

## フッサー現象学入門(下)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-11-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 浜渦, 辰二 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.14945/00006876">https://doi.org/10.14945/00006876</a>

# フッサール現象学入門（下）

クラウス・ヘルト 著  
浜 渦 辰 二 訳

## 目次

### フッサール現象学入門（上）

#### 第一部 現象学的方法

- 一 フッサールの生涯と著作
- 二 現象学の根本問題
- 三 心理学主義に対する論駁
- 四 本質論としての現象学
- 五 世界信憑とエポケー
- 六 現象学的還元

## 七 還元への道

〔以上前号に掲載。以下本号〕

## フッサール現象学入門（下）

## 第二部 生活世界の現象学

- 一 構成の問題
- 二 構成のモデルとしての知覚
- 三 知覚に先立つ段階
- 四 時間意識
- 五 間主観性
- 六 発生的現象学と近代科学の成立
- 七 客観主義批判と生活世界

## 注記

ここに訳出したのは、前号に掲載した「第一部 現象学的方法」に続く「第二部 生活世界の現象学」で、これは、『エトムント・フッサール論文集』第一巻・第二巻 (*Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I, mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held, Reclam, 1985. Edmund Husserl, Die Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II, mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held, Reclam, 1986.*) の「第二巻の『編者序論』として執筆されたもの」(筆者による)

ヘルト教授自身が、第I巻の「編者序論」と合わせて、これだけで独立してフツサール現象学入門書となりうるように手を加えて下さったものである。

本文の後ろには、第I巻・第II巻の巻末に付けられていた文献一覧、および、クラウス・ヘルト教授の紹介（略歴、業績一覧）を掲載しているのので、併せて参照していただきたい。

なお、本文中、「」内は著者による注、「」内は訳者による注である。

## 第二部 生活世界の現象学

### 一 構成の問題

エトムント・フッサールによって基礎を与えられた現象学は、前述のように、二十世紀初頭の哲学と諸科学をさまざまに豊かにし、またその一部に対して決定的な影響を与えたが、それだけでなく、一九三六年、死の二年前に書き上げられたフッサール晩年の著作『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下では『危機』と略記）はふたたび、現在にまで続く新しい影響を引き起こした。それは本質的に、生活世界という概念の導入と結びついたものである。世界的な破局を導きかねない環境問題の現状、ますます徹底して合理的に組織され支配されている社会に対する違和感——これらの問題が今日、人間がそのうちで居心地よく感じ、十全な意味で「生きる」ことができるような世界の理想像について多くの反省を促しているのである。こうして、フッサールによって提示された「生活世界」というキーワードが、現代では、専門家のみならず一般の人々の議論においてもますます頻繁に現れるようになった。しかしながら、フッサールがこの「生活世界」という語を哲学の中心概念へと高めた思想的連関について、もっとよく振り返って反省していたならば、このテーマに対する貢献の多くはもっと揺るぎない基盤のうえに立っていたことだろう。

生活世界についてのフッサールの反省は、近代科学の精神へのラディカルな批判を含んでいたが、注目すべきことに、この批判は根本的には科学「II学問」に敵対するものではなく、まったくその逆であった。フッサールにとって重要なのは、哲学を学問として、学問的作業一般の基礎として革新することであった。したがって、科学と文明に対してうんざりした気持ちが高まるとますます声高に叫ばれているが、生活世界についてのフッサールの反省は、こうした状況が科学以前で

技術以前の健全な世界への還帰といった青年運動的なロマン主義に陥らないようにするのに役立つことができらう。このうんざりした気持ちのなかには、一九六〇年代以来、イギリスの小説家であり科学者でもあるチャールズ・スノーのテーゼに結び付けて議論されてきた、現代の「二つの文化」の間の緊張が新たに現れている（『文学的知性と自然科学的知性——「二つの文化」についての対話』H・クロイツァー編、一九六九年を参照）（『二つの文化と科学革命』みすず書房、一九六七年を参照）。スノーによると現代の実存は、一方で、様々な組織をともなつて自然科学的—技術的で合理的に特徴づけられた世界に生きている、精神なき生と、他方で、文化的な作品をともなつて精神的—人格的に形成されてきた世界に生きている、充実した現存在とに、分裂してしまつて見えるように見える。こうした分裂状況は、現代哲学が二つの伝統的潮流の遺産の間で揺れ動いていることにも反映している。ここでも、一方の、近代の経験主義と実証主義から由来する分析哲学や科学哲学の思考と、他方の、超越論哲学、弁証法、実存哲学ないし解釈学といった、古いヨーロッパの伝統を継承しようという多様な試みとが、対立している。

ところが、フッサールの思想はこれら二つの潮流のどちらとも或る親和性を持つており、それゆえ、これら「二つの文化」の間で媒介役となるはずである。十九世紀末の精神状況において初めは数学者として精神形成をしたフッサールは、いま前者として挙げた伝統の近くに立っていた。彼と同時代の実証主義の場合と同様に彼の思想のうちでは、「自然的世界概念」「アヴェナリウス『人間的 세계概念』（一八九一年）が提起したもの」の探究が学問の基礎づけという試みと結びついていたが、これがのちに後期フッサールの生活世界論へと結実して行くのである。それゆえ、英米圏において勢力を持つ分析哲学の思考とフッサール現象学の間を架橋しようとする試みが近年たびたび見られるのも、偶然ではない。しかし他方では、生活世界の分析がもつ超越論哲学的なコンテキストを、歴史感覚の喪失や古典的な哲学の伝統を軽く見る（実際、こうしたことは分析哲学や科学哲学の一部においてはつきり窺うことができる）に対する防波堤とみなすことも

できる。生活世界の問題圏が、ハイデガー、サルトル、ガダマーらによってフッサールと絶えず対決しながら発展してきた実存哲学や解釈学の思想と内的な連関にあることは、フッサール哲学全体のこうした側面に対応している。そしてまた、生活世界の概念が最近では、ヘーゲル左派の伝統に属するハーバーマスの社会哲学において特別な意義を持つことになったのも、このような所に関連しているのである。「ハーバーマス『コミュニケーシヨンの行為の理論』未来社、一九八五／八六年を参照」。

本書第一部の標題「現象学的方法」は、現象学が初めに登場したときの要求に関係していた。それによると、現象学は先入見から免れていることを求める根本的に新しい哲学的方法であろうとした。しかし、フッサールにおいても、また、ほかの重要な現象学者達（とくに重要な人達だけを挙げれば、シェーラー、ハイデガー、サルトル、メルローポンティ）においても、現象学は単なる方法に留まっていなかった。それは哲学となった。つまり、(アリストテレスの古い定義によれば) 存在するものすべてを、その存在について問うこととなったのである。哲学としての現象学はフッサールにとって、構成の分析という形態をとることになり、「存在」は、意識において構成される対象という性格を得ることになった。これが何を意味するかは、以下の各節において明らかにされるであろう。

できるだけ単純化して言えば、構成の分析とは、世界が人間に現出してくる仕方を説明するものである。現象学的な構成の研究の根本テーマは、現出ないし「現象」としての世界である。晩年におけるフッサールの思索の展開は、現出する世界を生活世界と規定するに至った。「生活世界」とは、構成に関するフッサールの思索においてすでに問題になっていた。「世界」のことにほかならない——もちろん、重要な点で豊かな意味をもつことになるが、それについては後に述べることにする。

構成の分析によってフッサールは、彼の現象学が目指している観念論的な立場のための具体的な証拠を提供しようとし

ている（以下に続く圧縮された叙述をよりよく理解するためには、ここで言及された根本概念に関して、第一部の、とりわけ第五く七節での詳しい論述を参照）。現象学的哲学へ入っていく前に、人間が世界に対して取っている態度は自然的態度と呼ばれたが、ここでは、世界および世界内の諸対象は、何か客観的に自体的に存在するものとして、意識と何の関連もなしにそれ自身で存立している何かと見なされている。このように解された、主観と無関係な対象的世界の存在から、それが人間の意識に与えられること、つまり、その「主観に相対的」な「現出」が区別される。フッサールの現象学的観念論は、意識に依存しないと思われる世界の存在を、その意識における現出へと連れ戻す。このような「還元」をフッサールは何よりもまず、近世哲学の歴史から知られるような一般的な議論によって正当化するのではない。むしろ、人間の意識がさまざまな種類の対象について、それぞれの存在領野が自体的に存立しているという確信にどのようにして至るのか、これを詳細な個別的分析において記述的に示そうとするのである。

対象の「現出」は、詳しく考察すれば次のようにして行われる。それぞれの対象は私には何か同一のものとして、一つの対象として意識されるが、それが、そのつどの状況に応じて主観的に変化する多様な与えられ方において私に呈示される。しかしながら、もし、そうした主観的な状況に依存する与えられ方の継起のみが意識されるとすれば、私たちが自然的態度において疑いのない自明性をもってその自体的な存立を確信している、同一のものとして持続する対象をもった世界が私たちに現出することはないだろう。対象が「自体的」に存立しているというのは、それが主観に相対的で状況に依存する、そのつどの仕方では与えられたもの以上のものであること、それがそのように与えられたものに帰されるわけではないこと、を意味している。対象は、そのつどの多様な与えられ方を越えた存立を持つような何か、その意味でこの多様を超越する何か、として私と出会うのである。しかし、対象を超越的と捉えることは根拠を持たねばならず、それは主観的な状況に依存する現出によってのみ動機づけられることができる。さまざまな種類の対象におけるこうした動機づけの

分析によつて、構成の研究の普遍的な課題が表されている。

自然的態度にある人間の関心は対象に向けられている。その際、対象がそれを通してのみ現出することのできる与えられ方は、注意されないままであり、それはたいいそもも主題にされないか、主題にされることがあるとしても稀ではない。それを非主題的にとどまる隠蔽性のなかから光のもとにもたすためには、本来的な現象学的反省（この方法については第一部で触れられた）が必要となる。あらゆる与えられ方は二つの大きなグループに分けられるということを、この反省は示している。すなわち、一つのグループは、或る対象が与えられるとき、それが事象への直観的な近さにおいて私に現前するであろうような、そういう他の可能な与えられ方への指示や依存の意識をもつて、それが与えられる場合である。もう一つのグループは、対象がまさにそのような、フッサールが原体験「オリジナル場面」と呼ぶ、事象への近さにおいて私に現出するような場合である。事象への近さを持たない、つまり、曖昧で、何か覆われていたり歪められていたり、また、限定されておらず、多かれ少なかれ内容が空虚であるような、そうした表象はすべて、その体験内容が意識を満足させていないがために、当の対象の原的な与えられ方において「満たされよう」とする傾向を持つている。同時に、顕在的に与えられた体験内容からすでに、意識がその実現によつて満たされることができるよう可能性が予示されている。こうして意識は、フッサールによれば志向的であり、対象に向けられているのである。この向けられていることには、それと不可分に、満たされることへの志向が属している。というのも、オリジナル原的に満たす体験のみが、一定の事象内容をもつた対象を意識に根源的に与えることができるからである。満たされる可能性なしには、そもそもいかなる対象意識も生じることがないだろう。

したがつて、構成の分析は、意識が対象と出会うことを動機づけるような原的な与えられ方から始められねばならない。現象学は、自体的に存在するものとして現出する対象の存立が眼前に築き上げられることをいかにしてオリジナル原的に体験する意

