとはいへ、それぞれの役割圏、つまり共同性の圏において、それぞれに本分、責務、道にかなうことを目指す「真面目」な行為である。しかしながら、この

日常の実践的・対他的行為の真面目さは、観点を少しくずらせば、単調・平板・無意味な日常性そのものであり、自己であることの本来性、いわゆる本来的自己の喪失、自己存在可能の全体性の分散というようにも意識される。

哲学の重要な機能の一つは、ソクラテスの昔よりいつの世にあって現代批判、文明批判という批判の機能にあるが、ヤスパースの『現代の精神的情况』（一九三一年）冒頭の告発によれば、特に二十世紀の現代人はだれでも自分が生きている世界状態が最終決定的なものではなくて、不安定な仮そめのもの、暫定状態であることを危機的・批判的に意識している。過去には人間が自分の世界を持続的なものと感じ、部分的な改良を考えはしたけれども、世界を全体としては不変の秩序とみなした時代もあったろう。しかし、人間が歴史意識というものを獲得し、特定の歴史的情况に自己をおいて見るようになって以来、事情は変った。現代人の生はもはや問題のない統一性の意識に支えられてはいない。生そのものとその生についての意識は分裂し、安定した統一性というものはない。現代人は世界と意識の安定した統一性の回復をめざすたえまのない克服と産出、喪失と獲得の渦に巻きこまれ、意識の変化が世界の変化を生み、世界の変化が意識の変化を生むというように、止まるところを知らない。

全体性と統一が無力化し、生きることの意味、歴史や文化の目標といったものが動揺、崩壊し、ショーペンハウアーやニーチェのように、「そもそも生は意味をもちうるか」と自問したり、ニヒリズムの到来を深刻に問題とせざるを得なくなつた場合、「無ではない」、「そもそもなにかがある」という驚異にはじまる哲学の根源的明証が、「なにゆえにそもそも存在者があり、むしろ無ではないか Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?」という問いの形をとって迫ってくる。この問いを「形而上学の根本的問い」と名づけたハイデガーによれば、哲学はこの問いを問うこと以外のなものでもない。実際、彼が『形而上学入門』でいう「神々の逃亡、大地の破壊、人間の大衆化、平均的なものの優位」に示される「世界の暗澹化」を経験する者は、深刻にその問いを問わないわけにはいかない。

「実存は本質に先だつ」(サルトル)という標語で、いくぶん平板化されて流布した実存哲学は、もともと、迫りくる右の「根本的問い」に直面し、なにかがありまったくの無でないという実存 (existentia, ex-sistere ex nihilo) の神秘に沈潜する哲学であった。「なにゆえ私は存在するか」、あるいは、自己と自己をとり巻く世界の連帯性を考慮すれば、「なにゆえ世界は存在し、まったくの無であってはいけないか」という問いが、結局、哲学(愛知)の最深の問いであり、各人は各人の生涯を賭けてこの問いに応答すべきだといってよい。人生を無駄に過したことになるためには、各人の生があげてこの問いへの挑戦という意味を担い、各人の生涯が各様に世界の存在の認承、生が「ある」ことの肯定と確認の様式になっていなければならないであろう。

しかし現代ではまるでむき出しの本能的な生活欲が、機械技術によって自然はもちろん、人間までも人的資源として忙しく動員し、そのため人間は大衆化され、万事につけて無名の平均的なものが優勢となる。個人の高貴性は圧殺され、全般に世界は「意味深さ」を失ってゆくのである。この意味希薄化の情況に抗して、人間の存在がどこまで深い「意味」をもちうるかを探求したところに、世界観的な哲学としての実存哲学のそれなりの意義がある。「世界は屋(悟性的な合理性のこと)が思うよりも深い」といったのはニーチェだが、人間存在の品位と高貴性が目に見えて崩れてゆくという暗い危機意識に懊悩しながら、それでも心魂を傾けて世界の深さ、人生の意味をたしかめようとする努力は、本来哲学の営みの重要な一部分である。

そこでわれわれは、ニーチェの現代批判をいま少し個人的な実践生活の現場にひきよせて考察してみる必要があるが、しかしそのためには、ヤスパースが『現代の精神的情況』で、「われわれは、彼の批判を今ようやく、われわれの時代にもかわる批判として聴く。それは昨日書かれたかのようだ」とまで言っているキルケゴールの絶望論を顧みておくほうが、かえって好都合である。その『死に至る病』(一八四九年)は、近代人の精神情況をかなり心理的に描いているが、その中で彼は「絶望はまったく日常的なもの」で、人間が絶望していることが稀のではなく、真

