

フッサールにおける間主観性の現象学 —— 他者認識と知の客観性の根拠 ——

松 田 毅

I 経験の視点拘束性と客観性の根拠

周知のように、フッサールは現象学運動の創始者として今世紀の思想に影響を与えてきた。そしてかれの思索は今も検討に値する問題を提起している。小論はかれが膨大な草稿を残した「間主観性 (Intersubjektivität)」の問題を取り上げる。その理由はこの問題が、他者認識をめぐるアポリアを指摘されてきたにもかかわらず、それだけに尽きない問題性を孕むからである。その問題性を列挙しよう。第一に他者認識の問題は超越論的間主観性の次元に位置していること、第二に間主観性の問題は少なくともかれの思想圏内では学知を窮極的に根拠づけるためにどうしても通らなくてはならないものであること、したがって、第三に他者性 (Fremdheit) を理解しようという解釈学に固有の動機は希薄にならざるをえないことである。とくに最後の問題性のために「内感投入 (Einfühlung)」の理論は「他者を自己化する」ものだと批判された⁽¹⁾。この批判は不当ではない。だが小論では、それにしてもなぜこのアポリアが生じるのかを最後まで問い詰めてみたい。

これに先立って問題の全体を概観しておこう。今世紀のデカルトたらんとしたかれは、明証的かつ必然的な知としての哲学によって、一切の学知を根拠づけようとしたが、そこにはデカルトともカントとも異なる面がある。それが科学とさらには哲学とを間主観的に根拠づける構想にほかならない。かれは還元で神の存在を排去し、科学をデカルトのように形而上学的に根拠づけることを初めから放棄し⁽²⁾、またカント的な「意識一般」の立場も取らず、あくまで事実的なこの私の意識に留まるために、二人とは異なる地盤を求める必然性があったからである。そこに「超越論的他者」と超越論的「われわれ」の問題が浮び上ってくる。それはちょうどニーチェの言う「神の死」が超越論的哲学の文脈へと反映しているかのようであり、とくに知の根拠としての「神の死」後、どのようにして知を絶対確実に根拠づけるのかと、改めて問うことにほかならない。

さてフッサールの出発点は経験がもつパースペクティブ性、視点拘束性の自覚ないし露呈と

全体的に捉えられるだろう。以下この視点拘束性を軸に小論を三つの問いに分節するが、この拘束性は認識の主観性という面だけでなく、人格的行為の主体の自己中心性をも意味することを指摘しておこう。一、知を根拠づける時にまず問題となるのは知とその対象の関係だが、これを明らかにしようとして私が自己、物、世界をどのような仕方でも経験しているのかと、経験の事実性について問うこと。二、そこで気づかれた経験の視点拘束性と志向性から、その拘束が克服されて「客観的世界」が構成される仕方へと問いかけること。三、なぜ視点拘束性が克服されるべきか、その根拠へと問いかけること、である。

一の問いから始めよう。第一に重要な事実「私は考える、だからある」というデカルトのテーゼが宣言する「私があること」である。かれはこれを「世界に対する志向的な原根拠」⁽³⁾、あるいは「原事実」(XVII.S243)とした。かれがこのテーゼにデカルトの必然的真理の射程以上のものを読み込んだこと⁽⁴⁾は、意識の「存在論的優位」がすでに導かれていた(III.S115, VI.S302) ことにも示されている。つまり懐疑の内容は疑わしくても、体験していること自体は確実に与えられ、十全な(adäquat)明証性をもつこと⁽⁵⁾。そして体験はそれだけでは抽象的、貧弱ですらあるが、常に何ものかについての意識として志向的に対象に関与していること。このかぎりでは体験は与えられたものを「何々として」つかみ、その意味で対象を構成する。したがって私の意識には意味付与という志向的・論理的機能を認めることができる⁽⁶⁾。無論、対象についての経験が明証的でありうるのは対象が直観的に与えられるかぎり、つまり、自体所与(Selbstgebung)として優れた意味の現象(φαινόμενον)であるかぎりであり、その場合、明証は真理を意味する。だから実在する物とその総体として見られた世界が「射映(Abschattung)」, 換言すれば、視点を通してしか私に与えられないという超越的性格をもったため、必然性をもたないとされ、内在の優位が結論された(III.S108-109)。さらにこのことは「純粹に思念されたものと純粹な所与を伴う生」(I.S60), すなわち現象へと立ち戻る還元的態度変更へと方法化される。だとすればここで、この意味での現象はなんでも私にとっては妥当的となり、たとえば幻覚と正しい知覚、ただの表象と実在に妥当する表象、判断の真と偽、私と他者の区別、さらには区別の基準自体が消失してしまうのではないか、という疑問が生じても不思議ではない。確かに体験は主観的にはみな対象を自体として与えるようにみえるから、一面そのように受け取られなくもない。だがそれはフッサールの真意ではない。区別は現に認められ、その上で区別とその基準が構成論では直観的・理性的に把握される。つまり構成論は始源(ἀρχή)としての現象から日常世界や客観的世界を見直そうとするのである。だからそれはこの始源から論理、数学のような形式の学、および自然、精神の具体的学を構成しようとする認識批判でもある。かれがこの始源として知覚を重じるのもそれが現象を私の体験として

