

『論理学研究』における普遍認識の問題

宮 原 勇

本論述ではE・フッサールの『論理学研究』の第二研究『スペチエスのイデア的単一性と近代の抽象理論』と第六研究『認識の現象学的解明の諸要素』の検討を通じて、最終的には＜普遍認識と個別的事実の認識との間の循環（Zirkel）関係＞の剔出が試みられる。それと共に「スペチエスのイデア的単一性と厳密なる同一性」なる主張がいかにして正当化されるかを検討し、それを通じてフッサールのスペチエス、或いはエイドスの理論自体が主張される立場・次元が既に「超越論的」なものであることが闡明される。更に形式的普遍をも含めた普遍の対象性の直観的所与性の説がいかなる根拠で主張されるか検討され、前述の循環に巻き込まれているその普遍的、範疇的直観の問題が論じられる。

普遍認識の際に働く作用として『論理学研究』では次のようなものが考えられている⁽¹⁾。すなわち(1)普遍性意識(d. Allgemeinheitbewußtsein)(2)イデア化的抽象(d. ideierende Abstraktion)(3)普遍的直観(d. allgemeine Anschauung)(4)範疇的直観(d. kategori-ale Anschauung)である。

これらの作用は広くは「普遍的なるもの」の把握であるが、前三者は『イデーン I』から特に展開される「イデアチオン」(Ideation)に当る。狭義の「範疇的直観」は言表の構文的(syntaktisch)な要素を対象とする直観であるが、前三者の作用と共に「範疇的作用」として一括される(Vgl. L. U.² II/2 S.162)。

I

フッサールでは「実在的」(real)な対象性として「自立的・具体的対象」つまり個体や所謂「こと」である事態(Sachverhalt)の他に「抽象的契機」(Moment)が考えられている(Vgl. L. U. II/1, S.38 Anm.)。これは、例えばこの赤い机の「赤」という契機であり、現に視覚的に現象している一種の対象性である。「抽象的」とは普遍性を一切意味せず、自立的対象によって基付け(fundieren)られているという意味での「非自立的」(unselbständig)と同義である。そのような抽象的契機は、一定の個体とともに実際に現出し(erscheinen),

それゆえ実在的であり、個別的なものである。そこで注意しなければならないのは、「この机は赤い」という言明で表現される「赤い」という普遍的性質と、その机において現出している実在的で個別的な抽象的契機としての「赤」とは区別されねばならないということである。

さて以上の実在的諸対象性の他に「イデア的」(ideal) 対象としてスペチエス・エイドスと呼ばれる普遍者、例えば「赤一般」が考えられている。そのようなイデアの単一態 (die ideale Einheit) としてのスペチエスである「赤」と、この同じ赤を<有する>ここにある紙片 (L. U. II/1 S.100) との間には、中間的対象性として先に述べた<この紙片の一つの抽象的契機である個別的な赤>が介在している。そのような個体的個別体 (d. individuellen Einzelheiten) としての「赤」は、あくまでもスペチエスとしての「赤」の個別事例 (Einzelfall) として経験される。両者の関係は「多と一」との関係になっていて、スペチエスは本質的機能として「総合」(Synthesis) つまり個体的個別事例のバラバラな多様性・多数性を包括する、言い換えれば「一つにとりまとめる」(συνβάλλειν εἰς ἓν) 機能を有する。このようにスペチエスの本質的機能として「総合」が考えられている以上、それは「単一態」(Einheit) でなければならない。しかもそのスペチエスは「この紙片の内にも、また世界のどこにも実在的に存在してはいない」(L. U. II/1 S.101)。更にそれは「特にまた我々の思惟作用が実在的存在の領域に、つまり時間性の領域に属している限り、《我々の思惟作用の内》にも存在しない」(Ebenda) のである。もしスペチエスが個体的多様の世界であるこの実在的現実の内に「現出」するならば、それはもはや個体的現象として他の多なる個体的なるものと同列になり、個的多を一へと総合する「根拠」となることはできないだろう。

ここでこれまで述べられた実在的・自立的(具体的)対象Gと抽象的契機mとスペチエス・純粹エイドスεという三者の関係を確認しておく。(「赤」のエイドスの場合。)

