

# 生活世界概念と超越論的反省について

## 主観の相対的關係構造

関谷 融

### Lifeworld concept and transcendental reflection : relative relationship structure of subjectivity

Toru SEKIYA

長崎県立大学国際社会学部

**概要** フッサールは生活世界概念を用いて、我々の知覚や思考において無意識に働く前提を明らかにしたが、その前提を理解するためには、超越論的意識が必要であるとされる。しかし、超越論的意識の作用が本当に超越論的であるかどうかには疑問が残る。なぜなら、その反省過程にも何らかの前提が存在する可能性があるためである。フッサール以後の現象学の展開は教育学や社会学における人間学的転回へとつながる。この文脈で、L. ラントグレーベと M. メルロ＝ポンティという二人の現象学者の論点を、フッサールの現象学概念に対する批判と関連して整理した。

**キーワード** : 還元, 超越論的意識, 非反省への反省

#### 1. 生活世界概念と超越論的反省

フッサールが提唱した二度の還元を通じて、我々が常にそこに住まうところの根源的ドクサとでも言うべき生活世界の顕現化が主題化され位置づけがなされると、そうした生活世界の構造、性格が新たに問われなければならない。なぜならばおよそ人間のものの視方がすべて、そこに根づいているからであり、科学知、生活知もそのことについては本質的な違いはないからである。生活世界の存在はなるほど開示されたが、まだ我々には獲得されていないからである。そしてこのことはフッサールの課題でもあった。

生活世界概念はフッサールの後期哲学の中心に位置している。<sup>(1)</sup> フッサールはそれによって、ヨーロッパの理性の危機を克服する可能性を見出そうとする。その際この危機の本質を探るために、徹底的かつ絶対的な自己解明のプログラムに従って近代的な科学理解・理性の解釈の伝統の中へと切り込んでゆく思索が要求される。「フッサールの目にはこの危機は、近代の科学・哲学と真の人間性の統一が断ち切られていることに由来すると映ったのだが、その原因とは、生活世界の忘却 (Lebenswelt vergessenheit) であった。この忘却は客観主義的・実証主義的諸科学の中にも認められ、世界観へと進化した哲学的思惟体系の中にも認められる。つまりそうした科学や哲学はそれらの基礎づけ、ないしは根拠が生活世界の中にある」ということを見失っており、そのことがひいては人間の生の有意味性 (Lebens bedeutsamkeit) を喪失させているのである。それ自身の根拠についての問いを避けるどころの単なる事実科

学への客観的諸科学の還元、かたよった世界観への哲学の還元はまさにこの生の意味の問題を原理的に除外しているのである。「単なる事実学は単なる事実人をしかつぐらならない。……この事実学は我々の生存の危機に際して、我々に何も語ってくれない。この学問は、我々の不幸な時代において、運命的な転回にゆだねられた人間にとって焦眉の問題を原理的に除外している。その問題とはこの人間の生存全体に意味があるのか、無意味なのかという問いである。」<sup>(2)</sup> 生活世界の忘却は、それゆえ、諸科学の実践における人間の実存の忘却を意味する。「より一般的に言えば、主観性の隠蔽いわば認識における人間的次元の隠蔽であり、それは、それゆえ客観主義と名づけられるにふさわしい。」<sup>(3)</sup>

ラントグレーベによれば、フッサールはここで、技術的世界の危機を確信する。「諸科学では次のような科学として単なる意味借用 (Sinn-entlehnung)』に陥っている。つまりその応用を通じて、世界が近代的な技術世界に改造されるところの「意味借用」にである。それゆえヨーロッパ科学の危機についての問いは近代的技術世界の危機への問いと別物ではないのである。」<sup>(4)</sup> たとえばこの危機は、心理学においてきわだっている。自然科学的認識理念に方向づけられた心理学は、無反省性に自然科学的な見方を遂行する。この理念によると世界は「合理的で体系的統一性をもった方法が到達しうるような世界として……結局はあらゆる対象がその完全な即自存在 (Sein-an-Sich) に従って認識されるような世界」<sup>(5)</sup> として構想される。この世界の中では心的なものの自然化をもたらす。つまり心的なものは自然