与えるからであった。しかし前述の通り、知覚は対象を常に視点を通して地平的一時間的な仕方ではしか与えない。無論、それは体験の実的(reel)な自体所与性と矛盾しはしない。だが、対象は超越的で、視点を通してしか与えられないし、その点において私が対象を意味構成している事実だけに依拠している間は、かれは神だけでなく、身体を介してしか与えられない他者、他の私を出発点において排去せざるをえない。そして後にそれを取り戻さなくてはならないことにもなる。ところが逆に、後に明らかになるように、この事情が経験の客観性を保証するためはなんらかの仕方では他の私の助力を私が必要とすることを鮮明にしている。

II 他者認識のアポリア

まず他の私、主観が私の志向的体験に意味と妥当をもつ仕方について検討しよう。この他者は私とまったく同じ権利をもった主観であり、逆に私をそういう他者として認めてもいる。すでに述べたように、この問題については幾つかの批判的検討があり、論者たちは内感投入の理論では他者の存在を確認できないとした。しかしフッサール自身が独我論を否定し、「誤解の原因」を自分の叙述の不完全さに帰してさえいる以上⁽⁷⁾、それだけでは済まないだろう。

ところでこの問題を論じた「デカルト的省察」には「純粹意識への還元」とは異なる独自の還元が見られる。この場合、立ち戻る場所は述語判断を下す以前の個体経験、換言すれば、私の一次領域(die primordiale Sphäre)と呼ばれる。それを特徴づけるのは身体性である。私の身体を原点として現象するこの領域、「私にとっての自然」の特性は、簡単に言えば、ここでの個体経験が運動感覺的身体性の体系、感性の次元での連合やそれらを介しての不断の妥当様相の変遷、地平性をもつことである。また私はここで身体を自分の意志の器官として制御し、周囲から触発を受けつつ行為、認識する主体でもある。実は、先に指摘した私の知覚の視点拘束性もこの身体性に条件づけられている。この意味で身体性はいわば一つの「現象学的残余」だとも言えよう。

さて他者認識も構成であり、それが還元態度で行なわれるかぎり、私の自己構成が先行せざるをえない。だが問題の私、「私はある」というときの必然的な私とは、生が自分のする経験を普遍的時間内に時間的なものとして自分で構成する形式、生の普遍的構造形式を意味する(I.S133)。これを私という人称的な含蓄をもつ名で呼べるか、否かは留保しておくが、たとえば人格としての私もこれなしにはありえない。そして他者の構成は、構成された意味としての私が、まず身体の外的類似を契機とし、他者の身体へと投げ置かれることだとすれば、類型としての他者を統覚することと超越論的他の私を統覚することに一線を画す立場からは、他者はせいぜい身体とその所作としてしか明証的には与えられないと批判されよう⁽⁸⁾。だが「私

のモナドの中に自分を映し出すものとしての私」(I.S125)といった表現には他の私の自発性が示されているように思える。したがって暗に他者の存在を認めているのに、構成にそれほど拘らなくてはならないのはなぜか、と翻えて問うこともできるだろう。では幼児の対人認知等を引き合いに出して、他者構成という設定自体が疑似問題ないしは欠性的(privativ)だと断定し、この構成を試みる者は、判断の上では他者があるとは言えても、それを実感できない自閉症者にたとえた方がよいのか⁽⁹⁾。

