

フッサールにおける現象概念

魚 住 洋 一

フッサールの現象学はその根本動向においては、現象の記述にとどまるものではなく、むしろ現象の可能性の制約の現象化を狙う超越論的現象学であった。フッサールの独自性は、現象学を超越論哲学に＜接木＞した点にあると言えよう。この小論の狙いは、この＜接木＞のもつ意味とその限界とを、フッサールの現象概念をひとつの手掛りにすることによって考察することにある。問題は、現象学から解釈学への移行に対する現象学的前提を再検討するというより大きなコンテクストにも関わるものである。

I

現象学が現象についての学であるならば、この現象という概念こそ現象学の全てが賭けられていると言わねばならない。したがって、現象学の根本動向を探り当てるためには、この現象という概念によって何が言い表わされているのかがまずもって問われねばならない。

さて、『存在と時間』によれば、現象(Phänomen)は、さしあたりその原義に即して「それ自身をそれ自身において示すもの(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)」として解釈される(Sein und Zeit, S.28)。この現象概念の定式化は、まだ純粹に形式的なものにすぎない。しかしハイデッガーはこの現象概念を、通俗的な現象概念の批判を梃子とすることによってさらに具体化させるのである。つまりハイデッガーによれば、通俗的な現象概念としてのカント的意味における＜現われ(Erscheinung)＞は、それ自身を示すものとしての現象ではありえない。というのも、現われとは、＜或るものの＞現われとして「それ自身を示さない或るものがそれ自身を示す或るものを通してそれ自身を告知すること」にほかならず、それゆえそれ自身を示さないことを意味しているからである(S.28)。しかし、このそれ自身を示さない或るものの現われは、その可能性の制約として、それ自身を示す現象を溯って示していると言わねばならない。そうであるとすれば、ここにおいてすでに現象学の現象概念が定位されるべき次元が示唆されている。ハイデッガーは次のように記している。「現われつまり俗に現象として理解されているもののなかで、そのつどそれに先立ってまたそれと共に、非主題的にではあれそれ自身を示しているもの……こそ現象学の現象概念である」(S.31)つまり、現象学の狙う現象概念とは、「それ自身をさしあたりたいてい示しているものに対して隠されているものであり、しかも同時に、このそれ自身をさしあたりたいてい示しているものに本質的に属しており、その意味と根拠をなしているもの」なのである(S.35)。しかも、ハイデッガーによればこの現象とは、カントのコンテクストにおける経験的直観の対象としての現われに対する直観形式に照応するものである。そうであるとすれば、現象学の現象概念とは、存在者に向けられた通常の経験におい

てはつねに非主観的にとどまっている経験の可能性の超越論的制約そのものにほかならない。この意味で、ハイデッガーは、現象とは経験において直接与えられる存在者ではなく、存在者の存在であると語ったのである。しかし、この存在者の存在をなすものは、現存在そのものの構造のなかに求められねばならない。つまり、ハイデッガーの語彙を離れて言えば、現象への問いは、フッサールの言う超越論的主観性への問いへ具体化され転化されるのである。

さて、現象学が現象についての学であり、そこにおいてその主題が言い表わされているのだとしても、この主題としての現象が超越論的なものとして隠されたままにとどまっているとすれば、現象学とは同時に方法概念であらねばならない。ハイデッガーは次のように述べている。「現象学とは、現象を顕わにすること（*apophainesthai ta phainomena*）を意味している。つまりそれは、それ自身を示すものを、それがそれ自身から示すように、それ自身から見えせしめることを意味するのである」（S.34）そうであるとすれば、現象学にとって、超越論的制約としてのこの現象ヘカント的な意味で論理的に溯行することは許されない。この現象は、必然的な要請にとどまってはならないのである。現象は、現象として見えせしめねばならない。したがって、方法概念としての現象学は、「それが考察する一切の事柄を、直接的な挙示（*Aufweisung*）と直接的な証示（*Ausweisung*）とによって取り扱わねばならない」という格率を含むのである（S.35）。そうであるとすれば、現象学とは、通俗的な意味での現象としての現われの隠された超越論的制約の現象化を狙うものにほかならないのである。

ところで、ミュラーが指摘しているように、⁽¹⁾ フッサールはかれの現象概念に対して厳密な定義を与えなかった。私がことさらにハイデッガーへの迂回からはじめたのも、むしろハイデッガーの現象概念の展開のなかに、フッサールの現象学が狙ったものがより明瞭に表現されていると思われたからである。しかし、私の問題はフッサールにある。私は、フッサールへ向かいたいと思う。

フッサールは、現象概念についてかれが語った数少ないテキストのひとつである『五講義』において、現象という概念に否みがたい二義性が孕まれていることを指摘している。というのも、この概念は、現出（*Erscheinung*）を言い表わすと同時に、この現出のなかに現われる現出者（*Erscheinendes*）をも言い表わすからである。しかしフッサールによれば、この二義性は、表現の曖昧性ではなくむしろ事柄そのものに由来するものである。つまりこの二義性は、現出と現出者との本質的な相関性、現出がつねに何らかの現出者の現出（*Erscheinung-von*）であることの反映とされるのである（Ⅱ.14）。⁽²⁾ そうであるとすれば、ハイデッガーとは異なり、フッサールにおいて現象として主題化されるものは、この＜現出者の現出＞という統一的事態であると言わねばならない。つまり、フッサールにとっては、現出と現出者が区別されるとしても、この現出者は、それ自身を示さないものとして、それ自身を示す現出の彼岸に置かれるものではない。かれにとって現出者とは、現出のなかに現われるかぎりでの現出者なのである。つまり、現出と現出者との区別は、あくまでも現象の統一の内部における区別なのである（Ⅱ.11）。フッサールのいわゆる＜志向性＞という概念こそ、この現出と現出者との統一に対する名称にほ

かならない。というのも、志向性とは、現出者が現出を超越しているのではなく、むしろこの現出のなかに志向的に内在していること、つまり〈現出者の志向的現出〉を言い表わしているからである。そうであるとすれば、〈現出者の現出〉としての現象を可能ならしめるものは、現出者と現出とを繋ぐ〈の〉としてのこの志向性であると言わねばならない。私は、この事態が孕む問題を明らかにしたいと思う。さしあたり、ヘルトが『フッサールのファインメノンへの還帰』と題した講演で行なったフッサールの現象概念に対する批判が手掛りを与えてくれる。⁽³⁾

