

フッサール「間主観性」論再考  
——語用論の批判に答えて——

元明 淳

序

フッサール現象学は徹頭徹尾、世界や他者といった存在の意味をそれらが明晰・判明に内在的直観を通して与えられる「意識」の現場、超越論的主観性の領野へと遡って解明しようとするデカルト的な思惟の動機づけに導かれている。それゆえ今まで、こうした「基礎づけ主義」、世界を意識による構成の所産とする「表象主義」、さらに確固とした基礎づけ連関の全体としての学を伝統的な第一哲学の名のもとに構築しようとする「体系主義」などとして、現象学の内外からさまざまな仕方で批判の矢面に立たされてきた。とりわけ、言語哲学の「語用論・言語遂行論 (Pragmatik)」の立場から、言語行為のもつ人格同士の「間主観的」性格を強調するアーペルやハーバーマスは、デカルト、カントを経てフッサールにいたるまでの主観哲学を総じて、独我論的、モノローグ的な性格をもつものと見なし、とくにフッサールの志向性を、構成の間主観的、言語的、社会文化的・歴史的な諸条件を等閑視する、および真理と意味についての理解を誤らせるものだとして厳しく批判する<sup>1</sup>。端的に言えば彼らの批判の要は、間主観性はあくまで言語的な意思疎通 (コミュニケーション) とそれに基づいた合意形成の次元を通してはじめて十全な間主観性となりえ、したがって言語に先立つ意識の構成次元を本来的な間主観性の機能する場としては不問に付すのである。

たしかにこうした批判は、傍目にはフッサール前半期に際立っているかに見える独我論的立場には当たっているかもしれないが、後半期に展開された超越論的・現

---

<sup>1</sup> 語用論哲学による、フッサールの前言語的な意識論の位相における「方法的独我論」批判についてはたとえば以下を参照。Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, S.233, 240f., 401f. Idem., *On the Pragmatics of Social Interaction: preliminary studies in the theory of communicative action*, translated by Barbara Fultner, MIT Press, 2001, pp.41-42. Apel, K. O., *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S.326ff.

象学的還元によって露呈される間主観性の側面には当たっていないのではないか。すなわち彼の終始一貫した意図は（決して独我論的にではなく）主観性への徹底した還元こそが、自他に共通の間主観的な意味または妥当性の地平を露わにすることであって、超越論的主観性への還元とは終極的には間主観性への還元には他ならないのである。語用論的哲学はこれに対して、言語こそが間主観的であるという洞察に満足しており、純粋なフッサール解釈から見た場合、彼らの批判は決まりきった確認に留まり、主観哲学についての上述の平準化した理解の域を出ていないように思われる<sup>2</sup>。具体的に言えばそれは、(1)そもそも「間主観性」についての正しい理解がなされているか、(2)フッサールに「言語」と間主観性との関係の次元が欠落しているか、(3)晩年の方法論上、静態的・発生的方法の次の段階にくるものとして構想された「世代的」間主観性の構成次元の考察は、まさに社会文化的・歴史的な条件の解明ではないのか、という現象学の側からの疑念による。

そこで本稿の前半部では(1)に関して、語用論的哲学への応答を通してフッサールにおける間主観性の真の意図を別括しようとするダン・ザハヴィの見解にならう、決して主観主義の放棄ではなく、その徹底化こそが真に他者と共に共通(同)の世界を構成するような間主観性の圏域を開くことを示したい<sup>3</sup>。換言すれば彼ら批判者の主張する「意識論から言語論へ」という思惟の転換は、必ずしも即「主観哲学から間主観性の哲学」と重なり合うものではなく、むしろ言語哲学の基礎理論に依然として意識哲学の成果が認められることを明らかにする。要するに、間主観性は言語的意思疎通においてはじめて登場するのではなく、常にすでに意識の志向性のうちで働いているというわけである。論述の手順ははじめに、語用論的哲学の全体的な主張と主観哲学への批判の骨子を概観し（1章）、次いで現象学からの応答と代案を提示する。まず言語行為の認知的な基盤をなす「前」言語的な主観性の能作、つまり感性的知覚の位相においてさえすでに共通の話題領域が受動的、前述語的に先構成されること、および言語習得という二つの超越論的条件を述べ、この意味での意識論、主観哲学が依然として高次の言語的意思疎通による間主観性論の基礎になければならないことを示す（2章）。それと並行して、フッサールの間主観性の根本的な次元が晩年に言及される非主題的、匿名的に共に機能する主観性の能作、つまり知覚対象の構成には単に私の志向性が関与しているのみならず、同時に他者から

<sup>2</sup> もっとも筆者は彼らによる間主観性の解明のための「意識論から言語論へ」の転換や、単なる道具的理性ではなく啓蒙期以降のコミュニケーション的合理性の再評価(ハーバースマス)といった学問的意図については、それらの意義を十分に認めるにやぶさかではない。

<sup>3</sup> Zahavi, D., Husserl und die transzendente Intersubjektivität—eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, in: *Phaenomenologica*, Bd.135, Kluwer Academic Publishers, 1996.

の志向性も共に働いているとした洞察にあることを確認し、私にとっての客観的世界の意味と妥当は同時に、同じ世界の他者にとっての意味と妥当をも含むという仕方で可能になることを見る (3・4 章)。このことはとりもなおさず、自他の間主観的な知覚平面での認識機制がその後の言語的な意思疎通の基盤となり、「話者を聴者として、同時に聴者を話者として相互承認しあう」ような、視点ないし言語行為の「複眼的」構造の解明とも重なることが知られるはずである。

(2)のフッサール自身による言語と間主観性の関わりは重要なテーマであるが、以前この主題で論じたことがあるので注にその全体像を簡潔に記すに留め<sup>4</sup>、後半部

---

4 フッサールは前期『論理学研究』第一研究での独我論的、モノローグ的な立場を越えて、中期の『イデー』第二巻では「社会的作用 (sozialer Akt)」としてのコミュニケーションを、私の意図をそれが理解されるべく他者へと差し向けられるような相互交渉的 (kommunikativ) 作用として導入する (IV.192ff.)。またとりわけ『間主観性の現象学』第三巻 (XV.461-479) では、明らかに後の語用論的哲学における「コミュニケーション共同体」(および解釈・論証共同体)とも比肩されるべき「言語共同体」ないし「伝達共同体」の概念が先取りされており、そこでの共時的な次元での対話の分析では、まさに言語行為の「双務的 (reciprocal)」作用、つまり問いかけと応答からなる話し手と聞き手同士の「発語相互行為」とも呼ばれるべき位相の分析にまで立ちいたっている。こうなると前言語的な知覚平面における従来の他者経験ではもはや済まなくなってくるのであり、単なる自己移入によってはまだいかなる社会的統一体の構成も行なわれておらず、共同体を創造する「コミュニケーション (communicatio)」の作用としての言語こそが、「社会性」ないし間主観性の構成にとって決定的な役割を果たすとフッサールは述べる (XV.472f.)。さらに以上の対話的言語観に加えてより重要なのは、通時的な次元での言語の能作、つまり諸世代を跨いで何らかの思想や文化の伝承を可能にする言語の構成機能であり、これについてもフッサールは「世代的間主観性」(XV.199)という問題系のもとで、故郷世界の出来事を世代的に橋渡しする「物語」や「神話 (Mythos)」等の機能に言及していた。いずれにせよ言語と間主観性との相互内属的な関係は、フッサールにおいても決して等閑視されない枢要な課題として当初から着目されており、語用論的哲学による批判はこの次元をやはり等閑視していると思われる。ちなみにマースは、前者の「伝達共同体の現象学」や同様に『間主観性の現象学』第二巻の「共同精神 I・II」(XIV.165-184,192-203)などの考察は、たとえば分析哲学の J・オースティンや P・グライスのコミュニケーション理論の先駆的形態と見なし、両者の切り結ぶ接点の豊かな可能性を示唆する。Vgl., Maaß, H., *Phänomenologie im Dialog — Sprachphilosophische Interpretation zu Husserl, Heidegger und Lévinas*, Leipziger Universitätsverlag, 2002, S.179.