ここには意識の対象化的働き、主題化(Thematisierung)としての構成一般に潜む難点がある⁽¹⁰⁾。しかし今注目したいことは、他者と私とが場所的に共存不可能であること、私の認識能力が前提され、他の私は初めから体験には直接与えられないとフッサールが述べていることである。つまりもしも他の私の存在が直接性において与えられるなら、それは私の本質の単なる要素になり、結局私とおなじものになってしまう(I.S139)とかれは言う。しかしここには先行判断がある。確かに私という語は生の構造形式としての根源的な体験流を念頭に置いている。というのは、普遍性をもつ形相や思想は意味としてある対象性を持ち、志向的に内在している、つまり明示的に与えられるはずだから、フッサールがそれを考えているとは思えないからである。だがそうした意味抜きの体験流は抽象の結果が雰囲気でしかないようにも思える⁽¹¹⁾。とにかくこの先行判断によって、他者の生は「間接的現前」ないし類比的統覚によって与えられるものと規定されよう⁽¹²⁾。こうして物体を他者の身体として知覚することを基盤に、基底づけ(Fundierung)理論が展開される。つまり他者の身体はその身振り、表情などを通して、心をもった人間が意思を表現しているものと統覚される。……[心の表現としての(身体としての物体)]といった様な意味の対(Paar)、組み合わせが働く点では、それは個体を基体とした前述語的な解明作用によって対象の内部地平を豊富にすることと異ならない⁽¹³⁾。フッサールのように考えるならば、かれのいう他者とは私の「志向的変様」であるというテーゼにも頷かざるをえない。だがそれにしても、方法的排去が他者の側からの関与を予め締め出していることも否めず、差し当って以上の所までで、なぜアリアに陥ったのかと問えば、構成の動機に貫かれた排去、デカルト主義のフッサール的変容とそれに由来する先行判断に原因あり、と言えるだろう。そしてこれをうけて、他者構成論の基礎に批判的な結論を下すとしたら、他者を人間として直観的に認識することとその人格を理解することとを区別するよう提案することになろう。前者にアプリアに準ずる性格を、後者に意味一連合の働きがもつ経験的性格を認めるのである⁽¹⁴⁾。そもそも「間接的現前」などの表現は、他者の身体が物として感性的に与えられることを介して心の内容が付帯して与えられるという考えに由来するが、それに先立って他者があることはすでに知られていなくてはならないからである。

III 脱中心化から客観的世界へ

続いて私の視点の拘束性、あるいは自己中心性が相対化される局面について考察しよう。ここでは他の私の視点を介して純粹自我としての私が空間的実在性、世界性をもち、他者が経験する世界と私が経験する世界とが同一であること、そこで意思疎通が可能な客観的世界が構成される。私は今までのところでは中心的自己に留まり、他者もまったく抽象的に過ぎなかった。両者の関係は、還元の方法を堅持するならば、差し当って私がここにあり、他の私がそこに物体として位置していること以上のものではない。ところが問題はこの関係の可動性にある。つまり私は身体を動かすことができ、そのように想像し、そうした体験を把持しもある。だから私は自分の一次領域を動いてそこに身を置くことができるし、そこから他者になったかのように、ここを見ることもできる。場所としてのここ—ここは反転し、重ね合わせることができるから、今ここにある私が、そこにいた他の私に、そこにある他の私が今ここにある私へと変換することによって私は二重化され、統合される（I.S146）。厳密にはここに僅かの時間的ずれが認められるが⁽¹⁵⁾。純粹自我としての私はここで初めて存在者として個体化され、他者として与えられる。私は想像力を借りて自らを対象として外在化していることにおいて、私は自分を世界内にあるものとして統覚し、他者として見られている私と見ている私とを分化させつつも一つの意識の内に統合し、自分の唯一的な自己中心性を失う、あるいは高次の意識へと止揚している。同じ操作が反復されれば、視点の数とその主観とは原理上無限に殖やされるだろう。高次の今ここ、私を私は保持しながら、ここ—そこという知覚的視界の遠近法的自己中心性を脱却し、他者の視界を獲得する。抽象的だった自他の世界がこのダイナミズムによって豊饒なものとなり、内感投入も複雑になる。この結果、一次的には不可能とされた複数の私が共存することが可能となった（I.S148）。また私は新しい意味連合を行なうために自分の生を浮き彫りにするので、心の生活も豊かとなる（I.S149）。ここまで来ると、他者構成論は自他にとっての未知の存在意味を発見することにまで届く。つまり複数の視点が均質化される局面だけでなく、すでに述べたように第二義的に留まっているとはいえ、人格的な自他の世界を理解する局面も開かれていることが指摘できる⁽¹⁶⁾。