さて、現象が〈現出者の現出〉の統一であるとするならば、われわれは対象へと直線的に（geradehin）向かうことを止め、対象の現出の仕方へと向かわなければならない。つまり、〈偶因性（Okkasionalität）〉という名称によって性格づけられるべき、私＝今＝此処というそのつどの状況に拘束されたく与えられ方における対象（Gegenstand in Gegebenheit-sweisen）が問題なのである。ところでヘルトは、この次元にこそ〈現出者の現出〉の統一が見出されると主張する。というのも、ヘルトによれば、この偶因性のなかにとどまるかぎり、存在者の自己呈示（存在）とわれわれによるその把握（意識）とは無差別な同一性を示すからである。つまりここには、存在者の直接的な現出が、しかも、意識に対する現出ではなく意識としての現出が見出されるのである。ヘルトは、〈現出者の現出〉の統一としての現象を、存在者の自己呈示とその把握の遂行との距たりなき無差別性として定義するのである。さて、現象学がこのような無差別性としての現象へ溯行しなければならないとしても、この現象の領野は、自然的態度においては隠されたままにとどまっている。というのも、われわれは自然的態度においては、意識の対象が意識を超越した即自的存在であるという存在信念（Seinsglaube）をつねに有しているからである。ところで、この対象の意識からの超越という事態は、偶因性の乗り越えを意味する。つまり、対象は個々の偶因的な現出の仕方において現われる以上のもので、偶因的な現出の仕方の多様性に対する同一性として思念されるのである。そうであるとすれば、存在信念とともに、〈現出者の現出〉の無差別な統一は無解してしまう。というのも、現出は対象と自我との対向における或るものから或るものへの現出へと双極化し、存在者の自己呈示とその把握の遂行とは差異化させられてしまうからである。したがって、〈現出者の現出〉の無差別な統一が問題であるとすれば、存在信念を遮断するいわゆる〈エポケー〉を遂行しなければならないのである。

ところで、ヘルトのフッサール批判がはじまるのは、ここにおいてである。ヘルトによれば、フッサールはエポケーをデカルト的に解釈するために、この無差別性に到達できない。というのも、フッサールは〈現出者の現出〉としての現象の統一を〈現出者の志向的現出〉と見做すことによって、現象そのもののなかに対象と自我との双極性をそのまま敷衍させてしまうからである。そうであるとすれば、問題はフッサールの根本概念としての〈志向性〉にある。というのもこの概念は、現出と現出者との相関性をそもそも緊張として、傾向性（Tendenz）として表現しているからである。つまりこの概念は、現出と現出者との相関性を静的な統一としてではなく、動的で意志的な運動として表現しているのである。志向性とは、現出の仕方の多様性を越えて対象

的同一性へ向かうとする＜意志＞の表現にほかならない。このことからヘルトは、「現出の統一が発見されねばならないとすれば、それは先＝意志的、先＝志向的なものとして把握されねばならない」と結論するのである。⁽⁴⁾さらにヘルトは、現象概念の古代的起源の考察を手掛りとして、フッサールの後期スコラ哲学的な主意主義が、現象のこの先＝志向的無差別へ至る道を塞いでしまったと述べている。

しかし私には、志向性の問題はフッサールの操作概念の問題ではなく、むしろ事柄そのものが孕む問題であるように思われる。というのも、ヘルトが主張するように現象を先＝志向的無差別の次元として考えるとしても、この先＝志向的無差別から志向的差異がいかんして生ずるのかという問いが答えられないままに残るからである。問題は、現象と志向性の関係にある。つまりヘルトに倣って言えば、「志向性の意志性がいかんして現出の先＝志向的無差別のなかに書き入れられるのか」が問題なのである。⁽⁵⁾しかし、この問題は見掛けほど単純なものではない。フッサールは『時間講義』において、いわば＜受動的＞な志向性が意識の最下層としての内的時間意識のなかですでに機能していることを指摘している。そうであるとすれば、根源的現象そのものにおいてすでに志向的差異が生じていると言わねばならない。ヘルトが批判するように、志向性が現象の否定を意味するとしても、志向性とは現象に後から上乘せされるものではなく、むしろ現象そのものの自己否定の運動の表現ではないのだろうか。ドゥ・ワーレンスは次のように述べている。「意識もしくは主観性の存在は、志向性によって或る本質的な否定性を刻印されているから、直接にそれ自身においてこれを規定することはできない」⁽⁶⁾しかし、志向性が現象そのもののアポリアであるとするれば、それは同時に現象を頭わにすることを狙う現象学そのもののアポリアである。ハイデッガーが指摘するように、志向性とは「合い言葉ではなく、或る中心問題を示す名称」なのである（X. Einleitung des Herausgebers）。

II

ワルデンフェルスによれば、現象学の第一のテーゼは「或るものが存在する」ではなく、「或るものが或るものとして現出する」であり、したがって現象学がその現象学的還元によって還帰しなければならぬものは、この＜或るものとしての或るもの＞という思念と所与の差異性の次元である。⁽⁷⁾私は、志向性の現象への嵌入がいかんして生ずるのかという問題を明らかにするために、ヘルトの言う現出者と現出との無差別性の次元からではなく、逆に、ワルデンフェルスの言うこの現出者と現出との差異性の次元から出発したいと思う。問題は、そこから溯って現出者の志向的現出の可能性の制約を超越論的に問うことにある。

私は、物の知覚という事例を手掛りしたい。ところでこの問題に対するフッサールの出発点は、周知のように、物はずねに一面的＝射映的（*abschattungsmäßig*）にしか現出しないという認識である。或る立方体を見ていると仮定しよう。私が見ているものはこの前面でしかない。しかし、「＜見られる＞物はそれに関してわれわれが＜真に＞見ているもの以上である」（Ⅵ. 51）。

というのも、私はこの前面を立方体の前面として見ているからである。つまりこの前面を見るとき、私は決して見ることでできないこの立方体そのものを見ているのである。見えないものを見るという知覚の＜越権行為(Prätention)＞がここにある(XI.3)。ここには与えられたものを越えた＜過剰(Mehr)＞、つまりワルデンフェルスの言う思念と所与の差異性が見出される。それゆえフッサールは『事物講義』のなかで、「個々の知覚は物を或る側面からしか現出させないが、それが思念しているものは、この物であってその側面ではない。……把握の働き(Auffassung)は呈示の働き(Darstellung)より遠くに及ぶのである」と述べたのである(XVII.143)。つまり、知覚に含まれるこの思念は、狭義の＜知覚(Perzeption)＞を乗り越えて決して知覚されえない対象そのものへ向かう“ad-perceptio”なのであり、それゆえ、フッサールはそれを＜統覚(Apperzeption)＞と呼称したのである(vgl. XI.336)。また、フッサールが対象を＜対象の意味＞と呼称するのも、それが所与に汲み尽くされないこの思念の過剰にはかならないからである。対象とは、＜意味＞に媒介されたひとつの被媒介態なのである。意識の＜対象志向性＞を定義するのはこのような事態である。