では(3)のフッサールに社会文化的・歴史的な諸条件の考察が欠如しているか否かの再検討を行ない、晩年の「世代的」間主観性についての論究に即して、新たな他者理解の発展的方向性を見ていく。その際、先の批判者達が自らの理論に摂取するプラグマティズムの思想のなかでも、R・ローティの唱える特異な他者理解のキーワード、すなわち「自文化中心主義」という概念を導きの糸として、それをフッサールの異文化理解についての思惟に援用することで間主観性論の新たな可能性について考える(5章)。以上の論述を通して、語用論的哲学の現象学批判が一面的であり、「前」言語的な意識論の分析が間主観性の基礎理論にあることを見逃しており、それゆえ決して主観哲学の本質や志向性の働く場が独我論的ではないということ、また世代的構成の次元で見出された成果は(フッサールの言語論とともに)、社会理論の基礎づけにも寄与する可能性を有していることが示されるだろう。

## 1 語用論的哲学による現象学批判

20世紀における哲学的思惟の新たな転回は、端的に「意識論から言語論へ」のパラダイム・シフト、換言すれば主観性の哲学から、言語行為によって基礎づけられた間主観性の哲学への変容という仕方では表される。とりわけ、ドイツ語圏で語用論的視点から言語のもつ間主観的性格、および間主観性の言語的性格を強調して、従来の古典的な主観性の哲学を徹底して批判したのが、言うまでもなくアーペルやハーバーマスである。言語的コミュニケーションの普遍的な可能性の条件を認めるといふ点で共通する彼らの現象学批判は、総じて間主観性を原理的には独我論的主観(エゴ)に基づくモノログ的な能作によって構成するという基本図式へと向けられる。そして反対にこのような「前」言語的な主観性の次元における対象構成の枠組み、つまり主観-客観関係ではなく、相互に承認しあうような対等な主観-主観関係において言語的に意思疎通し、かつ合意形成(Konsens)を行なうことのできる言語的な間主観性を彼らは考察の俎上に載せるのである。では、主観哲学の一形態である現象学のいかなる点が具体的に問題なのか。

彼らの批判の要点を概括的に述べると、最大の理由として言語哲学者ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判にならって、現象学の標榜する「私的な(privat)」意識の明証性の位相では、意味の間主観的な妥当性を十分に根拠づけることができないという点が挙げられる。というのも間主観的に共同化された体験は、コミュニケーションをしあう異なる主体達が同一の「指示対象・意味(Bedeutung)」を共有することによってはじめて成立するのであり、一人の個人が私的な意識の志向的構造のなかだけで「私的に」規則に従い、自己の論証を「私的に」正当化すること

はそもそも意味をなさないからである。ここで有名な『哲学探究』二〇二節で定式化された命題：「規則に(私的に)従っていると信じる (glauben) ことと、規則に実際に従っていることとは同じではない」<sup>5</sup>を参照されたい。他にもハーバーマスは G・H・ミードの社会的役割理論における「役割」という概念をも考察に引き入れ、これら規則や役割といった諸概念は、最低でも二人の人間がそれらに従うことができなければ意味をもたないものであり、フッサールの独我論的意識がそうであるように後から追加的によく他者の意識と関わるような私的な意識を必要とせず、最初から複数の主体間にある関係に関連づけられてはじめて意味をもつのだと主張する<sup>6</sup>。このように、間主観的に言語的なコミュニケーションのプロセスを介さずして何かは何かとして認識されないのであって、意味・指示対象は「前」言語的な志向的体験に結びつけられているのではなく、厳密には第一次的に日常のコミュニケーションのなかで、何よりも表現・言述 (äußern) されることによってはじめて間主観的妥当性を獲得するというわけである。なるほどハーバーマス自身も意味が志向的体験、たとえば期待や怖れ、願望や思い等において表現的に懐胎していることは認めるが、それら体験がコミュニケーションの主体同士に理解されるためにはやはり、公的に妥当する言語という外的な基準に結びつけられる必要があるという。すなわち最初の私的な体験は公共的な言語的意味に媒介されてはじめて、誰にとっても理解可能で間主観的な妥当性を帯びるのである<sup>7</sup>。こうして彼ら批判者達は現象学の標榜する志向性の優位を、言語的コミュニケーションの優先に置き換え、ないし乗り越えようとする。

ハーバーマスの唱える「普遍的語用論」に対して、カント以降の伝統的な超越論的問題設定を受け継ぎ、それを改変・更新しようとするアーペルは自らの主張する「超越論的語用論」の目的を、超越論的演繹の“最高点”はもはや(対象意識や自己意識の統一といった)統覚の“超越論的総合”ではなく、記号-意味-解釈、および真理の合意形成の間主観的統一であると述べ<sup>8</sup>、この統一を私的な明証的「直観」にて

<sup>5</sup> 藤本隆志訳『哲学探究』、ウィトゲンシュタイン全集第 8 巻所収、大修館書店、1976 年、163 頁。K・O・アーペル『哲学の変換』、磯江景孜 他訳、二玄社、1986 年、267 頁、316-317 頁参照。

<sup>6</sup> Habermas, J., On the Pragmatics of Social Interaction, p.43. Idem., Zur Logik der Sozialwissenschaften, S.412f. Idem., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1995, S.32f., 92f.

<sup>7</sup> Idem., Zur Logik der Sozialwissenschaften, S.417.

<sup>8</sup> Apel, K. O., Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik, in : *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, München, 1974, S.301f.

はなく、あくまで言語を介して誰にとっても批判可能な仕方で論証・解釈しうるような「討議 (Diskurs)」の過程に委ねる<sup>9</sup>。間主観性はこうして、言語的交渉や討議を介した「解釈の共同体」(たとえば研究者達)によって合意形成を図るような超越論的基盤として捉え返されるのである。繰り返すと彼ら批判者の主張の骨子は、間主観性はあくまでその言語的性格においてのみ十全な間主観性たりうる、つまり他者との関係性を問題化できるということであり、また語用論を援用した「合意」の討議説、いわば間主観的合意論は、哲学的な真理論の文脈においては知性と物との一致、ひいては言葉と対象との一致を掲げてきた伝統的な「真理の一致説」から「真理の合意説」への転換を果たしたことにあってよい<sup>10</sup>。

さてわれわれは、以上の語用論的哲学による現象学批判は一面的なのではないかという疑念から、以下で再検討を試みたい。なぜなら、彼らの行なった間主観性の言語哲学的解明が社会哲学や共同体の倫理等の社会理論の基礎づけそれ自体に寄与したことは積極的に認めるが、現象学内部での間主観性の内在的評価には見落としがあり、自らのコミュニケーション理論の十全な基礎づけには成功していないと思われるからである。われわれは「間主観性の理解をフッサールと同様に主観哲学の枠組みの内部で展開することはおよそ可能であるか、あるいは言語哲学的考察以外のいかなる試みも失敗だと断じられるのか」という問いに即して、フッサールの間主観性論をむしろ主観哲学の徹底化として展開し、言語哲学に先行する現象学的意識論、つまり「前」言語的な主観性の正確な分析を通して間主観性の存立機制を改めて見出していくことは可能だと考える。それはとりもなおさず、言語的な間主観性の認識的基盤をも提供してくれるだろう。

## 2 言語行為の現象学的基盤—— 前述語的経験とキネステーゼ——

なるほど指示対象ないし意味の間主観的な同定に、言語行為における意味の同一化や使用者同士による共有化のプロセス (≒言語ゲーム) が必要不可欠な要素として働いていることは認めなければならない。しかしこうした語用論的哲学の根本主張に対する現象学の側からの反論は、「意味と妥当は言語的水準においてはじめて存

---

<sup>9</sup> ハーバーマスも同様に真理の明証性概念に代わって、言語的に表現される間主観的な「妥当要求」(真理性・正当性・真実性)を掲げ、これはもはや直観によってではなく「討議的に」なされるべきだと説く。Habermas, J., *On the Pragmatics of Social Interaction*, p.34.