識が「可能にしている」のか、それを記述する。この分析によって見えるようになる意識の建築作業をフッサールは（今世紀初頭の新カント学派から継承した概念を使つて）「構成」と呼んだわけだ。構成の分析は、<sup>オリジナル</sup>「原始的な与えられ方の生起がいかんして意識を動機づけ、そのつどの状況に依存した与えられ方を超越して、特定の種類の対象へ向かい、その存在を確信する（「世界、信憑」）に至るのか、これを明らかにする。何よりも、現象学がこのような超越の構成の分析論であるからこそ、フッサールはそれを超越論哲学と呼ぶのである（「超越論的」という概念について詳しくは、第一部第六節を参照）。

構成の分析は、そのつどの特定の対象領野に関係する。そこで示されるのは、存在者の特定の対象の存在がいかんにしてそれに対応する意識の働き「||能作」において成立するか、ということである。その際、分析のための「手引き」となるのはそうした対象領野、例えば、知覚対象、数、言語的意味、法的規範、倫理のおよびその他の価値、等々といった対象領野の普遍的な本質構造である。この本質構造は「形相的（すなわち、形相または本質に関わる）還元」という方法によって認識される。それによって私たちは事実を度外視して、その普遍的な規定へと眼を向けることになる（この方法について詳しくは第一部第四節を参照）。

個別的な分析を非体系的に集めただけに留まらないために、フッサールは、生前には出版されなかった『純粹現象学および現象学的哲学のためのイデー』の第二卷（一九一三年執筆、以下では『イデーII』と略記）のなかで初めて、存在者一般を三つの包括的な領域に分類した。すなわち、空間における事物の物質的自然、動物的（魂を与えられた、生ける）自然、および精神的—人格的世界である。そこでは、それぞれの存在の根本的規定が、それぞれの対象種類の存在を規定しているような理論において展開される（「領域的存在論」の区分については、『イデーII』（フッサリアーナ第四卷）の全体の構成を参照）。このような「領域的存在論」は、同時に、個々の諸科学の領域を互いに限界づけるア・プリオリな前提をも含んでいる。

構成の研究に対しては一連の課題が課せられるが、それらの課題は、あらゆる種類の志向的体験はその原体験「Ⅱ原始的な場面」への関係によって互いに指示しあっている、という考え方によって秩序づけられる。つまり、どの意識のうちにも、事象への近さが欠けている時には、やがて来るかいつか可能な原体験への予示が含まれているというだけでなく、また、それがすでに事象への近さや事象との一致に到達している時には、すでに体験された原体験から絶えず養分を得ているのである。意識はその事象内容からして他の志向的体験を遮示しており、もしそれがなかったなら意識そのものが不可能であるだろう。こうして一つの体験は他の体験に「基づけ」られていることになる。この基づけという考え方は、フッサールが構成の分析を体系的に秩序づけるにあたって重要なものとなつたばかりでなく、現象学の運動全体においても根本的な方法的意義を得ることになった。

この基づけという考え方によってフッサールは、空間における事物の知覚はあらゆる他の種類の体験において前提されているのだから、それが志向的体験の基準例かつ基礎とみなされるべきだ、という想定へと導かれた。それによると、たとえ私が私の出会う何かに対して感情的、意志的、または実践的に振る舞うときでも、私は常にそれが現に存在していることを前提している。或る使用対象を使用することや、或る人を愛することも、私にとって使用できるものとか愛する価値のあるものとかとして現出する何かが、そもそも眼前にある、という経験なしには不可能であろう。ところが、この存在の確信を私に根本的な仕方で与えるのは、感覚を伴つた知覚である。感性的な知覚とその他の志向的体験との間にはそれゆえ、一方向的な「基づけ関係」が成立している。その他の志向的体験は知覚なしには不可能であるが、おそらく逆は成り立たない。この考えによって、『イデーⅡ』では、その対象が感性的知覚において与えられるような存在領域が、つまり物質的自然という存在領域が、基礎的な対象領野とされることになった。

この基づけ関係という考え方は、志向的に体験された世界はいくつかの層をなして構成される、という考えに導くこと

になる。この層という考えは、現象学とは独立に、ニコライ・ハルトマンによって更に展開された『存在論の基礎づけ』一九三五年」。フッサールにおいては、眼前にあるものの確認としての知覚とそこにおいて与えられる対象的なものが、世界経験の構成において基本的な層をなすことになる。この理論全体に対しては、後に『存在と時間』でハイデガーが日常的な人間の実践を記述し、そこで、「眼前にあるもの」を「手元にあるもの」との区別において二次的な所与とした時、また、シェーラーが共感および愛の関係を分析した時に、決定的な反駁が加えられることになった。

しかし、知覚はフッサールにとって確かに実在的世界の構成における基礎体験であるとしても、それは、知覚は知覚でまたより深いところにある志向的体験に基づけられているということを排除するものではない。このより深い志向的体験においてもまた、意識はすでに対象的なものを構成するのであるが、それはまだ空間における物質的事物でもなければ、生ける人格的世界という「より高次の」存在領野でもない。基づけ関係において知覚よりもっと深い層、そして逆にそれより高い層、それぞれに位置している構成の働きについては、まだこれから論じられねばならない。つまり、前者が時間意識であり、後者が他者意識である。これら二つの問題についてのフッサールの研究を私たちはおそらく、彼が行った具体的な分析のなかでも、『論理学研究』の第二部と並んで最も大きな反響を呼び起こしたものと呼んでもよからう。

## 二 構成のモデルとしての知覚

基づけの順序が感性的知覚から始まるのではないとしても、この体験種類がフッサールにとって志向的意識一般の範例となる事例を表しているということに変わりはない。その根拠は原体験についての理解にある。原的な与えられ方に関係するのは、現象学的認識の対象となる志向的体験のみではなく、現象学的認識そのものもまた志向的体験の一つの形式で

あり、それゆえ原体験を指示しており、それを頼りにしている。哲学的認識における原<sup>オシナル</sup>的な所与をフッサールは明証と呼んでいた。「これについては、第一部第二節を参照」。その特徴は直観であり、ここでは私は特定の関心から免れた、関与しない考察において、或る普遍的な本質関係を洞察するのである。「第一部第五節参照」。このことは暗黙のうちに、原体験一般についてのフッサールの理解へと移し入れられる。原体験とは彼にとって直観的な所与のことである。しかし、われわれが根源的にそして文字通りの意味で直観を遂行する志向的体験は、或る事物の視覚的な知覚である。それゆえフッサールは、直接的であれ間接的であれ、彼のあらゆる構成の分析にとって標準となるような規定をこの範例のうちに読み取ることになる。

事物知覚は、事物が「ここ」と「いま」という現在において私に示される限り、直観である。直観とはフッサールにとって、現前に持つことを意味している。すなわち、例えば想起や想像のような「準—現前する」こと(Ver-gegenwärtigung)の様々な可能性とは区別された、「現前する」こと(Gegenwärtigung)を意味している。しかし、知覚の直観的な現前を持つ際に注目すべきことは、事物が決してすべての観点から現前しているわけではないということである。繰り返しフッサールの驚きを呼び起こし、何らかの仕方で彼のあらゆる具体的な構成の分析に影響を与えているのは、実を言えばこの観察なのである。この観察で驚くべきことは、或る事物(例えば、ここにある机)はいま私にはその前面が呈示されており、その背面やその他のアスペクトは私にとって現在のところ隠されたままであるが、それにもかかわらず、私には「この事物」が、すなわち全体としての知覚対象が意識されている、ということである。

それゆえ、私に一つの事物が与えられる一つの直観は、詳しく考察すれば、多くの与えられ方を含んでおり、それをフッサールは知覚事物の場合には「射映」「濃淡や明暗のある与えられ方のこと」と呼んでいた。射映のうち一つのもの(顕在的に遂行されたもの)は私に事物を「現実的」に直観的に示しているが、他のものは可能性として、私が現実的直観に

移行させることができるような可能性として意識されている。この可能性は私の能力のうちにあるものとして私に提供されている。それゆえフッサールはそれを「可能性 (Vermöglichkeit)」「私の能力 (Vermögen) に裏打ちされた可能性 (Möglichkeit)」と呼んでいた〔第一部第三節参照〕。顕在的な射映は、その固有の意味内容からして（例えば、前面には背面もまた属しているというように）可能性を指示している。可能性の指示連関によって知覚可能なものの遊動空間が私に開かれることになるが、この遊動空間をフッサールは地平と呼んでいた。

明らかに、地平的にとともに与えられる可能性を先取りすることにおいてのみ、私は「事物」を、例えばこの机を知覚する、と行うことができる。しかし、その際、私の注意は事物に向けられているのであって、決して可能的な与えられ方としての可能性に向けられているのではない。この可能性は非主題的に留まり、主題となるのは対象である。私が非主題的な可能性へと眼を向けて、それによって主題的な事物の詳しい規定を得たり（「内的地平」）、あるいは他の対象や対象連関を知ったり（「外的地平」）するという仕方では、私の知覚経験は進行していく。ここで本質的なのは、事物の直観はそれ自身いつも、地平的には準備されているが顕在的にはまだ直観的ではない様々な与えられ方の先取り、「予料」非主題的な仕方での「予測」を含む、ということである。

さて、この先取りによって事物は、その存在がそのつどの顕在的な所与を超越するような何か、この意味で「自体的」「客観的」に存立するような何か、として私に意識されることになる。構成の分析は、自体的に存在するものという対象の把握を説明するものであった。それゆえフッサールは、この先取りにおいて働いている要因に注意を向けねばならなかった。彼はこうした要因を、現象学の方法についての基礎的著作である『純粹現象学および現象学的方法の哲学のためのイデー』の第一巻（以下『イデーⅠ』と略記）において区別し、そのための様々な術語を展開していた。

この先取りのための言わば跳躍台となるのは、顕在的かつ非主題的に生起する射映である。それが非主題的であるとは、

それが私には対象として出会われるのではない、ということの意味している。ところがフッサールはそこから、それが私には対象として対立してはいないがゆえに、それは私の主観的な生起の内部に含まれているものでなければならぬ、という疑問の余地のある結論を導き出す。例えば、事物が私に「茶色」という色をもって現出するならば、この色そのものは何か対象的なものとして事物に属しているが、その際、私の「うちに」は、私の意識の「実質的」な契機として「これについては、第一部第七節を参照」、この対象的な所与の根底に非対象的な茶色感覚がある、というのである。

フッサールはそのような感覚内容を、初めは「与件」と呼んでいた。つまり、印象（英語では「印象」）、言い換えれば、感覚器官が晒される外的刺激に基づいて意識のうちに出現する内的な所与と呼んでいた。こうした発想全体の背景には、英国の経験主義にまで遡る感覚主義的な認識論の伝統が潜んでいる。ところが、「感覚与件」という概念は、あたかも内的な対象があるかのような外見を呼び起こすがゆえに、既に誤解を招くものである。というのも、非主題的な与えられ方の構成要素である感覚内容は、決して対象となるものではないからである。フッサールの知覚理論に潜んでいる感覚主義の残滓については、次の節において改めて論じることしよう。

ともかく、意識の「実質的」な契機としての感覚は、それだけではまだ対象的なものに関係してはいない。それは非対象的な内容をもっているが、この内容が非主題的に基礎として「機能」し、これによって意識は対象に向けられることになる。感覚することによってのみ、対象的世界の豊かな色や味や形や香りが、知覚する意識にとって近づくことができるものとなり、感覚することのうちに、世界が現出するための質料が準備される。しかしながら、この質料（フッサールは「素材」というそれに対応するギリシア語の表現を使っている）は、まず、特定の対象の性質や関係が意識にとって現出することに役立つようにされねばならない。このことが生じるのは、感覚内容の多様が対象化され、一つの対象という統一性に帰属するものとして捉えられる。「統握される」ことによってである。感覚されたものは、そのうちに対象的なも