科学の対象であるかのように規定される。

一個の物体が、……部分から構成されており、究極的には原子から構成されているように魂も部分から構成されており、つまり、心的な要素から構成されており、……究極的には、心的なものは、……対象的な身体存在として現われるものに外ならず、心的機能は心理学的・機械論的過程であるかのように説明される」<sup>(6)</sup>主観的な作用、心的な作用は、魂についての科学から脱落している。

すなわち心理学者は彼の対象を体験・経験から独立した時間・空間的に規定可能な物それ自体として主題化する。したがって、「科学者は彼の研究領域から、そして彼の研究実践から自分自身を除外する。」<sup>(7)</sup>科学的認識の成果・生産物である物象化された魂は、自然科学の客観性理念に即した生産物である。しかし、逆にこの理念化のはたらきは、心的なもの、生に満ちあふれたもの、主観的なもの、さらには研究者や科学者が手に入れることのできる前科学的な体験・経験の領域にそもそも根ざしているのである。ここで決定的なことは、なるほど我々は、いまだに科学的主題を獲得していないところの自然的態度の世界(生活世界)に生きているのであるが、客観主義的諸科学はそのことに目をつぶり、その結果、科学自体の基底を視野から失ってしまったということである。それゆえ、フッサールは観念論を、哲学的な主観主義への転向として「あらゆる革命の最大のもの」<sup>(8)</sup>とみなした。現象学と観念論との結びつきは、生活世界の忘却を克服するためのものである。「観念論にはじめて、そのあらゆる形態において主観性としての主観を手に入れようと試み、また次のことを正当に評価しようと試みるにいたった。すなわち、世界というものが、主観や主観の共同体にとって、その時どきの経験内容とともに、主観的相対的に妥当している世界として以外、そして主観性において、また主観性から常に新たな意味の変化を受けとるような世界として以外、決して与えられることはないのだということを、である。」<sup>(9)</sup>

しかし現象学は本来は、生活世界を主題化し、説明するところの学である。我々はたしかにその都度つねに生活世界の中に生きているにせよ、我々は生活世界をあらゆる構造において知っているのでもなければ、研究の方法も知っているのでもない。

したがってフッサールと共に我々は、二正面作戦を展開しなければならない。一方は自然的態度に対して、他方は客観的科学的理念化の遂行に対してである。

## 2. 生活世界への理論的パースペクティブの獲得

人間の自然的な生の遂行の生活世界的構造は、ただちに直接的な記述(先入見にとらわれない記述)によって取り扱われるのではない。なぜなら、証明もされないうちに、存在についての意見(人間の世界への態度)を引き受け、哲学的に見渡すという危険を冒すからである。「生活世界の忘却」は、科学理論哲学にとどまらず、現代の人間を、彼の

存理論および自己理解の中でも彼を支配している。したがって我々は、諸現象の単なる透視による記述に終わってはならないのである。記述はむしろ自然的生を彼(人間の直接的な自然性の中で掘り起こし、かつ主題化する反省)<sup>(10)</sup>の形態である。

ところで自然的態度の主題化は、外見上はお互いの関係が閉じられているような、世界と我(Ich)との二つの図式を喚起する。そのひとつは、我(Ich)は、世界の中に生き、経験し、コミュニケーションするところの「世界の中心点」であるとする図式である。

その図式の下では、物及び他者のつくる世界は、あたかもとり巻く世界(環境-Umwelt)として存在するかのように、同心円の円環を形づくっている。世界はそこではその空間的・時間的構造において、私の経験に依存している。それと同時に正反対の図式がある。それは客観的諸科学、つまり主観から独立した世界それ自体の獲得を動機づける。この場合、世界は私のいっさいの具体的主観的経験から独立し、それに先立って存在している物・文化・社会によって成り立っている。私は私をそれらの中にすでに組み込まれている存在として見出すのである。

