

## 『発生の問題』におけるフッサール解釈(2)

— 『時間講義』『イデー I』『デカルト的省察』の読解について—

Derrida's Interpretation of Husserl in *Le problème de la genèse* (2)

: On the lecture of *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Ideen I, Cartesianische Meditationen*

加藤 恵 介\*

Keisuke KATO

### Abstract

The starting point of Jacques Derrida's study of philosophy was his DES thesis *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. There he tries to introduce the reality into Husserl's transcendental phenomenology under the influence of Tran Duc Thao, who reduces the transcendental phenomenology to the dialectical materialism and of Heidegger, who was understood as an existentialist. In this article, we especially try to show Tao's influence in detail. Here we examine Derrida's lecture of Husserl, of *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Ideen I, and Cartesianische Meditationen*. Derrida criticizes Tao's dialectic as innerworldly and his dialectic should retain its transcendental character. But in reality, Derrida fails to show the difference between his dialectic and that of Tao. Derrida's dialectic claims to be not only phenomenological, but also ontologic and it has to introduce the construction of real things into the movement of the dialectic. Thereby his dialectic also loses its transcendental character.

キーワード: フッサール, デリダ, タオ, 現象学, 弁証法

### 1. はじめに

この論考は前稿「『発生の問題』におけるフッサール解釈」の続編である<sup>注1</sup>。前稿においては、ジャック・デリダの修士論文『フッサール哲学における発生の問題』の主眼が、現象学的な領域、すなわち現象学的還元を経た超越論的な意識におけるイデア的な意味の領域のうちに、そこから排除される内世界的、経験的、歴史的な「現実」と、イデア的なならざる「実存」を導入することにあつたことを示した。この論文は、超越論的現象学から弁証法的唯物論に至ったチャン＝デュク・タオと、実存主義的に理解されたハイデガーの大きな影響のもとにあり、デリダはタオに対しても、ハイデガーに対しても、まず彼らのフッサールへの批判を援用した上で、次いで一定の批判的な距離を置いて自らの独自性を示そうとしている。しかし彼の議論は、その中でもとりわけ、現象学への「現実」の導入という点で、依然としてタオと、その影響を受けた当時のフランス現象学の議論の地盤の上を動いている<sup>注2</sup>。

---

\*関西国際大学 現代社会学部

そこでここでは、デリダのここでのフッサール解釈にもう少し立ち入って彼の読解をより具体的に検討してみたい。ここでは『内的時間意識の現象学』、『イデー』第1巻、『デカルト的省察』の解釈を取り上げる。そこに見られる議論の特徴は、発生的現象学、特に受動的総合の分析に着目し、これを現実の实在世界における総合とみなし、意識がこれを受容するとするものである。すると、実際には、彼の解釈は基本的にタオと同様に、発生の「弁証法」のプロセスを内世界的な「現実」へと還元しており、デリダ自身のフッサール解釈自体が、依然としてタオからの極めて大きな影響のもとにあることが示される。

## II. 『内的時間意識の現象学』の解釈

### 1. 時間の弁証法

ハイデガーの編集による『内的時間意識の現象学』は、主にフッサールの1905年の講義を中心に編集されており、「純粹感覚与件の時間的構成とそのような構成の基礎にある「現象学的時間」の自己構成」をテーマとしている<sup>1)</sup>。「時間意識の現象学的分析」のためには、「客観的時間に関するあらゆる想定、決定、確信は（すなわち実在するものについてのあらゆる超越化的前提は）当然すべて排去されねばならない」。分析の対象として容認されるのは、「絶対的所与性」であるところの「現出する時間そのもの、現出する持続そのもの」、すなわち「意識経過の内在的時間」のみである<sup>2)</sup>。このように、『現象学の理念』における「現象学的還元」という用語の使用に先立って、ここではすでに現象学的還元の必要性が説かれている。

デリダがまず示すのは、時間の構成が静態的現象学の枠内では扱えず、発生的現象学を要請することである。デリダによれば、『論理学研究』第2巻をもって「現象学的水準」が達成されるが、この時期から1919～1920年までのフッサールの研究は「静態的」構成に限定されており、「発生的現象学の諸主題がフッサールにとって本当に不可避的なものになるのは、その後の時期でしかない」<sup>3)</sup>。静態的現象学においては「あらゆる発生」は、「内世界的」な発生、「経験論的な学問に属する精神生理学的因果関係」と同一視されていたため、発生の「還元」によってしか「現象学的時間性の核心」には至り得ない。

しかし発生の還元によって、「彼は、意味がすでに構成され認識されているようなノエマ的時間性の水準に留まる」。「客観的時間は客観的時間としてすでに認識されており」、その「意味」はすでに「主題的」なので「括弧に入れる」ことができる。しかしさらに「体験された内在性の時間は、私にとってすでにある意味を有している」ので、それは「いまだ現出しないより深い時間性によって構成されている」ことになる。つまり、「静態的」な分析においては「一つの世界と一つの構成された客観性が「排除」されるのだが、そうすることによって絶対的に構成的な起源を現れさせるのではなく、被構成的な数々の所産が依然として保持される」。それゆえ静態的分析は「不十分」であり、内的な時間を構成する「より深い時間性」の問題は、発生的現象学への移行を強いる<sup>4)</sup>。「体験された時間の「形相」は、それ自体が時間的であり、ある時間性の中で構成されている。かかる「形相」は、それが基礎を置くところの時間性から解放されて初めて静態的なものとして現れる。その時間性は、本質からして発生的である」<sup>5)</sup>。