<sup>10</sup> 中岡成文『ハーバーマス: コミュニケーション行為』, 講談社, 1996年, 149頁

在するのではなく、むしろすでに知覚のうちにある」<sup>11</sup>というものである。というのも仮にわれわれに与えられる知覚対象が全く無規定的で、単に刺激ないし触発を及ぼしてくるだけの意味を欠いた感性的対象に過ぎないとしたら、つまり知覚が全く非概念的なのだとしたら、いかにしてそれらは引き続く言語行為による解釈の基盤ないし方向性をわれわれに提供できるのであろうか。これは伝統的には「所与の神話 (Myth of the given)」と呼ばれてきた難問に相当するが、たとえばカントにおける感性と悟性を媒介する超越論的「時間図式」の議論でもなされたように、フッサールでは知覚における「前-述語的 (vorprädikativ)」経験の位相に、述語的で概念的な分節化作用との何らかの媒介を認めるか否かの問いを意味する。もっとも、知覚がそもそも概念的であるか否かについては侃侃諤諤の議論があるにせよ、少なくとも知覚は概念的な部分とそうでない部分を両方とも含みもっているというのが妥当なのではないか<sup>12</sup>。あるいは、言語的分節化としての「言分け」に先立つ「身分け」(=身体・本能感覚による把握)の段階でさえ何らかの分節化、世界の前述語的なロゴス化が働いていると言ってもよいだろう<sup>13</sup>。

すでに英米の分析哲学と大陸の現象学とを架橋ないし相互補完するという狙いのもとで、現象学の〈言語論的転回〉と分析哲学の〈超越論的転回〉を図って新たな言語行為の現象学を構築しようと試みた野家啓一は、フッサールの言う高次の言語行為に先立つこうした前述語的経験に着目し、この位相が広義の知覚経験の領域として一切の言語行為の営まれるべき〈場〉、ないし可能性の条件となると見なし、この領域の分析においては現象学がむしろ言語行為論を補完する位置に立つと述べる<sup>14</sup>。この位相では指示対象ないし意味はそれらが本来的に言語化されるに先立って、すでに知覚領野のなかで受動的、予料的に与えられているのでなければならない。これは初期『論理学研究』第六研究において、感性的な部分知覚に基づけられた範疇的直観(作用)の分析でも示唆されていたが(XIX/2.681-685)<sup>15</sup>、基本的にはフッサール中期以降の受動的総合の分析の枠組みのなかで詳細に記述される。とりわけ『経験と判断』では感性的知覚の場面で、ある対象がどのように把握、規定されるかの過程が、(1)当該対象の全体としての「端的な把握作用」、(2)対象をその内部地平へと分け入ってその属性をより細かく規定していく「解明作用」、(3)同対象を基点としてそれを取り巻く外部地平との連関で規定していく「関係づけ作用」の三層構

<sup>11</sup> Zahavi, D., op.cit., S.160.

<sup>12</sup> 野矢茂樹『心という難問: 空間・身体・意味』, 講談社, 2016年, 203-204頁。

<sup>13</sup> 丸山圭三郎『言葉と無意識』, 講談社現代新書, 1987年, I章, とくに37頁参照。

<sup>14</sup> 野家啓一『言語行為の現象学』, 勁草書房, 1993年, 31-32頁。

<sup>15</sup> フッサールにおける引用, 参照箇所(『経験と判断』を除く)のローマ数字は本文, 注ともに『フッサール著作集(Husserliana)』の巻数を表し, ページ数をアラビア数字で表す。

造において分析される<sup>16</sup>。たとえば、机の上に置かれたリンゴをまずは全体として直観的に把握し、次いでその内部地平を色や形等の属性に関して、「赤い」、「丸い」等々として解明し、さらにはリンゴの右側に果物ナイフが置かれていれば、リンゴをそのナイフの左側にあるものとして捉える場合を考えてみるとよい。しかしこの段階では通常の高次の判断、論理的な分節化はまだ行われていないのであるから、R・ソコロウスキーの言うように、受動的、前述語的な「…として捉える (taking as)」作用のなかで行われていることに注意がいる。われわれはこの感性的に様ざまに捉えられる指示対象の規定性を、改めて「S ist P」という高次の論理的な述語づけのもとに服さしめることによって、たとえば「このリンゴは赤い、このリンゴはナイフの左側にある。…」といった仕方で事態を様ざまに言明できるのである。後者が能動的、述語的な「…であると言う (saying is)」段階に相当する<sup>17</sup>。

さて、以上の分析は超越論的主観性のなす経験の内部、とりわけ独我論的な領域内部で進められるのであるが、同時に指示対象は単に私にとってのみならず、言語行為を行なう当事者同士、それを語りうる他者によっても当然ながら共有されているのでなければならない。簡約すると、共通 (同) の「話題領域 (universe of discourse)」としての周囲世界が自他に共有されていることが、言語行為の地平を開く可能性の条件となるのである。野家はこの事態、つまり同一の指示対象について自分と相手が相互に語りうる、しかも異なる視点から語りうることを言語行為の相互性という観点から当然の帰結として引き出してくる。「ここで問題となるのは、後期のフッサールがその解明に苦闘した“他者構成”，すなわち世界を“超越論的に構成する主観”の複数性の問題ではない。言語行為の超越論的基盤の解明にとって問題となるのは、先所与的に形成された周囲世界について“語る主体”の複数性なのである」<sup>18</sup>と。しかし現象学的にはやはり、もう一段階の先行する作業が必要になるのではないか。ここで前述語的経験の分析は、さしあたり独我論的経験において見出された指示対象の措定が、同時に他者によっても行なわれるべきだとする本来の間主観性の問題と接続する。ただし本章では、言語行為の始まる出発点が前

<sup>16</sup> Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939, § § 23-24, 33-34. 内部地平の解明作用は『論理学研究』では、全出現出=A に関する性質、 $\alpha, \beta, \gamma \dots$ を部分的に知覚している間も、A に関する全体的把握は働き続けて (fortwirkend) おり、その部分志向によって特殊な知覚と〈重なり〉あうと言われた (X IX/2.682)。この fortwirken の働きが、解明作用における主語的基体=A の受動的な「保持作用 (Noch-im-Griff-behalten)」(『経験と判断』)として先取りされている。

<sup>17</sup> Sokolowski, R., *The Ideal Existence of Judgements*, in : *Phänomenologische Forschungen* Bd.4. Mensch, Welt, Verständigung, Alber, 1997, S.96.