「自然的態度にとどまる限り、世界の中心に居る私と世界へ従属する私は葛藤することなく相互に入り交って区別がつかない。しかし、たとえ世界への態度の様式が異なっているにせよ、自然的態度において世界に出会うという根源的な事実は疑いようがない。そして、これらの二つの図式が単なる先入見であるのかどうかについてはここでは判断をひかえなければならない。というのは、フッサールは自然的態度の背後を問う生活世界の遂行の背後へと反省的に赴き、この世界の存在の意味を確かめようとするからである。その場合、解釈の仕方によって二通りの可能性ができる。まず生活世界とはそこから哲学者がそれを主観と世界についての主観一相対的關係構造としてあらわにし、かつまた、すでに生きられたという構造を有するところの、確実な基礎であるとみなすか、そうした基礎を否定して、形相的還元を行い、世界が存在するということの本質を規定するところの超越論的意味へと跳躍するかはのいずれかである。しかしいずれにせよ、究極的には、人間の自己理解の解明がそこでは目ざされていると言えるだろう。

## 3. 記述(Beschreibung)

それにしても、生活世界の主題化は、超越論的・哲学的態度においてのみ可能である。その場合、記述という手段を設定し、それを通じて自然的態度から距離をとり、その態度のもつ直接性を停止させねばならない。前節からも明らかのように、一般定立(General Thesis)一自然的態度の遂行一との訣別は、フッサールによれば、いっさいの前科学的関心、行為(実は、そうした生活世界における自然的態度の遂行によって我々の日常的為が支えられているのだが)の停止を意味していた。「いうまでもなく、我々は、こ

の主題の範囲内では、何らかの形で人間の実践をつき動かすようになり、そういった一切の関心にかかわりを持たない。とくにその実践がすでに存在する世界」というものに地盤をもっているために(そのような関心においては)たえずそれがかかわっていることがらに真実であるか、それとも存在しないかに関心をもっているのであるが、そのような関心にはかかわりをもたない。(11)

ここで要請されているのは、その特殊性や単一性から離れて生活世界の総体的な次元を開示するということである。つまり、生活世界の構造を、人間のいっさいの行為の総体的・不変かつ永遠の本質構造として発見するためである。

「フッサールによるといっさいの特殊な(個々の)生活の遂行の背後には、その具体的基礎が存在している。」(12)

フッサールにとっては、超越論的反省による生活世界の本質把握という試みそれ自体は歴史性を免れうるものである。哲学的反省からの歴史性の排除は必然的に絶対性を獲得する。(後にこの点についてメルロ=ポンティらが批判を行う一完全な還元は不可能であるとして一のだが。)存在と意識・知覚・相互主観性、空間構造および時間構造との関連は、一般定立の中では見失われて(ただし消滅しているのではない)おり、超越論哲学的な意識分析によってはじめて、それらが歴史的にも事実的にも意味を有する遂行のための総体的条件であることが浮かび上がってくる。文化的かつ歴史的に刻印づけられた生活世界を歴史的に記述するという試みは、一近年とくに社会科学・教育学の中でとりあげられることが多いが一生活世界という領域における特定の存在、意味を取り出すという点で「領域的存在論(regionale Ontologie)」(13)である。(社会的な動物としての人間理解、生物学的な人間理解、心理学的な人間理解などはすべてこうした人間存在の個々の領域を主題化したものである。)

そこで現象学はこうした領域的存在論に対して基礎づけを行う。それは、それらの科学的言表の妥当範囲を批判的に検証することである。つまりそうした科学の内部で、何が事実として見なされうるのか、(そもそも、そうした特殊的・個別的な事実はかくかくしかじかの形で総体性構造と関連しているがゆえに、そう見なされるのであるが)を問うのである。

