

フッサールにおける生世界：
厳密学としての哲学という見果てぬ夢

| | |
|-------|--|
| 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 | https://doi.org/10.14945/00006865 |

フッサールにおける生世界

——厳密学としての哲学という見果てぬ夢——

浜 渦 辰 二

はじめに

ユルゲン・ハーバーマスは『コミュニケーシヨンの行為の理論』の冒頭近くで次のように記している。「究極的基礎づけの試み(Letzbegrundungsversuche)……はすべて挫折してしまった。」⁽¹⁾フッサールの超越論的現象学もまた「究極的基礎づけの試み」として特徴づけられる限り、この言葉はフッサール現象学にも向けられていると考えられることができる。⁽²⁾そのとき、このハーバーマスの言葉は、晩年のフッサールが『危機』書の関連草稿の一つに書きつけた次の言葉を思い出させる。「学としての哲学……厳密な学としての哲学——この夢は見果てられた。」(VI. 508)⁽³⁾この言葉は、かつては「無歴史的ア・プリオリズム」を標榜していたフッサールが、歴史や事実の重み(言わば「ザラザラとした現実」)にぶち当たり、超越論的主観性という根源から厳密な学としての哲学を築きあげようとしていた構想が挫折したことを吐露するものである、と解されたこともあった。⁽⁴⁾そして、『危機』書において生活世界という主題が「突然のように」前景に出てきたこと(言わば、「生活世界への転回」)もこの挫折の脈絡において理解され、フッサール現象学の展開に「超越論的主観性の現象学から生活世界の現象学への転回」を見ようとする、あるいは(フッサール自身はそこに至ら

なかつたにしても) 少なくとも、そこに現象学の可能性を見出そうとすることが多くの現象学者によって試みられた。とすると、さきほどのハーバーマスの言葉も、このフッサールの挫折を踏まえた上で、この挫折によって開かれた生活世界という荒野に、「コミュニケーション的理性」という新しいアイデアをもって、開拓に乗り出すことを宣言するもの^⑤と考えることができるかも知れない。

しかしながら、いま引用した「厳密な学としての哲学という夢は見果てた」というフッサールの言葉をこのように解することは誤解であることが、早くから指摘されており、多くの研究者がこれに同意している。^⑤すなわち、この言葉は、自分がかつて抱いていた夢に破れた挫折を吐露したのではなく、当時のひとびとが、(精密 *exakt* さという) 道を誤った厳密 *streng* さ、(実証主義という) 道を誤った合理主義に失望して、厳密さそのもの、合理主義そのものを見捨ててしまい、哲学を単なる世界観ではなく学 (*Wissenschaft*) として築くという哲学本来の精神を放棄してしまっている、という当時の(ドイツの) 哲学的状況を嘆いたものである、^⑥というのである。しかし、このように誤解を正したからと言って、そこから導かれるのは、「フッサールはかつて抱いていた夢をやはり捨てきれないでいた」とか、「生活世界という構想を発見しながらも、かつての意識哲学の枠から抜け出すことはできなかつた」という結論では必ずしもないであろう。むしろ、「転回」があつたと言うにせよなかつたと言うにせよ、一方の超越論的主観性に基づく厳密な学としての哲学という「夢」と、他方の生活世界という(言わば)「現実」とを、それぞれ切り離して相容れないものとして対立させたうえで、一方から他方への「転回」を云々するという、その問いの前提そのものに対して疑問が向けられるべきではなからうか。そこで小論では、フッサール自身は見果てることのなかつた「夢」とはどのようなものであつたのかを検討することによって、その「夢」の挫折後に描かれる筈のハーバーマスの「現実」たる生活世界論を考察するための一助としたい。^⑦

(一) 生世界⁽⁸⁾と基礎づけの理念

フッサールは「ヨーロッパ諸学の危機」をどこに見ているかと言えば、一つには、「学が生の意義を喪失したこと」(VI. 3)、「そしてもう一つに、それによって「理性への信頼が崩壊したこと」(VI. 10)である。学(諸学 Wissenschaften)が生をなおざりにして「誤った合理主義」に走ったために、生が学に反発して「非合理主義」に流れてしまっている、という状況に彼は危機を見ているのである。それゆえ、彼が危機から脱出する道として提起するのは、根本学としての哲学が、学に追随して生を疎外するのでも、生に追随して学に背を向けるのでもなく、学と生の和解を果たし、〈哲学と学と生〉の統一を回復することである。それは、生を忘却した学に哲学を預けてしまいかねない「実証主義」⁽⁹⁾とも、学を拒否した生に哲学を委ねてしまいかねない「生の哲学」とも袂を分かち、「一面的な合理主義」でも「非合理主義」でもない、本来の合理主義(彼は「超合理主義」とも呼んでいる)を模索することである。しかし、それでは、フッサールの現象学的哲学はどのようにして学と生の和解を計ろうとするのだろうか。それは、生によって学を基礎づけようとするのであろうか。『危機』書のフッサールは、「自然科学の忘れられた意味基底」(VI. 48)として生世界を導入しているが、それは、自然科学の基礎づけを生世界に求めているのだろうか。ところが、この生世界からの基礎づけという考えは、多くの研究者によって論じられてきた「生世界の二義性」という問題によって、容赦なく批判されているように見える。