に絶望していないことこそが実に稀なのだとして、「死に至る病」(絶望)の普遍性を強調したあと、その諸形態について分析を試みている。

キルケゴールによれば人間の自己は総合であり、この総合の諸契機を反省することによって、絶望の形態を考察することができる。まず、自己は無限性と有限性の総合であり、有限性と無限性のいずれの契機を欠乏しても、自己は自己自身とならず、したがって絶望の状態にある。「自己がそれ自身でないということが絶望に他ならない」。たとえば有限性が欠落し、ただ無限であろうとする人間は絶望している。無限になったつもり人間は空想的なものに溺れ、自己を喪失する。たとえば感情が空想的になれば、人間は抽象的なセンチメンタリズムに墮し、人類一般といった抽象物にかまけて、自己の具体性を忘失する。「我―汝」の関係を欠き、個人の人格性を浅薄な人類性に平均化し、抽象化する愛は、真実の愛ではない。それは、具体的な歴史的情況の中の自己というものを失った、絶望にも等しい愛であろう。

また、ニーチェはたんに学問の「使用人」となった学者、「もはや呪咀したり、罵倒したりすることのない客観的人間」、つまり「理想的学者」を悲しむべき現象だとし、『大衆の蜂起』(一九三〇年)で知られるスペインの哲学者オルテガも、「今日の学者は大衆の人間の原型だ」と述べているが、キルケゴールによれば、これも有限性を欠落した無限性の一方的拡大による絶望の様相であり、「非人間的な認識」のために人間の自己が、「ちょうどピラミッドの建設のために人間が浪費されるように」、浪費される姿である。永遠に持続する生命を約束された者でもなければ、その最終的意義が判明しかねる抽象的な「学問の進歩」のために、おのれの自己を放棄するのは、やはり、「絶望」といわれても仕方がないであろう。

レーヴィットは、ウェーバーの『職業としての学問』(一九一九年)にふれて、「このような学問が一般に『意味』をもつか、ないしは、それがどのような種類の意義をもつか、これは学問自身から——学問的に——基礎づけられ得ぬ

ことである。ことに学問は「神」への道でも、「真の存在」への道でもなく、個人的な「幸福」への道でもないのだから。ウェーバーの学問の価値への「方法的」な問いは、根本においては、「真理」の意味と価値を問うたことよって、ニーチェが哲学をその前に立たせたのと同じ問いである」と語っているが、いずれにしても、専門分野のそのまた専門に分業化され、極度に非人間化された現代の抽象的学問の意味（人生にとっての意義）は、それほど自明ではない。

これまでは、感情と認識が抽象的になったときの絶望を述べたが、意志が空想的になった場合も同じように自己はしだいに希薄になり、ついにはまったく失われてしまう。つまり、各人は「いま、ここで」なすべきことへの没頭ということを忘れてしまうのである。人間の生の意義は、オルテガも指摘するように、場所と時間を遊離した抽象的原理、「ユートピアとユークロニズム」にかかっているのではない。「生の意義は、だから、各人が仮借なきおのれの境遇をひき受け、このひき受けに際してそれを自己自身の創造に変える、ということ以外のものではない。人間とは、必然を自由に転化するように判決された存在である」。キルケゴールもまた、人間の自己を可能性と必然性の綜合として考察した場合、この必然性の契機が欠乏すれば、自己が「まったく特定のあるものであり、したがって必然的なものである」ことの忘却が生じ、それが人間を隅から隅まで抽象的な可能性にしてしまうと述べている。

右のオルテガのいう「境遇」は、さしあたって、各人にもっとも身近なもの、世界とよばれる或る全体的なものが各人に差し出す手であるが、真実の生を生きようと思えば、ニーチェが「背後世界」(Hinterwelt)という言葉で総称した生の現実を離れた抽象的尺度にしがみつくのではなくて、われわれは「境遇」という差し出されたこの手を熱心に握手することからはじめる以外にはない。もっとも熱烈なこの握手の時は、おそらく、人生におけるまさにこの時という決定的な決断の瞬間であり、各人がおのれの「自由」の全力をあげて、最大の試練を済ませねばならないような時であろう。キルケゴールは、「弱さの絶望」、つまり絶望して自己自身であろうと欲しない種類の絶望について、