#### 4. 生活世界についての超越論的—観念論的理解への批判

これまでに述べてきたフッサールの現象学的生活世界概念においては、様々な環元の段階を経て最終的に残った残与とでも言うべき超越論的意識(transzendentale Bewusstsein)にいわば、すべてを傍観する私としての地位が与えられていた。およそ知覚し、認識するという行為の構造を、この超越論的意識内部の作用に引きつけて説明するというのがフッサールの意図したものであった。しかし、こうしたフッサール思想に対して次のような批判がなされるのではないのか。すなわちフッサールは生活世界概念

を提出することによって、我々の知覚判断、思考にすでに前もって用意されていて無意識のうちにはたらいっている前提を浮かび上がらせたのである。しかし、そのことは、自然的態度における一般定立を、還元(超越論的)という手続によって脱し、形相的還元によって得られた純粹形式に従って傍観をする超越論的意識によって初めて知ることができる。

ところでこの超越論的意識は、それ自体はなるほど超越論的に存在可能かもしれないがその作用(すなわち傍観すること—換言すれば超越論的に(!)反省すること—)は、はたして超越論的であると言い切れるのか。そこにも、すでにあらかじめ何らかの前提が用意されているのではないかという疑問が生ずる。

以下では、フッサール以後の現象学の展開(究極的に教育学における人間学的転回「社会学的転回」へとつながってゆくのだが)を暗示している2人の現象学者、L. ラントグレーベと M. メルロ=ポンティの論点を、フッサール現象学概念への批判に関連して整理する。

ラントグレーベは次のように問う。すなわち、哲学的反省の自己規定は、意識過程へと立ち帰ることを通じて可能となるのか否かという問いである。フッサールは意味の基礎を、存在から思考している意識へと移しかえる。存在についての基礎づけは彼の場合、意識から生ずる。この意識は、哲学的理性でもあり、したがってこの基礎づけは本質的には超越論的啓蒙と呼び表わされる。したがってこの哲学的理性は、フッサールの言うような単なる方法的記述の能力なのではなく、世界についての意味づけ、及びその歴史に対する責任を負わされたものなのである。フッサールは、生きられた世界(生きてきた世界)への異議申し立てを行うにすぎず、こうした態度からはせいぜいのところ研究のための研究といったラインの外に出ることはないであろう。世界に向かう(向けられた)人間の態度・構造、そして世界の関連のいっさいは、人間の主観の内面性、動機といったものから離れては説明され得ないのではないのか。自然的態度においてそうであったように、「それは……である」という仕方、世界との関係は主観に与えられる。すなわち世界との関係は現象学的に表現すれば、「思念の志向的存在(ein intentionales Sein Vermeinende)(14)なのであり、それゆえ存在と意識は別々の存在領域に属しているのではない。「意識の主観性は、すべての存在者にとっての存在(すとはどういうことかと意味づけるということ)の所在地である。存在者の存在がどういった意味をもちうるのかは、意識の主観性が限定する。」(15)したがって、存在意味を明らかにするためのいっさいの試みは意識の遂行可能性(能力)を問わねばならない。フッサールは還元の手続きで、意識の行う構成の原理を明らかにしようとしたが、その際、還元を通じて絶対に変容されることのない超越論的意識を措定し、そのはたらきによって意味の生成を説明するので

ある。したがって超越論的意識は認識にとっての絶対的な第一の出発点である。

フッサールの現象学は、このように絶対的な支点を設けることによって遂行されるが、その際存在そのものと、我々がそれはかくかくしかじかのものであると見なしているということ(そうした判断、思考)とは、エポケーにより遮断される。しかし、そもそもこの(完全な)遮断は可能なのだろうか。

