

E. フッサールにおける「他」とその影響について(1)

手 川 誠 士 郎

I. 【純粋意識】から【相互主観性】へ

フッサールは、『純粋現象学及び現象学的哲学の構想』第一巻(以下【構想I】と呼ぶ)において、『論理学研究』第一部及び二部を通じて姿を現わしつつあった現象学の全体像を描き出そうとしている。勿論、『現象学の理念』においてその構想のあるべき姿のおよそ示されていたのであるが、それをより綿密な統一づけられた学として公表することを目指していた。

彼は、『現象学の理念』の中で、直接的、直観的であるが故に明証的であるとされた cogitatio、純粋意識の領域を【構想I】における意識の原領域として措定し、この原領域の分析を、意識の構造と機能の分析として【構想I】の主題に設定するのである。

フッサールはここでまず、われわれの日常的な生活の中での物の見方を批判する。われわれは日常生活の中では、絶えず知覚し、表象し、思惟し、感情し、欲求したりしているわけであるが、その世界は、全て「手前にある vorhanden」世界である。フッサールはこうした日常的世界の物の見方を、実証科学の拠って立つ所の見方、即「自然的見方 natürliche Einstellung」であるという。

このような日常的世界では、私が私を見出す場合も、また他人を見出す場合も、他の物との場合と全く同様に「手前にある」ものという見方によって見出すことになる。われわれは、そうした見方をごく必当的な見方であるとしてそれに埋没しているのである。フッサールはそうした「自然的見方」に埋没している状態を「原信憑 Urdoxa」と呼んでいる。

【構想I】においてフッサールは、この「原信憑」からの脱却を「現象学的環元」によって計る。かれは、自然的見方を根本的に変更することによって、つまりデカルト的見方の変更をすることで真の意味での「厳密な学」が可能となると考えるのである。

かれは「自然的見方」を「働きの外」に置き、それを「排去」し、「括弧」に入れ、「自然的な見方で存在を定立していることを中止」する。つまり「判断中止」する

のである。これが「現象学的環元」の第一歩である。

デカルトが普遍的懐疑を通じて到達した cogito を、フッサールは原領域として、「判断中止」という方法によって、より徹底した形で、純粋な構造と機能を分析しようとするのである。

自然的見方による存在定立の作用を「働きの外」におき、定立されたものを「括弧」にくくることによって、日常的なわれわれの判断の全てが中止されてしまう。自然的見方の上に構築されている全ての学もまたこの例外ではありえない。

しかし、この「判断中止」によって全自然世界が消失してしまうわけではないし、意識的現実としてそれらが消滅してしまうわけでもない。cogito は依然として具体的なまゝに残余している。

「判断中止」を通じて、自然的見方によって定立された存在を「括弧」に入れた後になお残存するものは、「従来その特質の限界を画することのなかった」とフッサールの述べる新しい「存在領域」である。この「存在領域」をフッサールはここで「純粋なる【意識の相関者】と【純粋我】とをもつ【純粋体験】【純粋意識】と呼ぶところのもの」¹¹⁾であると規定する。

それは単なる概念として指定されているものではなく、「それ自身にひとつの固有存在を、すなわちその絶対的学的固有本質上、現象学的排去を被らない固有存在を持っている洞観」¹²⁾であるという。

【構想I】でフッサールは、この純粋意識の本質的な構造と機能を記述的に述べようとするのであり、それは「先験的現象学」として展開されるのである。

この純粋意識の分析にあたって、フッサールは、デカルトの cogito を根底においている。デカルト的な二元論の世界において、cogito はその実体の一つを構成する精神として措定され、物体という実体との間に一つの断絶をおく。

フッサールはそうしたデカルト的 cogito と二元論に対して批判を加える。そしてフッサールは次のように考えることで、デカルト的な二元論を超えた超越論的な意

識の世界の展開が可能であると考えるのである。すなわち、われわれの意識において、物質的なものは、体験とは別種の存在種類で、知覚はそうした物質の一つ一つを背景直観として知覚しているのであるという。だから意識とは背景直観の内のある特定なものに「ついで」意識である。