ところでフッサールは以上のような脱中心化（Dezentrierung）の経験を基礎として客観的世界、とくに自然の構成を考える。この自然は近代物理学が代表するような数学化された対象認識の領域を指示する。人格が行なう価値づけや抱く感情の陰翳が奪われ、ここでは現象は「単なる事象」として時間—空間的に記述され、幾何的規定や数量的規定によって与えられる。方程式 x の領域ともそれは呼ばれる（IV.S169）。視点の脱中心化は、視点に拘束された主観的な

方位や第二次性質的な体験をたとえば客観化された座標空間で把握し直すための前提である。こうして世界は一様の空間的延長へと幾何学化され、更には算術的計算の処理が可能のように算術化される。私は自分の体験流に「いつでも常に立ち戻りうる、明証的でオリジナルな」(I.S155)形相、類、範疇等を保持しているから、それを均質化された時間-空間へと適用すればよいだけだからである⁽¹⁷⁾。

現象とはとにかくこうして数学化された枠組の中で初めて法則的に記述され、感性的に経験可能で、指示、同定しうるものとなる。人間もこのかぎりでのものでしかなくなるが、しかし、もしもこうした感性的経験と数学化との条件が充実されなければ、精密な因果性や客観性の認識条件も充実されないだろう。なるほど文化共同体の意思疎通のための範疇や規則、行為の規範などはそれとは質、量ともに異なるだろう、だが一旦何らかの知の客観性のこうした枠組が設定されると、この枠組に相關した正常なもの、正常な醒めた大人の意識生の構造を、フッサールのように、夢、狂気、子供、動物、異文化などの異常なものと対立させたり、更には後者を前者の「志向的変様」(I.S154)だとするにもなる。フッサールの言う「われわれ」、
「だれでも」とはこうした正常な意識生を指している。少なくともかれには近代科学とそれに平行する哲学及び人間性をもつ認識や技術の精密性の地盤がこの「われわれ」にあると映っている⁽¹⁸⁾。

IV 「われわれ」共同体をめぐる

さてこうした「われわれ」、「開かれた複数の私達」の地平を開示することから、第三の問いへの橋渡しを試みよう。すでに見たように「われわれ」はフッサールが「物理学上の物」と呼ぶものに相關していた。超越論的間主観性は「だれにでも」に対してある客観的実在の世界をそこで構成している(V.S153)、とされる。すでに「イデー」でも他者の存在は自然的態度に属する自明の特徴の一つだったことがここで想起できる。そこでは私も他者もまず空間的現実態として自然に内属し、他者は私と共通する周界(Umwelt)に同胞(Nebemensch)として有ること、そして「私の自我に認識可能なことは原理的にはだれにでも認識可能でなくてはならない」(III.S113)ことが主張されていた。内感投入や同意(Einverständnisse)の根拠はその最後の点に求められるし、そこに「唯一の世界」とそれを構成する純粹自我としての「人間共同体」の本質可能性も根拠づけられよう。フッサールはこう言う。「真理の可能性には可能的自我が属する」(III.S123)し、他者は可能的私として事実上経験の地平に含まれていて、直接には接近できないにせよ、私に対して開かれた可能性をもってある(III.S124)と。だからこそ可能的他の私が行なう経験は言語表現を通して伝達され、一種の帰納された言明と

して正当化され、その結果、私にとって未知の経験を先取りさせる機能を果たし、経験の可能性を拡大する。ここでは「われわれ」はこうした伝達を軸に動く。とすれば、物理学上の物は視点に拘束された「主観的に過ぎないもの」と区別され、高次の秩序に属する「間主観的に同一のもの」として扱われ、すでに見た脱中心化の過程からすれば、「体験の主観性」に基底をもつ、つまり構成された対象性となる。「内感投入は『客観化』経験において構成の役割を果たし、あの分離した多様なものに統一を与える」(III.S372-373)とフッサールが言うように、共同化において真理と仮象、客観性が決定されるのである。