のが「呈示」されるような仕方で解釈され、「統覚」「Ⅱ統合的に知覚」される。このような「ヒュレー的な質料」または「第一次的な統握内容」に「形式を与えること」あるいは「活性化すること」をフッサールは、注意や聴取の遂行を意味する古代ギリシア語からの自由な転用において、「ノ、エ、シ、ス」と呼んだ。統覚においてノエシスによりヒュレーに形式が与えられることによって、知覚された事物が構成されるわけである。

統覚のための手掛かりを提供するのは、頭在的に与えられた感覚内容であるが、統覚によって意識は感覚内容を越えて行き、そのうちに「事物」が現出してくる。こうして意識は一つの事物を全体として経験するという可能性を先取りする。しかしながら、頭在的に与えられた感覚内容のうちに、私に提供されうるすべてのアスペクトをもって事物が呈示されるわけでは決してなく、事物は常に、「パースペクティヴ」という概念を空間意識に限定されないうまく広く広い意味で理解するならば、一面的なパースペクティヴにおいてのみ示される。それが一面的であるということによって、それらのパースペクティヴまたは射映はすべて、私が現在のところ持つてはいないが、ともに現前する可能性として意識しているような、他のパースペクティヴあるいは射映を指示している。一つの家の前面を直観する「Ⅱ見る」ことの中には、「家の後ろに回れば」私が見ることができであろう背面がともに現前しているのである。この、現前することのうちにともに現前するものを持つていることを、フッサールは「共現前 (Appresentation)」と呼んでいる。

共現前のうちには、これからの経験の可能性が意識にとつて準備されている。それゆえ、共現前が可能性の遊動空間である地平を開くことになる。統覚「Ⅱ統合的に知覚」にも共現前が属しているのので、統覚は意識にとつて地平を作り出すものとなる。したがって、統覚による一つの対象の構成は、意識に対して単に当の対象を所与にもたらずばかりでなく、地平をも出現させることになる。要するに、構成というのは、地平の形成のことなのである。

対象は一つの地平のうちに始め込まれているのであるから、対象は意識にとつていつも、それが頭在的に現出するを与え

られ方を超えるような意味内容の過剰を伴っている。統覚における共現前によって動機づけられたこの過剰に基づいて、自然的態度にある意識にとつて対象は、自体的に存立する超越的なものとして出会われるわけである。それに対して現象学者は、参与せずに反省する観察者として、この超越の捉え方を一緒になつて遂行することをしない。それは、彼がそれを否定することを意味しているのではなく、彼はただ存在についてのあらゆる態度を抑制するのである。「このエポケーという方法的な態度について詳しくは第一部第五節を参照」。現象学者は、対象が知覚する意識にとつてそれぞれの与えられ方において現出するがままに、対象を純粹に考察する。非反省的な自然的意識にとつては自体的に存在するものとして出会われる対象と区別して、上のように解された「いかに志向的に現出するかという点から捉えられた対象」を、フッサールはノエシスに対応して、ノエマと呼んだ。

しかし、「ノエマ」という概念は二義性を持つている。統覚は、ヒュレー的な多様性が一つの対象へと取りまとめられ、これへと関係づけられるところに成立する。この統合の働きをフッサールは、カントにならつて「綜合ジュンクシス」と呼んでいる。多くの与えられ方の統合の焦点としてのノエマは、一つの点的な対立者、つまり、意識が自らもつ多様をそこへと関係づけ取り集めていくところの一つの極、より以上のものではない。このように解された対象をフッサールは、「ノエマ的な核」と呼んだ。これは性質やその他の諸規定の単なる「担い手」としての対象であり、そこではこうしたあらゆる属性は捨象されている。ノエマ的な核とは、規定可能な統一として抽象的に考察された限りでの対象なのである。しかし、語の充分な意味での対象には、与えられ方の多様によつて意識に現出するような、あらゆるそうした規定が属している。そこで、そうした諸規定の全体をもつた「核」は、「ノエマ的な意味」と呼ばれる。これは、いかに志向的に現出するかという点から捉えられた具体的な対象のことであり、これこそ、構成の働き「能作」によつて意識に与えられた対象である。こうした脈絡からフッサールは、構成のことを意味付与または意味創設とも呼んでいた。

意味付与とは統覚のことである。意識は、自らに与えられた第一次的内容を解釈し「活性化」して、そこには一つの客観的に存在する対象が告知されている、という確信に至る。ヒュレー的な多様をこのように加工するという意味では、構成は「働き」「能作」のことである。意識は、この働きによって自らを超越して行く。意識は、ヒュレーとノエシス的な把握の遂行という、自らに固有の「実的」(レエル)な契機を超えて、ノエマとして出会われる「実在的」(リアル)な対象へ向かつて行くのである。

### 三 知覚に先立つ段階

最後にスケッチした構成についての考え方は、二重の区別を含んでいる。つまり、一方で、**実的な意識内在的な所与と実在的な意識超越的な所与の区別**であり、他方で、**統握される内容(素材)**と**統握する働き(統覚)**の区別である。第一の区別によって、フッサールの思索には、意識に内的な世界と外的な世界というデカルトにまで遡る二元論が復活することになるが、この二元論は志向的体験の現象学のうちではもともと出る幕のないものであった(第一部第七節参照)。与えられ方における現出という(間の次元)の根本的な発見によって、このデカルト的**二元論**はフッサール現象学の端緒においてすでに克服されていた。先に言及した**感覚主義的な解釈**は、**内的感覚与件と外的刺激という区別**とともに、**デカルト主義の残滓に過ぎず、現象学的には維持できないもの**だった。他方、**統握される内容と統握する働き**という**第二期フッサールの「発生の現象学」**(これについては後述する)において、この区別は**非デカルト的な新しい意義を得ること**になる。フッサールは自らの**デカルト主義に自己批判的ではあったが、この自己批判はいつも一貫している**わけではなかつ

た。それゆえ彼はその発展において、「統握する働き―統握される内容」という構成の図式に対して二義的な姿勢をとっていた。時には、彼はそのうちに前提されたデカルト主義や感覚主義のためにそれを全面的に投げ捨ててしまふかに見えるのに、別のところではふたたび、認識論的な伝統にまったく依存しない仕方でその図式を利用してゐるのである。

感覚の感覚主義的理解に関しては、フッサールは後に、とりわけキネステーズ、「運動感覚」の理論によつて、それからはつきり離れることになつた。感覚という体験の基礎領域は、伝統的には受動性という一つの受け身の領野とみなされてきた。感覚印象ないし「印象」<sup>イムプレッション</sup>は、それに対して何かをすることなしに、私たちに襲いかかる。何か純粹に受動的に受け取つたものとしてそれは、超越的世界に対してまだ関係をもたない意識内在的な質料となる、とフッサールは初めデカルト的な先入観をもつて考へてゐた。ヒュレーが世界性つまり意識の世界関係性をもつようになることは、統覚の能動性によつて初めて打ち立てられるはずであつた。非現象学的なデカルト的二元論から逃れるために、フッサールは、純粹に受動的なあらかじめ与えられたものとそれに乗せされる能動性という二分法を解消して、感覚はすでに活動性あるいは初歩的な能動性を含んでゐるのだから、それは初めから世界性をもつてゐることになる、ということをも証明しなければならなかつた。

意識は、感覚においても、純粹に受動的な受容の段階なのではない。私自身の感覚を反省すれば、どんな感覚的印象でも、それを得ることができるのは、私が身体的に活動することによつてでしかないことに気がつく。对象的に私の周囲にある色、形態、温度、重さ等々の特定のアスペクトを所与にもたらすためには、私は自分の眼や頭や腕などをそれに応じて動かさねばならない。感覚的知覚（「知覚」はギリシア語で「アイステーシス」と私によつて遂行される身体運動（運動」はギリシア語で「キネーシス」とは、ここでは一つの分離できない統一を形成してゐる。「キネステーゼ」という概念はこの統一を表現するものであり、フッサールは同時代の心理学的文献からこの概念を借用して、それに彼固有の知覚

理論における中心的な意義を与えたのである。

キネステーズは与えられ方に属し、それゆえ非主題的な生起であるがために、感覚がキネステーズによって生じるといふことが、伝統的には見逃されてきた。一貫して内的に向けられた現象学的反省によって初めて、それが見えるようになったのである。感覚は外部からの印象によって引き起こされる、という考えも、感覚を反省の内的視点において考察しなかつたところからのみ生じることができた。だからこそ、感覚は外的な刺激によって因果的に引き起こされた結果と見られたわけである。もし、私が感覚を純粹に、反省において呈示されるがままに記述していたならば、そうした〈原因―結果〉関係は見出されなかつただろう。

キネステーズ的な運動は受動的に機械的に、つまり私が何かを加えることなしに進行するのであるから、感覚主義的な伝統はいかかわらず正しい、と考えられるかもしれない。通常の場合には、このことが確かに当てはまる。キネステーズはたいがい、気付かないうちに習慣的に遂行されるからである。しかし、知覚運動が妨げられたり抑制されたりすると、私はキネステーズを能動的に統制するという、自分に固有の能力（フッサールの言葉で言えば、私の可能性）を意識することになる。このようなキネステーズの理論全体は、身体性という分野に関する新しい現象学的―心理学的研究領野にとって、おそらく最も有意義な例であろう。そして、フッサールの構成の分析は、受動性のうちに潜む能動性の発見によって、そうした研究への道を開いたのである。フッサールの後継者達のうち、この領野において最も豊富な観察を提供したのは、モーリス・メルローポンティの『知覚の現象学』であった。

キネステーズ的意識は、およそ知覚が生じるときには意識がすでに遂行してしまっているのでなければならぬ構成の働きの一つにすぎない。フッサールはカントと同様にその超越論哲学において「経験の可能性の条件」を問い、カントと同様に空間の意識に突き当たり、また、知覚された諸事物がそれらを結び付ける因果連関のうちに埋め込まれていること

の意識に突き当たった。それに加えてフツサルはさらに、カントによつてはまだ見られずに暗示されていたにすぎない基づけの層を発見したが、これらはすべて現象学的な記述にのみ近づきうるものであった。

知覚に先立つもつとも特徴的な段階、キネステーズと密接に結びついた段階は、フツサルによれば「**感覚野**」の構成である。感覚が印象のまつたく受動的な受け入れにすぎないならば、受け入れられた印象は個々のそれ自身は單純な所与であり、意識のうちに降り込んで来る言わば不可分の感覚断片である、と感覚主義的伝統とともに想定するのが当然のよう<sup>に</sup>に思われるだろう。感覚というのはそれゆえもともと、純粹な斑点、面のないバラバラの点であり、それが後から統覚によつて初めて面として把握されるというように、世界の点描法的な像を与える、と考えられている。しかし、感覚の受動的な生起に初めから能動性が染み込んでいるのであるから、感覚の生起のうちに現れる内容もまたそのことに対応していなければならない。事物知覚における統覚の能動性が示しているように、この能動性とは**綜合**<sup>インテグレーション</sup>のことであり、多様なものを一つのものにまとめることである。それゆえ、感覚のうちには初めから、**野**<sup>フェルト</sup>または**形態**<sup>ゲシュタルト</sup>が現出している。フツサルはそれを「**形態配置**」と呼んだ。例えば、見ることについて言えば、多様な性質と相互的な關係を伴つた個々の諸事物のあらゆる統覚に先立つて、すでに或る輪郭をもつた色の複合が開示されている。フツサルはここで、その反感覚主義的な自己批判によつて、絵画におけるセザンヌと同様の道を辿っている。セザンヌにおいても、印象主義的な点描主義が面的な色彩態の新たな経験へと姿を変えていった。知覚の前提に関する現象学的説明はここにおいて、今世紀のゲシュタルト心理学とも出会うことになる。