フッサールは「体験の流れは純粋に顕在性のみからは成り立ち得ないもの」³⁾であると述べている。ここでの「顕在性」とは cogito という事であり、フッサールの言葉は、私はあるものに「ついで」の意識をもっているということ、つまり私がひとつの意識作用をなしているということの深い意味を規定している。

現象学的な還元を通して生じた残余として、つまり自然的見方によって定立されたものが判断中止された結果生じたものは、「あるものに『ついで』の意識」である。ここでは当然「あるもの」が意識と必然的にかかわることではじめて cogito が可能になっている。「あるもの」は背景直観として、一つの連り、関りをもったものとして「～について」の意識を支えているといえる。

フッサールは、この意識の構造を「指向性」と呼び、この構造のゆえにデカルト的・二元論の世界が切り離されたものではなく、相関的なものとして関わりうると考えている。

意識において存在するものはその実在性を「思念 Sinn」の中に解消する。フッサールはそうした意識と、その生み出す有意義性の体系の世界を、ノエシス-ノエマという図式でとらえる。それは意識の指向的相関性の中で形成可能となる図式である。

フッサールは、われわれの具体的な体験は、感覚的ヒューレ（それ自身は何らの指向性をも持っていないところの）と、感覚的ヒューレを生化して意味を与えていく機能としてのノエシスとから成立していると考ええる。現象学的な存在の流れは、材料層としてのヒューレと、それを意識し生化していく機能であるノエシス層とによって成り立っている。実的成素としての感覚的ヒューレが、非実的であるノエシスの契機によって対象として構成されるのである。このノエシスの契機とは、純粋我の「思念 Sinn」の内にある対象への注視であり、その対象を把握することで、具体的には表明、関係づけ、取りまとめ等の機能が働き、ある一つの統一性、つまり意味づけが生ずる。このようなノエシスの契機を通して、内実の多様な所与が、生化されその実的成素が「思念」の中に解消され、ノエマ的な契機として、意味としての統一性の世界が展開することになるからである。それは

「あるものについて」の意識が充実するということである。

ノエマとは、ノエシスの契機によって現出した多様な与件を、ひとつの中心的核や対象の意味の周囲に層的に構成して完充するのである。意味の充実はこのノエシス-ノエマという意識の指向性を原点とした図式の内てで説かれることになる。

フッサールは「現象学的還元」において、自然的見方による存在の定立を「括弧」に入れ、「純粋意識」を露にし、その構造を「指向性」として分析する。そこでは物と我とが相関的な関りとしてあることが表明され、それはノエシス-ノエマという術語をもって説明される。純粋意識の構造は、私という指向性の極に発して存在するものへと関る機能としてのノエシスと、指向性の彼方にあるものへの私への囲いこみとしてのノエマとの相関関係としてとらえられる。

ノエマにおいて、「あるもの」は、私に対して実在としてあるのではなく、意識として有意義なものとしてある。

体験の流れとしての純粋意識は、多層的に、そして、多様に変化したものを抱括した「完充したノエマ」であるといえる。それは所与性の相からみて、本源的、再生的、想像的な諸相をもち、存在様態の面から見れば現実的、可能的、蓋然的、疑問的などの存在性格を有するという。ノエシスの契機とノエマ的契機とは、それぞれが相関的に対応し、意識が顕在化される。これらの相関的対応を通じて、存在の様子の変様がノエマの段階として示され、われわれはこの段階の一つずつを一つの流れとしてとらえることで統一された有意義性の体験へと至る。

以上のように【構想 I】における、フッサールの「純粋意識」に関する考察を述べて来たのであるが、ここではたしかにデカルト的な二元論の世界が、フッサールの「指向性」という考え方で乗り越えようように見える。しかし、依然として独我論という批判には答えられなかった。それを越えるべく試みたのが、彼の主著といわれている【デカルト的省察】での「相互主観性」の分析である。

【デカルト的省察】の第五省察の最初の節でフッサールはこのような問をたてている。

「省察を行なう自我としてのわたしが、現象学的判断中止によって、わたしをわたしの絶対的な先験的自我に還元するとき、わたしは孤立することになるのではないだろうか。そしてわたしが、現象学という名称のもとで一貫して自己解明を行うかぎり、わたしはいつまでも弧