しかし、この＜過剰思念(Mehrmeinung)＞には或る二義性が含まれている。私の例で言えば、見えない立方体そのものへの思念は同時に立方体の見えない裏面への思念でもあるからである。つまりここでは、絶対的な不可視性に相対的な不可視性が交叉し、思念と所与のヴァーティカルな差異にそれらのホリゾンタルな差異が交叉しているのである。フッサールは次のように述べている。「外的知覚には驚くべき二分裂がある。つまりこの根源的意識は、いくつかの側面を根源的に意識すると同時に、まさに根源的にはそこにはない他の側面を共に意識するという形式においてしか可能でないのである。私が＜共に意識する＞と言うのは、不可視の側面すら意識に対して何らかの仕方でそこにあり、共現在的なものとして共に思念されているからである」(XI.4)。つまり、知覚がその＜現在＞と言う時間性格からして＜現前化(Präsentation)＞と呼称されるとしても、しかしそこにおいては、見られている前面が現在的なものとして意識されるにとどまらず、まだ見られていない又はもはや見られていない裏面すらが共現在化(mitgegenwärtigen)させられるのである。フッサールは、現前化と共に知覚に本質的に含まれているこの働きを、現前化との対比において＜付帯的現前化(Appräsentation)＞と呼称している(XV.124)。つまり、知覚は根源的現前(Urpräsenz)を乗り越えて付帯的現前(Appräsenz)へ向かうのである。ところで、この事態は知覚を過程として動態化させるものである。付帯的現前は、たった今根源的現前であったもの又はまさに根源的現前になろうとしているものとして、内的時間意識の＜過去把持(Retention)＞および＜未来把持(Protention)＞によって直接に意識されている。問題は、後者の未来把持にある。というのも、未来把持とは現在から未来への企投にほかならず、それとともにわれわれは、まだ根源的現前ではないものを根源的現前へもたらしことへ向かうことになるからである。それゆえフッサールは、＜過剰思念＞を＜先行的思念(Vormeinung)＞とも呼称したのである。過剰思念の＜過剰＞とは、所与によって充実(erfüllen)されるべき＜空虚＞にほかならず、この空虚を充実する新たな知覚を指

示しているのである。しかしこの空虚は任意に充実されるものではない。というのも未来把持とは単なる未来の現在化ではなく、「沈殿した過去を溯って把握することによって期待されるべき未来を受動的に現在化すること」であり、⁽⁸⁾ 印象を過去把持と類型的に構造化する連合的綜合に基づく働きだからである（Ⅺ.77）。つまり未来把持とともに企投されるのは、類型的規定性の構造をもつ＜意味の枠組み（Sinnesrahmen）＞なのであり、それによって新たな知覚への移行はそのつど先行的に動機づけられているのである。この事態とともに、フッサールのいわゆる＜地平＞概念が定義される。というのもフッサールは、「地平とは、先行的に枠取りされた潜在性（vorgezeichnete Potentialitäten）である」と述べていたからである（Ⅰ.82）。付帯的現前化は、可能な現前化の先行的企投として、現前化の地平を定義するものである。ところでこの＜地平＞とは、“Re-tention”および“Pro-tention”として志向性以外の何物でもない。それは＜地平志向性＞なのである。

さて、＜志向性＞概念に集約される現出者と現出との差異、思念と所与の差異は、二つの事態を含んでいることが明らかになった。つまりそれらは統覚による知覚の乗り越えとしての＜対象志向性＞であり、付帯的現前化による現前化の乗り越えとしての＜地平志向性＞である。そうであるとすれば、私の問いは志向性の可能性の制約に関わる以上、この両者の構造連関こそが問われねばならない。

ところでこの両者の決定的な区別は、付帯的現前化による現前化の乗り越えが現前化可能なものへ向かうのに対し、統覚による知覚の乗り越えは知覚不可能なものへ向かうという点に求められる。つまり、付帯的現前化における思念の過剰は所与によって充実されうるのに対し、統覚における思念の過剰は決して所与によっては充実されえないのである。したがって、統覚が恣意的なものではなく思念されたものの自己所与の意識であるためには、統覚は付帯的現前化に依拠せざるをえない。不可視の過剰は可視的な過剰に依拠せざるをえないのである。つまりヘルトが指摘しているように、「あらゆる根源的統覚は、その確証可能性において、つまり一定の付帯的現前化が現前化へと移行可能であるという基底づけ意識によって、志向的に動機づけられている」のである。⁽⁹⁾ 翻って言えば、現出の連関を全体として乗り越える統覚は、付帯的現前化による個々の偶因的な現出から他の可能な現出への乗り越えを前提としており、またそれによって準備されるのである。そうであるとすれば、＜地平志向性＞とは＜対象志向性＞の可能性の制約にほかならない。トイニッセンはこの志向性の問題に関して、前期のフッサールにおいては＜意味＞によって占められていた媒介的地位が、後期においては＜地平＞にその座を譲ったと述べているが、⁽¹⁰⁾ それというのも、フッサールが対象志向性の可能性の制約を地平志向性に求めたからなのである。フッサールは20年代の或るテキストにおいて次のように書いている。「さまざまなアスペクトはそれら自身では何物でもないのであって、それらが或るものの現出となるのはただ、それらに不可分な志向的地平にのみよることなのである」（Ⅺ.6）。地平とはすでに超越論的概念である。

さて、対象志向性が究極において地平志向性であるとするならば、対象の超越とは地平の超越にほかならない。つまり志向性における現出者と現出の差異、思念と所与の差異は、決して架

橋されないものではなく、過程として水平化されることによって架橋されるのである。というのも過程としての知覚とは、地平における思念の過剰を所与によって充実していく＜地平の解明 (Auslegung)＞の過程にほかならないからである。知覚とは、フッサールが＜真理確証 (Bewahrheitung)＞とも呼ぶ＜志向－充実＞の過程なのである。しかし地平の解明とは、同時に新たな地平の企投でもある。というのも或る地平の脱パースペクティブ化は、他の地平のもとへの再パースペクティブ化によってしか遂行されないからである。問題は、この地平の＜開在性 (Offenheit)＞関わる。地平はつねに開かれている。そうであるとすれば、知覚における＜志向－充実＞の過程とはけっして一回的に完了するものではなく、無限に開かれた過程である。翻って言えば、この＜志向－充実＞の無限の過程のなかで、思念された対象の自己所与性つまり “adaequatio rei et intellectus” としてのその＜十全的明証性 (adäquate Evidenz)＞は、この過程の極限に定位される理念と化する。フッサールが、対象の自己所与性を「カントの意味における理念」(Ⅲ.250) 或いは「漸近化の理念 (Approximationsidee)」(Ⅷ.52) と呼称したのは、この意味においてである。しかしラングが指摘したように、この理念は、カントの物自体のような「そのパースペクティブ的現出の背後に隠されたものではなく、完全に規定されたと考えられたこのパースペクティブ的現出そのもの」なのである。⁽¹¹⁾ つまりパースペクティブ的現出は、その連関の無限の全体を考えるかぎりにおいて、思念された対象の自己所与性つまり＜現出者の現出＞の統一を実現する絶対的次元なのである。フッサールは現象の志向性を主題化することによって、個々の現象をでなく、その指示連関の全体を絶対的な現象の次元として開示するのである。