このように感覚野は、意識の能動的受動性からその統一を得ているわけだが、この能動的受動性のことをフツサルは（再び経験主義的伝統から借りてきた概念で）「**連合**」と呼んだ。それは、知覚の構成に関わるもう一つ的前提を名指したものである。経験主義的な理解に反対しながら、フツサルは次のことを強調している。「**連合**」ということで考えられて

いるのは、意識が加わることなく感覚の生起が従うべき盲目のメカニズム（ちようど、物質的自然における何らかのプロセスが力学の法則に従うように）のではなく、既に一つの意味形成のプロセスである、と。連合とは原的オリジナルには、或るものが私に何か別のものを思い出させる、例えば、或る臭いが私がかつて訪問したことのある或る家を思い出させる、というようなどころにある。一つの所与の意識が別の所与の意識を呼び起こすとき、二つの所与をつなぐものは、例えば兩者の類似性でありうるし、また別の「接点」でもありうる。「或るものが別のものを思い出させる」ということによつて、さしあたりは二つの意識所与の間に「対になる、(と、(Parung)」が生じる。連合が盲目のメカニズムではないことを示すのは反省であり、この反省において私は、意識のうちで対になることが根源的に生じるのはどのような接点によつてか、を追つて行きながら理解することのできることになる。

#### 四 時間意識

基づけ構造のなかで、いま挙げた連合よりもっと深い層をなすのは、意識の形式的な連関が根本的にはそこから絶えず生じるような出来事である。このような総合をなしている「内的時間意識」は、端的に構成の根底に横たわる層である。「時間意識」とは文字通りには「時間（について）の意識」を意味している。しかし、この「（について）の」といふ言い方は、あたかも対象としての時間を主題としていような意識が問題になつていような印象を与えるとしたら、それは誤解を招くものとなる。そうした対象的に向けられた意識が存在するのは、厳密に言えば、事物知覚より上の層の話である。時間は言わば対象以前に意識されるのであり、時間は（フッサールのテーゼによれば）そもそも（基づけの順序の意味において）最初に意識されるものなのである。意識とは体験の流れであり、それゆえ、流れる多様であるが、これら多様な

体験はすべて「私の体験」として意識される。この「私」への帰属によつて、それらはすべて一つになり、一つの統一を形成する。この体験流の多様の綜合的統一が、フッサールによれば、時間性なのである。それは意識が存在するときの形式を成しており、しかも奇妙なことに、意識は同時にこの形式について内的に「知っている」。これが「内的時間意識」と呼ばれたものである。

フッサールによる構成の分析はすべて、意識にとつての自体存在 $\parallel$ 客観性の成立を説明するという根本的な意図に導かれており、このことは時間の分析についても当てはまる。それゆえフッサールは、今世紀の二人の偉大な時間の理論家であるベルクソンやハイデガーとはまったく異なる仕方でも時間の問題と取り組んでいる。フッサールからすれば、知覚事物の存在が客観性の範例を提示しており、物質的な世界の対象は、一連の根拠からして、与えられ方の主観的な生起を超越する何らかの存在者として私たちに現出する。その第一の根拠は、与えられ方はすべてその状況に拘束されているために時間的な変化を被る、ということから明らかとなる。知覚の対象が意識にとつて客観的な存立を持つのは、何よりも、それがその与えられ方のこうした変化を免れ、一定の時間、不動に存在するからである。この不動性のために、その存在の持続が測定可能となり、記録可能となる。その自体存在は根底的には、「客観的な時間」のうちの或る特定可能な時点において、またはそうした時点の継起を越えて存在するという<sup>オリジナル</sup>ことで成立するのである。

それゆえ、フッサールによる時間の分析は、意識にとつてこの「客観的時間」がいかにして構成されるのか、という問題から出発することになる。そこで、最初の問いは、そうした時間がいかにして原的に意識されるのか、というものとなる。ふつう、私たちは客観的な時間を一つの線として思い浮かべる。この線の上の個々の点が今であり、現在である。その際、私たちは、すべての今を同等に扱う。しかし、実は、これは原的な時間オリジナルの経験と対応していない。というのも、根源的には、いつも一つの今が、私の意識にとつて優先的な地位を持つているからである。すなわち、現在が、つまり、私

が顕在的に生き抜いている一時間、一日、一年が、である。そのほか残りの今を、私たちは顕在的な現在との特定の關係に置く。それらは、以前のもので過去に属しているか、それとも、やがて来るもので未来に属しているか、どちらかである。過去あるいは未来の今は、さらに、顕在的な今からの距離に応じて秩序づけられる。こうして原的に經驗オラツナされる時間はいつも、その關係の中心としての顕在的な現在に基づいて方位づけられている。

このような方位づけられた時間の与えられ方は、想起と期待に見出される。これらによって私は過去と未来を、つまり、顕在的現在から近かつたり遠かつたりする時間的な「周囲」を準現前させる (vergegenwartigen) ことになる。しかし、私が時間的地平のこうした諸次元を「準現前させる」ことができるのは、私あるいは他の誰かがそれらをかかつて顕在的現的に体験したことがあるか、それともやがて体験するであろうからである。こうして「想起」と「期待」という与えられ方は、「現前する」という与えられ方を遡示している。あらゆる与えられ方と同様に、時間の次元の与えられ方も何か主観的に行われたものである。それは意識の流れのうちに現れる。しかしこの流れそのものは、志向的体験の時間的な継起である。一つの体験が生起すると、それはそこから、私の意識流の過去における不動の位置を得る。過ぎ去った時間的位置は、こうして私の意識にとって、客観的時間のうちでの知覚対象のあらゆる客観性に先立つ、最初の自体存在を得ることになる。一つの所与の自体存在は可能性の地平へと組み込まれることに基づいており、このことともにいまや、あらゆる構成の理論の出発点となる問いが立てられることになる。つまり、意識のどのような働きによって、私の意識流の時間的位置の根本的な「客観性」が生じるのか、という問いである。言い換えれば、私の意識の時間的地平についての対象以前の意識は、それゆえ、あの「内的時間意識」はいかにして形成されるのか、という問いである。というのも、私はこの「内的時間意識」によって、何らかの体験の生起を思い出し、さらにそれを通じてその内容を思い出す可能性を持つことになるからである。

この問いに答える際にフッサルにとって役立つのは、事象から離れた志向的体験が原体験へと指示され、これを頼りにしていることの特に有効な例を時間意識が示している、という事情である。想起や期待によって過去や未来が「準一現前すること」は、その固有の意味からして、今は単に準現前しているものが直接に現在のものとしてすでに与えられている体験ややがて与えられるであろう体験を指示している。「昨日」というのは流れ去った「今日」であり、「まもなく」というのは前方からやって来る「今」であり、等々。したがって、現在の意識が原<sup>オリジナル</sup>的な時間意識なのである。そしてここに、構成の分析にとつて最初の課題が立てられることになる。それは、過ぎ去った体験の生起を準現前させ、逆行できない時間的位置の継起のなかに秩序づけるということが可能である、という私の確信を動機づけているような、自然的態度にある意識にとつて非主題的な何らかの与えられ方を探り出す、という課題である。

求められている与えられ方がはつきりして来るのは、現在の意識は過去と未来の間の点的な切断面という、延長を持たない「今」の意識では決してなく、それ自身が或る（そのつどの体験の状況によって変化可能な）延長を持っている、ということに反省によつて気付くときである。私が「現在」を経験するのは具体的には、サッカーの試合や一通の手紙の作成や一つのメロディを聞くこと、といった時間の広がりとしてである。この延長を持った現在のなかには、フッサルが「原印象」と名付けた、顕在性の一つの頂点があるが、その周りには、さっきまであったものやいまにもやって来るもの「庭」が取り囲んでいる。さっきまでであったものは、それが滑り去っていくことにおいて直接的にまだ現在ののである。私はそれをその消失のうち、保持しており、しかも非主題的に、すなわち、私の注意がこの滑り去って行くことのうちでの保持へと固有に向けられることなしに、保持している。それに対応する仕方、いまにもやって来るものは今において共現前している。このことよつてのみ、例えば、或る文章の初めと終わりが顕在的に語られた音声を超えて、語りの流れにおいて私たちに現前し、そこに赤い糸を見出すことができる。こうして、二つの非主題的に機能する与えられ方であ

る過去把持 (Retention) と未来予持 (Proretion) とは、現在の意識がいわば自分のうちに延長を持ち、或る広がりを持つていることを可能にしている。

このような過去把持のなかで、過ぎ去ったものをはっきりと準現前させる能力が形成される。私の瞬間的な過去把持は少し遠い過去へと沈み込み（これが時間の連続的な「流れ」の原形的な形態である）、ついさっきまで顕在的だった今が新たな過去把持となる。しかし、この新たな直接に顕在的に遂行された過去把持のうちには、先行する過去把持が直接に共現前したままであり、このことがさらに同様に続いていく。こうした過去把持が互いに入れ子式に重なり合うことが連続的に継続して、過去把持の「彗星の尾」が生じる。この過去把持の連鎖がそのつどの現在の意識の限界を超えて沈潜という仕方で保持され、それが過ぎ去ったものをその位置において準現前させることで、再び見出すことを可能にしている。この明確な仕方で準現前させることをフッサールは、想起に直接先立つ形態である過去把持からはっきり区別して、再想起と呼んでいる。再想起することによって私は、沈み込んで或る仕方で沈澱していた現在を「呼び起こし」、それを過去のうちに位置づけることができる。それは、私が、現在にまで至る過去把持の連鎖のうちに、それらに続いて起こったことについて非主題的に機能している「眠った」意識を持つており、この意識へと遡ることができるからである。この可能性とともに、私の現在の意識に蓄積された過去の地平が構成される。同様のことが、未来の地平の形成についても当てはまる。こうして意識は、その内的な時間の地平を獲得し、それとともに、あらゆる対象的な客観性がもつ、対象以前の形式的な基礎を獲得するのである。

こうした基礎のうえに初めて、知覚対象がもつ客観的時間の意識が形成されるのであるが、その際この意識は、その他の既に言及した、知覚を基づけている様々な構成の働きの寄与なしには生じることができない。さらに高次の構成の層において、生けるものや精神的人格的なものといった存在領域が意識に与えられることになる。どの段階においても、構成

は綜合として、すなわち多様なものの統一として行われる。その際、原綜合となるのは「移行的綜合」であり、これは、それぞれの現前することに際して、過去把持の連鎖的・連続的な継起において、非主題的に意識されるものである。把持されたものが滑り落ちて沈み込むことと、それと相補的に、予持されたものが連続的にやって来ること、とを私は対象以前に覚知し、それぞれの現在がこの移行によって一つの「現在野」へと広がっているのを体験する。未来予持と原印象と過去把持とが延長をもった現在のこうした移行のなかで不可分に結びついている、という意識は、最初の（多における一）という意識であり、したがって、私によって行われる綜合の原形式である。この内的時間意識における時間形式の原的な構成を、フッサールはときおり「時間化」「時熟」[Zeitigung]とも呼んでおり、しかも、これはあらゆる構成の層において繰り返し姿を変えて現れることになる。この意味でフッサールは、晩年の著作『危機』のなかで、「どんな種類と段階の存在者の構成も、一種の時間化である」[『危機』Hua VI, S.172]と、プログラムの述べている。それゆえ、根源的な時間形成の分析はフッサールにとって、すべてに優先するだけの意義を持つている。