- (1) G/m : 個体的で具体的対象と、その抽象的契機。「全体」とその非自立的部分である契機という「基付け」関係。
- (2) m/ε : 純粹エイドスとその個別体 (Einzelheit)。
- (3) G/ε : エイドスεと「原初的關係」(das primitive Verhältnis)にあるmを介しての間接的關係(J. Hering によれば媒介された2次のメテクシス)⁽²⁾。

《同一性と相等性》(Identität und Gleichheit)

スペチエスには「総合」なる本質機能が要請されるゆえ、イデアの単一性なる特性を有するとされたが、更にフッサールのスペチエス論の核をなすものに、その「厳密なる同一性」(die strenge Identität)の主張がある。我々は通常「相等しい」事象について「同じ」事象と言う。このような相等しい事物の場合に言われる同一性は「非本来的」であり、それは更にそれに対

応する「本来的」同一性を「遡示」(zurückweisen)しているとフッサールは主張する(L. U. II/1 S.112)。「事実、我々は相等性が存立する所には常に厳密な真の意味での同一性をも見出すのである。」「我々は二つの事物が相等しい観点(Hinsicht)を指摘しなければそれらを相等しいとは言えない。いま観点と言ったが同一性がそれに当たるのである。」すなわち(一) 相等性が認識される場合、その比較(Vergleichen)の観点⁽³⁾が予め設定されねばならない。そして(二)この観点に厳密なる同一性が存し、それが他ならぬスペチエスだとされる。この議論で(一)の段階は我々の経験の内で実際に確証されよう。このことは個体相互の比較でも、また抽象的契機相互の比較の際にも認められ得る。後者の場合は抽象的契機がそこにおいて現出している個体が先ず与えられ、そこで「色」という抽象的契機へ注意が向けられる。そして比較されるものが特定の「赤」に関して相等しいと認識されるのである。とは言え比較の観点自体は明確に主題化され、対象化されているわけではない。このような(一)の段階の議論と(二)の段階の議論、つまり<その観点に厳密なる同一性が存し、それがスペチエスに他ならない>という主張とは、立場・次元が異ると言えよう。フッサールは、あらゆる相等性は比較される諸事物を包摂する一つのスペチエスに関係し、二つの事物が形に関して相等しければ、その形のスペチエスが同一なのであり、それらが色に関して相等しければ、色のスペチエスが同一なのであると言う。問題は、それ自体イデア的単一態であり厳密なる同一性を有するスペチエスと実在的で個別的事物との関係が論じられる立場・次元はいかなるものか、単なる相等性を超えてなぜ「厳密なる同一性」が主張され得るのか、またされねばならないのかである。彼の議論では、我々は実際に経験的比較を行い「相等性の認識」を行っている、そこでなぜそれが可能なのか、換言すれば経験的比較・相等性の認識の可能性の制約が問われていると言うべきであろう。そしてその可能性の制約、「根拠」(Grund)として「スペチエスの厳密なる同一性」が謂わば「遡及的」(regressiv)に要請されているのである。このように個別的事物についての経験とスペチエスとの関係が論じられる立場、或いはスペチエスの厳密なる同一性が主張される立場は、既に「超越論的」⁽⁴⁾ 立場と言ってよい。スペチエスの厳密なる同一性とは超越論的問題設定において初めて、相等性の認識を可能にする制約として登場し得るのである。また、相等性の認識の際に前提される観点として、スペチエスは実際の我々の経験において予料されているのである。

これまでスペチエスの本質的特性であるイデア的単一性と厳密なる同一性が論じられ、それと共にスペチエスと個別の諸事物との関係が明らかとなった。そこでスペチエスなる普遍的对象性の認識が問題となろう。「普遍の対象は個体的対象とは本質的に異った作用によって我々