<sup>18</sup> 野家啓一、前掲書、36 頁。



述語的経験における「指示と述語づけ」の能作にあることを確認するに留め、同一の客観的世界が私と他者双方にとって等しく構成されているとする間主観性の問題は 3 章以降で取りあげることにする。

さてもう一つ、言語行為の超越論的な可能性の条件を見ていく。ザハヴィは語用論的哲学の現象学批判に抗して、「前」言語的ないし「非」言語的な何らかの規則への従属が一切存しない場合、言語習得の問題が生じると述べ、主観が前言語的に認知的な能力 (Kompetenz) をもたず、対象に関する未発達の同一性さえ遂行しえないなら、主観は社会化されもしなければ、言語や規則への従属を学ぶこともできないと主張する<sup>19</sup>。この認知能力には先の前述語的な経験の仕方も当然含まれるだろうが、ここではむしろ言語習得に関わる主観性の能力が問題となる。もっともハーバーマスとアーペルがこうした言語学習や言語発展の場面を全く認めないというわけではないが、前言語的な認知能力の位相は、基本的に彼らの問題設定ではあまり顧みられることなく等閑視されてしまう。しかし現象学の側からはこの位相を無視することはできない。これに関してはすでにラントグレーベがヘーゲル哲学との対峙において、概念の運動としての思惟の根底には身体運動の自由な統御、すなわち幼い頃から見たり、触ったりするなどの身体感覚による「自己運動 (Sichselbstbewegen)」、いわゆるキネステーゼの支配を通して対象を我がものとしていく不断の学習過程が存していることを指摘し、とりわけ口唇や舌などの発話器官 (Sprechwerkzeuge) の自発的運動なしに概念的思惟は可能ではないし、それどころか音素を語あるいは言葉へと分節化する際にも、この自己運動は働いているという<sup>20</sup>。したがって本来的にはフッサールも曰はく、「私は為すは、私はできるに先行する」(IV.261) のである。さらに加えてラントグレーベは世界の超越論的概念であると同時に、他者と共に「開かれた間主観性」(後述 4 章) と関わってくる「地平」の概念にことよせて、「地平意識の根源的な形成は前言語的 (vorsprachlich) であり、それは身体分肢 (目・手・足等) を意のままにしようことの漸次的な発見とともにすでに始まっている」と述べ、この自己運動は常に同時に思惟の運動でもあり、ある種の言語的分節化なのだと言主張する<sup>21</sup>。また同じ文脈でコブ・スティーブンスも、すでにアリストテレスが洞察していた知覚の構造と述語づけの構造との類似性に着目し、知覚における「音」の認知、分節化は物事を記号 (言語) として受け取る、ないし言語能力を獲得する条件でもあると述べる<sup>22</sup>。

<sup>19</sup> Zahavi, D., op.cit., S.161.

<sup>20</sup> Landgrebe, L., *Phänomenologische Analyse und Dialektik*, in : *Phänomenologische Forschungen*, Bd.10. Dialektik und Genesis in der Phänomenologie., Alber, 1980, S.72ff.

<sup>21</sup> Ibid., S.76.

<sup>22</sup> Cobb-Stevens, R., *Husserl and Analytic Philosophy*, in : *Phaenomenologica*,

このように概念の自己運動＝言語的分節化の根底に、前言語的に感性的な身体運動、キネステーゼ的自己運動の獲得過程が存していなければ、言語ゲームの規則ないし同一の対象に対する述語づけの関与も不可能となるであろう。さらに非言語的な側面について言えばフッサール自身が後期の言語的コミュニケーション分析において、私の発話が他者に聞き届け (vernehmen) られるための身体的な条件として、感情表出の位相における「うなずき」や「アイコンタクト」などの所作・振る舞いを必要不可欠な要素だと見なしていたことも見落としてはならない (XIV.167,211)。この意味では感情表出と言語的コミュニケーションは相互に依存しあっていると言ふべきであろう。それゆえ「意味を感性から分離することはすなわち、概念的思惟と感性的知覚作用との媒介を理解不能なものにするだけでなく、言語習得の可能性という中心的問題をも未解決のものとしてしまう」<sup>23</sup>のである。

もっぱら第一にあげた観点に即して本章をまとめよう。たしかに、言葉というシステム、ないし言語ゲームのような規則が存立しているからこそ、自他の言語行為の地平が可能となることは正しいが、語用論的哲学の主張するように「言語」こそが「意味」の根拠であるとは一概には言えないのではないか。様ざまな世界像を「信憑構造」と見なす現象学の根本態度を思考の原理として高く評価する竹田青嗣は、上述の受動的総合の位相における共通の話題領域の前述語的所与のみならず、総じてわれわれはむしろ言語化以前の豊かな (広義の) 意味の世界に生きており、はじめの言わんとする“意味”が常に明確な (狭義の) 「意味」として予め存在するのではなく、そこでの前述語的な感覚によってまずは押され、それを他者と共有しうるためにはじめてそれを「言語化」するのだと主張する<sup>24</sup>。同様に野矢茂樹も、われわれの言語ないしその分節化は、実は広大な非言語的体験という名の海によって取り囲まれているのであって、なるほど「私的言語」は論理的に不可能ではあっても各人に固有な「私的体験」のようなものは存在するとして、まずは私的な非言語的体験が言語を「触発」し、次いで今度は言語が非言語的体験を分節化するのだと言

---

Bd.116, Kluwer Academic Publishers, 1990, p.45.

<sup>23</sup> Zahavi, D., op.cit., S.160.

<sup>24</sup> 竹田青嗣『現象学は〈思考の原理〉である』, ちくま新書, 2004年, 168頁。ちなみに竹田は、引き続き箇所でハイデガーの意味概念を援用し、「意味」の最も根本的な性質は、生き物の「実存」から発する気分、ないし「情状性 (Befindlichkeit)」の了解、たとえば快苦等の情動の動きと、これに応じた何らかの存在可能性への目かけ(苦ならそれを解消しようとする努力)から立ち上がる、世界の有意義性の連関の絶えざる編み換えであるとし、この実存企投に発する他者との世界了解の共有(分有)ということが、発語することの基本的「動機」であり、それが「現実言語」(＝言語行為)の「企投の意味」の本質であると主張する (169-173頁)。

う<sup>25</sup>。彼らの見解も本章の主旨と同様に、アーペルやハーバーマスの言う「私秘的な規則系列の可能性を否認し、反対に意味は志向的体験にではなく、言語的コミュニケーションに結びつけられている」という主張と対極をなしている。すなわち意味はやはり、志向的体験、とくに知覚を介した前述語的経験によってまずは醸成されるのであり、それが初めて言語行為、ひいてはコミュニケーション的合意形成の拠って立つ基盤を提供するのではあるまいか。

### 3 主観性と間主観性の両立——(1)「他者経験の間接性」——

フッサールの間主観性論が、一般に『デカルト的省察』第五省察におけるあの「自己移入 (Einfühlung)」説によって、他者は私の身体との類比的統覚、いわゆる「対化 (Paarung)」に基づく私の心的内面性の他者の身体への投入、いわば自己二重的現前化意識の「対象」として構成されるとする独我論的な問題設定のなかで、現象学の内外から手厳しく批判的に評価されてきたことは言うまでもない。しかし果たしてフッサールの言う他者経験は、本当に自我からする他者への一方向的な構成なのか、または他者は自我の単なる変様に過ぎないのか。たしかにフッサールは、他者は自己の反映であるとか私自身の類比物 (Analogon) であるという言い方をしているが (I. § 44), 本当に「他者の他者性」ないし「他者の超越」を考慮していないのか。われわれは他者性一般についてフッサールが、折に触れて「接近不可能性、了解不可能性という様態における接近可能性」(XV.631,vgl., I.144) などと表現し、たとえば決してレヴィナスの批判する他者不在の独我論、つまり超越を内在へ、他者を自己同一性＝「同」へと還元するところの他者性の剥奪を意図するものではなかったことを表明している点に注目すべきである。否、「第五省察」においてさえフッサールは、他者の固有本質が直接的な仕方では接近可能になるとしたら、それは単に私の固有本質の一契機となり、遂には彼自身と私自身とは一つになってしまうと述べ、他者の他者性は自己の固有性には還元できないということを主張していたのである (I.139)。これは周知のように、あれほどフッサールの意識内在的な直観主義を徹底して批判したデリダが、こと彼の他者構成論に関しては、フッサールは「他者の他者性をその意味作用において尊重するように配慮して」おり、「他者としての他者 (=他者性) を目指す志向性の、還元不可能な間接的性格」を尊重し、他者をその根源的な非現前性のままに記述にもたらしことが肝要だったとして、ゆえに他者への直接的な接近を断念したのだと肯定的に評価している理由ともなっ