立しているのではないであろうか。それゆえ、客観的存在に関する問題を解決しようとし、かつみずからすでに哲学として現われようとする現象学は、先験的独我論という烙印を押されるべきではないであろうか」⁽⁴⁾

彼はその現象学をデカルト的自我論の批判の上に構築してきたのであるが、ここで構築された現象学が、結局デカルトと同じ独我論を抜け出ることのできないものであるという批判に対して反証しようとするのである。現象学的還元は、デカルトの懐疑とは異って、より一層統一的な自我論を展開しうることを論証しようとするのである。

彼は問を次のように発展させる。

「先験的還元は、わたしを、わたしの純粋な意識体験の流れと、その顕在的および潜在的な意識体験によって構成される統一体とに結びつける。いまやそのような統一体がわたしの自我から不可分であること、したがってそれがわたしの自我の具体性そのものに属するということが、これらのことは自明なことのようと思われる」⁽⁵⁾

フッサールにおいて「意識体験の流れ」はすなわち「意識体験によって構成される統一体」と切り離されてはありえない。還元によって得られた純粋意識は「指向性」としてあるという考え方はフッサールの現象学の核を成すものである。

意識が「指向性」としてあるということは、「あらゆる意識作用、あらゆる意識体験は、何ものかを思念し、そしてそのつどみずからの意識対象を思念されたものというしかたでそれ自身のうちに有している」⁽⁶⁾というあり方を言いいあらわしていることに他ならない。

意識の流れとは、cogito（意識作用）—— cogitatum（意識対象）とが不可分離のものとして、一つの「統一体」として意識自身の内にある状態であり、前にあげたとらえ方でいえば指向性とは cogito と cogitatum を結んでいゝるハイフンにあたるものであって、それがまさに意識に他ならないのである。

「指向性」についてフッサールは、「意識とは何ものかについての意識であり、意識作用としてみずからの意識対象をそれ自身のうちに有している」⁽⁷⁾という意識の根本特性を意味するものだと規定している。

このように現象学的還元を通じて、意識のあり方が超越的な純粋意識として露にされるのであるが、しかしこの捉え方は、デカルト的独我論の延長線上になおあって、それを批判しつつも、そこを抜け出すことはできていなかった。

「イデー」期から後期にかかろうとするフッサール

の現象学の影響を大きく受け、自己の著作に「現象学的存在論の試み」と副題をつけて発表したサルトルは、その著作、すなわち『存在と無』でフッサールの意識論をこう批判している。

サルトルは、「意識しているあらゆる存在は、存在することの意識として存在する」⁽⁸⁾という。このような自己意識は何ものかについての意識にとって、唯一の可能な存在のしかただと彼は考える。そしてこうした意識の存在こそが意識の本質を含んでいるという。意識はつまりそれ自身によって存在している。それは決して意識過剰に意識の無があってそこから意識を生むものではなく、意識は無に先立ってあり、「存在から＜自己をひきだす＞」⁽⁹⁾のである。

フッサールはこの意識のこの本質的性格を見破っていたとサルトルはいう。

サルトルは、「意識は何ものかについての意識である。ということは、超越が意識の構成的構造だという意味である。いいかえれば意識は、意識ではない一つの存在に向けられて生れるという意味である」⁽¹⁰⁾と考えている。つまり、存在がそこに実的なものとして措定されていなければ意識はありえない。フッサールのヒューレの存在は実的な存在でもなく、といて意識に属するものでもない。たとえ、ノエシスのヒューレの基層が存在することを認めたとしても「どうして意識がこの主観的なものを越えて客観性に向うことが出来るのか」⁽¹¹⁾を考えることは不可能であるとサルトルは指摘する。

ヒューレによってフッサールは、事物から意識への移行を容易に説明しようと考えている。しかしサルトルは彼が単に「雑種的存在」を一つ増やただけで、意識から忌避され、また世界の一部ともなりえないという。