現象学的還元においては、反省している私は、超越論的自我のはたらきによってもたらされたことがらを反省しているのだが、しかしながら超越論的自我のはたらきといったものの特徴をそもそも知覚することができるようにするためには、過去に遂行されたことの成果を確定するために、あらかじめしのび込ませていたパースペクティブそれ自体に考察を加える必要がありはしまいか。しかし同時に、この絶対的な、構成している私(超越論的自我のこと)は過去における遂行の中でのみ発見されるわけではなく、過去—現在—未来の相互性を前提としているということに気づかねばならない。すなわち、継続、あるいは同時といった様態を有していて本質的に体験そのものに属する時間は、太陽の位置、時計、その他の物理的手段で測定される時間とは異なっているのである。むしろ時間意識(内的—時間的な体験としての時間形式)とそれに対応する多様な現出様式とに区別される。しかしこの多様な現出様式もまた主観的時間の中で一つの客観的時間が構成され、そうした客観的時間の中で構成される客観世界の知覚が問題となっている場合に反省の対象となる。

フッサールが意識の流れという表現を用いる場合、すでに何らかの仕方で無限の時間が前提とされており、その無限の時間を導きの糸として、ひとつひとつの経験のすべてが同じ一つの時間の中でどのようにして互いに結合されるかが、とりわけ、諸対象の絶対的時間規定がどのようにして把握され、客観的時間の中での諸対象の位置がどのようにして構成されているのか、逆に客観的な絶対時間に生起する諸対象がどのような形で主観的体験のうちに現われるのかを改めて問われなければならない。

フッサールは超越論的意識という時間の休止符を指定するが、その意識の反省作用自体が時間を前提としている。したがってこの反省の遂行は原理的に時間の中に存在しており、一般定立、自然的態度における遂行を中断するといっても、その中にはたらいっている時間的総合まで停止させることはゆきすぎなのである。したがってラントグレーベによれば、生活世界における一般定立の遂行を反省的意識が超越論的まなざしでもって自由に処理するわけにもゆかないのである。したがってフッサールの言うように絶対的な支点、休止等としての超越論的意識を指定することは、反省的分析の際にはたらいっている意識されずに作られた特定のパースペクティブの可能性を度外視することになりはし

まいか。

哲学的反省の絶対性は、それゆえに限界をもつのではないか。すなわち超越論的意識がその作用である構成を、絶対的な理念の尺度に基づいて精確に取り行うということはそもそも不可能なのである。哲学的反省は、むしろ、決して完了することのない意味発見の遂行及び意味解釈の試みではないのか。それはその都度すでに状況の内にとどめられた思考であり、一つの立場を通してしか行われ得ないのであり、しかもその限りにおいて、対象とするものについての見方は前もって形成されたものにほかならず、しかしそのことは、反省する私には隠されたままなのである。

## 5. 自然的態度の復権 |

メルロ=ポンティにとっては、本質の探究は、フッサールの場合とは逆に、現実の中での人間の実存を明らかにすることである。すなわち、フッサールの現象学は、その終着点に絶対的、超越論的理性を描き、そこから人間の実存の本質を規定しようとする。しかしメルロ=ポンティは、人間の実存のそもそもの出発点、すなわち可能能力(Vermogen)を主題にする。そうすることによって、哲学的反省は世界とのつながりを保っている自己理解、世界理解として、自然的態度を復権させることができる。