更に「イデーンII巻」の分析は示唆的である。そこでフッサールが指摘しているのは、感情、価値づけなどの非定立的態度に対して判断措定の理論的・一定立的態度が優ること、しかもそうした態度が定立へと移行しうること、そして私と他者とが共同して異常な事態を修正しようとする傾向があり、この傾向を貫くのが客観的自然という理念だということである⁽¹⁹⁾。問題の物理学上の物は感性的図式的に扱えられる自然の質的側面や、もしこうであればあなる、というその因果性の非精密性の限界上に登場する。一般に形や色、簡単な因果関係などの図式現象は運動感覚的身体性とその物の外姿等とのあいだにある調和した条件連関によって制約されているが、それには亀裂も入り易いし、人々の間には色盲とか狂気のような間主観的差異(IV.S 77)も存する。これを克服するために、各人の身体の特異的条件などから独立で、逆にそのような相対的なものを規定し直してしまえる、一義的な性質をもつ、同一の基底として物理学上の物のようなものが要請される。無論、伝達の言語共同体で私は他者を予想しながら、物を共通の物として経験しているが、そのつどの物の知覚から相対的な主観の視点拘束性を拭い去ることはできない。したがって物理学上の物として現象を把える私は理論上の主観として構成されたものであり、物理学上の物も「互いに交通する複数の主観—人間の関係が物を理解することへと入り込み、そうするために『客観的現実的』として構成された論理的对象性」である。それが正常な理論的主観共同体に相關する(IV.S82)。そのようにして、客観的自然の理念と理論的主観共同体は相互に映し合うように対応している。「危機」論文ではさらにこの相互対応を根底から動かす生活実践の動因をかれは遡示する。生活実践とその対象は他者との意思疎通を介して、しだいに理念化し、普遍性をもった科学として自立化し、科学を迂回したこの生活実践は精密な技術性と結びつけば、「実践的经验世界の期待されうる経験的規則性を企投できる」(VI.S48)だろう。

晩年のフッサールは歴史の目的論という思想を説いたが、上述の科学の発展もこれと無縁ではない。無論、この目的論は理性(ratio)への目的論であり、この「ラチオとは責任ある普遍的な学」の形式をとった精神の、現実的で普遍的な徹底した自己理解(VI.S346)、言い換えれ

ば超越論的現象学にはかならない。しかしこの目的論が近代科学の発展によって、いわゆる客観主義のように、視点の自己中心性を克服するものとして物、対象化された世界の客観性をもつ普遍性へと傾きがちなこと、そのために自己理解が怠りにされ、そこから相対主義や知と実践の分離といった危機症候が生じたことにフッサールは危惧を抱いた。

V 共感と知の構造

最後に問題としたいのはデカルト主義のフッサールの変容についてである。他者認識のアポリアを導いたのも、また客観性を間主観性とし、そこに向って視点拘束性を克服していく方法を規定したのもこれである。確かに私の存在の事実性と他者のそれとの相克を回避し、共同性を実現するためには内感投入の働きが必要だし、これを前提にして対立する自然へと生活実践的に働きかけるべきであろう。そのために共有される知の地平が科学となる。フッサールもまたこの事態に半身を浸しているが、とにかく客観性を間主観性へと繰り込むことでそこにすっぽりと没することは免れている。

こうした思考には主題化する構成をスタイルとする知と自他の関係性との内的連関を指摘できる。フッサールが初め他者の生を排去し、その後で再び取り戻すよう試みざるをえなかったのは、方法上の制約である以上に自他の関係性に拠っている。そもそも私の経験の視点拘束性を自覚すること自体がこの関係性に平行している。そしてこの自覚が同時に視点の自己中心性を克服するよう要請しもした。この点について言及して小論を締め括ることにしよう。