「別の人間になっておったらとか別の人間になれたら」といった願望が、「あたかも上着を取り換えるように」、自己を取り換えようとするまったく滑稽な喜劇的願望であることを述べている。実存の「歴史性」(ヤスパース)を遊離した抽象的自己を夢想するのは、最低の「絶望」だと言わねばならない。

それゆえニーチェも「願望」(望ましいもの)をきびしく拒否し、「汝の良心はなにを語るか?——汝は、汝があるところのものとなるべきだ」というように、徹底した自己存在への意志としての「運命愛」(amor fati)を力説した。キルケゴールのように、意志が有限性の立場を越えて決意をたかめることによって、かえって同時に、ますますにもなさねばならぬ仕事の小さな部分へと自己自身をまったく没頭させ、そのなかで現在の(同時的)たらしめることも、つまり無限性の獲得がそのまま同時に、もつとも厳密な意味での自己自身への還帰になることがあると言っても、同じことになろう。しかしながら、これは例外中の例外であり、反対に「絶望はまったく日常的なもの」である。意志が空想的となることによって、自己も空想的となり喪失されてゆくのが、多かれ少なかれ、常民の日常性というものである。世間並みの職業に従事し、結婚し、子どもを産み、名誉ある地位に就いても、人間に「自己」が欠落していることは多いのである。

有限性に対する綜合のいま一つの契機、無限性が欠乏しても、固陋とか偏狭といわれる絶望の状態が生じ、人間はまるで有限性に凝り固まり、そのためかえって、自己自身である代わりに多くの人間のなかの一つの事例に墮する。この絶望は根源性の欠如であり、他人と同じであるという楽で安全な生き方に自己の精神を売り渡し、流通紙幣のように通りのよいものになり下るのである。人間は自己が「一回的な奇蹟」であることを忘却し、いろいろと要求の多い、また、円滑な世間的生活にとってしばしば障害となる、あのときとして感知される「より深い自己」を押し殺し、おのれの「魂の配慮」を忘れた俗物性に徹してしまう。しかし世間的にはともかく、精神的にみて、自己あるいは魂を喪失した状態が絶望であることは言うまでもない。キルケゴールによれば、「世間」とよばれるものは絶望にほか



ならない。絶望の反対は信仰、つまり、自己自身にかかりつつ自己自身であろうと欲するに際して、同時に、自己を指定した力（神）のうちに自己を自覚的に基礎づけることである。<sup>(4)</sup>

ところで、この信仰も一種の「真面目」の立場であり、それに抛る以上の日常性批判はもう一方の「真面目」の元締めである国家を抛りどころとする日常性批判とは性格を異にする。信仰の立場からする日常の役割—自己への批判にも、むしろ傾聴すべき点は多々あるが、しかし役割—自己は単なる役割—自己として自己内完結しているわけでは決していない。それに、レヴィナスも指摘するように、体系的・体制的なものの普遍性・全体性に対する単独者の自己の「主体性」が発する抵抗の叫びといえども、いまだおのが魂の救済にのみ汲々とした主我（egoisme）性を脱しておらず、他者の面ざしに直面しておのずと発揮される「本源的に無思慮」なる、つまり計算と思惑を「超越」した絶対的冒険である超越論的善意（友愛と歓待）を蔑視できる権限はないはずである。

単なる物的および動物的自然とは区別されて人格ないし精神と尊称されるものの、しかしまだそのつど帰属する家族、地縁、職業、文化、国家、等々という共同性の圈によって経験的に規定された事実的役割による述語づけ、つまり役割的制約をまぬがれない被制約的な主観（主体）、平日の生活世界に生きつつ「心的現存在の形式」<sup>(5)</sup>である社会的共同態によって輪郭づけられ、一個の事実的現存在として形態化されている自己は、なるほど一面では準超越論的ではあるが、しかし同時に、すでに述べたように事実的・現象的でもあり、それゆえまた決して自己内完結してはいない。もちろん、この被制約的主観の根底にある一段と勢位の高い超越論的主観（主体）は、それを不足するところなく代現し、それに十全に見合い相当するものを内世界的な現象的事実（心的事実）として提示してみせることが不可能な或るものである。日常の役割—自己の根底にあって、それを単なる根なし草のような自己喪失態に墮さしめないうる超越論的主観（主体）はカント的な意味における「理念」<sup>(イデア)</sup>であって、直接の事実ではない。