しかし、問題はわれわれの存在の有限性にある (vgl.Ⅷ.387)。つまり現出の連関は、事実的には、無限の全体性においてではなくただ過程としてのみ存在する。したがって、思念された対象の自己所与性という極限理念は、この過程の＜テロス＞としてのみ理解することができるのである。フッサールは次のように述べている。「明証性 (=十全的明証性) とは、意識生の全体に関わる普遍的な志向性のありかたである。この明証性によって意識生は＜理性＞を狙うだけでなく、たえずそれへと向かっていく傾性をもつという普遍的な目的論的構造を有するのである」⁽¹²⁾ 知覚の＜志向－充実＞の過程とは、テロスとしての理念へ向かう＜目的論的＞過程なのである。問題は、この人間の生のもつ「根源的な目的論的＝傾性的構造」(Ⅸ.299)の可能性の制約を無限のテロスからではなく、有限の過程そのもののなかから摘出することにある。アグイレは次のように書いている。「世界を経験する生のもつ目的論は、有限性の意識の表現である。つまりそれは、知覚の体制を特徴づける有限性の表現なのである」⁽¹³⁾

Ⅲ

さて、現出者の志向的現出の可能性の制約を問うわれわれの問いは、同時に志向性の目的論的構造の可能性の制約への問いでもあることが明らかになった。

しかしそれだけではない。というのも個々の現出がそれ自身を越えて現出の連関の全体を指示することにより、その志向的相関者としてもはや個々の〈物〉がではなく〈世界〉そのものが問題となってくるからである。フッサールは次のように述べている。「世界表象は、私の諸表象のなかのひとつの表象ではない。それは私のいっさいの表象のなかにある普遍的な運動であり総合である。私の表象の運動のなかで表象されている一切のものは……世界の統一のなかに収斂していくのである」⁽¹⁴⁾ そうであるとすれば、このひとつの世界表象へ向かう意識生の普遍的な運動にこそ〈志向性の目的論〉の関わる究極の事態が存すると言わねばならない。しかし、われわれのもつさまざまな表象をひとつの世界表象へ総合統一していく運動は、ひとつの世界があるという暗黙の確信に支えられることなしには不可能であろう。そうであるとすれば、テロスとしての世界は地盤としての世界を前提しているのである。クレスゲスが言うように、われわれは〈世界〉が存在論的＝超越論的両性概念であることに着目しなければならない。⁽¹⁵⁾

テロスとしての世界、存在者の総体としての世界という〈存在論的〉世界概念ではなく、その地盤としての〈超越論的〉世界概念が問われるのは、まず〈地平〉との関連においてである。『危機』には次のような箇所が見出される。「世界は……地平として予め与えられている。……いかなる対象も何ものかであるが、しかしそれは、われわれにたえず地平として意識されている世界の〈なかにある何ものか〉なのである。他方この地平は、存在する対象に対する地平としてしか意識されないで、とりたてて意識される対象がなければ現実のものとなることはできない。……世界はひとつの存在者、ひとつの対象のように存在しているのではなく、その複数形が無意味であるような唯一性（Einzigkeit）において存在している」（Ⅵ.145f.）この叙述からすれば、対象意識と世界意識の区別は対象意識と地平意識の区別である。すでに示されたように、地平意識とは対象意識の可能性の制約である以上、世界は地平としてすでに超越論的概念である。世界とは、地平の地平、全体地平である。しかしプラントが指摘しているように、この全体地平は諸地平と同一の次元に定位するものではない。つまり、この全体地平を諸地平の無限の総合の極限理念として解釈することはできないのである。というのも、そうであるとしてもこの総合の過程はけっして終結することがなく、さまざまな地平の開在性だけが存在することになってしまうからである。それに反し、われわれはそのつどすでに個々の対象を世界のなかにあるものとして理解している。そうであるとすれば上の解釈とは逆に、世界という全体地平は諸地平に先立って予め与えられているのである。プラントは次のように述べている。「全体地平は……存在者の無限の地平の開在性の〈終り〉と考えるはならない。それはこの開在性の根拠および始まりとして、つまり、存在者がそのなかに存在しそこから意味をもつものとして考えなければならない」⁽¹⁶⁾ われわれは、テロスとしての世界ではなく地盤としての世界を問題にしなければならないのであ

る。

私の知るかぎりフッサールが世界の地盤性格を問題としたのは、『イデー』をもって嚆矢とする。というのも、そこにおいては世界は〈一般定立 (Generalthesis)〉として、つまり他のいっさいの定立を可能ならしめる根拠として語り出されていたからである(Ⅱ.63)。しかし『イデー』よりもさらに主題的にこの問題が考察されたのは、後の『経験と判断』においてである。そこにおいては、世界とは〈普遍的受動的な存在信念の地盤 (Boden universalen passiven Seinsglaubens)〉であるとされ、次のように述べられている。「存在する対象として認識の目標になるものはすべて、存在するものとして妥当する世界を地盤として存在する。世界のなかの個々の存在者が存在すると思っていたのに存在しなかったり、個々の認識が誤りを正されたりすることはあるかもしれないが、そうしたことは、全体として存在する世界を地盤としてはじめて可能となることである」⁽¹⁷⁾ つまり、存在したり存在しなかったりする個々の存在者の背後には、けっして疑いえない世界の存在が見出されるのである。というのも或るものが存在しないということは、その位置を他の或るものが占めるということを意味するのであり、したがってそのことは個々の存在者には可能ではあっても全体としての世界には可能ではないからである(Ⅶ.266; 391f.)。つまり世界の存在とは、けっして疑いえないものとして個々の存在者の存在の地盤なのである。このことを考えるならば、志向性に本質的な存在信念は究極において個々の存在者についての存在信念ではなく、この世界についての存在信念であると言わねばならない。したがってそれは日常言語における「信念」のような疑わしいものではなく、あらゆる確実性に先行する絶対的な確実性の意識である。つまり、エポケーによってもこの存在信念を遮断することはできず、逆にエポケーはそれを開示するのである。