結局現象学者達は次のように誤って意識の問題を理解していたとサルトルは述べる。

「対象をその現われの一連のまともに還元したのは正当であるが、そのことによって、彼らは対象の存在をその存在のしかたの継起に還元したと信じたのであり、そういうわけで彼らは存在のしかただけにしか適用されない諸概念によって存在を説明したのである。なぜならそれらの概念はすでに存在している多くの諸存在のあいだの諸関係を示すものだからである。」⁽¹²⁾

サルトルは「存在」を語るための「非存在」、即ち「無」を意識をもつ存在に求めている。彼はまず「意識によって存在するところのもの、超現象的存在は、そのものとしては、それ自体において〔即自的に〕存在する」⁽¹³⁾と規定し、意識の存在は無として「即自存在」をあると

いいうる存在、そのみならず実存するという「あらぬものがある」「あるものをあらぬ」ように生きる存在として規定するためにフッサールの意識論を存在論的に改変するのである。彼にとって興味のあるのは「現象」ではなく「存在」である。この態度の違いが、現象学者達への批判に端的に表現されているといえよう。

さて、フッサールは『構想Ⅰ』における「純粹意識」のとらえ方が、モノドロギーに陥っていることをその最後の節で既に指摘している。そして彼は「デカルト的省察」ではそうした状態からの乗り越えを「相互主観性」の考え方を通じて求めている。

フッサールは先ず自我の構造分析を通してその内部に必然的な他我の存在が前提されていることをこう述べている。

「自我としてのわたしにとくに固有なもの、すなわち純粹にわたし自身のうちで、かつわたし自身に対して、完結した固有領域をもって存在しているモノドとしてのわたしの具体的存在は、あらゆる指向性を含んでおり、したがって他我へ向かう指向性をも含んでいる…このような特別な指向性において、わたしのモノダ的自我の固有領域を超え出る新しい存在の意味が構成され、そしてわたし自身としての自我ではなくて、わたし自身の自我、つまりわたしのモノドの中に自分を反映するものとしての自我が構成されるのである」⁽¹⁴⁾

つまりモノドとしてのわたしの存在の純粹な意識の構造の中で、指向性はわたしへと向い、わたし自身の自我を構成する。これは今機能していて、その自我を意識しているわたしにとっては第二の自我であって、わたしの真性なる自我に対して意識内において、他の自我として措定されることになる。

フッサールはこの第二の自我に関してさらにこう述べている。

「この第二の自我は、単純にそこに存在していて、本来の意識でそれ自身がわれわれを与えられるのではなくて、その自我は、他の自我として構成されるのであり、その場合他の自我という表現において契約として示唆されている自我とは、わたしの固有領域内におけるわたし自身なのである。他我は、構成されたものというその意味からして、わたし自身を指し示す。他我はわたし自身の反映なのである。だがそれも、わたし自身の本来の反映ではなくて、わたし自身の類似者であり、しかもまたその類似も普通の意味の類似ではない」⁽¹⁵⁾

このようにして自我そのものにあり方に意識の構造と機能の故に他我を必然的相関的なものとして存在させて

いることが位置づけられている。

この相関的あり方は、具体的モノドとしてあるわたしのあり方の中に必然的に関わっている。この相関性において、先ず自我がいかに必然的なものとして構成されるのかの解明がさらになされねばならない。

そのために先ず他我にまつわる全ての事柄を捨象する必要があるとフッサールは述べる。その結果残存するのは次のように述べられている。

「わたしの身体と心を、あるいは精神的物理統一体としてのわたし、あるいはその統一体の中にあるわたし的人格の自我を獲得する。その人格的自我とは、わたしの身体において、またわたしの身体を介して外界にはたつきかけ、逆に外界からはたつきを受け、こうして一般に自我ならびに生と有形の身体との、そのような独特な関係をたえず経験することによって、精神的物理的統一体として構成されている自我なのである」⁽¹⁶⁾

この自我はもはや自然的自我ではないとフッサールはいう。

それにもかかわらずこの自我において「わたしは、わたしの精神的固有の領域の中においては、わたしの多様な純粹体験の同一の極である。すなわちわたしの受動的および能動的な指向性と、その指向性によってつくられた、またつくられるいっさいの習性の同一の極」⁽¹⁵⁾であるという。