<sup>25</sup> 野矢茂樹『語りえぬものを語る』, 講談社, 2011年, 328-329頁。

ている<sup>26</sup>。

超越論的主観性への還元は、単に私的な固有の存在領域 (Eigenheitssphäre)、私の意識流のみを措定するものではなく (VIII.313)、またその過程において他者を、他の人間主観をあたかも知覚対象のように構成しうるような可能的な諸知覚の統一、すなわち単なる意識「対象」ではなく、まさに意識対象を意識するもの (cogitatum cogitans)、つまり他の「構成する主観」として露わにすることであって、ゆえに他者とは決して事物のような志向的对象ではない、しかし私の経験の何らかの諸統一を介して正当に標示されるもの (Indiziertes)、他の我として標示されるものなのである (vgl., VIII.188, X III.463f.)。ということは、主観性のなかで他者を構成するという手続きは、他者の現れをその現れのままに記述するという現象学の原則からすれば、根源的には決して与えられない非現前の他者を何らかの現象学的経験の統一によって、間接的にはあるが (当初の類比的な呈示、総じて付帯現前という仕方) 了解可能なものにするという方法に他ならず、少なくとも考察の出発点としては何ら非難されるべき謂われはないように思われる。ただし問題はこれまで様ざまに批判されてきたように、超越論的主観性における他者経験がひとえに私からする一方向的な、主観的ないし顕在的な構成に尽きるのか否かということであり、しかしこのことと超越論的主観性の徹底した解明とは決して矛盾しないのではあるまいか。われわれは語用論的哲学の根本主張(1)に対して、言語化以前の主観性の次元においても間主観性の開ける場が懐胎しており、よって「主観性と間主観性を融和しえない二者択一として構想する代わりに、現象学の内部でそれら二つを一緒に思惟する試みを表明的に見出す」<sup>27</sup>ことができると思う。

では主観性の徹底した解明が、本来的な間主観性の成立を露わにするというのはどういうことか。これは今まで数多の論者によって指摘されてきたが、たとえばヘルトの総括によれば「第五省察」で試みられたように「自我にとって第一の異他的な (fremd) ものとしての共同主観 (= 他者) を主観的に意識することが共通の世界に関する意識を基礎づけているのではなく、その逆である。つまり、私の世界とその世界のうちに与えられているものが、非主観的に共に機能している他者によって共に把握されていること、このことの付帯現前が、この他者そのものの主観的で統覚的な把握の基礎になっている。…… 他者経験の本源的形態はその主題化ではなく、共通の世界経験のなかで他者を匿名的な (anonym) 共同主観として共に意識する

<sup>26</sup> 川久保輝興訳「暴力と形而上学」、J・デリダ著『エクリチュールと差異』所収、法政大学出版局、1983年、238-241頁参照。

<sup>27</sup> Zahavi, D., op.cit., S.156.

ことである」と言われ、客観的世界の構成にとってはこの『私の世界が他者によって共に経験されている』という主観の意識形態が必須の条件であるということが他者経験の帰結として総括されている<sup>28</sup>。簡約すると、フッサールの終始一貫した意図は、「他者が私の経験しているのと同じ対象を経験しているのだ、ということを私が経験することによってのみ、私はその同じ対象を客観的な、それゆえ超越的、現実的なものとして経験できる」ということに他ならず、このことは『危機』書や『間主観性の現象学』、その他の著作のなかで、事物経験や世界経験に際しての他者の恒常的な共-妥当、特異な術語では「開かれた間主観性」(XIV.289)とか「間主観的志向性」(X L II.441)の次元等として語られていた事態に相当する。しかしヘルトはこうしたフッサールの労苦を積極的に認めつつも、以上の洞察はいつも通りすぎりに現れるだけで、間主観性論を改造するための結晶点とはならなかったと半ば否定的に評価するのである。

以下ではこうした間主観性の暫定的帰結を、単なるお題目としてではなく具体的な私の事物経験において、他者がいかにして非主題的、匿名的に共に事物を構成する機能を有しているのかの分析に即して確証していく。それは対象構成において当該の対象を共に思念している意識の仕方、いわゆる「地平意識」の共現前化の考察であり、まずこの共現前化(=後述の付帯現前)の一般的解釈について触れ、次いでその問題点を克服する手掛かりとなるフッサールの一つの示唆的記述に即して論を進めていきたい。

#### 4 主観性と間主観性の両立——(2) 「開かれた間主観性」——

ある対象、たとえばコーヒー・カップの認識は視覚に限ると、常にその顕在的的局面(アスペクト)、すなわち前面についての現出(射映)に限定されており、カップの背面は今、直観的には知覚者に与えられていない。しかし現象学的洞察によれば、知覚は総じて顕在的な現出面を超えていく地平志向性、見えざる局面についての共思念(Mit-meinen)によって可能となっている<sup>29</sup>。私はカップの前面を見ている時

<sup>28</sup> Held, K., Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, 1972, Martinus Nijhof, S.47f.

<sup>29</sup> この地平志向性を具体的に担っている可能性の条件が身体のキネステータス的能力性の意識であり、その際、私が運動感覚をかたくかく動かすならば、しかじかにそれに対応する対象の現出、局面を呈示するという Wenn-so の動機づけ連関によって引き続く

にも決して背面の存在を疑うことなく、一個の知覚全体として背面を前面と共に現前化、いわゆる「付帯現前 (Appräsentieren)」させているのである。もっとも先のヘルトの引用箇所を導入した付帯現前の術語は他者経験のみならず、この外的な事物経験一般においても同様に使用される (I.139)。こうして物の不在ではあるが、共思念されている諸局面はフッサールでは、私の地平的な能力性の意識に相関し、それゆえ可能的知覚のノエマ的相関者として規定されるのである。

以上の理論的前提のもとで、フッサールは地平意識による対象の認識仕方に異なる二つの説明を与える<sup>30</sup>。第(1)の説明は、共思念ないし付帯現前の仕方が、当該対象の今、見えていない局面についての予期や想起に関わる場合である。たとえばカップの前面を見ている時も、裏側に回れば「カップの背面」と呼ばれる局面が得られるだろうと予期しているし、一方で、裏側に回れば逆に今度は予期だけでなく、先には「前面が見えていた」という想起が働いている。両者とも、未来ないし過去において現実に定立される現前化意識である。他方、第(2)の説明は、不在の、共思念されている局面は、同時に共存する知覚可能性の相関者として想像される場合である。つまりそれは、カップを「もし今、後ろから見たならば、然るべき背面が得られるだろう」という反事実的な思い、いわば一種の虚構的知覚に類する疑似定立的な現前化意識である。

さてザハヴィは、上の説明は本当に現象学的に受け入れられるのかと問い、その問題点を次のように指摘する。カップの前面は説明(1)のように、過ぎ去った、ないし到来する背面を顧慮しての前面などではなく (不在の背面を想起や予期として把握する場合もないではないが、それはわれわれの事物の十全な経験と合致しない)、まさに今、共存する背面と関係づけられた前面として定義されるのであって、換言すると対象の意味は諸々の射映 (アスペクト) の多様性の同時的共存によって担われるということであり、このことが対象の真なる超越、客観性、実在性を保証している。私が対象の不在の局面 (背面) を顕在的な局面 (前面) と一緒に今、顕在的