さらに問題は志向性の目的論的構造にも関わっていく。つまり、現出の〈志向一充実〉の過程は期待志向に反し、“nicht so, sondern anders” として充実され攪乱されることがあるにもかかわらず、全体として〈調和的一致性 (Einstimmigkeit)〉をもって進んでいくのであるが、それというのも、個々の存在者の“nicht so, sondern anders” の背後に“nicht so, sondern anders” ということのけっしてありえない世界の存在が見出されるからである。いっさいの否定は信念確実性の地盤を前提しており、究極において世界の存在を前提しているのである。⁽¹⁸⁾ それゆえフッサールは或るマヌスクリプトで次のように書いたのである。「世界とはひとつの能力を言い表わしている。つまり体系的に経験することができ、経験の過程において一致しないものを排除しその代わりに正しいものを取り入れることによって同一の存在意味を確証していくことができる能力を言い表わしている」⁽¹⁹⁾

しかしこのような世界概念はまだ形式的なものにすぎない。私は、テロスとしての世界に対比される地盤としての世界の性格をさらに具体化するために、フッサールの「コペルニクス説の逆転回」と題されたマヌスクリプトを問題としたい。というのもこのマヌスクリプトにおいては地盤としての世界とは、コペルニクス説によれば無限の世界空間のなかの地球という一物体にすぎないこの〈大地 (Erde)〉にほかならないとされているからである。溯って考えるならば、こ

の大地こそ世界の＜原基(Ur-Arche)＞をなすものである。つまりコペルニクス説とは逆に、この大地とはけっして物体ではない。というのも物体とはこの大地の分割によってはじめて生まれ出るものだからである。また、大地はいかなる場所にも位置しない。というのもそれはあらゆる場所を包み込むものだからである。さらに、大地は運動も静止もしない。というのもあらゆる運動と静止はこの大地に関係づけられてはじめて可能となるからである。「＜原基＞としての大地は動かない」のである。⁽²⁰⁾しかしこのようなものとして大地が世界の原基でありうるのは、それが私の＜根源的な居住の場所(Urheimstätte)＞であるからにほかならない。たとえばフッサールは、私が船で育ち陸地をまだ知らないとすれば、そのかぎりではこの船が私の大地であるとすら語っているのである。そうであるとすれば、私を大地へと繋ぐものは私の身体である以上、この私の身体と大地との間には或る根源的な相関関係が見出されると言わねばならない。というのも大地が動かないという事態は、私の身体が根源的には動かないものであるという事態に本質的に関わっているからである。私の身体が動かないというのは、それが＜私は自らを動かす＞というキネステーゼ(運動感覚)において意識されるにもかかわらず、同時につねに此処にあるからである。このことをフッサールは他の箇所でも次のように述べている。「この身体という対象はまったくもって唯一のもの(einzig)である。というのもそれはつねに原点、絶対的此処を＜それ自身のなかに蔵して＞おり、それに関係づけられることによって他のいかなる対象もひとつの其処と化するからである」(XI. 298)。私の身体とは＜絶対的此処＞なのである。つまり私の身体の此処とは、世界空間における何らかの位置なのではなく、むしろそれらの位置とそれらの総体としての世界空間そのものを可能とするものなのである。フッサールは身体を“Ur-Sache”と呼称しているが、それというのも、この私の身体こそ世界の原点、動く不動の原基であるからである。そうであるとすれば、大地が世界の原基であるというのもそれが私の身体の投錨地として、いわば「私の身体の肉を反映する」からにほかならない。⁽²¹⁾しかし大地の身体との相関性というこの事態は、地盤としての世界が喩えようもない＜偶然性(Kontingenz)＞を孕んでいることを意味している。というのも私の身体の絶対的此処としての絶対性とは、そのつど私のもの(je-meines)として取り替えようもない私の＜現(Da)＞の＜事実性(Faktizität)＞にほかならないのであり、大地が私の身体の肉を反映するとすれば、それは同時にこの事実性をも反映せざるをえないからである。地盤としての世界とは、それ自体において存在する世界などではない。それはそのつど私のものとしての私の世界なのである。⁽²²⁾しかしこの逆説的事態とともにわれわれは、世界の＜唯一性＞がどこにその根拠をもつかをはじめて理解することができる。われわれはすでに、さまざまな現出の多様がひとつの世界への確信に支えられることによってはじめて統一されるということを見た。しかしこの「複数形が無意味であるような」世界の唯一性とは、この私の身体の＜絶対的此処＞の唯一性へと溯行することができるものなのである。つまり、さまざまな現出はつねに此処における現出であると同時に、それぞれそのつどの偶因的な現出としてそのつどの此処における現出である。しかしこのそのつどの此処の多様は、つねなる此処としての身体の唯一的此処の複数化なのであり、そのことによって

すでに統一されているのである。われわれは、絶対的此処としての身体にこそ多様な現出の統一の可能性の制約を見出すことができるのである。そうであるとすればわれわれは、世界の原基としての大地をもこの身体の唯一的此処の可能な複数化の場としてのみ理解しなければならない。フッサールは次のように書き記している。「大地が＜根源的な居住の場所＞、世界のアルケーとしての意味を失うことができないのは、私の身体が根源的な身体としてのそのまったく唯一の意味を失うことができないのと同じである」⁽²³⁾

さて私は、身体を、したがってその根源的な意識としての＜キネステーゼ＞を問題としなければならない位置に達している。ところでこの概念は、語義的には運動の感覚を意味しているのにもかかわらず、フッサールが『事物講義』以来この概念によって言い表わそうとしたものはむしろ運動としての感覚なのである。つまりフッサールはこの概念によって、「身体性の機能という概念が超越論的概念である」ことを明らかにしようとしたのである。⁽²⁴⁾ キネステーゼとは現出者の志向的現出の制約なのである。フッサールは次のように書いている。「物体経験は物体のさまざまな現出がそれだけで、またそれ自身とその相互融合によって物体の現出となるかのよう……意識において経過するのではない。そうではなく、それが意識においてそうなるのはただキネステーゼ的に機能している身体性……とひとつになってのことなのである。……現出の多様性……がこの物体の現出であり、その物体をそれ自身において諸性質をもったこの物体として呈示するものであるためには、それに適しいキネステーゼを経過させるにあたってそれに対応し共に要請される現出が現われてこなければならない」(Ⅵ.109)。現出の過程は、フッサールが＜キネステーゼ的動機づけ＞と呼称する“*wenn-so*”の関係においてキネステーゼに制約されている(vgl. Ⅶ.164-203)。見えるのは眼差しを向けているものだけであるということを考えてだけでも明らかなように、キネステーゼがなければ現出はないのである。ところでフッサールは或るマヌスクリプトのなかで「キネステーゼのヒュレーは経過にすぎないのではなく……自我的であってたえず＜志向＞と＜充実＞のなかにある」と書いている。⁽²⁵⁾ 問題はキネステーゼのこの自我的＝意志的性格にある。というのも、キネステーゼは＜私は自らを動かすことができる＞という＜能力性(Vermöglichkeit)＞として根源的に意識されるのであり、それゆえキネステーゼ的運動は自我の自由意志による遂行にほかならないからである。「身体は……意志の器官である。つまり、私の純粋自我によって直接に自発的に動かすことのできる唯一の客観である。……自我はこの身体を……自由に動かす能力をもつ」(Ⅳ.151f.) しかしそうだからといって、非意志的な運動の感覚としてのキネステーゼに後から自我の意志性が上乗せされるのではなく、むしろキネステーゼそのものが原初的な自我の意志性なのである。というのも、ラントグレーベがフッサールの「＜私の＞の発見は自我の発見に先行する」という言葉を引用しつつ示したように、身体意識とはむしろいっさいの自我意識に発生的に先行するその原初形態であり、この＜自らを動かすことができる＞ということにこそ自我の自発性(Spontaneität)の起源が見出されるからである。⁽²⁶⁾ したがってキネステーゼの遂行は根源的に意志的であり、そのことによって同時にまた目的論的である。意志とは何ものかへの意志以外ではないからである。ラントグレーベが「キネステーゼ