そして彼によれば、この発生の問題は、自我の作用によらない受動的総合の問題を導入する。『時間

講義』によれば、時間客観とは、音のように「それ自身のうちにも時間的延長を含む客観」であるが、「ここでは、音の感覚的あるいは質料的与件は、主体の作用によっては構成されえない。感覚の純粋な内容を、根源的に志向的な印象の相関者として承認するやいなや、我々はすでに、本源の構成の中に受動性を導入しようとしているところなのではないか」<sup>6)</sup>。

そして彼の解釈の特徴は、この受動的な総合を、弁証法的なものと捉えていることである。音の知覚においては「根源的印象」が絶えず「過去把持」へと移行していく<sup>7)</sup>。過去把持は「第一次記憶」とも呼ばれ、第二次記憶である再生とは区別される。その内容は「決して根源的な意味での内容ではない」としても<sup>8)</sup>、「過ぎ去ることを知覚しなければ」、時間客観をそれとして知覚することは不可能であり、過去把持は「今」を構成している<sup>9)</sup>。それは「いっさいの根源を内蔵し、原的に構成する作用を知覚と呼ぶとすれば」、「知覚」の明証性をもつ<sup>10)</sup>。つまり、フッサールにおける「今」とは、単純な点的性格をもつのではなく、過去把持、さらに同様に未来予持によって構成されている。

デリダによれば、根源的な「今」自体が、すでに弁証法的総合の産物である。根源的印象は、過去把持と未来予持との連続性においてしか、根源的「今」として現前することはなく、「私は根源的印象を実在的な一つの点の純粋さに還元することはできない」<sup>11)</sup>。「内在的体験の時間性が時間の現出の絶対的起点であることは必然的であるが、その時間性は「把持」によってこそまさに絶対的起点として自らに現れる」<sup>12)</sup>。「現在が構成的であるのは」、「先行する契機との受動的連続性を土台としてのみ現在として現れるから」であり、「根源的な「今」は時間と時間それ自体との受動的総合によってしか現出せず、過去の無媒介的把持によってしか現出しない」<sup>13)</sup>。「それゆえ絶対的根源性は、アプリアリに「把持的変容」を含むものである以上、すでにして一つの総合である」<sup>14)</sup>。

つまり、フッサールにおいては絶対的な明証性の根源とされる、根源的な「今」自体が、過去把持と未来予持との受動的な弁証法的総合によって成立するものとされる。すると、この「弁証法」がいかなる弁証法なのか、が問題となるだろう。

## 2. ピカールの解釈

デリダはフッサールの講義の読解から、時間の構成のうちに「弁証法」を読み取っているのだが、近年、デリダのこの解釈は、イヴォンヌ・ピカールの「フッサールとハイデガーにおける時間」から大きな影響を受けていることが指摘されている<sup>注3)</sup>。

ピカールは「フッサールとハイデガーにおける時間」において、フッサールの時間概念を、「今の継起」すなわちハイデガーの批判する「通俗的時間」とみなすような見解を退ける。彼女によればハイデガーの「本来的実存」はむしろ弁証法を欠き、無時間的な「実存の本質」と化している。これに対して、フッサールには、「同時性と継起は互いから派生し、弁証法的に互いへ回送する。時間は、連続性と非連続性の、複数性と単一性の総合である」とするような弁証法があるという<sup>15)</sup>。

ピカールは、時間の問題を扱うにあたってのハイデガーの方法を「実存的現象学」、フッサールの方法を「反省的現象学」として対置する。ハイデガーの方法は「分析的」であり、日常的な非本来性のうちにあって現存在自身にとって隠されている実存の「真理」すなわち「本来性」をあらわにする。しかし彼女は、「現存在の本質はその実存にある」という有名なフレーズの意味するところは、結局「本質は実存のうちにすでにある」ことではないか、と問う。つまり将来から時間化する本来的な時間性

が、固定した、画一的な実存の「本質」としてすでに根底に置かれている、というのである。ハイデガーによれば「現存在が実存し、世界が「世界化」し、時間が時間化するには、将来から出発する一つの仕方しかない」。この常に同じ仕方が意識独特の構造、「了解や気分、頹落、情態性を説明する」。非本来的な時間性も根源的な時間性から発する非本来的な時間化の帰結であり、非本来的な死からの逃避、自らの存在の隠蔽においても、その根底に常に同じ「時間性の唯一の形式」がある<sup>16)</sup>。

本来性は「死への先駆」によって特徴付けられるが、「死への先駆は決定的に事実性への回帰を遠ざけ、一切の頹落の彼方に生じ、現存在を永遠に解放する」。というのは、「死は将来であるが、特異な仕方であり、というのは、死は死に至って将来を停止させるから」である。死は「不可能の可能性」であり、「時間の現象ではない」。というのは、死の瞬間は思考不可能で、媒介され得ず、そこには将来から過去への連続的移行がないからである<sup>17)</sup>。

そのためハイデガーにおいて、本来的な、すなわち「死へ先駆する現存在が自己自身に立ち戻り、具体的状態に戻り、実存的企投で構築したものを再構築」することはない。そのためには「時間の弁証法」が必要だが、ハイデガーにとって死は「絶対的な終わり」、「それを超えて遡れない終端の開示」である。本来的な「時間の時間化は、唯一の永遠の現在の構成」にしか至らず、「瞬間の全体性の中に将来を包含する。その後にはいかなる新たな今も到来しない」。それゆえ時間の弁証法が存在せず、決意性以後の世界はあり得ない。そのため「本来的現存在が他者との共存在、共同体、民族を実現する、というのは、満たすことのできない約束である」<sup>18)</sup>。