---

現出系列の先行的枠取り・予描 (Vorzeichnung)、すなわち地平意識が成立している (VI.164)。

<sup>30</sup> フッサールは『論理学研究』以来、地平意識の共思念の仕方を、知覚表象にともなう想像的、表意的な (signitiv) 志向であるとか、顕在的な知覚にもたらされる非充実の志向などとして両者の使用を十分区別せずに用いていた (vgl., XIX/2.589f., IX.172)。ちなみに以下の説明の二様式は、ちょうどヘルトが指摘、批判した「第五省察」における他者構成、すなわち類比的統覚の際に私の心的生を他者の身体へと投入する「あたかも私がそこにいる時のように (wie wenn ich dort wäre) …」の現前化意識のもつ二義性に対応する (Held, K., op.cit., S.34ff.)。

に所有できない以上、両局面は決して折り合う (*verträglich*) ことがない、つまり両立しえないのである。この異論は同時に第(2)の説明に対しても当てはまり、対象の実在性は諸々の射映の多様性を内に担う統一的な全体であるがゆえに、不在の局面を虚構的知覚のノエマ的相関者と見なすならば知覚対象の同質性は破壊され、その実在性は無化されることになってしまうという。なぜなら、カップの背面が実際どのような (*wie*) 外見を有しているかは偶因的な問題ではあるが、カップが背面を有しているということ (*daß*) 自体は顕在的な必然性であり、それが虚構的可能性に結びつけられることによって物の地平性格は説明されえないからである<sup>31</sup>。では、対象の実在性、客観性が保証される対象の共思念の仕方、地平意識の与えられ方には他にどのような可能性が考えられるのか。

対象の十全な実在性、客観性が言えるためには、共思念されているカップの背面についての私の地平的な付帯現前が、今、顕在的に与えられている前面の知覚、現前と両立可能でなければならない。しかしこの不在の局面の付帯現前と知覚的現前との同時的な顕在化、両立可能性は、先述の虚構的知覚および想起や予期といった可能的知覚には欠けている。ザハヴィはそれゆえ「不在の射映ないしアスペクトは、私の可能的知覚と相関することは不可能である」と断じ、しかし第三の説明様式としてフッサール自身が 1920~21 年の研究草稿において上述の問題性格を自覚して、新たな、地平意識あるいは付帯現前の代案となる「独特な様式の現前化」(Ms. AIII 9 23b) に不完全ながら言及していたことを指摘する<sup>32</sup>。それはフッサールの以下の文言である。「可能的な(動機づけられた)諸アスペクトの無限の多様性は、いわば全ての諸主観の共有財産である。…… 一個の主観は、正当な語り口で言えば多様性の二つの局面 (アスペクト) を同時にもつことはできない。しかしながら諸アスペクトの多様性は、異なる主観に割り当てられれば同時的でありうるし、かつそうでなければならない。彼ら (=異なる主観) が、同時に事物的なものを経験している際には…」(X III.377f., 傍点筆者強調)。なるほど私は、今、私の立脚点から持ちうる現出ないしアスペクトを他の立脚点からは同時にはもちえないが、私にとっては両立しえないこの同じ現出を他者ならば今、同時に所有することができるだろう (X III.2f.)。ということは、同時に共存している射映 (アスペクト・現出) の多様性が問題となっている時には、他の主観性 (=他者) への何らかの関係性が働いているのではないか。換言すると、私がカップを実在的で客観的な一個の対象として十全に経験できるのは、私がカップの前面を見ると共に、同時に他者がその背面を見ることのできるということの保証によるのではないか。こうして、私にとって共存する

<sup>31</sup> Zahavi, D., op.cit., S.37.

<sup>32</sup> Ibid., S.38ff.

諸射映の非両立性は、他者（我）によって両立可能となり、それゆえ可能的知覚のノエマ的相関者としての「地平」の本来的な意味内実は「共-現在の射映は、他者のなす知覚のノエマ的相関者である」というふうに定義し直されることになる。このことから、地平意識すなわち対象の地平的な与えられ方はその本性上、間主観的であるということが結論されるのである<sup>33</sup>。

その際見過ごされてはならないのは、付帯現前ないし対象の地平的な所与性はたしかに事実的な個別主観の意識流のなかで構成されるのであるが、そこではもっぱら一人の他者への関係や数多の自我の事実的な存在への関係が問題なのではなく、方人にとっての対象の原理的な経験可能性が問題となっているということである。なぜなら、われわれは対象の認識に際し、いちいちその付帯現前の背後に事実的な他者の存在を顕在的、主題的に想定する必要はなく、当の対象が他者にとっても無限に多様な仕方で与えられうるという意味での可能的な他者に関わっているからである。まさにこれが晩年の著作のなかで、フッサールが間主観性の帰結を、真正な事物経験において共に表象する者、共に認識するものとしての他者＝共同主観への含蓄的な (implizite) 関係 (VI.468) とか、全ての客観は、それが構成される場としての未規定的な (unbestimmt) 主観性、つまり「諸主観性の開かれた (offen) 数多性」を指示している (X III.436, Fußnote2) などと語る理由である。簡約すれば、他者を事実的、明示的に表象していなくても、私の事物経験や世界経験には常にすでに「間主観性の恒常的な共-妥当」(vgl., XIV.388, X V.560) への関係が含まれているというわけである。ただしここで問題となっているのはもはや対象の共思念、つまり見えざる局面の付帯現前ではなく、フッサールが「第五省察」で他者経験の様式を記述する際に用いたこの術語の本来的な用法としての他者の付帯現前に他ならない。この意味での付帯現前の働きが「開かれた間主観性」として匿名的、非主題的に可能的な他者を共に現前化させているからこそ、それを基盤として事後的に高次の、他者を主題的に意識する際に働いているあの類比的統覚に基づく自己移入の能作、すなわち「あたかも私がそこにいる時のように」における私自身の疑似定立的な想像意識や、想起や予期における定立的な現前化意識も可能となる。フッサールが後に、当初他者経験の行なわれる根源的な場と見なされた自己固有領域、

<sup>33</sup> この結論は主観的な世界構成の限界点に、常にすでに他者の共同機能 (Mitfungieren) を前提せざるを得なくなるという「超越論的原事実」の次元を告知しているのではない。また付言すれば、知覚の位相ですら事物は間主観的に出会うのだから、ましてや実践的行為連関においては、たとえば「家族的に生きることなしに家具との交渉はない」という仕方で、間主観性は道具存在に先行するのではない。



すなわち「第一次性 (Primordialität) は一個の抽象に過ぎない」(X X X IX.507) と語る理由でもある。

したがって対象の実在性、客観性が単に自我にとってのみならず他者にとっても等しく構成されているという事態は、決して独我論的ではなく超越論的(間)主観性への徹底化された還元によって解明されるのであり、それゆえ間主観性は必ずしも言語行為の次元に限定できず、現象学的には常にすでに(前述語的)感性的な知覚の場面でもその根本的な機能を果たしているといえることができる。というのも 2 章でも触れたように、同一の対象また共通の話題領域が知覚の位相で予め間主観的に構成されているという事態が基礎にあってこそはじめて、われわれはそれを何らかの言語行為の俎上に載せることによって「解釈」ないし「討議」することも可能となるからである。また自他にとっての間主観性という共通の場、いわゆる〈われわれの地平〉(VI.369)のおかげで、われわれは視点の複中心的構造(「今」「ここ」「私」と「今」「そこ」「汝」の二焦点構造)を獲得するようになり、たとえば私にとって「ナイフはリンゴの右側にある」という述語的言表を、今度は他者の視点に立って「ナイフはリンゴの左側にある」という言表に置き換えることも可能になる。換言すると、以上の間主観的な認識機制が「話者を聴者として、同時に聴者を話者として相互承認しあう」ような、視点の交換可能性の把握すなわち言語的意思疎通のもつ「複眼的」構造<sup>34</sup>の基盤ともなっているのである。このように見てくると、アーペルとハーバーマスによる語用論的アプローチの主たる見落としは、言語行為に基づく「間主観性」をもっぱら前言語的な知覚次元で働いている「主観性」の代案としてのみ考察し、両者を相互補完的な概念として捉えなかったことにあるのではないか<sup>35</sup>。