あらゆる綜合の働きは時間意識の原綜合が変化した姿である、という前述の主張を晩年のフッサールは、現象学がその固有の方法のために初めから特に関心をもっていた本質的事態についてもはっきり指摘している（これについては、第一部第四節を参照）。これに関係する分析は、『経験と判断』のなかの「本質直観という方法による純粹普遍性の獲得」という章に見出される。

普遍的対象としての本質は、自然的態度においては、無時間的、超時間的なものとして現出する。しかし、形相的変更<sup>ヴェンデル</sup>によってその原的な与えられ方を詳しく考察すれば、超時間性と考えられていたものは、実は特殊な種類の時間性であったことが分かる。本質普遍性を時間経験に遡って関係させれば、それは「至るところにあってどこにもない」という仕方<sup>ヴェンデル</sup>で存在している。これは、次の二つことを意味している。一方で、私たちは普遍的なものの表象を意識のうちでいつでも

産出でき、この産出をそのつど任意の今において反復できる（「至るところに」）。この意味では、本質普遍性は「イデア的な」対象である。というのも、イデア的なものと反対のリアルな事物が「リアル」であるのは、それが客観的な時間の記録可能な現在の継起のうちで、或る時点にだけ局所づけられるからである。他方で、このイデア性の裏面は、普遍的な対象が「リアルではない」ということであり、それは客観的な時間のうちに、いかなる位置も持続も持たない（どこにもない）。こうして、普遍的なもの無時間性と考えられているものですら、その与えられ方によって、意識の時間性へと遡って関係づけられることになる【経験と判断】EJ, S.303ff.】。

さて、内的時間意識の分析の次の段階では、一つの問題圏が暗示され、これによってフッサールは、これまで述べてきた内的時間の地平の構成よりもっと深い次元に突き進んで行く。ここで問題になるのは、彼の現象学のなかで最も困難であるが、おそらくまた最も魅力的な問題圏であり、それが初期の時間分析から最晩年に至るまで、彼を繰り返し魅了してきたのである。

意識はその統一を自我に負っており、この自我との関係によって私はあらゆる私の体験について、それらは「私の体験」であると言ふことができる。反省によって私は注意を自らの自我に向け、それを主題すなわち対象的な対立者とすることができる（それが超越論的現象学の肝心な点であった）。しかしその際、この反省を行っている私は、常にそして打ち消し難く、対象化のこちら側にある（これについては、第一部第七節を参照）。こうして、いかなる客観化によっても追いつかない「原自我」が存在する。その非対象性は究極的には、超越論哲学としての現象学の性格を保証するものとなる。他方、この自我が自らを反省することができるのは、ただそれが原自我として、あらゆる明瞭な反省に先立って自らについて「知っている」からである。しかし、この対象以前の自己意識は、その原体験という原形態にある時間意識のことにほかならない。自我は意識生活のどの瞬間にも、私から逃れて過去へと滑り去り、それでいながら、私自身のことを絶えず

過去把持的に覚知している。この原過去把持が根源的な綜合なのである。そのうちで私は（いかなる客観化にも先立って）、自らを常に既に私自身と同定しており、それとともにまた常に既に、私自身からの最初の距離を獲得している。この対象以前の自己同定によって、私の原自我は何ら変化することなく立ち留まっているものであり、また、この対象以前に自己から距離を取ることによって、それは何か生き生きと流れるもの、すなわち、先にそうであったものに対して別ものになりうるような何かである。こうして私の自我は、その最も深い次元においては、「立ち留まること」と「流れること」とが一つになつていような、或る生き生きした存在なのである。

この次元をフッサールは、それについて論じた一九三〇年代の未公刊の研究草稿において、「生き生きした現在」と呼んでいた。それより二十年前に書かれた『内的時間意識の現象学』のテキスト〔Hua X, S. 462〕で彼は、自我と時間とのこの最も深い連関については「まだ名前がない」ことを告白していた。ここで初めて予告された、生き生きした現在へ遡る問いは、フッサールにとって「現象学的還元」の最後の最もラディカルな歩みであり、それによって現象学が超越論哲学となるような歩みであった。『純粹理性批判』のカントは、時間の起源を、私たちには近づくことのできない隠された「人間精神の技術」に帰していた。フッサールはここで「母なるものへの歩み」を敢行し、生き生きした現在についての分析によって時間の秘密を解明しようとしている。

## 五 問主観性

知覚された物質的世界にある事物の「客観性」をもつてしても、意識はまだ、一般に使われている狭い意味での「客観性」に到達してはいない。日常の言語でも学問の言語でも、私たちは今日この客観性という概念によって、万人に通用す

るということを表示している。そのような客観性は一般に（とりわけ、いまの科学信仰の時代においては）、認識が本来探究するに値する形式と見なされている。この強い意味での客観的なものは、それを把握すれば、様々な経験の主観がもつ主観的な経験の状況に依存しなくなるものである。フッサールの言い方で言えば、それは、与えられ方の「間主観的」な多様性をもちながら、私たちにとって常に同じように現出するものである。このように解された客観性は、間主観性つまり複数の主観相互の関係を前提している。それゆえ、このような客観性の解明は、第一に、間主観性の構成の分析を必要とする。

しかしながら、もし、このような構成の分析のなかに、友人、家族、社会、国家、等々といった様々な形態をもつ共同性の現象学的記述を期待したとすれば、その目標設定を見誤ることになるだろう。フッサールがここで何よりも関心を持っているのは、様々な人間にとっての対象が、その多様な経験の状況にもかかわらず、どうして同一の仕方で見出することができるのかという、客観性の可能性という問題である。もっとラディカルに問うならば、それぞれの個別的な意識が、もっぱら自分だけに固有な経験世界と関わっているのではなく、すべての意識が彼らに共通の経験世界として、彼らの主観的な地平を包括するような普遍的な地平を所有している、ということはいかにして説明されるのか、という問いである。

この問いがフッサールにとって傑出した意義を持つてくるのは、それに答えることだけが現象学の挫折を避けることができるからである。超越論哲学としての現象学は、方法的に行われる反省に基づいている。しかし、反省することができるのは、そのつど単独者としての私ではない。私は、私によって体験された世界の現出を、私において生起する与えられ方において記述する。そうした分析を私は、一人称においてのみ報告することができるだろうし、私の叙述を受け取るのも私自身でしかないということになるであろう。もし、共通の対象（そのなかには現象学的研究の主題も含まれる）への関係によって互いに理解し合うという可能性がなかったならば、そういうことにならざるを得ない。それゆえ、私が「独

我論的」に私一人だけではなく、多くの人と共同で行う一つの学問としての超越論的現象学は、どのようにして万人に共通の、狭い意味で「客観的」な一つの世界が可能であるか、それを私が構成の分析によって示さない限り、宙ぶらりんの状態のままとなる。

共通な世界の対象が私にとつて、何らかの意味で自体的に存在するあらゆる所と同様に、それゆえ客観的と見なされるのは、それが与えられ方の状況に依存する。「そのつどという性格」を超越するからである。それゆえ、狭い意味で客観的なものが構成されるのはこの超越によつてなのだから、この超越がどのようなものであるのか、それをフッサールは問わねばならない。状況に依存する「そのつどという性格」はここでは、個々の主観がもつ世界経験の多様性から成っている。個々人のそのつどの主観的な世界経験への制限は、客観的なものもつ超越によつて廃棄される。どのようにしてこの超越が根源的ないし原的オシゲルに意識にとつて成立するのを探り出すために、フッサールは方法的に、他の主観や彼らの持つ世界の視界について何も聞いたことがないようなロビンソン・クルーソーの体験地平から出発しようとした。

こうしてフッサールは、分析を一つの思考実験から始めることになる。私は、私たちに共通の世界が私によつてのみならず多くの人間によつても経験されるということから受け取るような規定を、すべて度外視する。この捨象によつて一つの経験の地平が残存するが、そこでは、すべては私にとつて私固有の志向的体験から得ることのできるような規定のみをもつて現出する。フッサールはこの抽象的に還元された世界を指すのに、「始まり(Primordium)」「(起源)」というラテン語から由来する原初的(Primordial)という言葉を使い、私の「固有領野」が上記のようにして抽出される方法的な操作を原初的還元と呼んでいる。「フッサールは、間主観性についての多くの分析において、この「プリモルディアル」という語の代わりに、少なくとも同様の頻度で「プリモルディナル」という語も使っているが、これはラテン語からの由来からすれば正しくない」。

この原初的世界から見ると、万人にとって客観的な世界は、原初的世界を超越するような規定、私の世界が他者によっても経験されることに遡るような附加的な規定を指示している。フッサールはこの原初的世界を乗り越えるものを、異化するもの、または、私に異他なるものと呼んだ。この異他なるものとは、さしあたり、世界が他者を通じて受け取るような性格である。しかしながら、この他者自身も、私の原初的世界を超越している。他者もまたそれゆえ、何か異他なるものであり、フッサールのテーゼによれば、基づけの秩序からすれば最初の、原的に体験された「私に異他なるもの」なのである。彼は次のように論じている。私の世界は、私の原初的領野を超越する多くの主観により共に経験されることによって、万人にとって客観的と見なされる内容をもった一つの共通の世界であるという性格を得ることになる、と。

しかし、このようなフッサールの議論は疑わしいものである。というのも現象学的には、人間は原的にはいわば自己忘却的に一つの共通の世界に存在しており、この共通性から出発して初めて人間はそのつどの他者ないし異他なるものとして出会われる、ということを支持する材料の方が多いからである。これは、『存在と時間』のハイデガーの見解でもある。しかし他方では、この箇所におけるフッサールの分析は、人間の共同生活の基礎や形式についての説明を現象学から期待している人々にとっては興味深いものとなった。こうして、社会的な関係そのものは第一次的にフッサールの関心を引いたものではなかったにもかかわらず、フッサールの問題の切り口は、社会哲学を唱導する人達にも刺激を与えることになった。この点で何よりも有名になったのはアルフレッド・シュッツの仕事『アルフレッド・シュッツ著作集』マルジュ社、一九八三年を参照である。彼のフッサールとの取り組みは何よりも、「生活世界」というキーワードがやがて広く「社会的生活世界」という意味で解釈されることを引き起こした。それは、フッサールがもともとと考えていなかったに違いない含意だっただろう。「生活世界」とはフッサールにとって（これについてはなお後論するが）、科学批判的な概念であつて、社会哲学的な概念ではなかった。このような社会哲学的な意味において、この概念は最近ではユルゲン・ハーバーマ

スの思想の中心に入つて来ている『「コミュニケーション的行為の理論」 未来社、一九八五／八六年を参照』。

ところで、原初的還元の出発点でフッサールは、「他者経験 (Eremderfahrung)」を説明するという課題を立てている。私の原初的領野において、最初の異他なるもの、すなわち他の主観、しかもさしあたりは一人の他者へ向かつて、この原初的領野を超越するように、私を動機づけているのは何であろうか。この構成の問題の解決に当たつて、フッサールは一貫して、第一に、原的な意識と原的でない意識との根本的な差異へ遡り、そして第二に、知覚という根本体験へと遡つている。どの知覚においても、すでに言及したように、現前に与えられたものⅡ「現前するもの」は非主題的にともに現前するものⅡ「共現前するもの」へと私を指示し、これをともに表象するように私を動機づけている。私の原初的世界のうちでこの世界を超越することへと私が動機づけられている、ということが可能であるとすれば、それが生じうるのは、何か原初的に現前しているもののうちで何か現前していないものが私に共現前するからである。この現前しているものとは他者の物体「Ⅱ身体」であるが、これについて私は原初的世界のうちでは、それが他者の身体であるということをまだ知らない。この物体が、そこに直接に現出する他者がその超越において共現前するように、私を動機づけている。こうして、私の原初的世界における物体が他者の身体として捉えられるのである。このような統覚は、間主観性の構成における最初の歩みである。フッサールによれば、それに基づいて、一つの共通な世界における共同生活のあらゆる経験と、社会化のあらゆる形態とが、築かれることになる。