そこでの議論をまとめてみよう。「自然科学の忘れられた意味基底としての生世界」という考えを導入したフッサールは、すでにガリレオにおいて、「数学的に構築された理念性の世界を、現実⁽¹⁰⁾に知覚的に与えられ経験され経験可能な世界——我々の日常的な生世界とすり替えること」(VI. 49)が生じていると指摘し、数学的世界を「発見」したガリレ

才は同時に生世界を「隠蔽」してしまった (VI. 53)、と主張する。ここでは、「原理的な直観可能性の宇宙としての生世界」(VI. 130)と、「原理的に直観不能な『論理的』構築物としての客観的に真なる世界」(ibid.)との対比が、明確に打ち出される。幾何学的自然科学的な数学化において生世界に「理念の衣」(VI. 51)が被せられると言われるが、
とすると、生世界はこのような「理念の衣」が被せられる前の、その意味で「純粹直観」「純粹経験」の世界ということになる。ところが、他方で、この生世界は初めから「我々の日常的な生世界」(VI. 49)とも呼ばれる。そして、この意味での生世界をその十分に具体的な姿で捉えようとするなら、それは、言わば文化的歴史的な「沈澱」をもった世界であり、そこには学問的な成果も文化的遺産として「流入」していることになる。テレビやワープロといった科学技術の産物が日常生活のなかに入って来るばかりでなく、自然科学的な世界観も日常生活のなかに入ってくる(かつての天動説に代わって、いまでは地動説が常識となっている)。「理念の衣」に覆われた世界の方が日常生活においては具体的な経験を成すこともあり、逆に、「理念の衣」に覆われない純粹経験など抽象の産物に過ぎないとすら思える。
しかし、そうすると、初めは明確であるかに見えた自然科学的世界と生世界との対比は、だんだんぼやけてきてしまう。ここに「生世界の二義性」と指摘される事態が生じることになる。それはフッサール自身によって次のように提出される。「具体的な生世界は『学的に真なる』世界に対して基礎づけをする基盤 (Boden) であると同時に、その普遍的な具体性においてはこれを包括している。……『客観的に真なる』世界と『生世界』のこの逆説的な絡み合いは、両方の存在仕方を謎に満ちたものにする。」(VI. 134) このフッサールの言葉によりながらU・クレスゲスは、一方の「客観的に真なる」世界との対比における(狭義の)生世界と、他方のそれをも包括する(広義の)生世界との「二義性」を指摘し、そこから更に、「狭義の概念も広義の概念も、要求されているような基盤機能を引き受けることはできない」と批判した¹⁰⁾。基本的にはこのクレスゲスの議論に依りながら、B・ヴァルデンフェルスは更に次のように言う。生世界

には普遍的たることと基底たることが同時に要求されているが、「具体的歴史的なものであるかぎり生世界は普遍的基底ではないし、逆に、普遍的な基底であるかぎり具体的歴史的なものではない」がゆえに、生世界は普遍的基底たりえない⁽¹¹⁾。そこからもう一步進めて、彼は厳しい批判をフッサールに向けた。すなわち、「フッサールによる基礎づけの試みは、基底とされているもの、つまり、知覚の世界としての生世界、あるいは知覚としての生世界的経験が不十分にか規定されていないがゆえに挫折している」のであり、そこからの教訓として、「意味形成の過程は究極的な基礎のうえにたてられることはありえない」という「意味の無底性 (Abgründigkeit)」を承認せねばならない⁽¹²⁾、とヴァルデンフェルスは主張するのである。この議論が、「基礎づけの試みがすべて挫折した」という、冒頭に引用したハーバーマスの言葉を彷彿とさせることは言うまでもあるまい。

しかし、生世界を基底としてそこから学を基礎づけることにフッサールの狙いがあったのであろうか。そもそも、この議論のもとになっている「生世界の二義性」もフッサールの狙いを捉え損なっていないであろうか。ここでA・アグイーレの言うことに耳を傾けたい。彼によれば、『危機』書において問題なのは、客観的学的世界と生世界との「対比」ではなく、むしろ、「対比の止揚」「二つの世界の和解」なのである⁽¹³⁾。それゆえ、フッサール自ら両者の「絡み合い」を「逆説的」とか「謎」とか呼びながら、何ら驚く様子もなく、慌ててそれを解決しようともしていないのも頷けることになる。「対比」ではなく「止揚」であるかどうかはともかくとして（私にはその両方と思われるが）、アグイーレの主張で重要なのは、彼が『イデーニI』の第40節と第52節に立ち返って、ここに『危機』書での考えが先取りされているとして、そこから導き出す結論である。すなわち、『イデーニI』のその箇所には、「物理学的思想は、自然的経験という基盤の上に確立される」(III. 127)とか、知覚された物の「単に主観的」な性質を捨象することによって物理学的思想がそこから取り出して仕上げた「客観的」な物が物理学的思想な物なのである(III. 128)、という考えが述べられ