に意識される」(L. U. II/1 S.108)。先ず、我々にとって例えば<赤い屋根の家>という具体者(自立的個体)が現出している場合、この現出は一方では「個体的思念」、つまりこの事物やその徴表(Merkmal)を思念するための「表象基盤」(Vorstellungsgrundlage)であり、他方その同じ現出が「赤一般」というスペチエスを思念する作用に対する表象基盤でもあり得る。後者の「スペチエス化する統握⁽⁵⁾と思念」においては、「ここと今」に現出している家のこの赤の対象的契機が思念されているのではなく、赤のエイドス、《イデー》が対象となっている。この初版(1901年)と改訂版(1913年)に共通の分析的記述では<具体的事物の現出が個体的思念と普遍的思念の両作用に対する表象基盤である>と主張されるにとどまっている。ところがフッサールは、第三研究・第六研究の成果をふまえて改訂版では新たに、前述の事態を更に立ち入って次のように述べている。<その「赤というイデーの直観的所与性」(die intuitive Gegebenheit)(L. U.⁴ II/1 S.109)を構成する新たな統握様式は個体としての家、ないしはその家の赤の「契機」の《直観》に基付いている(fundieren)>。ここでは明らかに「イデーの直観的所与性」と「普遍的直観が個体的直観に基付けられている」ことが言明されている。

さて先に我々は抽象的契機について論じたが、この「抽象的」なる語は「非自立的」という意味の他に「抽象された」という意味を持つものである。つまり<抽象的内容は具体者(自立的対象)から抽象(abstrahieren)されたものであり、この具体者において、かつ一緒に現出する>のである(Vgl. L. U.⁴ II/1 S.219)。この「抽象的諸内容」を注意しつつ際立たせる(die pointierende Hervorhebung)という意味での抽象と、概念形成の意味での抽象と混同されてはならない(Vgl. L. U.⁴ II/1 S.216)。後者の作用においては或る赤いものについての個々の直観に基付いて、赤というスペチエスの単一態が直接的に《それ自身》(selbst)把握される。その際、確かに個々の「赤」の契機に視向つまり注意を向けるのであるが、しかし、その単なる<注意を向け、際立たせる作用>とは全く別なくスペチエス・普遍者を固有の対象とする作用>が働いているのであり、これが「イデア化的(或いは普遍化的)抽象」⁽⁶⁾(die ideierende [oder generalisierende] Abstraktion)(A. a. O. S.224)である。

ここで今までの議論を総括しておく。我々の現実の経験においては、(α)<個別的認識(個体的事物の直観)は、スペチエスを対象とする普遍認識を基付けている>。しかしながら、既に論じられたように<我々の通常の経験における個体的事物相互の「相等性の認識」では、予めスペチエスの同一性が「観点」の同一性という形で「前提」されている>のであった。そし

てこのことは、そこでスペチエスの厳密なる同一性が主張される「超越論的立場」から観れば、 (β) ＜個体的諸事物の認識、特にそれらの相等性・類似性の認識（広く「類型的認識」(d. prototypische Erkenntnis)⁽⁷⁾）を、普遍認識は「根拠付けている」(begründen)>と言い得るだろう。

(α) と (β) とは純粋に認識—理論的立場からみて「循環」関係を成している。更にこの事態は次のように解することができよう。我々の現実の経験においては、個体認識と普遍認識とが、不可分な仕方で「共に働いて」(mitwirken) いるのであって、その同じ事態が認識作用の単なる＜記述的＞分析では、 (α) として取り出され、「超越論的」問題設定では、 (β) として理論化されるのである。そこで次章では、その「共働」なる事態が一層立ち入って論じられよう。

II

さて『論理学研究』の『第六研究』における普遍認識の理論では、＜普遍の対象性の直観的所与性＞が殊更に強調されるに到る。この＜普遍の対象性の直観的所与性＞なる説は、「我々の認識における真理の実現は、究極的には対象が直観において与えられる仕方の『明証』(Evidenz)により保証される」というフッサールの真理観の必然的帰結なのである。