以上述べたことによれば、フッサールにとつて間主観性の理論の基本的な課題は、他者経験がもつ共現前を、固有領野を乗り越えることのない、通常の事物知覚がもつ共現前から限界づけ、その固有性において提示することにあつた。この非常に繊細であるが、また非常に問題の多い分析がいかに行われたかについては、ここですべてを詳しく描写することはできない。

ここでは、この理論のいくつかの決定的な点に注意を向けることで満足しなければならない。最初の決定的な点として挙げるべきなのは、ここでフツサルが連合の理論に立ち帰っていることである。私の原初的領野を超越することへの動機づけは、「振る舞い」によって私自身の身体を私に思い出させる他の身体ケルバウの独特の現出仕方からやって来る。「或るものが別のものを思い出させる」というのは、フツサルが「対になること」と呼んだ連合の根本形式である。

私が他の身体ケルバウによって私自身の身体を思い出させられることができるのは、私の身体が同時に私の「身体ライツ」だからである。私の身体ケルバウについては、私は（ここに第二の本質的な点があるのだが）対象以前の意識を持っている。しかも、それは何より、私が知覚する際に、この身体とともにキネステゼ的な運動を行うことよってである。その際、私の身体ケルバウ—物体ケルバウは私には、「ここ」に見出されるものとして意識されている。私の身体ケルバウにおいて、私はいつも「ここ」にいる。この身体的な「ここ」は、私がどこへ動こうとも、いわば一緒に動き、そして、私の空間的な方位の絶対的な関係点を形成しており、私はそれを決して放棄することができない。私の身体ケルバウ—物体ケルバウとの関係において、あらゆる他の物体ケルバウは私には「そこ」として出会われる。「身体ライツ—物体ケルバウ」についての理論全体については、『イデーニ』 Hua IV, S.143f.を参照」。

私の身体ケルバウは「ここ」にあり、他者の身体ケルバウは「そこ」にある。この両者の類似性についての連合的意識は、私のうちに二つの表象可能性を呼び起こし、フツサルにならって言えば、私のうちに二つの可能性が動機づけられる。つまり、第一に、他の身体ケルバウがいまあるところに私が将来やがて動いて行き、彼がかつてしたのと同じ振る舞いをやがてそこですることができるといふことを私は現実的な期待において思い浮かべることができる。現在はもちろん、私は私の身体ケルバウ—物体ケルバウをもつて「ここ」にあり、「そこ」にいないのではないとしても。また第二に、すでにいま他の身体ケルバウの振る舞いに（現実的ではなく、想像において）自らを置き入れ、私がそこにいるかのように想像することができる。その場合には、単に虚構的に「あたかも」という形式においてはあるが、私はすでに現在そこにいることになる。

これら現実的な表象可能性と虚構的な表象可能性という二つの異なる表象可能性が、一緒に働くことができる——これが、フッサールの分析において、彼自身にとつてもまったく明瞭になっていない肝心な論点である。二つの可能性が相互に補完し合うことが始まるのは、ときおりというだけでなく連続的にその振る舞いにおいて、私固有の身体的振る舞いを思い出させるような物体が「そこ」に現実に現れるときである。想像によつて、「そこ」の身体の振る舞いの背後に、私と同様なものの存在を認識する可能性が理解されるようになる。もちろん想像だけでは、そこに他の異他なる意識が現出していること、私とは異なり、私が同一となることの決してできない一つの自我が現出していること、そこまで私を導くことはできない。虚構においては、私はいつでも私自身についての別の表象を作り、私自身の自我の変化した姿を想像することができる。しかし、私は同時に、私が「そこ」へと場所を変えることを現実的な未来の可能性として思い浮かべる能力を持つているのであるから、私の身体—物体の「ここ」とあの身体の「そこ」との間にいま存立している現実的な区別によつて、私の自我と「そこ」の身体において現出している私の自我の変化した姿（これは私の想像によつてもたらされたものであるが）との間には現実的な区別があることが気付かれる。こうして、私にとつては、「そこ」の身体における自我は、私自身の単なる虚構的な変化から一つの現実的に他の「異他なる」自我へと、すなわち、私がるほど理解によつて入り込んで考える（「感情移入する (emfühlen)」）ことができるが、まったく同一となることはないような、私と同じような存在へと変わるものである。

こうして、「ここ」と「そこ」の区別に結びつく現実的な差異の意識が、私の自我の想像変様と融合することによつて、一つの新しい統覚が生じることになる。つまり、第一に、二つの身体の振る舞いが対になるような連合に基づいて、第二に、私の身体意識に基づいて、他の身体の振る舞いを私は異他なる自我の現出として捉え、こうして、私にとつて他者の存在が原的に構成されることになる。

「そこ」に現前しているものとして私に出会われる、他の物体オブジェクトにおいて、それが彼にとつては身体ライフであるような他者が、私にとともに現前している。この「他者経験の際の」共現前が、あらゆる原初的な知覚にもある「事物経験の際の」共現前と根本的に区別されるのは、この「他者経験の場合の」ともに現前するという与えられ方を私自身によって遂行されるような与えられ方へと移行させる可能性（「可能性」）を私は根本的に持っていない、ということによってである。私には確かに、そこにある物体オブジェクトが他の自我にとつては彼の身体ライフとして与えられている、という事態がともに現前している。しかし、私は決して他の自我となることはできない。つまり、他の身体オブジェクトは私にとつて決して私の身体ライフとして与えられることはできず、それは私にとつて決して私の「絶対的なここ」となることはできず、それは私にとつて「そこ」に留まる。要するに、フッサールの間主観性の理論によると、複数の主観が互いに「他者」アンデルとして出会うことになるのは、究極的には、その世界における現存在がその身体ライフの「絶対的なここ」に結びついており、また、これら身体ライフが同時に物体オブジェクトとして、決して同時に同じ「そこ」を所有することができないからなのである。まさにここに、「他者経験」フレイムトの原的な源泉があるわけである。

## 六 発生的現象学と近代科学の成立

これまで紹介してきた構成の理論は、根本的に多くの理論から成り立っており、それらのおのおのが基づける一つの層または一つの存在領域に関係していた。しかし、まさにそれゆえに、超越論哲学としての現象学が問うべき存在者全体としての世界の現出は、様々な対象領野の現出へと分裂してしまふ。ところが、元来フッサールにとつて問題なのは、世界の存在に対する自然的な信憑がいかにして構成されるのかを理解することであった。世界の全体とは自立的な対象領野の

合計ではなく、あらゆる地平の普遍的、地平であり、換言すれば、指示連関によってすべてが相互に結び付けられている私の可能性の端的に包括的な遊動空間なのであった。『イデーニー』執筆後のフッサールがますますはつきり課題と考えていたのは、個々の構成の理論相互の間に一つの体系的な全体連関を打ち立てて、志向的意識のあらゆる地平が一つの世界意識において統一されるのはいかにしてであるかを説明するということであつた。

構成についてのすべての理論を統合するための手掛かりについては、先の第三節においてすでに言及しておいた。フッサールは、受動的に前もって与えられた、意識内在的で無世界的な感覚与件という想定から出発して、意識の世界連関の形成を、受動性のうえに積み上げられる能動性に委ねてしまったために、対象構成の分析を世界構成の分析にまで一貫して拡張することができなかった。それゆえ彼は、受容性と自発性というカントの区別に方向づけられた、受動性と能動性という意識の二階層性という考えを放棄して、次の二つのことを示さねばならなかつた。一つは、知覚の受動的な前提条件はすでに能動性を含んでいること（これについてはすでに言及した）、もう一つは、あらゆる能動的な統覚による働きの方が受動性の影響下にあること、この二つのことであつた。

フッサールはこの能動的な働きを晩年には「原創設」と呼んだ。原創設が生じるのは、意識（ここでは、誰か一人の個人ではなく、普通に定義される言語共同体ないし文化共同体のことだが）がこれまでの対象の地平を新しい種類の対象へと乗り越える時、それゆえ例えば新しい道具が発明される時などである。人間文化のあらゆる対象は、かつて原創設の対象形成的な働きによって構成されたものである。それぞれの原創設とともに意識は、いまからはこの新しい種類の対象へと繰り返し立ち帰ることができるという可能性を獲得する。つまり、当の対象の経験が習慣となるのである。この「習慣化」または「沈澱」は一つの受動的な過程であつて、実行する私によって能動的に始められた過程なのではない。その際、ふつう原創設の創造的な作用は忘却されてしまい、習慣は当の種類の対象を経験する可能性と非主題的に親しむこ

ととなる。しかし、このことは、原創設の受動的な習慣化によって一つの地平が形成され、この地平の根源的な生成を原創設の能動性において繰り返し新たに遂行し直す必要がないまま、意識はそのうちで生き続ける、ということの意味する。このような考え方とともに、構成の理論は新しい次元を獲得することになる。その根本テーマとなるのは内的な歴史、すなわち、地平の意識が形成され豊富にされるような「発生」である。発生的な構成の理論は、二つの主要な領野に分けられる。すべての地平が原創設の習慣化に起因するということはありえない。というのも、もしそうだとすると、原創設が新しい対象に向けて対象の地平を超越するという時、この対象の地平が一つのお原創設に遡り、これがさらにもう一つのお原創設に遡り、等々ということを通じての原創設が前提することになってしまい、こうして、過ぎ去った原創設への問いは無限に遡ることになってしまうが、それは不可能だからである。すると、意識が「いつもすでに」手にしているような地平が、つまり、元来一つの能動的で統覚的な働きによって創設されたのではないような地平が存在しなければならぬ。それゆえ、原創設の能動性は根本的な地平の受動的な発生を前提しており、この発生は意識の内的な歴史のうちに、そこから始まるというような端緒を持たず、いつでもすでに生じている。この発生に関与しているのは知覚の層より「下に」ある構成の出来事、つまり何よりも、「先に述べたような」「生き生きした現在」における根源的な時間形成と、「連合」と、キネステーズ的意識とである。しかし、あらゆるこれら継続的に進行する受動的過程は、すでに能動性の先行形態によって貫かれている。それゆえ、受動的発生は受動的構成の理論が扱う第二の領野、すなわち原創設の能動的発生へと滑るように移行することになる。そして、この能動性の方はこれで、受動性の習慣化という「二次的な受動性」によって包み込まれているのである。

能動のおよび受動的発生の現象学によって初めて、あらゆる構成の出来事を体系的に一つの全体連関へと結び合わせ、意識は孤立した諸対象ではなく地平それゆえ世界を構成するものである、という思想が一貫して有効なものとなる。究極

的には、このことによつて初めて、現象学的方法は超越論哲学となり、存在者の全体を意識にとつての現出に関して問うこととなるのである。

このような発生的構成の理論による、意識の歴史的な次元の発見によつて、フッサールは、その最晩年にもう一度新たな仕方では現象学への導入を描くことが可能になった。『危機』で彼は、近代における私たちの世界と私たちの生の科学化によつて導かれた意味の危機のなかで、一つの適切な診断を下すことのできる唯一の抛り所として、超越論的現象学を提示した。そうした診断は、それに対応する根本的な症状を前提している。それによれば、フッサールは近代科学の全体をさまざまな科学的・哲学的な原創設の一つの帰結と考え、そのうちの究極的で私たちにとつて決定的な原創設が、近代の数学化された自然科学の創設であつた、と考えた。