ている¹⁴。それゆえ、アグイーレによれば、自然科学的な事物と知覚的な事物という二つの事物があるのではなく、それらは同一の事物の異なった規定に他ならない¹⁵。更に、彼はフッサールの次の言葉に注目する。「物理学的なより高次の超越でさえも、意識にとつての、ないし認識主観として機能している各々の自我にとつての世界を超出することを意味しない。」(III.100) 要するに、フッサールのここでの狙いは、意識主観を離れてまったく自体的に存在する世界という虚構を暴くこと、すなわち、アグイーレを引用するなら、「科学の自体的に真なる世界についての言説の射程を相対化し、まさに最終的な主観なき自体存在という考えを虚構としてその仮面を剥ぐこと」¹⁶だと言うのである。彼のこの主張が的を射たものであることは、次節において生世界という思想がそもそも現象学の根本概念である志向性から生まれたいものであることを確認するとき、一層はつきりするであろう。

(二) 生世界と志向性

周知のように、フッサールはブレンターノから学びとつた志向性の概念を、「意識とは何かについての意識である」という意識の一般構造を表すものと考えた。しかし、それを意識の「内」と「外」とを「魔術的」な仕方で結び付けてくれる靱帯のように考えたとしたら、それはまったくの誤解である。むしろ、意識を何か箱のようなものと考え、箱の内と外と同様な仕方で、意識（あるいは心）の内と外とがあるかのように考えることを退けること、すなわち、閉じられた「内」とそれと関わりのない「外」という考えを共に退けることこそ、志向性という概念に託されていたのである。それによれば、一方で「無世界的な意識」と、他方で「いかなる意識にも依存しない世界」という二つのものを立てて、いかにして両者に橋を架けることができるのか、と問うのは根本的に間違つた問いの立て方なのである。K・ヘルトの言葉を借りれば、「志向性の概念とともに、いかにしてさしあたり無世界的な意識が自分の彼方にある『外的世界』へ

の関係を結ぶことができるのか、という近世「認識論」の古典的な問題が原理的に廃棄される⁽¹⁷⁾ことになるのである。それゆえ、現象学的還元を「無世界的」な「純粹意識」に導くものと誤解（半分はフッサール自ら招いてしまった誤解だが）してはならない。それは、世界を失わせるのではなく、世界を新たな仕方で見えることを可能にする。すなわち、自体的に存在する世界という仮説を括弧に入れ、世界を現象として見ることに、志向性において主題化することを可能にするのである。志向性とは、「主観—客観」という図式を打ち破る、H—G・ガダマーの言う「関係が第一次的であること」⁽¹⁸⁾を主張するものであり、換言すれば、「内」と「外」という二元論を打ち破る、ヘルトの言う「間(Zwischen)」⁽¹⁹⁾としての現象野を表示するものである。生世界という概念も、このような志向性の思想から生まれたものに他ならない。すなわち、世界のない生はない(VIII. 157)とともに、生のない世界はない。フッサールは『危機』書のなかでも、「生世界(Lebenswelt)」という言葉と並んで(目立たないが)、「世界生(Weltleben)」(z. B. VI. 51, 158)という言葉も使っている。「生世界」という概念において「生」の概念と「世界」の概念が結び付けられていることは、生世界は世界生と不可分であり、両者は相互依存的な「相関関係(Korrelation)」⁽²⁰⁾のうちにある、ということを含意している。生(主観)は世界へと開かれているとともに、世界は生(主観)への関係性を持っている。したがって、M・ゾンマーが「志向性は生世界の胚芽である」⁽²¹⁾と言うように、生世界という概念の発祥地は志向性なのである。

しかし、志向性を単に「何かについての意識」という規定においてのみ捉えたとしたら、それはまったく不十分な志向性についての理解に終わるほかになく、志向性から生世界への通路は塞がれてしまおう。フッサールはしばしばデカルトに倣って「コギト」という語で志向的体験を表示したとしても、志向性を決して能動的・顕在的な作用(Akt)の意味だけで理解してはいなかった。既に『イデーニ』においても彼は、「我あり」を瞬間的な点的なコギトにおいてではなく、「流れのうちにある生」(III. 106)において捉えている。だからこそ、フッサールは、顕在的体験は非顕在的

体験の「庭」に、すなわち規定可能的未規定性の「地平」に取り囲まれている (III. 78, 101) と言うことができた。それゆえ、志向性は顕在性において「遂行」されていなくとも、非顕在性において既に「発動」している (III. 205)。フッサールはここにおいて、志向性を言わば「対象志向性」から「地平志向性」(XVII. 207 Rb) へと深化させているのである。⁽²²⁾『イデーニー』に先立つ講義において既に、ノエシスの側において時間的地平が語られるのと同様に、ノエマの側においては空間的地平が語られていた。すなわち、一九〇五年の『内的時間意識』の講義に言うところによれば、知覚は瞬間的・点的な「今」においてはあり得ず、いつも或る過程においてのみある (X. 47)。知覚の現在には、過去把持 (Retention) と未来予持 (Protention) が「住みついて」(X. 343) おり、「知覚はすべて、過去把持的および未来予持的な庭を持つ」(X. 105) のである。また、一九〇七年の『物と空間』の講義に言うところによれば、「知覚の客観とは、背景から取り出されて知覚されたもの」(XVI. II) であり、知覚されるものはすべて背景をもっている。知覚の全体は、本来的な現出 (見える面) と非本来的な現出 (見えない面) から成り、本来的な現出 (Erscheinung) はそれだけであるのではなく、それは、その本質によって補足を要求している (XVI. 51)。背面や周囲も或る意味では知覚されており (XVI. 74)、現出には、「見えるものが見えないものを指示している」ということが属しているのである (XVI. 245)。それゆえ、知覚は、その主題となる対象とそれを取り巻く非主題的な地平という、「対象—地平」構造を持っているとすると、「世界」は、個々に経験される対象の総和として獲得されるのではなく、むしろ、個々の対象が経験される時、それと同時にその背景または地平において、しかも対象が経験されるのは異なる或る仕方を経験されている、と言わなければならない。世界の経験は、対象の経験とはまったく性質を異にしており、「世界」とは、言わば「地平の地平」としてのみ経験されるわけである。