的運動はつねに目的論的活動として経験される」と語ったのは、それゆえである。⁽²⁷⁾ そうであるとするならば、現出の過程もまたこのキネステーゼに制約されたものとして本質的に意志的であり目的論的である。現出のヒュレーとしての感覚そのものがすでに、カントの語るような純粹な受容性 (Rezeptivität) ではなく、キネステーゼに制約されたものとして自我的な自発性なのである (vgl. IV. 56)。現出とは、そもそものはじめから自我の意志的な遂行である。つまりわれわれはヘルトの主張とは逆に、現象の志向的な意志性を現象そのものに本質的なものとして認めなければならないのである。

さて、キネステーゼが身体の根源的な意識であるとするれば、そのことは、身体が根源的には自我の遂行においてしか意識されないということを意味している。ところが同時にまた、世界もこの自我の遂行において根源的に意識されるのである。われわれはすでに、世界が全体地平としてしか意識されないということを見た。しかし現出の地平は現出そのものがキネステーゼ的な自我の遂行である以上、この遂行において共に意識されるキネステーゼ的な能力性の意識と不可分に交叉している。つまり、地平とは究極において「実践的なキネステーゼ的地平」なのである (XII. 15)。そうであるとするれば全体地平としての世界もまた、キネステーゼ的な能力性の全体地平としてこのキネステーゼ的な自我の遂行においてしか意識することができない。世界とは、「われわれの遂行において実践的にそして実践的にのみ熟知されうる」ものなのである。⁽²⁸⁾ さて、われわれはいまや世界と身体と自我の根源的な共属関係が見出される次元に達したのである。というのもクレスグスの指摘を俟つまでもなく、キネステーゼのもとにこれらの意識はすべて収斂していくからである。キネステーゼは、同時に世界意識であり身体意識であり自己意識である。⁽²⁹⁾ 私は、私のキネステーゼの遂行において世界と身体とを根源的に意識する。そうであるとするれば、現出の可能性の制約としての世界と身体との唯一性は、この遂行の遂行者としての自我の唯一性にその根拠を見出すのである。「自我の同一性は持続するものの単なる同一性ではなく、遂行者の同一性である」⁽³⁰⁾ こうしてわれわれは現出の可能性の制約を問う超越論的溯行の涯に、現出の遂行者としての超越論的自我に至り着くのである。

IV

さて現出者の現出の問題は、根本においては現出の多様の統一として理解することができるものである。そうであるとするれば、われわれはすでに身体の唯一的此処の複数化という事態にその可能性の制約を見たのである。しかし、身体の此処の唯一性はキネステーゼの遂行者としての自我の唯一性にその根拠をもつものである以上、この唯一的此処の複数化もまた、唯一的自我の複数化という事態にその根拠をもたなければならない。しかもカントが言うように、空間的綜合は時間的綜合を前提しなければならないのである。そうであるとするれば現出者の現出の可能性の制約は、究極において唯一的自我の時間的複数化という事態のなかに見出されるものであると言わねばならない。ところでこのことは、晩年におけるフッサール自身の歩みに対応するものである。

というも、晩年のフッサールはあらゆる現出者の現出を自我による存在者の時間様態における構成としての＜時間化(*Zeitigung*)＞とそれに交叉する自我自身の時間様態化としての＜自己時間化(*Selbstzeitigung*)＞から理解し(vgl. M. 172)、その究極の可能性の制約を「つねなる現在としての唯一の自我のそれ自身における反映または反復(*Spiegelung oder Iteration*)」に見出すに至ったからである。⁽³¹⁾ したがって私は、フッサールがその時間化の機能ゆえに＜生き生きとした現在(*lebendige Gegenwart*)＞と呼ぶ超越論的＝根源的の自我の次元へと立ち帰り、現出者の現出の問題をそこにおいて改めて探りたいと思う。

すでに明らかなようにさまざまな現出の多様が統一されるのは、それらの現出の遂行がすべて私の遂行にほかならないからである。つまりさまざまな現出の遂行において、この唯一の自我がつねに今機能していると同時に、そのつどの今において機能しているからである。さまざまな現出の多様がその時間性において統一されるのも、それらの現出が遂行されるそのつどの今が、つねなる今としてのこの自我の唯一の遂行現在の複数化にほかならないからである。つまり現出の遂行者としての唯一の自我は、たえず内的な時間の流れ(*Strom*)のなかへ投げ入れられることによってそれ自身を時間的に複数化しているのである。しかし問題はこの流れの時間性がそれ自体において存在するものではなく、フッサールが＜流れること(*Strömen*)＞と呼ぶ時間化の働きから生起するのであり、しかもこの＜流れること＞が自我自身の働きにほかならないという点にある。自我自身を含めた一切のものを時間化するものは、自我なのである。「流れはア priori (究極的に機能する) 自我から時間客観化(*verzeitlichen*)される。この時間客観的なものそのものも流れるものである。＜流れること＞はつねに先んじてある。しかも、自我もまた先んじてある」「時間性はどのようなありかたにおいても自我の働きである」⁽³²⁾ さて、自我による時間化としてのこの＜流れること＞によって時間の流れそのものが生み出されるのであるとすれば、＜流れること＞とは先時間的な出来事であって時間的な出来事ではない。そうであるとすれば自我は、時間化された自我として時間のなかにあると同時に、時間化する自我としては時間のなかにはないのである。「自我はつねに今であり、今でありつづける(それは立ちとどまり滞りつづける今として、事象的なつまり時間化され客観化された意味での今ではけっしてない)のであり、この生き生きとした今として、また＜超時間的＞な今としてあらゆる遂行の自我なのである」⁽³³⁾ つまり＜流れること＞は先時間的なものであることによって同時に超時間的な＜立ちとどまること(*Stehen*)＞なのであり、あらゆる遂行の自我はその＜流れる＞ことの遂行においてまさしく＜立ちとどまる＞自我なのである。「自我の同一性は、持続するものの単なる同一性ではなく遂行者の同一性である」という言葉は、このような先時間的な＜立ちとどまること＞としての遂行自我の唯一性を言い表わしている。しかし＜立ちとどまること＞は＜流れること＞なしにはありえないものである。したがってこの内的な＜脆さ＞のために先時間的に立ちとどまる遂行自我はたえず時間化させられ、その先時間的な唯一性はたえず時間的に複数化させられていくのである。つまり「唯一の先＝時間的なつねなる現在は、事実に、原受動的にそして先反省的に形成された諸統一としての時間位置現在を流れつつ系列化することになりかわっていく。脆