どんな原創設も新しい対象の能動的な構成として、諸対象の非主題的に親しまれた地平を乗り越えるが、その際、自然的態度のうち生きて意識に存在信憑が生じ、諸対象には客観的な存立が帰せられる。こうして、それら諸対象は非主題的な与えられ方に関係なく、したがつてこれらの生起が埋め込まれている地平の意識に関係なく現出することになる。「哲学と学問」という文化形態の原創設によつて、人間の歴史において初めて、世界の全体そのものがこの意味で何か客観的なものとして対象化され、研究の主題となつた。ところが、近代の自然科学の方法による新たな原創設によつて、無制約的に学問的な客観性という近代の理想が生じた。それによると、学問的に妥当なものはそのつどの主観的な所与に対するいかなる相対性からも免れているのでなければならぬ。そこでは、学問的に認識可能な世界の自体存在は、主観的な経験の地平と根本的に無関係であることと解される。

しかし、このような客観性の理想は決して自明なものではなく、近代科学の原創設とともに現れた考え方の産物なのである。このことは、世界に対して古代および中世の学者達がとつた態度と比較することによつて明らかにされる。古代の

学問は「<sup>アウリク</sup>観照」と考えられ、それは、利用可能性という考えが背後に潜むことなしに、認識さるべきものをそれがそれ自身から示されるがままに考察することに没頭するような精神的直観と考えられていた。近代の科学者が認識対象（それは何より自然であるが）に対する関係を、カントは『純粹理性批判』のなかの有名な比喻において次のように適切に特徴づけている。『純粹理性批判』K.d.r.V. BXIII。今日の研究者は一貫して自然から教えを乞うのであるが、しかし、「教師の欲する通りを何でも言わされる生徒」のようにではなく、「証人をして自分が彼らに提出する質問に答えるよう強要する裁判官」のようにである、と。この比喻において「証人の強要」と呼ばれているのは、近代の科学者が観察条件を方法的に規制して設定することである。観察条件に実験的に干渉することは、根本的に技術的な性格を研究に対して与えることになる。近代科学においては、初めからその実際に技術的な利用に至るまで、技術的な精神が支配している。この精神は、成果すなわち方法の有効性を重視する精神であり、その成果が現れるのは、認識対象がそれ自身からするよりもっと多く自らを示すように導かれたときである。

方法的に形成された近代科学の理論は、対象に対して自らを示すよう強制するのであるから、それは、原理的にはもはや研究の追跡を逃れることのできるものは何もない、という自信を必然的に抱くようになる。これはすべてがすでに研究されているということの意味しないが、それでも、科学の楽観主義にとって根本的にはすべてが研究可能なものとして現れるということの意味している。研究の過程はなるほど無限に進行するが、それは、いかなる対象も適切な方法によって自らを示すようにすることができ、という信頼によって担われている。この意味で、あらゆる個別科学の統一的な研究精神は、あらゆる対象一般の総体に関わることになる。こうして世界が近代科学全体の主題となるのであるが、それは諸対象の合計と理解された限りでの「世界」なのである。それに対して、超越論的現象学の主題としての世界は、普遍的に平であり、諸対象を経験する私たちのすべての可能性の遊動空間、指示連関として組織された遊動空間である。それゆ

え、フッサールのテーゼはこうである。近代以前の理論においては、世界はなるほど、近代においてと同様に、諸対象の総体として現出していたが、しかしそこではまだ、同時にその地平性格を保持していた、と。

このように、近代以前の学問においては世界がまだ地平として理解されていたが、そのことは、この学問は対象が自らを示す際にあらかじめ与えられた条件に触れることはなかった、ということに現れている。近代以前の学問は対象に対して、それが属している経験の地平に埋め込まれているということを持っていたのである。古代の学問にとつての準則は、それぞれの領野が学問以前の生活の地平を反映しているということから生じていた。例えば、算術が存在したのは、すでに日常生活のなかで、もっぱら数えられ計算されるような生活状況とそれに関わる職業を知っていたからである。幾何学や医学や法学に關しても同様で、このような古い呼び名は、まだ生活の地平に遡る結びつきを表現している。あらゆる哲学と学問に先立つてすでに、人々は土地を計測し、病氣に対して治療薬を探し、他者との法律的に規制された關係を思慮をもつて形成し、等々といったことをしなげばならなかった。

この地平との結びつきによつて古代の学問は、測量術や医術等々といった、人間の持つ学問以前の「実践的技術」と結びついていた。ギリシア人達はそうした技術が基づいている知の種類（そのことに通じていること）を、テクネーと呼んだ。それに対して、近代科学的認識の手法は、地平との結びつきを根本的に断ち切ることによつて、手続きとして自立しなければならなかった。それは、あらかじめ与えられた地平に対して無關心となるのであるから、自らの規制を自分自身のみからのみ見出せばよいこととなる。この意味でそれは、フッサールが『危機』の第八く九節で述べているように、一つの「單なる」テクネーとなるのである。「單なる」ということで何を言おうとしているかと言えば、問題なのはもはやギリシアのテクネー概念の意味において、地平に結びつきつつ事柄に通じているということではなく、それ自身の有効性へと内在的に方向づけられた、近代的な意味での「技術的」な操作なのである。

地平への結びつきのために、近代以前の学問はただ有限の認識課題だけを立てることができた。「地平」とは、文字通りには「境界線」または「限界」を意味している。地平はなるほど、事実としてそのうちで対象において生じるものすべてを確定するわけではないが、それでも、そもそもそのうちで現れることの可能なものを規定している。学問的な認識領野とそれに対応する有限の課題設定は、古代の学問においては、地平があらかじめ描く限界のなから生じていた。地平への結びつきの緩和とともに、また、その完全な廃棄という究極的な意図のなかで、学問の見通し可能な数の分野への分類のために、学問以前の生活の実践からあらかじめ与えられていた限界線は無くなつてしまった。それゆえ今日では、無制限の特殊化がはびこるにまかされてしまつてゐる。学問一般の全体領野と課題設定が、地平への結びつきによつて与えられた制約から解放されてしまつたからである。制約を取り払われた学問「科学」は、あらゆる部分地平を超越する無制限性において存在者の全体を研究するという目的を自らに課することができるようになった。

研究の地平に無關心な近代の方法がいかにして地平に結びついた近代以前の学問から生じて来たかを、フッサールは『危機』のガリレイについて論じた有名な章で、近代的な自然認識の数学化に即して示している。フッサールはこの数学化を、自然的な世界認識の直観性の根本的な廃棄と解釈している。しかし、この廃棄が可能なのはただ、自然的な世界認識のうちすでに直観性と非直観性との間の緊張が、つまり、知覚についての節においてすでに論じた緊張があるからである。世界経験は二重の顔を持つてゐる。志向的な意識は、非主題的な与えられ方の顕在的な生起において、同様に非主題的に親しまれた可能性の指示連関を頼りにしてゐるが、それというのも、与えられ方はすべてこの指示連関に埋め込まれてゐるからである。しかし他方、<sup>オリジナル</sup>原的な与えられ方の顕在的な生起において、意識は直観性を体験してゐる。そして、その非主題的な指示連関のうちで動いてゐる限り、意識には世界が直観的に与えられる。地平と与えられ方を通じて、世界が意識に対して現出する。しかも、すでに言及した広い意味で「パースペクティヴ」を通じて現出する。意識は、その与

えられ方の完全性をもって「事物」という対象全体を先取りして掴むことによつて、たえずその世界経験のパスpekティブ性を「脱パスpekティブ化」していく。同一の対象の意識、そしてこのように解された客観化はすべて、脱パスpekティブ化なのである。事物の同一性を脱パスpekティブ化によつて先取りすることは、直観ではない。というのも、「事物」は意識にとつて決して完全に与えられることはないからである。こうして、先取りされた同一性の全体としての世界が、非直観的に経験されることになる。このように同一性を先取りすることによる、絶えざる脱パスpekティブ化のこゝとを、『危機』のフッサールは、生がもつ「帰納性」と呼んだ。人間は世界認識を行う際、先取りされた同一性に導かれ、それゆえ（少なくとも大雑把には）、その経験がどのように進行するのかを予測し計画することができる。近代自然科学が含む数学化は、このような学問以前の帰納性を過剰に高めることに、その究極的な根をもっている——これがフッサールのテーゼである。

振り返つて見れば、自然的態度においては、地平の地平としての世界は、端的に非主題的なものであった。普遍的地平はあらゆる客観的な主題化を逃れるが、それにもかかわらず、世界信憑において意識されている。世界の自体的存立についての非主題的に自明な確信は、個々の対象の客観的存在への信念において具体化されるが、それは、意識が脱パスpekティブ化しながら同一性を先取りすることによつて、これらの対象にその注意を向けるからである。哲学と学問の誕生とともに、世界そのものが主題とされ、端的に非直観的なものが客観化されることになる。自然的な意識は、そのつどの対象認識において、自体的に存立する世界の同一性に対して、それを客観化によつて取り戻すということなしに、ただ非主題的に信頼を寄せているが、その世界の同一性が、あらゆる自然的な帰納性を超越する先取りの対象となる。対象と世界の先取りされた同一性は、それが決して実際（ツッパ）に直観において与えられることができない限り、何かイデアルなものと言える。この意味でフッサールは、世界と同様に対象をも理念（Idee）と呼んでいる。学問以前に世界のうちで事情に通じて

いるという意味でのテクネーはすべて、特定の対象に関係し、それゆえに、その同一性を先取りすることによって導かれている。こうして、自然的な帰納的予見は、理念をあらかじめ掴むという「実践的な技術」のなかに生きていたのである。学問「科学」が学問以前のテクネーの地平へと遡って結びついていることを放棄しない限り、哲学と学問における理念としての世界の主題化は、まだその完全な爆発力を展開することができなかった。科学がこのような限界を取り外す時、その対象である世界がその無限性において現出してくる。こうして、世界は近代科学にとって「無限の理念」となった。無限の理念として世界を客観化することは、いまや科学的な対象認識の方法に影響を与えることになる。つまり、それは「理念化」され、自然的な予見は科学的な「帰納」となる。理念として浮かんでいる対象の同一性を帰納的に先取りすることは、近代科学においては、あらかじめ与えられた地平への結びつきのあるゆるる限界をはね飛ばす。あらゆる先取りの可能性が、『危機』の第二付論でフッサールが述べるように、「すでに通過してしまったものとして考えられる」ことになる。自然認識がもつ数学化のうちにある「理念化」が近代自然科学を特徴づけているが、このように解放された「理念化」は、科学の具体的な実践のうち潜んでいるのである。

方法化され一貫して数学的な基礎のうえに建てられた研究作業は、「無限の理念」としての世界へ果てしなく接近していくこととなり、それは無限なものへと進む進歩という性格を得ることになる。このことは、科学がその進歩とともにそこに近づいていく「世界」はこの進歩に先立って、それに依存することなく存立している、ということを前提している。こうして科学の「無限の理念」としての世界は、地平へのあらゆる埋め込みから免れた一つの対象であるかのように現出する。自然的な存在信憑は、近代科学において極端へと高められ、世界の自在存在のために、主観への関係のあらゆる痕跡と、その世界経験のペースペクティヴ性とが、抹殺されることになる。ここにおいて、科学的認識を主観に相対的な与えられ方による制限から根底的に解放するような、無制約的な「客観性」が、最高の規範となるわけである。

## 七 客観主義批判と生活世界

以上が近代科学の原創設の基本的な特徴である。そこでは、世界は無限の理念として捉え<sup>イデ</sup>られる。ところがあらゆる原創設と同様にこの原創設も、あらゆる統覚が受動的に沈澱することに基づいて習慣となるので、客観性という理想がもつていた、意識の歴史からの由来は忘れ去られてしまう。無制約の客観性という規範は、自明のものとなつてしまう。そこに、「客観主義」という認識態度が生じてくる。そして、これこそが、近代科学における意味の危機へ導くと同時に、科学化された世界において生きることの意味の危機へと導くものである。