他方で、フッサールの扱うのは「時間意識」であり、「恒存と継起、永遠と時間的、などの対立」を超えていて、これらを基けるものであり、「一と複数の総合」、「統一と非統一の統一」を実現するものである<sup>19)</sup>。「意識が時間化する」のは、「各瞬間に新たな今が現れる」ことによる。この新たな今は、「先行する今を把持された今に変換する」が、把持された今は、「それに意味を与え、最初の今の意味としてそれ自身に対して現れる新たな今によって内含されている」。それゆえ「今そのものがある縁を、把持の地平を生じさせる」<sup>20)</sup>。

こうして、「二つの現在」、すなわち「広い意味での現在（現前野）と、その核にある「狭い意味での現在」（今・瞬間）があることになる。しかし「この瞬間は定義上把握不可能である」。瞬間は「直ちに新たな瞬間にとって代わられるのでなければ瞬間ではない」し、この新たな瞬間もそれ自体、把握され得ない。瞬間とは「予持的、把持的な二つの志向性の理念的限界」に過ぎない。「広い意味での現在はこの限界を所有し、とり囲むが固定できない」。それゆえ「純粋な今は何か抽象的なものであり、自存できない」。「今は連続的に非今と媒介される」。「意味を欠いた今、つまり純粋受動性、生の印象は、まず存在してその後から先行する「今」に結びつけられるものではない」。「今は、今であることを止め、厳密に連続的に先行する諸瞬間に結びつけられることなしには、それ自体に対して今として現れない」。つまり、「直接的なものは媒介によってしか直接的なものとして与えられない」。それは「直接的なものと媒介的なものの媒介であり、両者は絶対的に互いへと回送する」。「それらの関係は弁証法的である」。「原印象は把持に対して、それによってしか意味もたず、把持は原印象に対して、それによってしか意味を持たない」。このように、ピカールは両者の関係が「弁証法的」であることを示している<sup>21)</sup>。

### 3. 「存在論的」な総合

デリダは「根源的综合とはまさに被構成者と構成者の総合であり、現在と非現在の総合であり、根源的時間性と客観的時間性の総合である」と述べた後、そこに寄せた注で次のように言う。ピカールは「フッサールにおける時間性の弁証法的性質を極めて適切に強調して」おり、正当にも「この弁証法を、同一性と非同一性との同一性というヘーゲルの弁証法に近づけて考える」。しかし「ピカールは、ハイデガーにおける時間的弁証法よりもフッサールにおけるそれの方がより真正であると判断して、フッサールにおいては弁証法がもっぱら「現象学的」であることを理解せず、フッサールの超越論的観念論が、その弁証法を時間性の存在論あるいは存在の時間性の中に基礎付けること—ハイデガーがまず初めにしようとする—を不可能にしてしまうことを理解しない」<sup>22)</sup>。

ここでデリダは、ピカールと同様に時間の構成を「弁証法的」なものとする。その上でいったんはハイデガーを援用して、時間の弁証法がフッサールのように「現象学的」ではなく、「時間性の存在論」のうちに位置付けられねばならないとする。しかし、すでに松田も指摘するように、この「時間性の存在論」は、ハイデガー的な存在論からも区別されている<sup>23)</sup>。それは次の注に見られるとおりである。「この有限な実存は、ハイデガーが論じているものではない。ハイデガーにおいては、「決意性」の中で「死に臨む存在」を引き受ける決定的に本来的な実存の可能性が、根源的時間性の運動を中断する。実際のところこの弁証法は—これがまさに我々の有限性なのであるが、—根源的なものへ向かう運動を際限なく再開することを我々に強いるはずであり、一切の構成は、ただ一つの同じ動作の中でその根源的なものを開示しつつ隠蔽するのである」<sup>24)</sup>。

つまりデリダは、ここでもピカールのハイデガー批判と同様に、本来的時間性の「死に臨む存在」が、弁証法を停止させることを批判する。デリダにおいては時間の弁証法は「際限なく再開」されねばならない。これを受けて、松田は、「それゆえ、ピカールを経由することでデリダが主張しようとしたのは、フッサールの時間論に対するハイデガーの優位ではなく、「時間の弁証法」を、絶えず進行する構成的な体験の作用への遡行そのものが際限なくなされなければならないという、「無際限な進行と後退」(PG221)の問題にまで拡張すべきだということなのである」と主張する<sup>25)</sup>。彼はこれを、「構成的な意識の時間の運動そのものは静態的なノエマの対象としてしか意識に現前し得ない」という「反省の遅れ」の問題として捉えている<sup>26)</sup>。

確かにこの「反省の遅れ」の問題もまたデリダにとって重要なものであった。しかし、デリダがここで時間の弁証法が「現象学的」ではなく「存在論的」でなければならない、というとき、松田のいう「無際限な進行と後退」が問題となっているのではないように思われる。というのは、そうだとしたら、この弁証法はまだ現象学的な領域のうちにとどまっていることになるからである。

ここでデリダが「現象学的」ではなく「存在論的」と言うとき、何を意味しているかは、次の箇所に見えている。「この総合のアプリオリな必然性は、フッサールによって、存在論的なものとしては---とりわけ実在的なものとしては---示されておらず、現象学的なものとして示されている。すなわち、根源的印象とは、最も基本的な生理学的水準で捉えられた感覚ではなく、内在的な時間意識における根源的印象なのである」<sup>27)</sup>。デリダによれば受動的総合とは、「現実存在するもの同士のアプリ