さをもった唯一性はもちたえることができない。それはたえず＜流れること＞のなかへ消え失せていき、同時に諸統一の合一化として甦っていくのである」⁽⁶⁴⁾ しかし逆にまた、このように時間化され複数化された自我の再統一が可能なのは、＜流れること＞が同時に＜立ちとどまること＞であることによって「先＝時間的な現在の＜内的な複数性＞のなかで自我が＜根源的に合一している（ureinigsein）＞からにほかならない。⁽⁶⁵⁾ つまりわれわれは、唯一の遂行自我の時間的な複数化を可能とするものを、この遂行自我の先時間的な＜立ちとどまりつつ流れる＞という両義的構造のなかに見出すことができるのである。この遂行自我の立ちとどまりつつ流れる＜生き生きとした現在＞こそありとあらゆる多様とその統一、ありとあらゆる現出者の現出のその背後へと崩れることのできない究極の可能性の制約なのである。それゆえにこそフッサールは、この＜生き生きとした現在＞を＜根源現象（Urphänomen）＞と呼称したのである。というのもそれ以外のいかなるものがいかなる意味において現象と呼ばれようとも、それらはその根拠をこの根源現象のなかにもつからである。⁽⁶⁶⁾

そうであるとすれば、現象の超越論的制約の現象化を狙う超越論的現象学はこの根源現象をこそ反省によって現象化しなければならない。しかし直ちに問題が生ずる。というのも反省は自我から自我への反省として自我の同一性と分裂、その根源的な隔たりと架橋とを前提としており、そのことによって反省はすでに、それが反省しなければならないところの自我の＜流れること＞と＜立ちとどまること＞とを前提としてしまっているからである。つまり反省が可能であるのは、＜流れること＞によってたえず自我の自我自身への根源的な隔たりが生起しているからであり、また＜立ちとどまること＞によってたえずこの隔たりが架橋され自我と自我とが合一しているからである。フッサールが反省を＜後からの覚認（Nachgewahren）＞と呼んだのも、反省が＜流れること＞の時間化を前提しているからにほかならない（Ⅷ.89）。しかし反省が時間化を前提としているとするならば、反省は時間化された自我をしか把握することができず、時間化する自我をけっして把握することができない。反省はただ、「時間化するものが時間化されたものとしてしか存在しない自己時間化」の謎を謎として開示するだけなのである。時間化がフッサールが＜存在者化（Ontifikation）＞と呼ぶ時間対象化であることを考えただけでも、時間化的＝対象化的反省によって非対象的な遂行自我の時間化の遂行を「その犯行現場において取り押える」（フィヒテ）ことが不可能であるのは明らかである。フッサールは次のように述べている。「原初的な＜流れること＞は、先＝存在として経験されえず語りえないものである。しかし、語りえないものあるいは経験されえないものを（反省的に）証示したがって経験し言明の主題とするかぎり、それはまさに存在者化されているのである」⁽⁶⁷⁾ そうであるとすれば、現象学的反省は根源現象を現象化することはできない。「われわれが＜根源現象の現在＞という名のもとに究極的な存在者として、根源的な存在者として要請しているものは、それがわれわれにとって＜現象＞であるというまさにそのことによって、究極的なものではないのである」⁽⁶⁸⁾

現象学は、遂行自我の＜生き生きとした現在＞をその現象学的反省によって追いつくことはできない。自我は“Nach-gewahren”あるいは“Re-flexion”としての反省に「つねに先

んじてある」のである。つまり、現象学的反省はここにおいてその限界に達する。現象の超越論的制約の現象化を狙う現象学は、その究極の超越論的制約を現象化することができないのである。しかし翻って言えば、現象学は思弁へと飛躍することなくあくまでも現象の関内にとどまることによって、まさに限界を限界として明らかにするのである。いわば、超越論的絶対者は現象学によってはじめて暗箱化されるのである。しかしそのことは同時に、反省によってはその背後へと溯りえないこの〈生き生きとした現在〉という遂行自我の〈現 (Da)〉、そのつど私のものとして取り替えようもないこの〈現〉を、われわれが〈絶対的事実 (absolute Faktum)〉として引き受けなければならないということをも意味している。この〈事実性〉について語るとは〈形而上学〉の事柄に属し、すでに現象学の限界を越え出ているからである (Ⅶ. 394)。

ところで、この〈生き生きとした現在〉の〈現〉とは同時に身体の〈現〉でもある。つまり、この暗箱化された遂行自我の意識の底にはキネステーゼ的な身体意識が隠されているのである。このことは、〈生き生きとした現在〉の〈流れること〉が印象なくしては存在せず、また印象はキネステーゼなくしては存在しないということを考えただけでも容易に理解することができる。そのかぎりでは、われわれもクレスゲスとともに「キネステーゼ意識は時間意識である」と言うことができるのである。⁶⁹⁾ しかしキネステーゼが遂行自我の意識に含まれるとしても、すでに引用した「〈私の〉の発見は自我の発見に先行する」という言葉が示しているように、キネステーゼはその深層においては、人称的なコギトの意識に先行する前人称的な身体的自我意識なのである。それゆえフッサールはこの身体意識を、主観性の〈暗い基底〉、その〈自然面〉と呼んだのである (Ⅳ. 276; 281)。つまりキネステーゼはその深層においては、コギトの意志性に汲み尽くされない〈自然〉の意志性としての〈衝動〉にほかならないのである。私はキネステーゼが志向性の目的論的構造の可能性の制約であることをすでに見た。しかし、われわれはこの〈衝動〉をすら目的論の可能性の制約として考えなければならないのだろうか。「われわれは普遍的な衝動志向性 (Triebintentionalität) を、つまり、あらゆる根源的な現在を統一し現在から現在へと衝き動いていき、すべての内容をこの衝動の内容となしこの目的へ向かって志向させるような普遍的な衝動志向性を仮定してはいけぬのか。それとも仮定しなくともよいのか」 (ⅩV. 595) われわれはこの問いに答えることはできない。フッサール自身、この目的論の存在を不可思議な〈事実〉として語っているのである (Ⅲ. 139)。目的論の存在は〈事実〉として、もはや現象学によっては答えることのできない形而上学の問題なのである。それゆえにこそフッサールは「この目的論の根拠は神のうちにあるのか」という問いをすら発せざるをえなかったのである (ⅩV. 385)。