講壇上の教授としての役割演技、一介の父親としての役割演技……というようにみずからの被制約性を膨脹収縮さ

せてとどまることのない、あるいはその述語を交代変化させて確固不動の主語に収束することをしらない経験的自己とは「異」なる「思惟主観（主体）の絶対的（無制約的）一性」（A 334=B 391）という理念をカントが、いわゆる誤謬推理という標題の下に取り扱っていることは事実である。しかし、この理念はそれを論じた章節の題が教唆しかねないように、単にネガティブなものではない。

早い話が、例えば厳密な意味での主体である限りでの他者は、筆者自身をふくむ数多くの現代哲学者によって指摘されたように、少なくとも経験的・現象的な意味での一個の主体である私を絶対的に越える或るものでなければならぬ<sup>(7)</sup>。フッサール現象学が他者は自己にとつて遂に「他」なるものに終る以外にないと言いがらも、しかしロゴス的には原エゴによって措定されねばならないこと、言いかえれば、「私自身の類同物<sup>アプロコニ</sup>」として間接現前する以外にないことを再三再四どれほど力説しようが、厳密に主体である限りでの他者は、私の主観の意識内容であることを端的に超越する。私の主観性があらゆる内世界的なものに「先行」するように、「私の他者たちもあらゆる内世界的なもの、ないしは存在する世界に対して超越論的に先行しなければならぬ」と説くその舌の根も乾かぬうちに、「私は超越論的に第一者であり、対自存在する私は他者たちの私にとつての存在に先行する<sup>(8)</sup>」と揚言するのが、フッサールのいつもの牢固たる悪癖であるが、私の意識の働きがどれほど広範囲の内容に及ぼうとも、他者＝主体は原理上、どうしても私の意識内容によって述語づけられ得ない或る絶対の主語（主体）でなければならぬ。ただし、この「でなければならぬ」の直知と承認それ自身は——カントの先例にならないレヴィナスが特に強調するように——再び私の意識表象、つまり思惟（認識）という形で生起することはなくて、ただ道徳性<sup>モラリテ</sup>としてしか可能ではないだろう。対他的に実存しつつ私は、私にとつて（私のために）対目的に実存するのは別様に実存するという事情、つまりは対他存在それ自身であるこの道徳性<sup>モラリテ</sup>が、他者認識<sup>コネッサンス</sup>を根源的・第一次的に四方八方から包んでいるのであり、他者認識<sup>コネッサンス</sup>はその原信憑的包囲のなかでのみ可能であろう。単に客体的意味ではなくて形而上学的意味において「外」（外在性、

他性」を語ることをはじめて可能にし遂行するこの道徳性の省察こそは、真に主体の学として、文字どおり「第一哲学」であると言ふべきかもしれない。<sup>10)</sup>

あるいは、レヴィナスが論鋒を少しく転じて主張するように、エロスのな結合、すなわち同と他との単なる混交（混同）であることを遙に越え、あらゆる作爲的企投（存在可能）の主体性をも超越したところで、自己（同）のたんなる作品ではない、つまり同時に他なるものでもある子を産むという一種の実体変化（化体 trans-substantiation）であり、かつまた注目すべきことに、国家の普遍性、全体性に抗して自我（自己）の獨一性をあくまでも主張する性的なもの（13）の豊穡性に、主体が決して「私のもの」に転化しない絶対的な他者との間に成立させる関係の原型を見ることも可能であろうか。いずれにせよ、以上の例のみをもってしても、無制約的な絶対の主体（主語）、本体我とその本体我同士の共同性を軽々に仮象とみなし、単純に否定し去るわけにはいかないことは十分納得できるのである。

他者を私の意識内容（コギヤクトウ）の一種としてではなくて、真実、他者＝主語（主体）として受けとる限りにおいては、他者もまた事物経験の場合に論及した超越の地平としての「世界」と同じように、比較的看取りやすい超越者（トランスケンデンス）の一例である。しかしその他者を道徳的に経験し、その他者と実践的に交渉し対他的行為を遂行するこの私自身は、どこまで反省的（理性的）な背進のまなこを凝してみても、超越論的主語によって支担されていない、つまり底へ底へと幾重にも展げてみせることのできる内世界的、実証的な規定性＝現象の束に尽きてしまうのであろうか。