他我の捨象ということから生じたわたしは「固有領域に還元」された自然として存在する。フッサールはそれを身体と心および人格的自我をそなえている精神物理的的自我として有形の身体のおかげで世界の中に位置づけられるのだと述べている。

他我を排除したとしてもそこにはなお、わたしの「精神物理的自我の心の生全体、およびその中に含まれている世界を経験するわたしの生は排除されず、したがって他我に関するわたしの現実的および可能的な経験も排除されない」⁽¹⁷⁾とフッサールは考えている。

「還元された人間＝自我[精神物理的自我]としてのわたしは、世界の一員として、しかも多様なわたしの外部をもつものとして構成されている。しかしわたしの心のうちにおけるわたし自身は、それらすべてを指向的にみずからのうちに担っているものなのである。わたしの固有領域のうちで構成されたすべてのもの、それゆえ還元された世界もまた構成する主観から不可分な内的規定として、その主観の具体的本質に属するということが完全に明らかにされうるはずであるとすれば、自我の固有領域に属する世界は、自我の自己解明において自我の内

部にあるものとして見出されるであろうし、また他面において、自我は、この世界を直線的に遍歴しながら、自己自身を、世界の外部を構成する一員として見出し、そして自己と外界を区別する⁽¹⁸⁾という「先験的自我」としてのわたしが、わたしに対して存在する世界を構成しつづけるあり方が述べられる。ここでいう「先験的自我は、その自我に固有なものの内部で、その機能を用いて、自分にとっての客観的世界を同時に構成するのであり、それは自我にとっての「他なる存在」の全体であるといえる。

そこでの客観的世界の構成の最初の段階では、他我という様態をもった「他なるもの」を構成するのである。

そのようにして、わたしではない「他なるもの」を経験するという事実は、客観的世界の経験、また他の自我という形成におけるわたしでないもの、つまり客観的世界の経験の中に含まれている他我の経験によって支えられているとフッサールは述べている。

それでは「他我」一般を構成するものは何だろうか。そのためには、わたし自身の具体的存在から排除された自我の構造の解明が必要となる。フッサールはこの点について次のようにその論を展開する。

つまり「他我は、弧立的に存在するのではなくて、むしろわたし自身をも含めて、自我が、そこにおいて共同的相互交渉的に存在する自我の共同体が、そして究極的にモノダの共同体が[いうまでもなくわたし自身の固有な領域のうち]で構成されるということである。しかもそのモノダの共同体は、[その共同化された構成的指向性によって]一つの共通の世界を構成する」⁽¹⁹⁾のである。

ここでフッサールが『構想Ⅰ』の最後で述べた「純粹自我」の意識の構造がもつモノダロジー的あり方への疑義は、一つの回答を見出したように思われる。わたしの意識が生み出した真性なる自我に対して、次の生み出し続けられる最初の「他なるもの」である他我は、わたしの存在が同時に相互交渉の共同体を構成する存在であり、それとの相互交渉の中でそれを規定しつつ、それから規定されて存在するという相関性の中にあることを明らかにする。

つまり自我は、同時に先験的相互主観性としてのあり方を必然的に伴い、われわれの世界の地平を構成することが明らかになるのである。

フッサールは言葉を続けてこう述べている。

「先験的相互主観性は、構成的指向性のそのような共同化によって、それに固有な相互主観的領域を所有する

ことになり、その領域において、相互主観性は、客観的世界を相互主観的に構成する。こうして相互主観性は先験的なわれわれとして、その客観的世界に対する主観性であるが、それと同時に、相互主観性は、それが自己自身を客観的に現実化したさいの形式である人間的世界に対する主観」⁽²⁰⁾でもあり、また「相互主観に存する各主観は、それぞれの構成体系を所有しているが、それらの構成体系は相互に対応し、一致するのである。したがって客観的世界の構成ということには、本質的にモノダの調和ということ、すなわち正確に言えば、個々のモノダの中で行われる個々の(世界)構成の調和ということが含まれており、したがって、また、個々のモノダの中で起こる(世界)発生の調和ということも含まれている」⁽²¹⁾のである。