## 5 「自文化中心主義」と異文化理解

<sup>34</sup> 野家啓一、前掲書、37-38 頁。

<sup>35</sup> 本論では触れられなかったが、ザハヴィはまた、語用論的哲学は間主観性を「自律的で交換不可能な諸主観同士の共同性」と定義し、自らの前提に反して密かに主観哲学の道具装置を役立てていると批判する (Zahavi., op.cit., S.155)。ちなみにこの共同性をロムバッハは、人間的現存在のコミュニケーション構造の分析において、「我々 (Wir) は自我 (Ich) に先行するが、しかし我々はこの自我との緊張をはらむ変化に満ちたプロセスにおいて唯一の構造、すなわち個別性と社会性の構造的統一を形成する」と見なす。Rombach, H., Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation, in: *Phänomenologische Forschungen* Bd.4, S.34.

ところでハーバーマスは、カントに比してフッサールの生活世界論を社会的世界の構成のための基盤を提供した先駆形態としては評価しつつも、やはりその独我論的な問題設定のゆえに自他の対称性や相互性を十全な仕方で基礎づけることに失敗したと断じる。しかし本当に、社会文化的・歴史的世界の条件の解明は為されなかったと言い切れるのか。否、『デカルト的省察』の他者構成論における自己固有性 (Eigenheit) と異他性 (Fremdheit) ,あるいは正常性と異常性の二元対の問題設定に対応してフッサールに新たな思惟の転回を促したものが、晩年に展開された「世代的 (generativ)」現象学における「故郷世界 (Heimwelt)」と「異郷世界 (Fremdwelt)」,平たく言えば自文化と異文化との永続的な相対性の思想に他ならない (vgl., X V.43,212, X IV.120)。なるほど、類比化的統覚に基づくあの自己移入説によれば、基本的に他者は自己二重化的意識の対象ないし変様の身分に墮し、他者の他者性は十全な形では保証されなくなる。フッサールは固有性と異他性の問題構制を異文化理解の問題にもパラレルに適用し、「民族的な」自己移入 (X V.436) という表現にも見られるように、「ここでは、私と私の文化とがあらゆる異他的な文化に対して原初的である」(I.161)と述べる。こうした考えは晩年にも一貫して引き継がれ、一方で「ウィーン講演」(VI.314-348)等では、ギリシャに端を発する理性的共同体としてのヨーロッパの称揚という文脈において、通常の意味での自文化中心主義の名のもとに今まで総じて否定的な評価を受けてきた (vgl., X V.226, 235, X X VII.58f., X X IX.12,16)。このようにフッサールに自文化・原故郷 (=ヨーロッパ) を中心として、他の諸文化 (異文化) に対して理性的ロゴスの具現化である諸学問、および西欧語による思惟を普遍化しようとする意図があったことは疑い得ない (=異文化の、「唯一の文化」への統合・拡大というモチーフ)。これではまさにレヴィナスが批判する、他者の他者性を自己同一性 = 「同」へと回収、同化する一種の暴力的な原理と変わらないことになってしまう。しかし他方で先のフッサールの言は「他者経験の間接性」という出発点に即せば、われわれは差し当ってはある視点、自らが身を置いている特定の文化的パースペクティブからでしか漸次的に異文化や異他的なものへは接近できないということを意味する。この意味での「自文化中心主義 (ethnocentrism)」が貫徹されるなら、もう一つの思惟動機、いわゆる自文化と異文化との「出会い」という出来事、また故郷世界と異郷世界との「相互構成」という事態への着眼をフッサールに促した理由も想像に難くない。

われわれは誰もがまずは最も身近で慣れ親しまれた故郷世界のうちに生み落とされ、そこでさまざまな文化習慣や言語等を我有化していくわけであるが、その過程においてわれわれの生はいわば無自覚的、先-反省的に営まれている。むしろ自らの故郷的な生を自覚するのはそこに新たな別の故郷が、すなわちはじめは不気味で

(unheimlich) 理解しがたい異郷世界が登場する時なのではないか。フッサールはこの事態を「…異他的な人類, 異他的な人間が, たとえば異他的な民族として構成される。だからこそ, 私およびわれわれにとって, 『われわれ固有の』故郷の仲間の共同体, 民族の共同体がわれわれの人間的妥当性, 特殊な妥当性の世界としてのわれわれの文化世界に関して構成されるのである」(X V.214) と表現する (vgl., X V.139f.,176, Am1, X X I X.41)。このようにわれわれは異郷と出会うことによって, すなわち異郷世界への踏み越えを通して故郷との先-反省的な慣れ親しみを断ち切り, 故郷の価値をそれとして自覚し, また相対化できるようになるのである<sup>36</sup>。これは当初の「基礎づけ主義」ではない, 「非-基礎づけ主義」の端緒ということができよう。この点に関して付言しておく, ヘルトは必ずしもフッサールの「ヨーロッパ中心主義」は異文化を自文化の物差しで飼い馴らし, 平準化するものでは決してなく, 他の異郷世界の独自性や多様性を認めたいうでの哲学的精神の普遍化であると擁護し, その真意は「汎通的な故郷世界の連邦制」を実現することにあつたと見る<sup>37</sup>。このような現象学的思惟の可能性を積極的に受け取るならば, そこにはどのような他者理解の方向性が開けるであろうか。

そこで, 以上の間文化的思惟を発展的に解釈する思考の補助線として, ネオプラグマティズムを代表するローティの解釈学的手法である「会話 (conversation)」<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> フッサールにおける新たな世代発生的な構成の次元を掘り起こしたスタインボックは, この構成過程を「異郷の越境的 (transgressive) 経験による故郷の相互構成」また「故郷の恒常的な異化」と呼ぶ。Cf., Steinbock, A., *Home and Beyond — Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1995, p.182, pp.246-248.

<sup>37</sup> Held, K., Husserl's These von der Europäisierung der Menschheit, in: Ch. Jamme und O. Pöggeler (hrs.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt, am. Main : Suhrkamp, 1989, S.28-37. この事態を裏づけるフッサール自身の記述は以下を参照。Vgl., Husserliana, X X X IX, S.340. ちなみにヴァルデンフェルスはさらにそこから一歩踏み込み, ヨーロッパを他者の要求に絶えず晒される「応答 (Antwort)」と見なすことによって, 自己固有なものによるあらゆる異他的なものの我有化を断念し, 相互に付かず離れずの交差領域, いわゆる「間文化性」の領域を保持できると提案する。Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997, S.81, 143f.