そこでまず「真理」が問題となる。認識における真理は一般に＜意味志向 (Bedeutungsintention) と意味充実化 (Bedeutungserfüllung) との合致＞として規定される。意味志向・意味附与作用 (bedeutungsverleihender Akt) は志向的思念であり、その志向的充実化は直観によらねばならない。直観による志向的充実化の内、ただ思念されていただけの対象・事態が自体的に与えられる。その際に「思念されたものと直観されたものとの合致統一」が起こりうる。これが *adaequatio rei et intellectus* である。フッサールは真理を表現の理解において問題となる事柄として考察している。この「表現」というのは、＜文字・語音 (Wortlaut) という物理的現象と「意味」的契機との合一体＞であり、それを理解するという面からみれば、＜物理的現象がそこにおいて現出する感性作用と、意味附与作用・意味志向との合一＞であると言えよう⁽⁸⁾。表現を理解する際に、単に「意味附与作用」を遂行しただけでは「空虚な思念作用」のままに終る。真理が実現されるには直観作用によって当該の対象が本源的に (originär), 「自体的」に与えられねばならない。しかも「その意味作用がその対象を思念したのと同じ仕方」で与えられねばならない (L. U.⁴ II/1 S.51)。真正な合致が実現されるのは、指示されている対象が直観において与えられ、しかも思惟されるがままに与えられる場合である故に (Vgl. L. U.⁴ II/1 S.118), その合致の完全性は二重になっている。つまり、

(1)思惟の直観への適合の完全性。

(2)直観自身の完全性(対象の明証的所与性)。

さてこれまで表現一般についての真理が論じられたが、特に「事態」(Sachverhalt)の表現である言表(Aussage)の場合はどうであろうか。

まず言表においても「意味」(Bedeutung)と対象的なものとが区別される。対象性の一つに数えられる「事態」(Sachverhalt)とは $\text{>da\ss{} sich die Sache so verhalte}<$ (L.U.⁴ II/1 S.402)のことである。しかしながら「事態」は直ちに言表の対象であるとは言えない。事態とは $<$ 言表・判断において表現されたもの、言表されたもの $>$ と言った方が適切だろう。フッサールは言表の事態と、それに対応する「事況」(Sachlage)とを区別するが、その場合、事態の方はむしろ言表の「意味」にあたると思われる。例えば、「aはbより大きい」 $\gg a \text{ ist gr\ddot{o}\ss{}er als b.}$ と「bはaより小さい」 $\gg b \text{ ist kleiner als a.}$ とという二つの言表は当然ながら表現として同一ではない。しかし我々は同じことを言っていると考える。それではこの二つの表現は、どの点で相違し、どの点で同じなのか。『論理学研究』ではこの二つの表現は「同じ事況」(dieselbe Sachlage)を表現しているとされる(L. U.⁴ II/1 S.48)。「事況」と「事態」については、後期の『経験と判断』でより明確に論じられている。それによると「あらゆる事況は、より多くの事態を含んでいる。一対の対象に基付けられている最も単純な事況も二つの事態を含んでいる。例えば $a - b$ という大小の事況は、 $a > b$ と $b < a$ という二つの事態を含んでいる」(E. U. S.285)。ここでは事況とは、まだそれ自体、自発的作用により述語化されていない「受動的に構成された関係」(Ebenda)であり、それに対して事態とは「一つの完結した述語的判断によって一つの新たな対象性として構成されたもの」である。このように『経験と判断』では、事況－事態を $<$ 受動的(passiv)－述語的(prädikativ) $>$ なる対概念でその相違を説明している。しかし事況を受動的段階で成立する対象性と考えるのは不適切と言わねばならない。というのも、『論理学研究』では $<$ 受動的－述語的 $>$ なる対概念が明確になっていないにもかかわらず、事況と事態とが区別されたのは、むしろ言表・判断に関して意味と対象性が区別されなければならなかったからである。しかしフッサールでは「事況」なる用語は確定的なものではなく、従って少なくとも $<$ 言表は事態の表現である $>$ と言うことはできる。

さて言表の理解に際して真理が実現されるためには、言表が全体として直観によって充実されねばならない。そこで、言表全体の直観による充実化がいかになされるかが問題となる。例えば、我々が「この椅子は黄色い」(Dieser Stuhl ist gelb.)という知覚言表を理解するとしよう。差当っては、椅子とか、黄色の現出(Gelb-Erscheinung)とかは知覚することがで