フッサールはさらに論を展開してこう述べている。つまり、自我にとっての客観的世界は、そのまま、第一次的なわたしのモノダと、わたしがわたしのうちで他我として構成した存在、それは、わたしには間接呈示によってしかその存在を確認することのできない他我のモノダの共同化である。その共同化はわたしと他者との共同世界を構成する。

フッサールはまたこうも述べる。

「たしかに、一般的には、また当然のことであるが、いまの段階における共同世界も、必ず、わたしを中心とする方向づけのもとにわたしに与えられるのであるから、精神物理的存在としてのわたしが、この共同世界の中心である。しかし人間は、ひとりひとりがすでに、共同体の構成員という意味をそなえているのであるから[このことは動物の社会にもあてはまる]、人間社会および人間の意味には相互に対して存在する、ということが含まれている」⁽²²⁾

ここにモノダ的調和をもった共同世界が、「社会」として登場してくる。自我はそこでの中心核として位置づけられるのであるが、しかしそれは前にフッサールの言葉を引いた通り規定されるものという相関的関わり合いをもつものとして措定されている。

フッサールはこの共同体の自我への関わりをさらにこのように述べている。

つまり、人間性の構成、あるいは人間性の豊かな本質の中に含まれている共同性の構成は、これまで述べたことで、まだ完了してはいないとフッサールは考え、そして、言葉を継ぎ、「あらゆる人間的で人格的な交わりをうち立てる社会作用という性格をもつ人格的な自我作用の可能性」⁽²³⁾を明確にすること、そして、そこから「あ

らゆる社会性の本質を先験的に明らかにすること」⁽²¹⁾の重要性にふれている。

それに先んじてわれわれ全ての人間と、全ての人間社会をめぐる人間的な「環境世界」、つまり「文化的環境世界」がどのように構成されているのかを明らかにすることが、フッサールの自我の問題の解明の完成にとって重要であることが述べられる。

「人々は、一つの同じ世界に属していながらも、互いにほとんど、あるいはまったく関係のないそれぞれの文化社会の中に生きており、したがって、人々は、さまざまな異った文化的環境を具体的な生活の世界として構成しており、そして、そのような世界の中で、すなわち互いに相対的あるいは絶対的に独立したそれぞれの社会の中で、受動的小よび能動的に生きている。……すべての人は、自己の属する具体的な環境世界ないし文化を、まさしくそれを歴史的に形成した社会の構成員であるかぎり、最初は、その核心に関して理解し、そしていまだ解明されていない地平を伴っているものとして理解する」⁽²⁴⁾というフッサールの考え方は人間一般という理解に広がるためのモメントとして「感情移入」を導入している。そしてコギトに先んじてそれを規定するものとしての役割りの一つをこの点においている。

そして彼は次にこう述べて一つの総括をしている。「出発したばかりの現象学がもたらした成果の一つは、次のことであった。すなわち、現象学の純粹にして同時に形相的な直観の方法が、直観から切り離された概念をもって論理的に行われた18世紀の存在論とは根本的に本質的に異なる新しい存在論の試みにみちびいたということ」⁽²⁵⁾であるという。

「18世紀の存在論とは根本的に本質的に異なる存在論」とは、現象学が拓いた意識の分析を通じて到達した意味の地平の学を意味しているといえる。

それは普遍哲学という理念をデカルトや彼と同時代の人たちが新しい自然科学に導かれて描きだしたものとは全く異ったものとして展開されるとフッサールは述べている。

つまりそれは「われ思うという公理ではなくて、普遍的な自己省察を究極の基礎として、ノエシス・ノエマという相関関係を主題とする現象学的研究の体系として実現されるのである」⁽²⁶⁾という彼の言葉に新しい存在論の示すものが自ら示唆されているとあって良いであろう。

フッサールは哲学的認識への必然の道として普遍的な自己認識を挙げる。そのために先ず「自己のモノイド認

識」があり、しかるのちに「相互モノイド」の認識があるという。

普遍的な自己認識こそが哲学の変換することのない目的であり、それはデルフォイの神殿に掲げられた「汝自身を知れ」という言葉、また、そのための道としては、アウグスティヌスの言葉を「外にゆこうとしないで、汝自身のうちに帰れ、真理は人の心のうちに宿っている」と引いて、自己の考え方の正当性を示し、その著を終っているのである。