その地平性を根底から剥ぎ取られた世界とは、非人間的な世界である。本来の人間的なものは、フッサールによれば自由であり、この自由はまた、いかなる対象化によつても追いつかれることのない超越論的な原自我としての私が所有している責任と解されることになる。私は自分の行為に対して責任を持つており、行為とは可能性の一つを掴み取ることであるが、この可能性とは世界のうちでの可能性であり、それは地平意識の可能性として準備されている。こうして、地平とは、誰かが行為することのうちに、また、そのことによつて開かれる、経験の遊動空間であり、それゆえ、地平は、責任をもつて行為する主体としての人間から引き離すことはできない。世界の存在を根底からその地平的でパースペクティブ的な現出から切り離そうとする近代科学的な研究の試みは、その研究ももともとして行為の責任に結びついていたのに、その結びつきを失つてしまふという事態へと導かざるを得ない。研究は、それがもし、無限な理念としての世界を無制約的に呈示するよう強制するための方法的―技術的な措置の無限な過程と解されるならば、それは責任から免除され、自由に漂う行為となつてしまふ。それゆえ、近代科学的な研究作業は、驚くべき自己法則を發展させることになつた。フッサール

ルが晩年の著作の標題で語る「ヨーロッパ諸学の危機」とは、意味の喪失のことであり、端的に主観に相対的ではないような世界が本当に存在するならば、それは人間の責任を放棄することになる、ということから生じた意味の喪失なのである。まったく科学化されてしまった世界に生きることの不快感は、フッサール以来、さらに大きくなって来ている。しかし同時に、客観主義が意識の歴史による原創設から由来していることが忘れられているために、人々は近代科学がもたらした意味の危機からの出口を見出せないでいる。無限な理念としての世界、まったく主観に相対的ではないと考えられている世界とは、歴史的に生じた特殊な認識態度の相關者に過ぎない、ということを入々は見抜くことができない。『危機』のフッサールはまさにこの忘却を暴き、まったく脱パスペクティヴ化され絶対的自体的に存在する世界なるものについての確信が、非主題的ではあるが包括的な主観相対性の地平を超越することにおいてのみ原創設されることのできたものである、ということを想起させたのである。

科学的な研究対象一般としての世界に対して、また、近代科学的に解釈された世界に対して境界づける時、フッサールは、この包括的な地平をとくに生活世界と呼んでいる。近代科学の世界は、絶対的に主観に相対的ではない世界であるという、それが原創設において獲得した意味を通じて、学問以前の生活世界を遡って指示している。この主観に相対的な世界との対比なしには、それは空中に浮いてしまうであろう。科学的に客観的なものという新しい超越は、この意味で主観的な生起との関係を保ったままであり、それもまた、対象と与えられ方における主観的―状況的な現出との普遍的な相關を免れるものではない。生活世界的な地平の主観相対性を乗り越えたつもりでの科学的世界は、こうして、主観相対性から追いつかれることになる。科学の対象は意味形成体であり、それはその存在を固有の理論的―論理的な実践の主観的な働きに負っており、この実践そのものは生活世界における生に属しているのである。

近代科学的な研究の実践もまた、実は生活世界的な生のなかに埋め込まれていること。このことをフッサールは、近代

自然科学の数学化について論じた『危機』の前述の章で、二つの証拠によって証明している。この二つはともに平凡な観察であるが、私たちが数学的な認識実践を自然的な帰納性とその理念化からの再構成という背景において見るならば、決して平凡ではない意義を得ることになる。

最初の観察はこうである。近代科学の研究者は科学的な認識実践を行うために、直観という仕方において与えられる多様な手段を必要としている。例えば、彼は測定器具を使うが、そこには彼が読み取る何らかの目盛りが付いており、その際、彼は自分の直接的な視覚印象に頼っている。あるいは、彼は他の研究者と話をしたり、彼らの論文を読んだりするが、その際、彼はいつも、直接聞いたり見たりするものが何か存在するものとしてそこにある、ということを確認している。あらゆる存在信憑と同様にこの存在信憑も、問われることなく前提された自明性に基づいている。つまり、「そこで直接出会うものの存在について、場合によっては適切な原的オリジナルな与えられ方を現実化することによって確認できるだろう」ということを研究者は知っている、という自明性である。しかし、この地平的にすでに準備されている可能性を現実化する可能性そのものは、非主題的なまま残される。主題となるのは、非直観的に認識されたもののみである。直観可能性を利用できるということは何か余りに自明なことであるため、この自明性を思い出させるような、いま述べた観察も平凡に聞こえるのである。しかし、この平凡な性格は、近代科学の研究者がそのうちで動き自明的に前提している直観世界は非主題性という性格を持っている、という事実の反映ではない。『危機』Hua VI, S.452f.]」

「生活世界」という概念を『危機』のフッサールは、まず、この非主題的な直観世界を表す名称として導入する。研究者がその非直観的な認識実践において不可避的に直観的な与えられ方に頼らざるを得ない状況にある限り、この与えられ方のうちで意識される直観性の地平は、彼がその研究の際に立っている地盤となっている。この意味において生活世界は、フッサールが言うように、「直観的地盤」なのである。近代科学者は、その無限性において自然的な認識実践のあらゆる直

觀的地平を超越するような世界と関わらねばならないにもかかわらず、この無限性に関わる彼の認識はやはり、科学以外の認識の直觀的地平において現出するような世界に遡って結びついたままである。そして、この世界こそ、生活世界にほかならない。

さて、近代科学の研究実践が生活世界的な生に根を張っていることを示す第二の証拠は、次のことである。科学以前の實踐において私たちは、厳密に言えば直觀を超越する同一性を先取りすることに基づいてのみ、あらゆる対象と取り組むことができるにもかかわらず、これらの対象があたかも直接私たちに与えられているかのようにそれらを利用することを可能にしているのは、地平の意識である。つまり、それら対象はいまや、私たちの経験可能性の地平的で非主題的な貯蔵庫に属している。このことは、私たちが数学化された自然についての非直觀的な知識を技術的な産物の工業的生産のために使うことよつてのみ利用できるよつた対象についても当てはまる——これもまたフッサールの平凡トワシヤルに見える觀察である。例えば、私たちは照明のスイッチを入れ、テレビをつける。私たちは、これらの対象が元来すなわち科学的技術的に見てどういふものであるかを固有に主題化する必要もないままに、これらの行為可能性を手に行っている。これらのことが可能なのは原理的には、脱パースペクティヴ化し、直觀を超越する、同一性の先取りによるすべての成果と、それとともにまた、科学的な理念化に基づいて獲得されたすべての対象とが、私たちの實踐の非主題的で地平的にあらかじめ与えられた可能性の貯蔵庫のなかに沈み込んでいるからこそなのである。ここで発生的な構成の理論に由来する「沈澱」といふ考えが役立つことになる。すべての理念化の活動が脱パースペクティヴ化することよつて獲得したものは、「再パースペクティヴ化」されて、私たちの科学以外の實踐の直觀的地平において現出する世界の構成要素となる。フッサールはこの過程を『危機』で、生活世界への「流入」と呼んでいる【『危機』Hua VI, S.114, 141 Ann., 213, 466を参照】。この「流入」は次のことを示している。方法化された認識實踐は、科学以外の實踐に埋め込まれたままであるが、それという

のも、さまなければ、その成果がそれに非主題的に親しんでいるという形でこの実践の地平へと入り込み、そのうちでこれを基礎にして利用可能になるといふことはあり得ないだろうからである。

この「流入」の理論によつて、生活世界の新しい側面が明らかにされる。直観的世界というその基本的な意味で、「生活世界」を科学の非直観的世界に対する対比概念として使うことができる。しかし、他方で、発生的な沈澱によつて、あらゆる直観を超越する実践の対象化された成果や、理念化に基づく近代科学の技術的な実践の成果もまた、科学以外の実践の直観的地平に入り込むことになり、この地平において非主題的に現出する世界がまた、生活世界と呼ばれることになる。ところが、それとともに「生活世界」は、前述の対比概念という性格を失ふことになる。地平に結びついているからこそまた直観に結びついている学問以前の実践にとつてと同様に、近代科学の研究がもつ、根底的に直観を超越する認識実践にとつてもまた、普遍的な地平となつてゐるのが、生活世界である。しかし、このことは次のことを意味してゐる。この意味での生活世界、フッサールが言うようにその「普遍的な具体性」における生活世界は、一つの包括的な世界、つまり自然的態度の存在信憑が関係してゐる普遍的地平にはかならない。いまや世界概念が彼の以前の理解に比べて本質的に豊かなものとなつてゐるのは、言うまでもない。自然的態度の世界はいまや、そのうちで生じる実践とその沈澱つまり「流入」によつて、歴史的に豊かにされた世界となる。それは、具体的な歴史的世界なのである。

近代科学は世界を無限の理念として、それゆえ存在者の全体として、方法的な個別研究において主題としてきたので、哲学はよけいなものとなつた、という印象が生じてゐるようである。というのも、哲学はその伝統的な自己理解によれば、端的に全体への問いであるが、特殊化された個別科学は哲学からこの問いを取り去り、それを哲学的伝統よりもっと効果的に答へてゐるかのように見えるからである。『危機』のフッサールは、超越論的現象学への最後の導入として、近代科学の姿勢に対する批判を行く道を選んだ。その批判が示したのは次のことである。哲学の主題は主観に相対的な、

歴史的に豊かになっていく普遍的地平としての、つまり生活世界としての世界である。このように解された世界は、近代科学の客観主義的な研究実践において忘れられている。それに対し、超越論哲学は反省に基づいており、それは、世界がそれにとって現出するような、責任ある主体への反省である。世界に対する科学化された態度は、地平意識の主観相対性とともに、この主観「II主体」をも忘れてしまっている。哲学が今日でもなお必要なのは、行為する主体の責任が呼び覚まされておかれねばならないからであり、また、哲学が可能なのは、地平の発生の構成の理論に基づいて、客観主義的な科学が生活世界的な経験に遡って関係づけられ依存していることが証明されるからである。

近代科学において生活世界が忘却されていることの廃棄とは、フッサールにとって、科学「学問」的認識一般への努力を放棄することでは決していない。むしろ、現象学的な「生活世界についての学」によって、哲学と学問の誕生とともに原創設された、先入観から免れた世界認識への要求が具体的に実現されるに至るのである。歴史的にはもちろん、近代科学の客観主義による、この要求の変形は相対化されることになる。客観主義は、あらゆる地平の主観的な発生の忘却として、すなわち、認識の客観的な側面に有利なように一面的になってしまった真理についての理解として〔第一部第二節を参照〕、先入観から免れることというもとの学問理想に背いてしまっている。フッサールによれば、先入観から免れた世界認識へと向かう学問的な志向の原創設とともに、人類全体にとって妥当する認識規範が打ち建てられた。超越論的現象学的に思考する哲学者達は「人類の公僕」として、哲学的学問的な思考がその原創設において与えられた志向にいままでどれだけ応じてきたか、について釈明を与えようとする。学問がもともと志向していたことと、それをこれまでに満たしてきたこととを、歴史的―現象学的に比較することにおいて、人間の理性に基づく自己責任が実現されることになる。

クラウス・ヘルト

〔後記〕 本訳稿を投稿後、ここに訳出した『フッサール現象学入門』は、九州大学出版会より近々出版されることになった。