きる。つまりそれらに関する意味附与的志向が感性的直観によって充実されるだろう。しかし、「この」「は」、(Dieser)(ist)という要素は充実されるのだろうか。一般に構文的要素は充実されるのだろうか、充実されるとしたらやはり「感性的」直観によってであるのだろうか。更に立ち入って考えれば、言表の内で見られる名辞もまた一定の文法的形式を帯びているのであり、一定の配列の内にある。従って、それらの《形式》そのものは、端的な直観の内では充実されるとは言えない。つまり構文的形式、範疇的形式に対応する言表の部分の充実が問題となるのである。端的な事象を対象とする知覚によっては、それらは与えられない。知覚的に現出可能なのは実在的なものであり、個体的なものである。例えば、白い紙を見て「この紙は白い」と言う時、紙として統握(auffassen)される個体的対象と同時に、そこにおいて白の契機が我々にとって現出しているのである。しかし、この言表の繫辞に対応する実在的(real)な相関者は現実の内には見出せない。「白いもの」(Weißes)と「白いこと」(白である)(weiß-sein)とは異なる。「この繫辞(sein)は対象の中ではなく、対象の部分でも、それに内在する契機でもない」(L. U.⁴ II/2 S.137)。「Seinは、明らかに実在的述語ではない」(K. d. r. V., B.626)というカントのテーゼが繫辞の意味での Seinにも妥当する。このような Sein および範疇的諸形式は感性的直観一般によっては充実されないととなると、<意味志向→直観による充実>という図式が適用しなくなる。そこでフッサールは「直観」概念を拡大することでこの困難に対処するのである。今までは専ら直観ということで個体的直観・感性的直観のみが考えられていた。直観は一般に<その内で何ものかが《自己所与的》(selbst gegeben)なものとして現出する作用>であり、知覚の場合は、特に対象が《現在の》(gegenwärtig)に現出していることが、その特徴である。フッサールは単に実在の対象のみならず、イデア的对象、特に範疇的对象をも認め、それらが「それ自体で、或いは直接に」把握される作用、すなわち「範疇的知覚」(L. U. だけの表現)が存在しなければならないと考える。

しかしながら、感性的対象と範疇的对象とは与えられ方に相違点がある。後者は直観的ではあるが、むしろ「共直観的」(mitanschaulich)と言った方が適切であろう。範疇的对象は高次の段階の対象であり、従って基付けられた作用の内で与えられる(L. U.⁴ II/2 S.142)。範疇的直観は具体的には、全体と部分・比較関係等の外的関係や「および」とか「あるいは」を充実する直観作用を意味したが、これを総合作用と一般に呼ぶこともできよう。一般に言表の理解の際に働く作用には、このような範疇的对象についての直観の他に、既に述べた普遍性意識・イデア化的抽象がある。しかも今度は直観的作用でなければならないのであり、かくして<普遍的直観>が認められるに至る。

III

これまでの考察から、フッサールの範疇的直観と普遍的直観の理論の核は、(1)普遍的対象性の直観的所与性と、(2)認識の現実態での感性的直観と普遍的直観との共働の主張にあったとみなすことができよう。そこで問題となっていたのは、根本的には「感性と悟性」、「直観と思维」の本質的關係であると言ってよい。彼は悟性作用を「純粹範疇作用」と、「感性的抽象」つまり感性と連携して働く範疇作用とに分類している。後者は「色・家・判断・願望」(L.U.⁴ II/2 S.184)と言った感性的諸概念を我々に与える作用であり、前者は「単一性、複数、關係概念」などの範疇的諸概念を我々に与える作用である。そのような「純粹範疇的抽象作用」といっても、「究極的には感性的直観に依拠しており」(L. U.⁴ II/2 S.183)、「必然的に個体的直観に依拠している」(Ebenda)ことにはかわりはない。「基付ける感性なしの範疇的直観、従って悟性洞察、最高の意味での思维は、背理(Widersinn)であり」、純粹思维として理解され、あらゆる感性の能力と完全に分離されたものとして理解された純粹知性(ein reiner Intellekt)の理念は、認識論的分析以前の概念である。フッサールでは、このように<悟性の、感性への依存>という「基付け」關係が強調されている。