オリで純粹に存在論的な綜合」である<sup>28)</sup>。

つまり、デリダによれば、フッサールに反して、この弁証法は現象学的な意識の領野において完結するものではなく、還元によって排除される現実的存在を導入するものである。ここでいう「存在論的」は、ハイデガーにおけるものとはまた異なって（そもそもこの時点でのデリダのハイデガー理解は未だ不確かな点の残るものである）、むしろタオに近いものであり、フッサールの還元によって排除された現実世界における、実在の存在論を意味している。またタオもすでにフッサールの言う時間構成のうちに「弁証法」を指摘している。タオは「生き生きした現在の運動は、過去を廃棄され、保存され、乗り越えられた契機という資格で自己のうちに維持しながら自己を乗り越える」という「弁証法的性格」を指摘しており<sup>29)</sup>、デリダが「連続性と非連続性を結びつけ、自己の否定と自己の向上を結びつけ、乗り越えと保存を結びつける、時間的意識のこの弁証法的な生」というとき<sup>30)</sup>、そこにタオからの影響も指摘できるだろう。

それゆえデリダは、この弁証法的綜合に「実在的対象」を導入する。

「この根源的印象が志向的であるためには（把持と予持がフッサールによって志向的変容として記述されている以上、根源的印象は不可避免的に志向的である）、やはり根源的に志向されている以上、同様に構成されている実在的対象を、そのものとして「告知」せねばならないのではないか。たとえ幻覚の場合でさえも、印象は根源的に、実在的なものとしての旋律や音の印象でなければならないのではないか。過去把持における「準現前的な」音の非実在性は、すでに構成された音の実在性にそもそも基礎づけられているからこそ、現象学的時間性にとって構成的なのではないか<sup>31)</sup>。

しかし、もしデリダのいうように『時間講義』においてすでに現象学的還元が遂行されているとしたら、意識の志向的対象である超越的な時間客観は、その実在性を還元されていなければならない。『時間講義』においてすでにフッサールは「実在するものについてのあらゆる超越化的前提」を「排除」している。根源的印象が実在的対象を「そのものとして告知」としたら、その「告知」は、現実世界において内世界的に生起する事象となり、それに伴って意識も再び内世界化されることになるだろう。過去把持が「すでに構成された音の実在性に基礎づけられている」としたら、その「基礎付け」もまた、内世界的な実在的關係であることになり、これもまた現象学的還元を被るはずである。ここでデリダのいう「アприオリな綜合」は、現象学的還元以前の自然的態度においてしか成立しない。すると、タオに対して、超越論的問題設定の重要性を説くにもかかわらず、デリダ自身の解釈もまた、タオの路線に従ったものであることになる。発生的現象学で扱われる受動的綜合が、現実世界における実在的、内世界的な綜合であり、意識は把持においてこれを受容し、これが根源的印象を形成するという図式が、タオと同じくデリダにも存在している。

デリダによれば「根源的構成」は、「現象学的」なものではなく、「存在論的」なものであり、意識においてではなく現実の実在性においておこなわれている。「過去把持における「準現前的な」音の非実在性は、すでに構成された音の実在性にそもそも基礎づけられているからこそ、現象学的時間性にとって構成的なのではないか。現象学的なアприオリな綜合は、ノエマ的な体験よりも根源的な、基礎存在論的なアприオリな綜合によって可能になるのではないか。「いっさいのノエマ的綜合に先立って、その音がその存在自体においてすでに構成されているものとして現れるからこそ、意識は、直観的と言える態度に基づいて、根源的構成を経験することができる<sup>32)</sup>。

しかし、これはタオと同様に、構成を内世界的な実在性に帰着させるものである。リクールによれば「志向的意識の能動性と受動性は自然的因果関係の体系における実在的な能動性や受動性といかなる点でも類似していない」。しかしデリダはこれを「不用意」と断じ、「もし志向的意識の対象が常に根源的に「ノエマ的」であるだけでなく「実在的」な基体であるのなら、そもそも根源的受動性が—ヒューレーの次元で—「自然」を前にした受動性であるなら、現象学的な受動性と自然的な受動性の間の非連続性をどこに位置づけるべきなのか思案される」と記す<sup>33)</sup>。つまりデリダはここで、現象学的な受動性と内世界的な実在的な関係における受動性との間に本質的な区別を認めていない。しかし、フッサールが『イデー』第1巻でいうように、意識という「絶対的存在の連関は、いかなる事物からも因果性を被り得ず、またいかなる事物に対しても因果性を行使し得ない」<sup>34)</sup>。この点においてはリクールの解釈が妥当することになるだろう。

このように、デリダの解釈は、『時間講義』においてもすでに受動的総合の問題を見出しているが、受動的総合を、現実における総合とみなし、これを意識が受動的に受け入れることとみなしている。彼はタオの弁証法を超越論的問題を欠いた内世界的弁証法として批判しているが、デリダ自身の解釈も極めてタオの影響の大きいものであり、やはり「内世界的弁証法」に帰着せざるを得ないものであった。「現象学的根源性は、それ以外のものと弁証法的な関係を保っていると言えるのではないか」と彼はいうが<sup>35)</sup>、彼においてこの「現実的なもの」を導入する「根源的」弁証法は、単に還元によって排除されるはずのものを、内世界的、現実的な関係に従って導入したにすぎず、還元以前の内世界的なものにとどまっている。

### Ⅲ. 『イデーⅠ』

デリダによれば、『イデーⅠ』のすべての難点、難解さ、そしてフッサールが観念論にとどまっていると断言することを可能にするすべてのものは「彼がノエシス・ノエマ相関関係の諸「構造」に閉じ込められたままであること」に起因する。「世界はその「実在性」において考察されておらず、そのノエマ的価値において考察されている」。「自然的世界は意識の志向的「相関者」「でしかない」<sup>36)</sup>。