先に述べた「近世『認識論』の古典的な問題」、すなわち、「いかにして『意識の島』という内在から抜け出して、

「外的世界」という超越に達することができるのか」(vgl. I. 116) という近世認識論的な「内から外への不合理な推論」(I. 118; vgl. IX. 388; XV. 522ff.) から、本来の意味での「超越の問題」を解放し、それを現象学的に理解可能なものにするところこそ、〈地平の現象学〉の狙いがあった。それゆえ、物の超越とは、知られざる「物自体」の超絶性ではない。つまり、顕在的知覚との動機づけ連関が一切欠けているような「超越」は、まったく根拠のない仮定であり、「自体的に存在する対象とは、決して、意識にまったく関わらないようなものではない」(III. 111)。物の超越とは「直観の進行における無制限性」、すなわち、「いかなる物の知覚も最終完結的ではなく、つねに新しい知覚のための余地が残っている」(III. 367) ということに他ならない。しかも、地平の非顕在性とは潜在性・可能性であるが、それは空虚な論理的可能性ではなく、キネステーズ的身体性の「私はできる (Ich kann)」によって動機づけられた「可能性 (Vermöglichkeit)」である。地平とは、このように身体的に動機づけられた可能的経験の「遊動空間 (Spielraum)」に他ならず、それはまた、零点たるこの身体にたいする方位づけとパースペクティブにおいて「自我身体 (Ichleib)」(XVI. 162) への関係を持つ。こうして、地平としての世界が主観への関係を持つことの意味が身体性を通じて明らかにされることになる。それゆえ、先にヘルトに倣って「志向性の概念とともに……近世『認識論』の古典的な問題が原理的に廃棄される」と述べたことは、正確には、この地平志向性への深化において初めて語ることができることであつた。この地平志向性の意味においてこそ、生世界は志向性の思想の延長線上に登場すると言ふことができるのである。

(三) 知覚的世界としての生世界と文化的世界としての生世界

このように、生世界の思想とは何よりも、客観主義の「自体的存在という仮説」(VI. 133) を退けて、「主観的—相

対的」と言われる生世界が主観関係的であるのに劣らず、自然科学的世界ですら志向性という関係を越え出てしまうものではないことを主張するためにこそ、導入されたものであるとすると、「生世界概念の二義性」を暴くことによって、その広狭両義のうちに自家撞着を指摘することは、フッサールの本来の狙いはずした揚げ足取りになりかねない。むしろ、問いは、L・ラントグレーベのように、「一方は具体的な普遍性という規定と、他方は原理的な直観可能性の宇宙という規定という、生世界のもつ二つの規定がともに両立可能であるのはどのようなか」という仕方⁽²³⁾で立てられるべきであろう。そのような問いとして、「生世界概念の二義性」として提起された問題を考え直すことにしよう。

クレスゲスの言い方に戻れば、自然科学の基盤としての狭義の生世界と、自然科学をも包括する広義での生世界という二義性が問題であった。すなわち、ラントグレーベの言い方では、原理的な直観可能性の宇宙と具体的な普遍性という生世界に与えられた二つの規定である。これをD・カーは、「直接経験の世界」または「知覚的世界」としての生世界と、「文化的世界」としての生世界として特徴づけていた⁽²⁴⁾。この特徴づけは確かに分かりやすいし、フッサールの『危機』書に至る様々な著作に遡って生世界概念の先駆的形態を探るとき（カー自身はそこまでしていないが）、はっきりした系統図を描くのにも役立つ。すなわち、知覚的世界としての生世界は、先にアグイーレが指摘した『イデーニI』の箇所（§40, §52）や、『現象学的心理学』において導入された、自然科学と精神科学の根底にある「前学問的経験世界」（IX, 55ff.）の考えにその先駆を見出すことができるし、他方、文化的世界としての生世界は、『イデーニII』の「精神的世界」の考え（IV, 172ff.）や『デカルト的省察』の「文化世界」の考え（I, 159ff.）にその先駆を見出すことができるのである⁽²⁵⁾。また、この特徴づけは、知覚世界が「非歴史的」であるのに対して、文化世界は「歴史的」である⁽²⁶⁾と対比させることによって、カーの問題関心⁽²⁶⁾にも役立つことができる。彼によれば、文化世界は知覚世界に「基づけ」