たとえば、シェーラーは社会契約説と類推、内感投入説とが共に人が関係する社会的対立者に対して抱かれる疎遠な感じに基くとした（W. v. F S.227-228）。二つの説は自分が従来所属していた集団以外の者と接触、居住する際の関係に規定される。この関係のダイナミズムは近世初頭のユダヤ商人の例についてのジンメル分析によく示されている。かれらは「疎遠なもの」と身近なものとを総合することと「鳥瞰（Vögelperspektive）」の二点で特徴づけられる。「総合」とは異なった性質の人間が身近に登場して、自分にとって親しい自明のものを何か脅やかされた疎々しいものとし、唯一これだけと思っていたものを交換可能な、別様でありうるものとして現象させる過程を言う。ユダヤ人のこの「運動性」は拘束をもたない独自の認識と行為の自由と客観性そして危険をもつ「鳥瞰」という視点性に反映し、かれらは「諸関係を先入見なしに観取し、それらを普遍的、客観的な理想に適合させる」⁽²⁰⁾ことができる。空から大地を一気に見る渡り鳥のようなその眼から見れば、各人の経験や文化の伝統がもつ自己中心性、相対性が明らかとなり、どんなものも多くのものの一つにすぎなくなる。そうだとすれば、そこで取るべき態度は、具体的、差別的なものとして現象する自己の視点を貫くか、そ

れらを克服して普遍性を志すかしかないだろう。文化にまで拡張された視点性をこうした仕方
で克服しようとする動向とそれを貫こうとする動きとの対立の中で、フッサールが選択したの
は克服の方向であった。たとえば類似した歴史的経験についてのかれの指摘にもそれは示され
ている。古代ギリシャ人に文化の相対性と同時にそれを超えた真理への問いを目覚めさせたの
は自分と異なる文化、伝統との接触であったと、フッサールも言う。それによって「世界表象
と現実の世界との区別が驚くべき対照の内に出現し、真理への新しい問いが発現する。つまり
伝統に拘束された日常の真理ではなく、伝統性によってもはや誤魔化されることのない万人に
とって同一に全妥当する真理、真理自体への問いがである」(VI.S332)。おなじように歴史的
経験として現象する脱中心化の過程について語ってはいても、フッサールの力点は普遍性の志
向にある。しかしその回りには無数の眼が開いている。だからこそかれは哲学の実践的性格を
強調しなくてはならなかった⁽²¹⁾。つまりそこに自分の抛る視点として哲学の伝統を死守しよう
とした。だがその実践は生活実践としては対立する自然、異文化と対決し、それを自分のもの
とするための「われわれ」地平を不可避的に要請している。そしてシェーラーが集団の発展と
共感の構造変化を対応させたことにならえば⁽²²⁾。他者認識、理解を内感投入とすることも、こ
うした集団の発展の特定の段階では不可避なのかもしれない。またこの「われわれ」が正常な
ものとして他を排していくこと、また「われわれ」をまず確保することこそが間主観性の現象
学の課題だとすれば、解釈学的動機が第二義的にしかならないのは当然だろう。なるほど疎遠
と身近に親しまれたものとの緊張には何らかの普遍性へと包摂することのできない他者性も暗
示されてはいたが⁽²³⁾、それはあくまでも背景に押しやられる。それでもフッサールにおいて評
価できる点があるとすれば、「われわれ」が実体的なものでなく、つねに構成の主體的流動的
位相にあることが示されることである⁽²⁴⁾。結局、他者性が意味の問題でもあることを考えるな
らば、バルメニデス以来の二分法的対立、つまり自同性と他者性、存在と生成の一つのバリエ
ントが近世のデカルト主義のフッサール的変容のうちに姿をかえて登場していると言うことが
できよう。

[哲学 博士課程]

註

- (1) Vgl. M. Theunissen *Der Andere* 1977 Walter de Gruyter Berlin
- (2) Vgl. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*,
Erstes Buch, 1950 (Husserliana III) Martinus Nijhoff S.121–122, S.139–140
Cartesianische Meditationen 1973, (Husserliana I) S45 以下フッサールの著作は特