「現実存在はノエマとして組み込まれている。他性（あるいは間主観性）は、ここではそれ自体として根源的には与えられていないので、これもまた形相的形狀やノエマ的合成であるにとどまり、結局とりわけ、時間は志向的体験以外の何ものでもない。したがって、前述定的現実存在そのもの、つまり対象の物質的基体の現実存在や、時間の始原的な流れの現実存在や、人格的他性の現実存在は、選択された視点によって決定的に体験の外部に排除されるか、あるいはまた、ノエマ的相関者として体験の中に組み込まれるかのいずれかである」。これをデリダは「主観的かつ形式的な観念論」として批判する<sup>37)</sup>。

ここで実在性を導入する契機としてあげられるのは、対象の実在性、時間、他者である。

彼は他の箇所でも、時間と他者が、現象学に現実を導入する契機となる、としている。時間と他者は、「一つの本質に還元不可能で理論的主体とは異質の現実存在が有する二つの形式」である<sup>38)</sup>。「もし現実存在が、時間や他人という形式で、超越論的「自我」のまさに核心にあるのなら、超越論的作用によって原初的現実存在に意味が与えられる場である内世界的発生と、ここでも実存＝現実存在が「自らに」意味を与える場である超越論的発生を、非一貫性や気づかれぬ内含＝連累や隠蔽された汚染＝混交の危険なしに、なおも区別することができるだろうか。時間性と他性は、根源的に超越

論的な地位を有しているとしても、構成的なものとして現れる時、純粋な現実存在である以上、常に還元不可能な仕方、「すでに」構成されているのではないか。すると還元とは一つの抽象化ではないか。このことは現象学的企ての崩壊を意味するだろう<sup>39)</sup>。

このような、現象学の企図自体への批判もまた、タオを受け継いでいる。

まず対象性については、タオによれば『イデー』の分析は「静態的平面」にとどまっていたため、「カントの構成主義」への還帰のような印象を与えることになり、「対象の対象性の意味は、継起的現代化の運動のアプリオリな諸法則」に還元され、実在性の観念はその「意識における等価物」にされた<sup>40)</sup>。デリダはこの批判を引き継いでいる。

時間については、デリダ自身が先に見たような分析を展開しているが、他者がどのように現実を導入するか、について彼はここで議論を展開していない。これもタオの同書における議論を参照したと考えることもできるだろう<sup>41)</sup>。

デリダによれば、『イデー I』の静態的現象学は、「一切の歴史的・心理的発生という観念を排除する」<sup>41)</sup>。すなわち現実の発生を内世界的なものとして排除するため本質的にすでに構成された次元にとどまっており、「発生論的問題」を回避しているという。フッサール自身、静態的現象学がすでに構成された次元にとどまっていることを認めており、この問題は「発生的現象学」に持ち越されることになる。デリダは『イデー I』の読解においても、静態的現象学をそれ自体として扱うことなく、専ら発生の問題の不在、発生的現象学の不在のみを問題にしている。現象学的還元、すなわち形相的還元と超越論的還元については、特に後者に「観念論」をもたらしたのとして批判が向けられる。

形相的還元は、「想像的変更」という技法によって、「我々が事実から本質へ、実在的個性から形相的一般性へ移行することを可能にしていた」。ただしこの「形相的一般性」は、「ある具体的なアプリオリ」であり、「構築されるのではなく直観によって把握され」なければならないので、単なる経験論にならないためには、このアプリオリの超越論的発生が示されねばならない。しかし「フッサールはこの難点に取り組みず」、「本質が超越論的意識の作用によって静態的に構成されていること」しか言わないため、発生的現象学によるその「超越論的発生」の分析なしには不十分なものとされる<sup>42)</sup>。

超越論的還元によって、「超越的世界の領野は内在的、絶対的な領野からアプリオリに分離」される。デリダはこの二つの領野の間の「基礎付け」の関係が問われていないという。「意味の発生の問題を規定することになるのは実在的基体とそのノエマの意味との関係」であるはずだが、『イデー I』においてこの関係は検討されていない。しかし、デリダのいうこの「基礎付け」は、再び内世界的な実在的な関係にならざるを得ず、このことは、先に『時間講義』の解釈について見たとおりである。フッサールにおいて意識は、「実在的」対象の存在への起源的到達ではなく、「その存在のノエマの意味への到達」であり、フッサールによれば「この意識は対象の『実在的』現実存在とは独立して保持されうる」とされている<sup>43)</sup>。デリダによればこのことが観念論として批判されるべきなのである。

ついで、デリダの発生的現象学についての捉え方も、タオを踏襲している。つまり、発生的現象学の扱うべき対象構成とは、内世界的現実における存在者の構成であり、志向性はこれを受容した上で能動的に解明する、というものである。

デリダによれば、「根源的明証性」は、「根源的能与作用」によって基礎付けられている限り、そして対象が「それ自身として」自らを与えに来る限り、ノエシスの能動性とノエマの意味の形成とに

先立つ根本的な受動性を必然的に含意するのではないか。「志向性は能動的であると同時に受動的であるが、受動的である限りで、それが最初に「受容する」対象は、必然的に「実在的」で前ノエマ的なのではないか。「志向性は、実在的作用ではないとしても、「実在的」対象そのものの意識でなければならないのではないか<sup>44)</sup>。彼にとっては「根源的受動性」とは「実在の対象「それ自体」が与えられる場」であるため、それを「ノエシス・ノエマの諸構造と「非実在的」な志向的体験とからなるこの閉じた世界」の中に組み入れることは困難であり、「受動的に迎え入れられた「実在的」対象からのノエマの正真正銘の発生は、フッサールにおいて明確ではない<sup>45)</sup>。「実在の対象「それ自体」を与えるのは「体験の实的かつ非志向的な構成要素」である「感覚的ヒュレー」であり、「ヒュレーの体験」は「知覚された事物それ自体が射影される場所あるいは契機」であり、ここには「超越的実在と志向性との間の媒介」がある<sup>46)</sup>。