現出者の現出の可能性の制約を問うわれわれの問いは、自我の現存在の〈事実性〉にその究極の根拠を見出すに至った。つまり、現出の偶因性の志向的な乗り越えが可能となるのは、この現出の偶因性が自我の事実性にほかならないからなのである。つまり現出の偶因性の乗り越えは、自我の現存在の〈現〉としての絶対的な〈今〉と〈此处〉がその原時間的な〈流れること〉と原空間的な〈私は自らを動かす〉によってたえずその唯一性を複数化されていくことによって可能

となるのである。翻って言えば、このことによって現出は根源的に＜志向的＞である。つまりわれわれは、ヘルトの言う現出者と現出の先＝志向的無差別としての＜根源現象＞を見出すことはできないのである。ところでこの＜今＞と＜此処＞の“Ent-fremdung”とは自我そのものの“Ent-fremdung”である。自我はこの＜流れること＞と＜私は自らを動かす＞のなかにいわば「投げ込まれて（geworfen）」いるのである。つまり自我は、この＜流れること＞のなかでたえず時間化されることによって自己の存在が根源的に＜歴史＞的なものであることを見出すのであり、またその＜私は自らを動かす＞において身体としての＜自然＞が告知されていることを見出すのである。そうであるとすれば、自我とは自然に根を下ろす歴史的存在にほかならない。現出者の現出という出来事は、それがこのような有限の自然的＝歴史的存在によって担われているというまさにそのことから生起してくるのである。

しかし、現象学はこの自我の事実性をその現象学的反省によって追い越すことはできない。自我の事実性とは現象学の限界なのである。この限界を越え出る歩みを踏み出すためには、現象学は解釈学に転化しなければならない。リクールが次のように述べているのはきわめて暗示的である。「私はこの実存する行為を世界に散りばめられた徴表のなかでしか捉えることができない以上、反省は解釈とならねばならない」⁽⁴⁰⁾

註

- (1) M.Müller, Einige Reflexionen über den geschichtlichen Ort der Phänomenologie, in: Phänomenologie — lebendig oder tot? 1969, S. 34 ff.
- (2) 以下、『フッサリアーナ（Husserliana）』からの引用は、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって括弧内に表示する。
- (3) K.Held, Husserls Rückgang auf das phainomenon. Manuskript für die Tagung “Methode und Phänomen”, München, 1978. 私は、新田義弘氏の好意により、このマヌスクリプトを閲覧する機会を得た。ここに記して謝意を表したい。ちなみに、児島洋氏による翻訳が「思想」1978年10月号に掲載されている。
K.Held, Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: Phaenomenologica, Bd. 49, 1972, S. 1 ff. の上の講演と並行した叙述をも参照されたい。
- (4) K.Held, Husserls Rückgang auf das phainomenon, S. 5（邦訳、241頁）。
- (5) ebd. S. 24（邦訳、256頁）。
- (6) A. de Waelhens, Die phänomenologische Idee der Intentionalität, in: Phaenomenologica, Bd. 2, 1959, S. 136.
- (7) B. Waldenfels, Möglichkeit einer offenen Dialektik, in: B. Waldenfels (hrsg.), Phänomenologie und Marxismus, Bd. 1, 1977, S. 146 f.
- (8) A. Aguirre, Transzendentalphänomenologischer Rationalismus, in: Phaenomenologica, Bd. 49, S. 127.

- (9) K.Held, Das Problem der Intersubjektivität, S.11.
- (10) M.Theunissen, Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz, in: Philosophisches Jahrbuch, 70.Jg. 1963, S.352.
- (11) B.Rang, Kausalität und Motivation, Phaenomenologica, Bd.53, 1973, S.194.
- (12) Formale und transzendente Logik, 1929, S.143.
- (13) A.Aguirre, Genetische Phänomenologie und Reduktion, Phaenomenologica, Bd.38, 1970, S.145.
- (14) Ms. KIII6, S.111. vgl. G.Brand, Welt, Ich und Zeit, 1955, S.16.
- (15) U.Claesges, Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff, in: Phaenomenologica, Bd.49, S.97.
- (16) G.Brand, a.a.O. S.15.
- (17) Erfahrung und Urteil, 1972, S.24f.
- (18) L.Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie, 1963, S.43f.
- (19) Ms. AV3, S.13. vgl. G.Brand, a.a.O. S.17.
- (20) Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in: M.Farber (ed.), Philosophical essays in memory of Edmund Husserl, 1968, p.307, footnote. vgl. M.Merleau-Ponty, Résumés de cours, 1968, p.168ff.
- (21) M.Merleau-Ponty, L'visible et l'invisible, 1964, p.302.
- (22) メルロ＝ポンティは「世界のこの事実性こそ世界の世界性をなし、世界を世界たらしめるものである」と述べている(M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, 1945, p.Ⅲ.)。
- (23) Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, S.325.
- (24) L.Landgrebe, Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und in Marxismus, in: Phänomenologie und Marxismus, Bd.1, S.84.
- (25) Ms. C16IV, S.14. vgl. U.Rohr-Dietschi, Zur Genese des Selbstbewußtseins, 1974, S.122.
- (26) L.Landgrebe, Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte, in: Phänomenologische Forschungen, Bd.3, 1976, S.35f.
- (27) L.Landgrebe, Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit, S.83.
- (28) ebd. S.92.
- (29) U.Claesges, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Phaenomenologica, Bd.19, 1964, S.121ff.
- (30) Ms. C10, S.28. vgl. K.Held, Lebendige Gegenwart, Phaenomenologica, Bd.23, 1966, S.118.
- (31) K.Held, Das Problem der Intersubjektivität, S.19.

- (32) Ms. C17IV, S.5ff. vgl. K.Held, Lebendige Gegenwart, S.101f.
- (33) Ms. C10, S.21. vgl. K.Held, a.a.O. 117.
- (34) K.Held, a.a.O. S.171.
- (35) ebd. S.116.
- (36) ebd. S.70.
- (37) Ms. C13II, S.9. vgl. K.Held, a.a.O. S.103.
- (38) Ms. C2I, S.14. vgl. K.Held, a.a.O. S.113.
- (39) L.Landgrebe, Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre,
in: Tijdschrift voor Filosofie, 36Jg. 1974, S.476; U.Claesges,
a.a.O. S.120.
- (40) P.Ricoeur, D'interprétation, 1965, p.62.

〔哲学 博士課程3回生〕