られている（逆は成り立たない）が、後者に「還元することはできない」。そして、両者がともに生世界と呼びうるのは、それらが共に、自然科学的世界との対比において「非理論的であるということにおいて類似」しており、「知覚プロセス文化〔詳しくは、言語―筆者註〕」が自然科学の基盤になっているからである。²⁷⁾

しかし、知覚を「直接経験」あるいは「純粹経験」として捉えること、および、生世界を「純粹経験」の世界として捉えることに対しては注意を必要とする。フッサールは、『危機』書のなかで、「彼〔感覚論者〕は、我々に事物（日常的事物）を提示する知覚を、単なる感覚所与（センスデータ）と取り違えている」（VI. 96）と述べ、「直接的に与えられると言われる『感覚所与』なるものに訴えてはならない。あたかも、それが、生世界の純粹に直観可能な所与を直接的に特徴づけるものであるかのよう」²⁸⁾（VI. 127; vgl. auch VI. 27Rb.）と警告している。フッサールが「根源的経験（Urerfahrung）」（III. 88）と呼ぶ知覚がすでに「意味」を孕んでおり、言わば「として構造」を持っていることは、『論理学研究』において既に洞察されていたことである。²⁹⁾ところが、知覚が既に意味を孕んでいることは、知覚を「純粹知覚」に留めておかない。前述のように「前学問的経験世界」への還帰から話を始めた『現象学的心理学』のフッサールは、この事態を、「端的に眺めることにおいて見えるもの・聞こえるもの・何らかの仕方で経験されるものとして我々に与えられるものは、よくよく吟味すれば、以前の精神的活動の沈澱を抱えている」（IX. 56）と述べている。「我々の経験世界としてわれわれを絶えず取り巻いている世界としての生世界のごく普通の事物、例えば、勉強机などの家具、家、畑、庭、道具、写真といったものが、例として役立つ。それらは、まったく直接的に精神的に意味をもつたものとして経験される。」（IX. 111）経験世界の事物は意味を孕んでおり、それは過去の「知の沈澱」（IX. 56）としてその「歴史」または「発生」を指示している。³⁰⁾「経験世界は文化世界として、絶えず変化する歴史的な顔を持っている」（IX. 113）〔傍点筆者〕とも述べられているように、「純粹経験」の世界と思われた経験世界はすでに、文化世界に通

じている。初めは「非歴史的」であるかに見えた知覚世界は、いつの間にか「歴史的」な文化世界に接続して行き、その間にはつきりと境界線を引くわけにはいかなくなる。結局、「純粹経験」の世界なるものは、「具体的な生世界」から「抽象的に抉り出された世界核」(VI. 136)に過ぎないのである。

他方、生世界を「直接経験の世界」と捉えることに劣らず、それを「文化的世界」あるいは「精神世界」と捉えることにも注意を必要とする。フッサールは『イデーⅡ』の第三篇において、自然主義的態度に対比される人格主義的態度によつて、日常世界を精神科学の対象たる精神的世界として描き出した。しかも、その関連草稿のうち我々は「生世界」という語の初出例 (IV. 374ff.) を見出すことができる。それは、心理学よりも精神科学によつて、「現象学に至る新しい道、しかもずっと良くはるかに豊かな道」(IV. 314) が示されるとして、自然科学に対する精神科学の優位性、ひいては自然に対する精神の優位性を主張するかに見える。この思想が、『イデーⅡ』の末尾に置かれた「自然の相対性と精神の絶対性」(IV. 297) という結論³⁰へと導いており、また、ウィーン講演「ヨーロッパの人間の危機と哲学」を締め括る「精神のみが不死である」(VI. 348) という結語にもその残響を聞くことができる。しかし、この「精神の絶対性」という思想はフッサールの思索を背後から支えているものかも知れないにしても、彼の提示する現象学の道ではありえない。自然科学が自然を素朴に前提しているように、精神科学は精神を素朴に前提している。自然科学と同様に精神科学も「自然的態度に立つ学」に過ぎず、共に、自然と精神の二元論に立つたうえで、その一方に重心を置いてあるだけのことである。フッサールが現象学のもとに考えているのは、「自然世界と精神世界とは互いに邪魔をするものがない」³¹「二つの世界」である」(VI. 374) という二元論をその根拠に向けて問い直すことであつた。『現象学的心理学』において、自然と精神の対立の根拠たる「経験世界への還帰」を企てたのも、そのためであつた。それゆえ、我々はゾンマーに倣つて、『イデーⅡ』の「精神世界の構成」に（あるいは、それが生前に発表されることなく、フッ

サールの手元に留めて置かれたことに)「超越論的現象学を精神科学から区別することに失敗した」記録を見るべきであろう。ゾンマーの言い方を借りれば、フッサールはそこにおいて「精神の絶対性という理念によって現象学的袋小路に入り込んでしまった」³²⁾のである。