自然的態度の復権は、科学的認識の方法論のレベルでは次のように理解される。すなわち伝統的な主観—客観図式を支えている二元論的認識理論の下にある次のような方法理解への対抗を意味するのである。つまり認識の際に、特定の尺度を妥当なものとしてアプリアリに是認したり、カテゴリーをあらかじめ設定するといったしかたに対してである。メルロ=ポンティは生活世界構造への固有のパースペクティブとして、身体に注目する。彼によれば、人間は身体を通じて世界へ(zur-Welt)と関与するのであり、身体はその生物学的、生理学的レベルを越えて、人間の社会性、歴史性、精神性の諸構造と関わる。たとえば下位の(下等な)有機体(生命体)は、必要な生活能力をすでにすべて備えているのであるが、人間のレベルでは有機体と環境のつながりは特殊な弁証法的関係を有している。まず人間と環境世界との関係は、第一次的には身体的感覺的受け取りの中で生ずる。これは、人間存在のあらゆる高次の可能性及び科学的反省の可能性を基礎づけている。この原初的な、そして基礎的なレベルにおいて人間は彼の身体を通じて世界へと「投錨(Verankerung)」されており、逆に世界は、人間には彼の身体を通じて解明し開示)される。更に決定的なのは、このレベルが人間にとって基礎的であるが故に、より高次の意識生活、およびそれを支える主観性、敷衍するなら次のようにも言えるだろう。人間主観は身体を契機として、世界へと所属しており同様にまた世界は主観に所属していると。では、どのような根本的メルクマールによって、人間と世界の関係がこのように特徴づけられるのであろうか。

## 6. 人間と世界の共存

メルロ=ポンティによれば、世界は単なる客観的な対象に還元可能なものではなく、また、人間は理解する単なる主観、すなわちものごとを構成し、あるいは懐疑するだけの意識でもない。彼は人間の知覚性に関連して、むしろ前一客観的かつ前一主観的な現実理解を発展させる。知覚をしている意識は、たとえば経験科学的な観察者が行うように、アルキメデスの点を設定して、対象から完全な距離をとる意識ではなく、「私はできる (Ich kenne)」<sup>(16)</sup>の総体としてものごとの交際の中で経験を行い、責任をもって関与する意識であり、しかしながら非主題的、非反省的意識<sup>(17)</sup>である。ものごと (Sache) は単なる思惟の客体 (対象物) ではなく、それ自体が意味や内容を有している文化的被造物である。人間と世界とのこうした実存的連関の担い手が人間の身体である。<sup>(18)</sup>人間は彼の身体を前人格的主観として受け取ることができる。つまり身体に付属している知覚器官やコミュニケーション器官を通じて世界を経験することが可能なのであり、同時にまた自己を知る (身体を自分として知覚する) のである。

メルロ=ポンティは知覚を「主観と世界の連合」<sup>(19)</sup>と言う。知覚は主観と世界の対話でありコミュニケーションである。ところでこうした対話は身体を通じて可能となる。身体は存在の中に住み込み、身体は存在に親しみ、身体を通じて人間は彼を取りまいている自然的、社会的、歴史的世界に系留 (投錨) されている。このことは空間的な生活にのみ当てはまるのではなく時間的な生活についても言えることである。いずれにせよ、メルロ=ポンティは人間の世界一への一存在 (zur-Welt-Sein) は、根本的に身体によって媒介されると説く。身体は、それ自身が認識機能としてはたらく。なぜなら、人間と世界の関係は、相互的な受け取り引き渡し (すなわちコミュニケーション) として規定されるからである。知覚を行う身体と意味的世界は、円環的交換系を形成する。

## 7. 「世界と私と身体」

ところで外部世界への関係とならんで、生活世界的経験のレベルでは、主観と身体の内的連関が取り上げられねばならない。反省以前の自然的態度にあっては、意識は作用してはいるが、その作用しているというまさにそのことについて非主題的であるところの志向性である。身体は「自然的な私」<sup>(20)</sup>として特徴づけられ、これに対して「人格的な私」<sup>(21)</sup>すなわち、反省的意識の「作用志向性」が対置される。身体はこの意味で、世界と組み合わされている前一人格的な私である。しかしこの「自然的な私」すなわち人間の身体は、「人格的な私」にとってはよそ者ではない。身体の助けをかりて、人格的、自己意識的主観は、活発な経験の交換の中で世界や他者と出会うのである。すなわち身体は志向的行為の担い手であり、知覚や行動の世界と組み合わされている前一人格的構造 (前一反省的構造) に基づい