このように、ここでもタオと同様に、デリダによれば、志向性はすでに世界内で構成された現実を受容するものとされ、これが「受動的綜合」の意味するところとされるが、これはフッサールのいう意味とは異なっている。志向性はこの現実を受容した上で、能動的に記述するものとされている。

#### IV. 『デカルト的省察』

デリダによれば、フッサールはその発生的現象学においても、「実際には構成された本質の世界を離れることはない」。超越論的発生は、「実際には常に既に構成されており、発生に後続するものである」ような「アприオリに形相的で普遍的な構造」のうちに保たれている<sup>47)</sup>。

フッサールの「発生的現象学」に属するテキストのうち、デリダによれば、『経験と判断』においては、「その発生が既に完了した」「客観的時間」から先には発生論的な探求は進まず、考察は「現実的発生」に及ばないまま問題が先送りされる<sup>48)</sup>。また『形式的論理学と超越論的論理学』においても、「論理学の超越論的発生の唯一の基盤」である「時間性」が論じられていない<sup>49)</sup>。『デカルト的省察』の第4省察「超越論的な我自身の構成という問題の展開」に至って、能動的な綜合の根底に働く受動的綜合が取り上げられる。この「モナド的自我の自己構成」に、デリダは「方法の全面的転換」を期待するが、実際には失望を招くものだという。ここではこの第4省察の解釈を見たい。そこにはこれまで見てきたタオとともに、実存主義的に理解されたハイデガーの影響が現れている。

フッサールはここで、これまで扱ってきた「極つまり綜合的統一体としての諸対象に関わる綜合」に加えて「第二の種類の綜合」である「自我の綜合」を扱う。「超越論的な発生」によって構成されるのは「同一の極としての自我」と区別される豊かな具体性を備えた「モナドとしての自我」である<sup>50)</sup>。現象学的還元によって得られた「事実的な超越論的自我」から、想像による自由変更によって「形相としての自我」が獲得され、現象学の「本質研究」は「一般に超越論的な自我の普遍的な形相」と「普遍的なアприオリ」を研究する<sup>51)</sup>。

構成的発生は能動的発生と受動的発生に分けられる。能動的発生においては「自我が、特有の自我の作用によって、産出し構成するものとして機能している」<sup>52)</sup>。他方で「能動的活動がその綜合的な働きを遂行している一方で、それにあらゆる「資料」を提供している受動的綜合が絶えず働いている」。「単なる事物」が「それ自体」という根源性において与えられるのは、受動的経験の綜合においてである<sup>53)</sup>。

デリダはまず、ここで超越論的還元、形相的還元が行われることを批判する。

デリダによれば、「形相的還元,超越論的還元,およびそれらによって可能になる形相的直観」が適用されるのは、「主体にとって構成された契機」に対してである。これに対して、「今や自我は,絶対的な構成的源泉であると同時に時間的綜合でもあると認識されているので,その本質からして(ここではまさに本質が実存と一体をなすのであるが),いかなる括弧入れも許容しない。還元を実行したり可能にしたりするのは,自我の実存それ自体なのである」。にもかかわらずフッサールは形相的還元を行い,「自我論的発生の超越論的分析は形相的分析である」。フッサールは自我を形相的一般性に還元することにより,「自我の中にある根源的に時間的であると同時に構成的なものを捉え損なう」。

「自我において実存と本質を分離させ,その後者のみに関心を持ち,「超越論的なものを純粋な実存から分離することで,前者が被構成的な「形相」とみなされる」。それゆえ絶対的根源性の手前にとどまり,「真の超越論的発生を記述するのに失敗する」<sup>54)</sup>。ここでの自我とは「己の本質と弁証法的に一体をなして一切の「想像的変更」と形相的還元抵抗する根源的な実存」である<sup>55)</sup>。

ここでは,「現存在の「本質」はその「実存」のうちにある」<sup>56)</sup>とするハイデガーと同様に,「形相的一般性」に還元することのできない個別的な実存が強調されている。

フッサールは,「自分自身を事例として」出発しながら「究極的な普遍性」に至る道筋について語っている。「本質的考察と雖もさしあたり一般的に一つの自我を手掛かりにすることになる。しかもその自我にとって一つの構成された世界がある,という制約のもとに。これもまた一つの必然的な段階であって,我々はそこから出発して,それに属する発生の法則の形式を開示することによって初めて,形相的で最も普遍的な現象学のための可能性を見て取ることができる」。自由変更によって,「我々にとって自明な存在論的構造を持った世界が自我にとって本質的に構成されている」ということに固執する必要はなくなる<sup>57)</sup>。

彼はこれについて「二つの不十分さ」を指摘する。一つには形相的解明は,「ある世界を基盤として最初からすでに構成されているその現象学的意味」のみを説明するのであり,「その世界の存在論的構造」を問うことがない。「形相的考察はすでに構成された存在論を前提とする」。これが「観念論の限界」である。二つ目に「観念論は時間的実存の有限性によって構成されているので,発生についての純粋な普遍的形相分析は決して可能ではない」。つまり「存在論の絶対的な形相的還元が可能」だと考えているフッサールに反して,「それ独特の性質を有する時間の弁証法的構成」のため,自我の自由変更には限界があり,これは「絶対的な実存的限界」である<sup>58)</sup>。

ここでも,現象学において,「発生的現象学」に至っても,「世界の存在論的構造」が問われないことが批判されており,この批判はハイデガーと共通するものであるが,デリダがここで言う「存在論」が,むしろタオと同様の「実在」の存在論であることは先に見た。また二つ目の批判には,実存の有限性を偶然的なものではなく必然的なものとする点において,ハイデガーの影響が見られるだろう。