生世界の二義性を知覚的世界と文化的世界の基づけ関係によって解こうとするカーの試みに難点を確認したいま、フッサールが生世界において考えているのは、知覚的世界と文化的世界の(二者拓一的な)どちらかでもなければ、(同音異義的な)二義性でもなく、むしろ端的にその両方であると、あるいは、(経験のダイナミズム)が知覚的と文化的という二つの規定が生世界において両立することを可能にしている、と言わねばならないだろう。従ってまた、「生世界はあらゆる相対性にもかかわらず、その普遍的な構造を持っており、あらゆる存在者が結びついている、この普遍的な構造そのものは相対的ではない」(VI.142)と述べて、「生世界のア・プリアリ」(VI.143)を扱う「生世界の存在論という課題」(VI.145)について語るとき、そこに文化世界と知覚世界の構図をあてはめ、複、数、において語られる文化世界は相対的であるが、単、数、(複数が無意味な唯一性)において語られる知覚世界は様々な文化世界に共通な基底として普遍的である、とフッサールは考えた、とするわけにはいかない³³⁾。「不変的な構造」すなわち「生世界のア・プリアリ」は知覚世界においてばかりでなく文化世界においても見出されると言わねばならないであろう。

(四) 生世界の存在論と超越論的現象学

しかし、フッサール本来の企図からすれば、このような「生世界の存在論」は、彼にとってあくまでも超越論的現象学に至る道として構想されていたのだった。もう一度クレスゲスに戻れば、彼は「生世界概念の二義性」を根本的には、生世界概念が「存在論的—超越論的両性概念」³⁴⁾であることに帰している。しかし、それは、とりわけ生世界という概念

が「両性概念」であるということではなからう。既に『イデーニ』においても、「形相的還元」と「超越論的還元」という現象学に至る二つの還元を提示していた(IIIa)ように、まず事実的なものから形相的なもの(A・プリアリなもの)に目を向け、次にそれを手引きにして超越論的な次元に入っていく、要するに「存在論を越えて現象学へ」というのがフッサール現象学の基本的な姿勢だったとすると、生世界概念に見られる二義性とは、アグイーレの言うように、「それは現象学のあらゆる概念に、いやそれどころか現象学全体につきまといっているということになる」⁽³⁵⁾のである。生世界は超越論的現象学に至る一つの道であり、ゾンマーも言うように、「生世界の理論は超越論的哲学の構成要素に統合される」⁽³⁶⁾のだということをおぼろげに忘れてはならない。したがって、よく知られているように、フッサールは『経験と判断』においては、『危機』書よりもはつきり、二段階の還元を図式化している。すなわち、まず、「あらゆる意味の沈澱を伴い、学と学的規定を伴って、あらかじめ与えられている世界」から「根源的な生世界」へ、次に、そこから「このあらかじめ与えられた世界を構成する超越論的主観性」へと向かう、というものである⁽³⁷⁾。

とは言っても、この還元第二段階を「生世界から超越論的主観性へ」と特徴づけることは、もしそれによって、生世界を離れて超越論的主観性へ移行するという印象を与えるならば、それは誤解を招くものである。超越論的主観性への還元は生世界からの転回や転向(その放棄)を意味するのではない。自然的態度に留まっている限り、生世界はそこにあるものとして前提され、我々が地平志向性において捉えてきた生世界の生世界たる所以は見逃され、生世界は「単に主観的―相対的」なものとして軽視され、「客観的」な学に向けて跳び越えられ、忘却されていく。超越論的主観性の考察とは、生世界を固定した出来上がったものとしてではなく、世界生との相関において考察することであり、生世界を単なる「平面の次元」においてではなく、「深さの次元」において考察することなのである。したがってむしろ、ラントグレーベに倣って、「生世界の問題は超越論的還元の上ではじめて考察できるようになる」⁽³⁸⁾と言わねばな

らない。生世界を通じた超越論的主観性の考察とは、超越論的主観性からする生世界の考察と別ものではないのである。それゆえ、『危機』における生世界の主題化は超越論主義からの転向（その放棄）ではなく、むしろ、その徹底化なのである。ガダマーも、「生世界の理論は、超越論的還元を誤らないように決められている」と述べているが、およそ世界が我々にとって経験されるための根拠への問いという超越論的な問いは、生世界の探究を通じて初めて開示される、言い換えれば、生世界とは超越論的な主観性への問いがそこにおいて問われるべき場を開くためにこそ導入されたのである。以上のような意味において、生世界と超越論的主観性は共に一体となつて超越論的現象学を形成するのであるから、両者を切り離して相容れないものとして対立させたうえで、一方から他方への「転回」として考えている限り、フッサール現象学の展開を「超越論的主観性から、生世界へ」と特徴づけるのも、フッサールの本当の目標を「生世界から、超越論的主観性へ」と特徴づけるのも、両者の相関係を見失うものと言わざるをえない。

フッサールにとって、生世界が生世界として成立していることの根拠たる超越論的主観性を説明することこそが、〈生と学と哲学〉の統一を回復するための「究極的な基礎づけ」を与えてくれるものであった。しかし、ここで得られた見通しは、フッサールの具体的な分析の場面に即してもう一度語り直されねばならないであろう。

おわりに

さて、筆者は冒頭で「厳密な学としての哲学という夢は見果てられて、いる」というフッサールの言葉を引用した。この言葉は現代の我々の哲学の状況についても当てはまるかも知れない。現代の我々にとつても、確実な根源・根拠・基礎といった「夢」はすべて挫折し、我々は支えのない「現実」の荒野に、あるいは荒海に投げ出されているのかも知れない。しかし、問いたい。「夢」は「現実」にとって代わらねばならないのであろうか。ことによると、「夢」こそ「現