しかし、範疇的直観の理論ではむしろ、全く感性とは独立した純粹悟性作用が存立しえないのと同様に、どんな感性的な知覚経験においても、たとえ範疇的諸要素が顕在的に主題化され、言語的に分節化されていなくとも、確かに範疇的作用が働いていることが明らかにされていると言える。このことは、換言すれば、我々の認識の現実態では個別的事実についての感性的認識作用と、普遍的、特に範疇的認識作用とが「共働」しているということである。

さて問題は、「普遍的対象性、特に範疇的対象の直観的所与性」の主張である。先に述べた個体的・感性的認識と普遍的認識の共働なる事態だけなら、カントの認識論で既に有限である人間の認識の本質構造として「感性と悟性」・「直観と思维」の相互限定的共働なる事態が解明されていた。フッサールの認識論の特徴は、或る意味では「知性的直観」(die intellektuelle Anschauung)と解されうる範疇的直観の主張にある。フッサール自らの言う所によれば、「カントの言う思维においては、範疇的(論理的)諸機能が確かに大きな役割を果たしてはいるが、しかし彼は知覚および直観の概念を範疇的領域にまで根本的に拡大するには至っていない」⁽⁹⁾。しかし逆に、フッサールの言う<直観概念の『類比的』⁽¹⁰⁾拡張>はいかにして正当化されるのか反問されるべきである。「範疇的直観」は直観と称される限り、範疇的対象が本源的に、それ自体で与えられるのであるが、しかしまた<個体を対象とする感性的直観により基付けられている>という性格を有する。このような二重性格を有する「直観」概念をあえて導入してまで主張した「範疇的直観」・「普遍的直観」の説には背景となる動機なり意図なりが存する

と思われる。そのような「範疇的直観」の理論の根本的前提は、カントの認識論と対比してみれば一層明瞭となろう。まず、(1)明証性がフッサールの真理論の中心にあるという点⁽¹¹⁾。カントでは「総合的諸命題がどれほど明証的(evident)であろうとも、もしも我々が演繹なしにその命題の要求に関して無制限の賛同を与えてよいということを認めたならば、悟性批判の全体が破滅してしまう」(K.d.r.V., A.233, B285/6)のである。また、(2)カントでは神や他の高位の精神的存在者の知性である「原型的知性」(intellectus archetypus)(=ein urbildlicher, anschauender Intellekt)に対して、有限なる存在者としての人間に固有な認識は「感性と悟性、直観と思惟との合一(Einigung)」⁽¹²⁾と特徴付けられている。フッサールは「我々の認識と真理を制限されたもの、或いは有限なものと思わしめる、また単に人間固有のものと思わしめる『物自体』と『原型的知性』のカントの説」⁽¹³⁾を「人間学主義」として批判する⁽¹⁴⁾。フッサールの言う「直観」は有限(endlich)⁽¹⁵⁾であることにはかわりはないが、彼の場合、比量性(Diskursivität = Umwegigkeit)なる本質を有する悟性の働きが著しく貶められていることは確かだと言わねばならない⁽¹⁶⁾。

イデア的なものや、範疇的諸形式がなぜ、直観において与えられねばならないと考えるかは、それらがあくまでも「客観的」(objektiv)なものであるという根本的洞察があるからだと言える。つまり、範疇的諸形式といえども、主観の能動的作用、特に思惟の働きの所産と看做されてはならないのである。

[哲学 博士課程]

註

(1) これら四つの用語は以下の箇所で使用されている。なお『論理学研究』の箇所は、L. U. のあとに分冊と頁数とを記す。

- das Allgemeinheitsbewußtsein; II/1, 142, 145, 150, 153, 156, 159, 162, 174, 212, 217, — II/2, 163f., 178.
- die ideierende Abstraktion; I, 101, — II/1, 5, 56, 223, 386, 417, — II/2, 163f., 183.
- die allgemeine Anschauung; II/2, 6, § 52, 162f., 202. (I の第二版 245; ideierende Intuition)
- die kategoriale Anschauung; II/2, 6, 144, 170, 172, 182ff., 189, 202.

(2) Hering, Jean: Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, in; Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 4, 1921, S. 511.

(3) 比較に際しての「観点」については下記を参照のこと。

Cassirer, E.; Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910, S. 33.

Heidegger, M.; Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Gesamtausgabe, Bd. 20)
S. 91ff.