ついで,受動的発生についてのデリダの見解を見る。

フッサールによれば,能動的活動の基層には,事物を「それ自体」という根源性において与える受動的綜合が働いており,「受動的な直観において予め与えられた事物は,さらに統一的な直観において現出する」<sup>59)</sup>。

デリダによれば,受動的綜合とは「自我の能作によらない」とされるが,これは還元によって排除される現実の歴史のプロセスであり,能動的発生はこれを単に受容するものとされるのである。ここに

タオの唯物論の影響がある。

「理論的主体による一切の超越論的構成に先行し、それ自体としてはいかなる形相的解明にも帰されることのない、純粋な実存的経験として受動的綜合を記述する代わりに、そしてまた、受動的綜合を現実存在と前カテゴリー的客観性との核とする代わりに、フッサールはその受動的綜合を本来の意味での能動的発生の可能性の条件としてしか考慮に入れていない」。デリダによれば受動的綜合とは、「現実存在するもの同士のアプリオリで純粋に存在論的な綜合」であり、超越論的能動性は「受動的綜合において予め構成された現実存在を絶対的に同化してしまうことはない」。受動的綜合は「直観の統一を構成する一つの契機」だが「直観のこの統一は、受動的綜合の中で全面的には構成されえない」。「受動的綜合は、それがあつた志向的意識にとっての現象である限りでしか、綜合として現れない」。受動的綜合において構成されるのは「時間的あるいは感覺的基体の実在的統一」であり、これは「決して対象の意味の統一を引き起こすことはないだろう」。他方で「超越論的能動性」は、「明白化」「開示」であつて、「意味の統一の構成に関与するが、その統一は、経験論的あるいは感覺的な基体の実在的統一に本質的に依拠する」。従つて「直観の統一は根源的に綜合的」であり、「実在的統一」を与える受動的綜合と、これに「意味の統一」を与える能動的綜合の弁証法によつて成立する。直観の統一は、「前述定的時間と現象学的時間の弁証法」によつてのみ可能であり、形式的な単純さにおいて把握されるとしても「その過去と未来における際限のない発生へと送り返される」<sup>60</sup>。

このように、デリダはここで「受動的綜合」を、フッサールとは異なつた意味で理解している。「受動的綜合」は現象学的還元によつて排除された、現実世界の中の實在における綜合として理解され、これが対象の「実在的統一」を与える。志向性はこの統一を受容し、これを能動的に「明白化」「開示」することによつて対象に「意味の統一」を与える。これらの「受動的綜合」と「能動的綜合」の「弁証法」によつて、さらなる「綜合」である「直観の統一」が与えられる。デリダはこの弁証法が「超越論的」であることによつてタオのいう「内世界的」な弁証法から区別される、と言うのだが、この弁証法がいかにして、そしていかなる次元で成立するのかが問題として残つている。つまり、フッサールの言うように、内世界的な現実の關係と、超越論的な關係が峻別されねばならないとすれば、このような「弁証法」は成立し得ず、あるいは意識を再び「自然化」「内世界化」しなければ成立し得ないからである。同様に、「前述定的時間」すなわち現実の時間と、「現象学的時間」がいかにして「弁証法」を形成しうるのかも問題のまま残される。

## V. 結び

以上で確認したように、ここでのデリダのフッサール解釈は、極めて強く、当時隆盛を極めたタオの唯物論的解釈の地盤のうちを動いている。それは發生的現象学の扱う受動的綜合に着目し、これを、現実における實在の構成とみなし、志向性はこれを受容した上でこれに意味を与えるものだとする。タオはここから弁証法的唯物論への道を見出したのであつたが、デリダはこれを、超越論的契機を欠いた内世界的弁証法として批判する。

デリダが自らをタオから区別するという根源的弁証法を特徴付けるのは、対象構成と相關する自我自身の構成が、それ自体、自我の意識に与えられ、記述されねばならないとすることであり、これがこの弁証法を超越論的なものとするはずであつた。しかしこの要求は、フッサール自身のいう發生的（説

明的)現象学とは異っており、また自我の関与しない、自我自身の受動的発生がいかにして自我の意識に与えられるのかという難問を含むものであった。

**【注】**

注1 『神戸山手大学紀要』第21号、2019年。

注2 ローラーは、タオの解釈が多くの点でデリダの解釈を先取りしていた点を指摘しているが、タオの弁証法が「内世界的」というデリダの批判は追認するのみにとどまっている。(Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002. p.54 and p.56.)

またベアリングは、タオの甚大な影響を指摘しながらも、「タオの場合のように、意識によって受動的に把握される物質によって制約されるのではなく、デリダの弁証法は、能動性と受動性の、超越論的な主観と現実の、主観性と客観性の、哲学と歴史の出会いであり、相互的内含であった」という。

(Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge U.P., 2011. p.133.)

しかし、この小論で示したいのは、たしかにデリダの企図が、タオのような「内世界的」弁証法ではなく、「超越論的な主観と現実の」弁証法を目指すものであったにもかかわらず、まずその弁証法の輪郭を示すことが困難であったこと、そして、デリダの実際に描き出す「弁証法」が、その実質的な細部においては、やはり「内世界的」なものと異ならなかったことである。つまり、「受動的綜合」は、現実世界の内部での弁証法のプロセスとされ、これと能動的な志向性との「弁証法」も、意識を「自然化」または「内世界化」することによって「内世界的」な弁証法に陥ることなしには、いかにして可能なのか示され得ないものであった。この点において、デリダ自身の意図を超えたタオのデリダへの「影響」が見られるのである。

注3 例えばジョヴァンナンジェリによれば、デリダの「弁証法」という概念の扱い方も、その「意味上のねじれ」も、すでにピカールのうちに見出される。(Daniel Giovannangeli, *La lecture dialectique des Leçons in La conscience du temps*(éd. Jean Benoist), Vrin, 2008, p.159.)