断じてそんなことはない。なるほど悟性が現象の対象を指定的（ポシテイブ）・実証的に構成するにあたって機能する範疇（基本述語）とそれに準ずるもの、たとえば実体性、単一（単純）性、時間を通じての数的同一性（人格性）のようなものによって、現象としての「多様を少しも含まない主体」（ $A340=B398$ ）という超越論的概念ないしはそのような主体（主観、主語）の「絶対的一性」という理念（イデア）の表示を果せるものではない。思惟の主体、根底（Subjekt, Grund）というときの主体、根底は、本体我としての自己（エッセンス）であり、現象（現象）では決してない意識の主体（主語、当のもの）を

もし認識しようと企てるならば、当然、必要とされるはずの「実体あるいは原因の範疇を意味しはしない」(B 429)からである。平日の時々刻々に交替してやまない役割・述語は言うにおよばず、実体性や単一性や原因といった基本述語(範疇)をもってしても、それらが本性上、現象的事実の措定的・実証的な構成にかかわる悟性概念である限り、現象述語の束に解消しえない主体(主語)、つまり本体我の絶対的・一性を代現できるものではない。

更にまた、意識の主体性を表明する命題「我思惟す Ich denke」も、カント自身が表向きそう言っているように、一見したところ、「すべての思惟を意識に帰属するものとして記すことにのみ役立つ」(A 341f. = B 399f.) 認識論的命題であり、それ以上に出て「我」の本体性を示唆するものではないように受け取れる。しかしながらなお仔細に見てゆけば、「誤謬推理」論においてさえ、「すべての思惟に際して現れる我」は、「我は実体、原因、等々を思惟す」という具合に、範疇とよばれる悟性の「超越論的諸概念を可能にする」根源の思惟であるがゆえに、それ自身は「もちろん超越論的であるところの、あらゆる経験の可能性の探求」という悟性よりも勢位の高い、真に超越論的な反省の位相領域ではじめて姿を現し問題にされる非経験的な或るもの、第三、四章で詳論した世界という原信憑される開けの地平にはかならない超越論的対象(transzendentaler Gegenstand = X)の相関者、経験的・内世界的な個々の対象ではないあの超越論的対象に平行し相即する、したがって個々の内的経験(内感や内的知覚)ではあり得ない「内的経験一般」(A 343 = B 401 傍点筆者)、「言ってみれば超越論的主観、つまり世界や他者 = 主体への本源的で全体的な身の開きそのものである超越論的主観であることはそれ以上は不可能といった程に仄かにではあるが、たしかに暗示されてはいるのである。

その述語である諸々の個々の経験的な思惟(意識諸表象)を通して間接的にしか推測されず、逆にそれらの述語を離れてそれ自身として見ればまったく知(経験知)の埒外にとどまる思惟の「超越論的主観(主語)…… = X」(ein transzendentales Subjekt… = X A 346 = B 404) じゆゑ「自我」(自己)というものは、まことに不明確と言ね

ばならない。

しかし認識（意識）の主体性（主観帰属性）のたんに認識論（意識論）的な源泉根拠であって、それ以上のなにもでもないかに見える「我」、「自己」といえども、少く考察を進めてみれば、つまり、それ自身はどこまでも認識経験の「可能性の制約」であり、それ自身が現象的事実、経験知の対象となることは決してないことに留意するならば、その「我」、「自己」は当然、片方の足を経験の彼岸におく超感性的な或るものであるという側面をも同時に具備するのである。第三、四章で詳論した超越論的对象は、もしかすれば同時に、諸々の思惟（主体、自己とよばれる当のものがいかにあるかという規定としての述語）の究極的主体（当のもの、主語）でもあるかもしれない、つまり「外的諸現象の根底にある或るもの……中略……可想体（あるいはより適切には、超越論的对象 transzendentaler Gegenstand）と見なされるこの或るものは、しかし同時にまた諸々の思惟の主体 Subjekt であるかもしれない」（A358 なお B379f. を参照）とどう文章はそのことを暗示している。「外的諸現象の根底にある超越論的客観 das transzendentalie Objekt' 同様に内的直観の根底にあるそれは、物質でもなければ、思惟する存在それ自身でもなくして、われわれには知られない諸現象の根底である」（A379f.）という一文における内的直観の根底にある「それは、正しくはむしろ「超越論的主観」と明記されるべきであるが、しかし全体の趣旨は右と同様であり、自我（自己）が単に諸現象（諸表象）の意識論（認識論）的な主観帰属性の帰属先きとしての「思惟する存在」、つまり認識論的統覚であることを越える或るものに、かろうじてではあるが繋がっていることを暗示している。