「実」の構造を表してはいないであろうか。フッサールが、現に与えられているのではなく無限に課されている課題として、そこへと向かうことを「自己責任」において説き続けた「究極的基礎づけ」という「夢」が、果たしてどれほど「現実」の構造を捉えているか、フッサールの「夢」が果たしてハーバーマスの言う「現実」によって破られねばならないのか、それは、ハーバーマスの生活世界論を考察した上でなお検討に値する課題であると、私には思われる。

註

- (1) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, S. 16. なお、以下においても、邦訳のある文献については、邦訳を参照させて頂いたが、行論の都合上拙訳を使ったので、邦訳名等をいちいち挙げていない。訳者諸氏の御寛恕を請う。
- (2) ハーバーマスが直接念頭に置いているのは、究極的な基礎づけの試みはすべて「シェンヒハウゼン・トリレンマ」に陥るがゆえに不可能であると主張するハンス・アルバートと、それに対して基礎づけを「超越論的言語遂行論」の立場から試みようとするカール・オットー・アペルとの論争である。
- (3) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI, 31-32, フッサールアーナからの引用は、本文中括弧内に、巻数をローマ数字で頁数をアラビア数字で略記する。
- (4) Vgl. M. Merleau-Ponty, *Signes*, 1960, p. 174; L. Landgrebe, Husserls Abschied vom Cartesianismus, 1962, in: *Der Weg der Phänomenologie*, 1963, S. 187; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, 1962, S. 78; H. Lübke, *Bewußtsein in Geschichte*, 1972, S. 73.
- (5) Vgl. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 1960, p. 77 Fn. 2; H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, 1963, in: *Kleine Schriften III*, S. 173; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 1967, S. 253 Fn. 11; R. Ingarden, *Husserl / Briefe an Ingarden*, 1968, S. 181; D. Carr, Translator's Introduction, in: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, 1970, p. xxxi; P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, 1970, S. 142 Fn. 8; G. Brand, *Die Lebenswelt*, 1971, S. 33;

W. Biemel, Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis der Krisis-Thematik, in: E. Ströker (hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, 1979, S. 22.

(6) このことは前註に挙げた多くの論者が指摘するように引用の文脈からして明らかであるが、翻訳の問題を一つ付け加えるならば、この文章の原文は、*“der Traum ist ausgeträumt”* という、いわゆる状態受動の形になっており、(フッサールが) 夢を「見果てた」というのではなく、(現在ドイツでは) 夢が「見果てられている」というのが正確な翻訳であろう。

(7) 小論は、静岡大学哲学会第十三回大会(一九九〇年十一月二十三日)のシンポジウム「生活世界論」において口頭発表した原稿を大幅に加筆訂正したものである。シンポジウムの提題の一つは池田善昭氏による(ハーバーマスの)「生活世界論」(『文化と哲学』一九九〇年十一月)であり、もう一人の提題者として私に与えられた課題は、「生活世界」を巡る今日の議論に、フッサール研究者の一人という立場から発言をすることであった。私の発表は、言わば「元祖フッサール」においてこの概念がどのような意味において導入され、どのような問題がそこに生じていたかを報告することで、今日の「生活世界」論に参加するための土台を確認する、というベーシックな性格のものであった。

(8) シンポジウムの題は「生活世界論」であったし、フッサールを離れた議論との関連をつけたい時には「生活世界」という訳語を使ったが、彼本来の問題場面では(不統一を犠牲にしても)「生世界」という訳語を使うことにした。“Leben”と“Lebenswelt”をすべて「生活」および「生活世界」とすると、彼の問題関心から重心がずれてしまうのではないかと恐れるからである。

(9) 「合理主義」および「超合理主義」については、拙論「相対性の復権と相対主義の陥穽」(日本現象学会編『現象学年報』第6号、一九九〇年十月)を参照されたい。このような対決姿勢にもかかわらず、マッハ、ディルタイとの間にあった共通の問題意識については、リマックス(Lübbe, Positivismus und Phänomenologie Mach und Husserl, in: op. cit.)を参照。

(10) U. Claesges, Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, 1972, S. 92.

(11) B. Waldenfels, Die Abgründigkeit des Sinnes, in: Ströker (hrsg.), op. cit., 1979, S. 129.

(12) Ibid. S. 124.

(13) A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, 1982, S. 88.