なおピカールとデリダについては松田智裕が『弁証法、戦争、解説』(法政大学出版局、2020年)において詳細な研究を行っており、ここでも参照させていただいている。

注4 タオによれば、フッサールにおいて、他者の「構成」が語られる時、それが事物の場合と異なって「絶対的実在性の措定と承認とを指し示す」こと(PM96/103)が認識されていなかった。「他の我」は、私のうちに与えられることはなくとも、私の外で、私自身の備えている実存の様態を、つまり「絶対的実存としての超越論的実存」を有し(88/94)、「他我」として、私の「自我」と同様に「意識という絶対的実存」(90/96)を備えた「一つの世界の主体」である(95/102)。私は「この世界が私の世界と同じものであり、我々は同一の世界の中に生きている」ということを了解する。この意味付けは「人格主義的態度」を要請するが、これを彼は「実践」の地平によって規定されたものとする(95/102)

タオによれば「人格主義的態度」は「身体的実存なしに済ますことはできない」。「人格についての了解」は、その基礎として身体の知覚を含み、これは物質的な実在性を要求する(96/104)。フッサールによれば物体は「人格主義的態度」において現象として構成されるに過ぎず、これは「主観的表象の観念的統一を目指す理論的態度」の枠内にある。しかし「実践的態度において知覚される精神

世界においては、ものの現実存在も含めて現実存在は、その絶対的意味においてしか理解されえない。なぜなら、実践は明らかに実在的事象に基づいてしか可能ではないからである」(97/104)。「理論的態度」と対置された「実践的態度」に拠ることで、「人格世界の在在性」は異論の余地のないものとなり、その物質的基礎はいかなる観念化も許容しない(97/105)。フッサールの「現出様式」による構成は、「物を意識の中の等価物に還元」するような「観念化」である。「超越論的観念論を完全に清算する必要」があり、「Dinglichkeit〔物性〕の現実性は新たな種類の自然主義においてしか承認されえない」(97/105)。このように、人格主義的態度を実践によって規定することから、人格世界の基礎としての物質の实在が導入される。

### 【引用文献】

- 1) Edmund Husserl, *Husserliana, Band X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Nijhoff, p. XXV, 1966. (以下 H. X と略記)
- 2) H. X. p. 4~5
- 3) Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, p. 107, 1990. (以下 PG と略記)
- 4) PG, p. 112
- 5) PG, p. 117
- 6) PG, p. 121
- 7) H. X, p. 29
- 8) H. X, p. 31
- 9) H. X, p. 39
- 10) H. X, p. 41
- 11) PG, p. 120
- 12) PG, p. 123
- 13) PG, p. 111-2
- 14) PG, p. 120
- 15) Yvonne Picard, *Le temps chez Husserl et chez Heidegger*, in *Philosophie*, no100, Minuit, p. 25, 2009. (以下 TH と略記)
- 16) TH, p. 10-11
- 17) TH, p. 21-2
- 18) TH, p. 24-6
- 19) TH, p. 13
- 20) TH, p. 15
- 21) TH, p. 17
- 22) PG, p. 123
- 23) 松田智裕『弁証法, 戦争, 解説 前期デリダ思想の展開史』法政大学出版局, p. 53, 2020年。(以下松田と略記)
- 24) PG, p. 257
- 25) 松田, p. 61
- 26) 松田, p. 68
- 27) PG, p. 120
- 28) PG, p. 232
- 29) Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Gordon and Breach, Paris, p. 143, 1971. (以下 PM と略記)

- 
- 30) PG, p. 115  
 31) PG, p. 120  
 32) PG, p. 120-1  
 33) PG, p. 122-3  
 34) Edmund Husserl, *Husserliana, Band III, IdeenI*, Nijhoff, p. 93, 1976. (以下 H. III と略記)  
 35) PG, p. 121  
 36) PG, p. 144  
 37) PG, p. 145-7  
 38) PG, p. 126  
 39) PG, p. 30  
 40) PM, p. 177  
 41) PG, p. 133  
 42) PG, p. 133-4  
 43) PG, p. 142-4  
 44) PG, p. 148  
 45) PG, p. 152  
 46) PG, p. 155  
 47) PG, p. 38-9  
 48) PG, p. 202  
 49) PG, p. 212  
 50) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Meiner, p. 67-9, 1969. (以下 CM と略記)  
 51) CM, p. 73-4  
 52) CM, p. 79  
 53) CM, p. 81  
 54) PG, p. 224-5  
 55) PG, p. 229-230  
 56) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 4. Aufl., Niemeyer, p. 42, 1977.  
 57) CM, p. 79  
 58) PG, p. 228  
 59) CM, p. 81  
 60) PG, p. 231-3

**【参考文献】**

- Edmund Husserl, *Husserliana, Band X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Nijhoff, 1966.
- Edmund Husserl, *Husserliana, Band III, IdeenI*, Nijhoff, 1976.
- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Meiner, 1969.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 4. Aufl., Niemeyer, 1977.
- Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990.
- Yvonne Picard, *Le temps chez Husserl et chez Heidegger*, in *Philosophie*, no100, Minuit, 2009.
- Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Gordon and Breach, Paris, 1971.
- 松田智裕『弁証法, 戦争, 解読 前期デリダ思想の展開史』法政大学出版局, 2020年。