- (4) ここで「超越論的」とは「その都度現実、或いは原理的に可能な仕方と与えられるものの全ての可能性の必然的制約一般」を問う立場・理論を言う。

Vgl. Boehm, R.; Die Phänomenologie innerhalb der Grenzen der bloßen Transzendentalphilosophie, in; Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II, S. 46.

- (5) Auffassung の訳。Apperzeption (統覚) とほぼ同義。なお Erfassung は「把握」と訳す。

- (6) この「イデア化的抽象」なる用語は、結局、イデアチオンのことであるが、『現象学の理念』1907年では >ideieren< (H. II. S. 58), >ideierende Abstraktion< (S. 8, 63), とか >reine Abstraktion< (S. 64) とかと呼ばれている。

- (7) Vgl. Holenstein, E.; Prototypische Erfahrung, in; Von der Hintergebarkeit der Sprache, S. 71–83.

- (8) Vgl. Janssen, P.; Edmund Husserl, S. 48.

- (9) L. U. II/2. S. 202 の Zusatz は、1921年の第二版のものである。1901年の初版では L. U. 2^{er} Teil S. 675 参照のこと。1921年の版では特に「範疇的直観」の部分が大幅に改訂された。

- (10) この「類比的」(analog) に対する注目は Heidegger の ≧Vier Seminare≧ S. 114 の内にも、また Scheler の ≧Die deutsche Philosophie der Gegenwart≧ (G. W. Bd. 7) S. 308 にも見出せる。

- (11) Vgl. Kern, I.; Husserl und Kant (Phaenomenologica Bd. 16) S. 96ff.

- (12) Heidegger, M.; Kant und das Problem der Metaphysik, 4 Auflage, 1973, S. 34.

- (13) Kern, I., a. a. O. S. 120.

- (14) Ebenda, S. 119–134.

- (15) Vgl. Heidegger, M., a. a. O., S. 24.

- (16) フッサールは次のようなモットーを掲げている。

「従って可能な限り少ない悟性、しかし、可能な限り純粋な直観！」

(Husserliana Bd. II, S. 62)

Das Problem der Erkenntnis des Allgemeinen in der „Logischen Untersuchungen“ E. Husserls

Isamu Miyahara

In dieser Abhandlung versuchen wir den *Zirkel* von der Erkenntnis des Allgemeinen und der Erkenntnis der individuellen Tatsachen dadurch herauszugreifen, daß wir Husserls Theorie von der Erkenntnis des Allgemeinen in der II Untersuchung: „Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien“ und der VI Untersuchung: „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“ analysieren. Solcher Zirkel besteht aus den zwei gegenseitigen Bezüge, deren eine die Fundierung von der allgemeinen Erkenntnis durch die individuelle, tatsächliche Erkenntnis ist, deren andere die Begründung von der letzteren durch die erstere ist.

Bei unserer kritischen Prüfung handelt es sich darum, ob seine Behauptung von der reinen Idealität der Spezies und ihrer strengen Identität rechtfertigt werden kann. In seiner Theorie sind die idealen Spezies als die Bedingungen der Möglichkeit der prototypischen Erfahrung *regressiv* postuliert. In diesem Sinn bewegt sich seine Theorie von der allgemeinen Erkenntnis schon in der „transzendentalen“ Ebene.

Überdies wird noch eine wichtige Argumentation hinsichtlich der „kategorialen Anschauung“ gemacht. Dadurch wird es ans Licht kommen, daß in unserer Erfahrung die allgemeine und individuelle Erkenntnis im unzertrennbaren Zusammenhang „mitwirken“. In der kategorialen Anschauung werden die formalen Allgemeinheiten *intuitiv* gegeben, die als die syntaktischen Elemente in der Aussage sprachlich ausgedrückt sind. Wir können diese Lehre von der *anschaulichen* Gegebenheit des Apriori nicht ohne Vorbehalt anerkennen. Aber es scheint uns sehr wichtig zu kennen, aus welchen Motiven heraus er so behauptete. Deswegen werden wir zum Schluß insbesondere im Vergleich mit der Erkenntnistheorie Kants einige der Husserls zugrundeliegenden Voraussetzungen behandelt, die nichts anders als solche Motive sind.