以上のようにフッサールの「純粹自我」の構造と機能の分析から、相互主観性を通しての文化的、社会的存在としての人格的人間という考え方への展開を『構想I』から『デカルト的省察』を通してみてきたのであるが、こうしたフッサールの考え方への批判、または現象学の影響のもとで新たな地平を拓いていくという営みは様々にある。第二章ではそれを論じてみたいが繰り上げの原稿提出となり時間がないのでここではその批判の例にふれて稿を閉じることにしたい。

それはアルフレッド・シュッツが述べた「超越論的パラドックス」である。

シュッツは、フッサールの現象学的還元がなされたあとの先験的なものが、なお人間の社会性、つまり相互主観的共同体について、また文化についてどのようなことを語りうるのかと疑義を提している。

彼は「相互主観性」なるものが、「純粹意識」から先験的な事柄として導き出されるのではなく、日常生活の世界は、はじめから相互主観的であると考えている。むしろ相互主観性が日常生活の世界を除いてどこにあるのかと考えている。彼はそれをこう述べている。

「人間は、他の人びとの身体的存在、彼らの意識的生、相互のコミュニケーションの可能性、および社会組織や文化の歴史的所与性を自明視しており、そしてそれらはちょうどその人間がそのなかに生み込まれた自然の世界を自明視しているのと同じである」⁽²⁹⁾

では、フッサールの行なった「純粹意識」から「相互主観性」へと至る一連の考察は意味がなかったのだろうか。

フッサールの求めたものは普遍的自己認識の根拠であった。彼が意味の地平を開いた時「純粹自我」は全てのもものが同心円的に凝縮してくる核として、意味を規定されつつ規定するもの場として、措定されている。それは相互主観的世界における人間の同一性の極としてのあり方を根拠づけるものであったといえよう。

その意味ではシュッツの把握の仕方とは位相が異って

いたのではないかとと思われる。

晩年のフッサールが目的論的世界を紡ぎ出すものとしての理性について述べていることを思う時、やはりその核としての自我の先験性の分析は必然性をもっていたように思われるのである。 (未完)

注

- (1) Husserl, E : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Husserliana II. s.70.
- (2) Husserl, E : ibid.s.72.
- (3) Husserl, E : ibid.s.84.
- (4) Husserl, E : Cartesianische Meditationen (以下 C.M と略) Husserliana Bd.I.s. 99. 『デカルト的省察』 船橋弘訳, 中央公論社 247頁
- (5) Husserl, E : ibid. s. 124, 前掲書274頁
- (6)(7) Husserl, E : ibid. s. 前掲書214頁
- (8) J.P.Sartre : L'etre et néant, Paris, Gallimard, 『存在と無』 松浪信三郎訳 29頁
- (9) 前掲書34頁

- (10) 前掲書30頁
- (11) 前掲書41頁
- (12) 前掲書42頁
- (13) 前掲書43頁
- (14) Husserl, E : C.M.s.125. 前掲書278頁
- (15)(16) Husserl, E. : ibid.s.128. 前掲書283頁
- (17) Husserl, E : ibid.s.129. 前掲書285頁
- (18) Husserl, E : ibid.s.131. 前掲書287頁
- (19)(20) Husserl, E : ibid.s.137. 前掲書295頁
- (21) Husserl, E : ibid.s.138. 前掲書295頁
- (22) Husserl, E : ibid.s.157. 前掲書322頁
- (23) Husserl, E : ibid.s.160. 前掲書324頁
- (24) Husserl, E : ibid.s.160. 前掲書325頁
- (25) Husserl, E : ibid.s.165. 前掲書330～31頁
- (26) Husserl, E : ibid.s.182. 前掲書353頁
- (27) Schutz,A.:Symbol,Reality,and Society, in Collected Paper I, Nijhoff.1962.P.312. 『社会的現実の問題』 II, 渡部光他訳, マルジュ社 144頁