に指摘しないかぎり、フッサール著作集の巻数と頁数を記す。

- (3) Vgl. *Formale und transzendente Logik* 1974 Husserliana XVII S.243
- (4) 近藤洋逸「デカルトの自然像」1978 岩波書店を参照した。
- (5) 「私はある」も地平的である。しかしこれについては差し当って留保しておく。Vgl. I. S62
- (6) Vgl. A. F. Aguirre *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, 1982 Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, そのII, とくにリクールの解釈への批判参照。
- (7) Vgl. „Nachwort zu meinen Ideen . . .“ 1971 V. S151
- (8) Vgl. K. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ 1972, in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, S56.
- (9) Vgl. M. Scheler, *Wesen und Foremen der Sympathie* Francke Verlag, G. W. Bd. 7 1923, S.212 以下 W. U. F. と略。
- (10) Vgl. K. Held, ebenda, S.29.
- (11) Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* 1977, Suhrkamp Frankfurt S251, ジェイムズに向けられた批評が転用できる。
- (12) 記号とその使用者の心的体験との関係についての議論がこれに関わる。
Vgl. J. Derrida, *La voix et le phénomène* 1976 Presses Universitaires de France p.40
- (13) Vgl. *Erfahrung und Urteil* 1972 Felix Meiner Hamburg S.124–133
- (14) Vgl. W. U. F. S.228–331. 及び Husserl XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* 1973 Text 6, 34 など参照。
- (15) Vgl. Held, ebenda S.36, 42, 及び Aguirre, ebenda S.159–160, 164. 想像における準指定性が問題とされている。
- (16) Vgl. W. Dilthey, „Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft“ G. W. VII, 1958 S.213。ここにディルタイと通じるところがある。また「本来接近できないもの、理解できないことにおける接近」(Husserl. XV. S.631) といった表現も見られる。
- (17) 時間についても関心に応じた脱中心化を見うるだろう。Vgl. XV. S.397–398
- (18) アインシュタイン革命以上にガリレオの象徴としての比重が大きいことも枠組としての客観的自然を思想としてフッサールが問題にしている証拠である。Vgl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* 1976, VI §9,

及び VI, S343

(19) Vgl. Ideen II, IV. §3

(20) Vgl. G. Simmel *Soziologie* 1968 Ducker & Humblat, Berlin S.510

(21) Vgl. VI, S.15-17 但し、フッサールは「実践理性の普遍的立法を記述しなかった」と批判する者もある。Jürgen, Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* 1968 Surkamp Frankfurt. 長谷川宏訳 1982 紀伊国屋 p.155 参照。

(22) Vgl. W. u. F. S.227

(23) Vgl. Held. ebenda. S.59-60

(24) Vgl. Husserl XV Text 22. フッサールは超越論的間主観性の自己構成は真実の自己保存として無限の「完全さ」に向けられているとするが、それをただ自己の存在の原事実性のみ根拠づけ、けっして神的なものに根拠づけない。

Phänomenologie der Intersubjektivität bei Husserl

Tsuyoshi Matsuda

In dieser Abhandlung behandle ich die Problematik der Intersubjektivität bei Husserl. Insbesondere versuche ich den ganzen Zusammenhang von dem Probleme des Perspektivismus her zu explizieren. Und weiter versuche ich seine Aporie der Fremdenwahrnehmung und die Verfassung der Problematik von der Wechselwirkung des Ich und Anderen, bzw. der Sympathie her zu begrenzen. Dieser Zusammenhang heißt, die Einfühlungstheorie und ihre Aporie, die Dezentrierung und ihre Funktion in der Konstitution der objektiven Natur und Welt, und die Stellung der Wir-gemeinschaft als das Korrelatum zur objektiven Natur und ihre Teleologie.

Denn die Problematik der Fremdenwahrnehmung hängt mit der der transzendentalen Intersubjektivität zusammen. Und dieser Zusammenhang weist bei Husserl auf die letzte Begründung der Wissenschaften hin. Darin handelt es sich zunächst um die Bewährung von der objektiven Wahrheit.

Nach Husserls Standpunkt ($\alpha\rho\chi\eta$) und Ziel ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) muß man von dem tatsächlichen Ich als dem ursprünglichsten *ego cogito* ausgehen und trotz der »subjektiven« soliptischen Position von da her bis zur objektiven Wahrheit (in dieser Kontext insbesondere zum physikalischen Dinge) gelangen können. Darin wird also die Basis des transzendentalen »alter ego« oder »Wirgemeinschaft« thematisiert. Also ist seine Perspektive weder das kantische »Bewußtsein überhaupt« noch das cartesianische *ego cogito* als *ens creatum*. In dieser Sinne bezieht sich das Probleme der Fremdenwahrnehmung zunächst auf die Bewährung der Existenz des gleichursprünglichen anderen transzendentalen Ego. Aber die Schwierigkeit liegt in diesem Probleme. Das ist die Transformation des cartesianischen *ego cogito* in Husserls Philosophie.