第二版の「誤謬推理」論の注（B422 Anm.）には、「我思惟す」と「我は現実存在す」は後者が前者からの帰結という関係にあるのではなくて、内容的に「同一」であること、また「我思惟す」は「経験に先行し」、「我は現実存在す」の「現実存在」も対象に適用される「範疇」の一つとしての「現実存在」ではないことがコメントされている。それでは、経験的事実的な客観について述語される「現実存在」ではないとすれば、「我は現実存在す」の「現

実存在」とはなにか。カントはそれを「与えられた、しかも思惟一般にとつてのみ与えられた、それゆえ現象としてではなく、また物自体（可想体）としてでもなく、実際に現実存在する或るものとして与えられた或る実在的なもの *etwas Reales*」であり、それが「我思惟す」という命題に表明されていると言う。しかも、この命題中の「我 Ich」は経験的表象ではなくて、むしろ思惟一般に属するがゆえに「純粹に知性的」である。この「実際に現実存在する或る実在的なもの」は、現象の可能根拠であるためそれ自身、現象でないのは当然としても、「物自体（可想体）」でもない。カントは言っているが、「純粹に知性的」である「実際に現実存在する……或る実在的なもの」は、どう見ても半ば可想体的、叡知体的である。

最後に付言しておくならば、第三アンティノミーで問題になる真面目な実践の基底となるはずの「超越論的自由」、つまり単に内世界的な実証的措置的経験上の事実として語ることを許さない自由は、片方の足で実証的事実の彼岸にたつという我、自己のこの側面を継承し深化する端緒の役目を担うものと解釈される<sup>14</sup>。また、物自体としての他者、本体我である他者との本源的共同性というものがどこかになければ、道德性の真面目さが結局は成立しないことも、レヴィナスに言及しつつ上述した通りである。

註

- (1) Jaspers, K., *Die geistige Situation der Zeit*, Sammlung Götschen, S. 12.
- (2) Löwith, K., *Gesammelte Abhandlungen*, S. 10.
- (3) Ortega, Y., Gasset, J., *Der Aufstand der Massen*, Deutsche Verlags-Anstalt, S. 54.
- (4) 以上の叙述は、著者の旧稿「不安と孤独」、『茅野良男編『哲学への道』学文社 昭四八 所収)によっている。
- (5) Levinas, E., *Totalité et Infini*, quatrième édition, 1980, p. 282.
- (6) 拙稿「対他的—実践的経験と本源的共同存在」(哲学年報 第四十五輯) 五一—五二頁参照。

- (7) 拙著『現象学の展開』第三章「他我の問題」を参照。
- (8) Husserliana, Bd. X V, S. 114.
- (9) 同一趣旨の批判を角度をかえて表明することになるが、フッサールの間接現前化理論は意図された他者経験の超越論的基礎づけとなり得ているどころか、単に内世界的・経験的な事実の記述にすぎないかもしれないという弱点を蔵している。フッサール自身、或る見慣れたタイプの物体がそこにあり、その物体には人間のところが「共現存在」<sup>ミットダーザイン</sup>しているという他者の間接現前は、単なる内世界的事実である。「心理的、自己移入」であって、「他なる超越論的本源<sup>フレンムト</sup>性」の構成である。「超越論的、自己移入」とはまったく別物であり、後者は前者の可能性の根拠であるように語っているが (Husserliana, Bd. X V, S. 116)。<sup>1</sup> この肝心要の区別がフッサール自身にあつてどこまで厳密に守られているか。これはフッサールの意識概念の曖昧性 (拙稿「経験の分析と哲学」〔哲学年報第四十二輯所収〕を参照) とも絡んで、甚だ疑問である。
- (10) Levinas, E., op. cit., p. 206-p. 207.
- (11) Levinas, E., op. cit., p. 239.
- (12) Levinas, E., op. cit., p. 281. ちなみに、デカルトの第一哲学はコギトから延長物としての客体、つまり客体的意味の「外」を確保することのみ腐心したと言えよう。
- (13) Levinas, E., op. cit., p. 244, p. 254, et p. 277.
- (14) ただし B425, B430f. を参照。