- (14) これについては、『物と空間』序論での「自然的経験の世界と学的理論の世界」の対比を参照すべきであろう。筆者は、拙論「フッサールにおける『心身』問題」(『哲学論文集』第十八輯、一九八二年九月)において、この箇所注目しておいた。
- (15) Aguirre, op. cit. S. 97. 筆者は、ここで、大森荘蔵の「重ね描き」論(『新視覚新論』参照)を思い浮かべている。
- (16) Ibid. S. 103.
- (17) K. Held, Einleitung, in: *Edmund Husserl Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I*, 1985, S. 25.
- (18) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, S. 235.
- (19) Held, op. cit. S. 46.
- (20) フッサールは『危機』書の或る註において、この「相関のア・プリオリ」という問題が『論理学研究』を推敲していたころ彼のところを深く動かし、それ以来彼の生涯の仕事は、その相関のア・プリオリを体系的に完成するという課題によって支配された(VI. 169Rb.)と記しているが、それが志向性の思想から導かれた問題であることは言うまでもあるまい。
- (21) M. Sommer, Einleitung: Husserls Göttinger Lebenswelt, in: *Edmund Husserl Die Konstitution der geistigen Welt*, S. XV.
- (22) 「意識の地平構造」をフッサール現象学の「最も偉大な発見の一つ」と呼んだのはラントグレーベである(Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, S. 157)が、その他「地平志向性」に着目するものとして次の文献を参照。Gadamer, op. cit. S. 232; Aguirre, op. cit. S. 14, 55. 新田義弘「地平の現象学への道」(『思想』一九八一年十月)、工藤和男「地平——世界生の動的構造」(新田義弘ほか編『現象学の現在』一九八九年六月)。また、拙論「時間と他者のアナロジー——地平と間主観性の現象学・序説——」(日本哲学会編『哲学』第38号、一九八八年五月)も参照されたい。
- (23) L. Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in: B. Waldenfels u. a. (hrsg.), *Phänomenologie und Marxismus Bd. 2*, S. 34.
- (24) Carr, Husserl's Problematic Concept of the Life-World, in: F. Elliston et al. (eds.), *Husserl*, 1977, p. 209; Ders, *Phenomenology and the Problem of History*, 1974, p. 194ff.
- (25) 『イデーニ』から『現象学的心理学』を経て『危機』書に至る「生世界」概念の形成過程については、ビームル(W. Biemel, *Reflexion zur Lebenswelt—Thematik*, in: *Phänomenologie Heute. Festschrift für Landgrebe*, 1972.)を、また「世界」概念の

多義性についてはニュートラッサー (S. Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, in: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 3, 1976) を、「世界」「周囲世界 (Umwelt)」「生世界」といった区別についてはヴェルター (R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, 1986) をそれぞれ参照。

(26) それは、超越論哲学 (それは従来「非歴史的」に構想されてきた) と歴史の問題がいかにして折り合うことができるか、という問いであった。

(27) Carr, op. cit. p. 195-202.

(28) 拙論「経験と言語への一考察」(『ディアロゴス』創刊号、一九八八年三月) を参照されたい。

(29) 「地平」の「未規定的規定可能性」を予描する「スタイル」(III. 100) や「類型」(III. 112) も「発生」を指示していることが強調されるようになる (vgl. I. 141)。

(30) 勿論、フッサール自身がこれを結論として置いたわけではない。Vgl. "Zur Textgestaltung" in Hua VI.

(31) 「フッサールを『生世界』の問題圏の展開へと導いたのは、自然と精神の関係、あるいは自然科学と精神科学の関係という問うべきであった。」(I. Kern, *Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem*, in: Ströker (hrsg.), op. cit. S.69)

(32) Sommer, op. cit. S. XXXVII.

(33) ヴァルデンフェルスは、フッサールが「あまりにも性急に相対主義や歴史主義を非難する」と言って、一つの共通の生世界を不変的な構造として取り出す仕方を「上からの普遍」と呼び、メルローポントイから学んだ「側面的普遍」を代案として提起している (op. cit., S. 31)。これは興味深い主張ではあるが、ア・プリオリについてのフッサールの考えをそう簡単に特徴づけ得るかについては、次のような事情を考慮に入れるとき、疑問を感じる。第一に、ブランドの言うように、フッサールは形式的ア・プリオリと並んで質料的ア・プリオリとして、生世界的ア・プリオリを考えている (Brand, op. cit., S. 109)。第二に、ブランドが「フッサールの最も偉大な発見」(ibid. S. 56) と呼んだ「本質直観」が、「自由変更」というプロセスにおいて説明されるようになるとき (IX. 89; E. U. 887)、「本質は事実と並んで一挙に直観されるのではなく、様々な事実の「ヴァリエーション」の遍歴 (それが想像においてのものである) を通じて、そのなかで「インヴァリアント」なものとして浮かび上がってくる」とさ

れるが、そのとき本質についての考えに或る変化が起こっている。第二に、発生的現象学が構想されるようになり、「認識論的な根源と発生的な起源を原理的に区別するという支配的なドグマ」(VI, 379)が批判されるとき、本質と事実の関係も変質しついでに (Vgl. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*)。しかし、これらについては別に論じなければならぬ。

- (34) Claesges, op. cit., S. 97.
- (35) Aguirre, op. cit., S. 133.
- (36) Sommer, op. cit., S. X.
- (37) Husserl, *Erfahrung und Urteil*, S. 49.
- (38) Landgrebe, op. cit., S. 27.
- (39) Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, in: *Kleine Schriften III*, S. 428. ハイデガーはフッサールの「超越論的還元」を拒否したが、その弟子であるガダマーはその必要性を認めて次のように述べている。「もし生世界の概念が超越論的還元という理念の連関から理解されず、生世界についての『新しい現象学』が、結局は何ら『素朴な』先取りもなしに、誤りにすなわち偏見にとらわれずに成就された超越論的現象学そのものに違わないと誤認されるならば、後期フッサールの活発な概念的創造である生世界の概念にも、正しい通路は開かれぬのである。」(ibid. S. 407)