<sup>38</sup> R・ローティ『哲学と自然の鏡』(野家・伊藤他訳) 産業図書, 1993年, 370-372頁参照。「会話」は, 相互の意見の一致を目的論的に予定している「対話 (dialog)」とは異なり, ラテン語の「共生 (conversari)」に淵源しており, 決して一つの結論や真理に到達するものではなく, ひたすら会話の継続によって異質な他者との出会いとその異質性

を牽強付会ながら援用してみる。もっともローティ自身は、基礎づけの学としての認識論が真理の獲得を目指して自らに任じる伝統的な「体系哲学」の範疇にデカルトやカント、ラッセルなどと並んでフッサールも含まれると断じるのであるが、他方で彼の他者理解の方法は意外にもフッサールのそれと極めて類比的である。ローティは言う。「私の言う自文化中心主義は、自分たち自身の光に照らして事をなす、という立場でしかない。事をなすのに使える光がほかにないから、自文化中心主義なのである」<sup>39</sup>と。換言すると、そもそも異なる理論や価値の間で統一的な規則を設けることのできる共約可能性 (commensurability) など存在せず (自他の非対称性)、それゆえローティもまた他者や異文化を理解するためには、まずは自らが属している文化の範囲内から出発して他者と出会い、彼の異質性をそれと認めつつ自前の信念と他者の提示する様々な信念とを相互に織り合わせながらコミュニケーションしていく、そういう意味での自文化中心主義を唱えるからである。そのための唯一の条件は、絶え間ない会話の継続にしかなく、そうやって「強制によらない合意 (unforced agreement)」（≒間主観的合意）こそが、他者との、異文化との「連帯 (solidarity)」を生むというのである。

そうするとこの意味での自文化中心主義は、まずは自分の置かれている立脚点、ここと今から出発して間接的にではあるが他者や異文化へと漸次的に接近しつつ、よりよい理解に達するというフッサールの歴史的・文化的世界の構成理論とそれほど大差はないように思われる。このことは彼が「未知はいつでも同時に既知の一樣態であり」<sup>40</sup>、「どんなに異他的なものであれ、理解し得ないものであれ、それらは既知性の核 (Kern der Bekanntheit) を有しており、それなくしておよそ前者は異他的なものとして経験されもしないであろう」(XV.432) と語っていることにも表れている。こうした異他的なものの出現、出会いによって自己や自文化のパースペクティブが動揺、変容することをローティは「信念のネットワークを絶えず編み直すこと」と呼ぶ<sup>41</sup>。これがフッサールの言う故郷世界と異郷世界との「相互構成」、あるいは「相互異化」の過程と同じような事態に相当すると言えないだろうか。もっとも野家啓一は先に見たように、ヨーロッパという「唯一の文化」への統合を強調するあまり後者の意味での自文化中心主義がフッサールにおいては不徹底であっ

---

をそれとして認め、共に生きることを目指すものとして考えられている (前掲書、487-488 頁 [訳者あとがき] 参照)。

<sup>39</sup> Rorty, R., *Science as Solidarity*, in: *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, p.38. (富田恭彦訳『連帯と自由の哲学: 二元論の幻想を超えて』, 岩波書店, 1998 年, 12 頁。) Cf., *ibid.*, p.43. (富田訳 27-28 頁。)

<sup>40</sup> Husserl, E., *op.cit.*, S.34.

<sup>41</sup> ローティ, 富田訳・前掲書, 14 頁。

たと批判し、自他および諸文化間の差異の克服は、異なるパースペクティブをその異なりのままに「理解可能」なものへともたらずことによって実現されると述べている<sup>42</sup>。しかしながらすでに見たようにフッサール自身もこの事態を十分自覚していたのであり、上述の現象学的な社会文化的・歴史的条件の構成理論は、語用論的哲学によるコミュニケーション理論が標榜する社会哲学や共同体の倫理の基礎づけに大いに資するものとなるはずである。

### 結びに代えて

本稿の要旨は簡約すれば、批判者達が見落とした「前」言語的な知覚意識の構成分析においてすでに、高次の言語的意思疎通の現象学的な発生的基盤が見出されるということ (2 章)、また間主観性の存立機制の開陳によって自他にとっての言語行為の地平 (= 共通の話題領域) が保証されるということ (3・4 章)、さらには晩年の世代的発生の枠組みにおいて、故郷世界と異郷世界との相互構成ないし相互異化の側面が露呈され、それによって異文化理解の可能性が示唆されたということ (5 章) これである。とくに後者の側面は晩年の「言語共同体」 (= われわれの地平) の問題系において、フッサール自身のコミュニケーション論 (注 4 参照) とあわせ「超越論的社会学」<sup>43</sup> の名のもとに諸々の社会理論の基礎づけへと発展させていく可能性を秘めている。そこで本論では触れられなかったが、こうした語用論哲学への現象学的応答から見えてくる今後の展望を少しばかり補足して本稿を締め括りたい。

語用論的哲学は総じて現象学の説く真理についての私的な「明証性」概念を批判し、そこから一挙に間主観的なコミュニケーションにおける真理の論証・討議的性格を標榜する (ただしアーペルは意識の明証性そのものは否定しない)。しかしすでに 5 章で触れたように世界は正常性と異常性との相対性のうちにあり、フッサールが、相互主観的に妥当する世界はたとえその一律調和性が破綻して存在が仮象へと変じたとしても、自他の間で生起する絶えざる修正・訂正においてのみ確認される「推定 (Präsumption)」 (VI.282) に留まると述べていた (vgl., VI.164ff., 257f.) ことに注目すべきである。ゆえに、絶対的真理とはあくまで相対的妥当性のうちにあって、無限の歴史的プロセスにおいてのみ現実化されうる一種の統制理念に他ならないのである (vgl., V.139, I.138, VI.148, 282)。そうなるローティの「強制によらない合意」論との類似性において述べたように、フッサールのこうした間主観

<sup>42</sup> 今村仁司・野家啓一他『現代思想の源流: マルクス ニーチェ フロイト フッサール』, 講談社, 2003 年, 260 頁。

<sup>43</sup> Cf., Ms. C 8,11a, qtd, in : Steinbock, A., op.cit., pp.303-304.

的合意論は、プラグマティズムにおける無限の探究の本質をなす「可謬主義 (fallibilism)」と親和的な響きを有していると思われる。これはまた、語用論的哲学における論証・解釈・討議による不断の合意形成の過程とも重なりあうであろう。その意味では、現象学と (プラグマティズムを含む) 語用論的哲学との間には図らずも大なる類似性が存すると言えるのではないか。

もう一点。先述したように真理がその歴史的生成を通じて現実化されるならば、世代的発生論においては「相互構成」は単に地理的・共時的な故郷世界と異郷世界との間だけではなく、一種の「地平融合」<sup>44</sup>という仕方で歴史的・通時的な諸世代の間でも起こりうるはずである。すなわち世代発生性の過程は諸世代を超えて生起する過程であり、社会的・歴史的運動であるから、過去の世代のみならず未来の世代へも開かれており、われわれはいわば「異郷的世代」としての歴史的過去・未来に対しても応答するように呼び出されているのである。その意味で、世代的現象学は「世代間」倫理の課題を担うものとなる。だとすると語用論哲学の要求すべきコミュニケーション参加者の身分には、現在の他者のみならず、死者や未来の他者もが含まれることになる。また正常性／異常性の相対性の思想、および「故郷の仲間達 (Heimgenossen)」には故郷を共に構成する動物も含まれるとした世代性の問題系に即せば (X V.167), そもそもコミュニケーション能力のない者や障害者, 高齢者, 乳幼児等の社会的弱者, そして動物までもが同等な権利を有する討議参加者として「相互承認」されなければならない<sup>45</sup>。このように見てくるとフッサールの間主観性論は、方法的独我論に陥った廉で結局のところ、コミュニケーション理論の基礎づけに失敗したとする断定は括弧に入れねばならず、むしろ「真理」と「意味」についての理解をより深化させた先駆的試みとして積極的に再評価できるのではなかろうか。

---

<sup>44</sup> この概念は周知のようにガダマーに由来するが、ハーバーマスのコミュニケーション理論が一方で、いかなる人間の理解も「伝統」に根差した歴史的・社会的制約からは自由ではありえないとする、解釈学的な「先行知」によって規定されるとするガダマーらの批判を浴びたことはよく知られている。この地平融合の理論とフッサールの世代発生論との親近性、およびそれらによる語用論哲学に対する批判的吟味については紙幅の関係上、機会を改めて論じたい。

<sup>45</sup> 中岡成文, 前掲書, 231 頁。