て、行為へと移しかえるのである。

この意味で、メルロ=ポンティは、前期フッサール流の「世界を失った (世界の制約から免れた) 私」という超越論的哲学に対抗する。すなわち超越論的意識による世界の構成に疑問を投げかける。なぜならフッサールの理解は、意識がどのようにして生成したのかをうまく記述できないのである。メルロ=ポンティは「世界や他者とコミュニケーションする私」として身体を捉えたが、そうしたコミュニケーションは (ただし意志疎通のレベルで、生まれつき企図されていたというよりはむしろ相互主観的な言葉の表現形式の助けによって可能となる。だとすればフッサールの絶対的意識は、少なくともそれを表現する途を自ら閉ざしてしまうことになるであろう。敢えて表現の途を選べば、使用された言葉の文化的、歴史的連関を改めて括弧入れせねばならず、それが終了した瞬間にそうした還元によって得られた第二次的な表現を更に還元しなければならなくなるという無限遡行に陥ることになる。言葉は、ある意味では思考の障害物でもあり得るわけであるが、それにしても人間はこうした言葉の「状況性」と無関係ではいられないであろう。すなわち、世界と接触し経験を生じさせる私 (= 身体) は「中心を退いた意識」であり、世界の中に状況づけられており、世界の諸構造に浸されている。他方、世界は立ち現われてくる「物」の世界として存在し、それらの「物」は人間との共同者 (Mitsein) 一すなわち人間はそれらと共に行動する一として、人間の主観のまなざしの中にある。

## 8. 生活世界の忘却

カウルバッハによれば、科学的記述には次の二つの流れがあるという。まず経験主義的な科学的理性への絶対的な信仰から出発する記述である。この記述は、スコラ哲学的、神学的、ドグマ的憶測からの独立をテーマに出発し、自然に対して明証性、透明性、自由処理の可能性を要求し、「物」を世界の建築素材へと単純化し、そこでは認識作用もまた、理性にとっては道具的な性格を帯びたものとなっている。しかし、こうした、生きられた現実及び形而上学的伝統に対する科学的理性の自律化の展開は、それ自身の意味をもった現実を単なる無定形で整理されていない物質の段階へとおとし込め、カテゴリー的に取り扱う。すなわち現実の錯綜性を、何らかのあらかじめ用意されていた理論的枠組に当てはめ、カテゴリー化しそこから現実を新たに構成するのである。こうした科学の過程は、客体化された現実を一義的に規定可能なものとして方法的に理念化する。そうしておいて、理念化されたものの検証を通じて現実の経験的世界を説明しようとする。ガリレイは物体の落下を見て、自由落下の概念を措定し、そこから日常的知覚における落下全般を説明する。すなわち、ミルのな帰納法はメルロ=ポンティによれば、このようなはたらきをもつ概念を通じて徹頭徹尾十分に、所与の現象を説明できるという考え方に安住していることになる。しかしこの場合、現実はず

でその存在を自明なものとして前提されており、経験主義的な説明では、現実の要素および諸要素の関係・法則といったものが説明されるにすぎず、人間の経験を基礎づけていて、人間の経験を有意義化させる意味基底としての生活世界は、まさにそれが数学的形式化、物象化を拒否するのであるから、科学の対象から除外されるのである。すなわち、人間の生活世界への被拘束はその視野からは排除されることになる。

ところでこのような経験主義的・実証主義的科学は、その客観主義的な性格のゆえに、歴史に対して必然的に次のような態度をとる。現実とは理念化されたものの検証を通じて構築されるという思考の底には、対象の反復可能性が設定されている。だとすればこの科学は歴史をもまた、反復可能な、技術的に自由処理な対象とみなす。ここからは、操作としての歴史は成立し得ても、創造としての歴史は成立し得ないだろう。

それゆえに、件の見方にディルタイは異議を申し立てるのである。ディルタイの記述の概念は、自然科学および自然科学を模倣した人間諸科学の分析方法、構造化の方法に対抗して出発した。すなわち、記述は彼の場合、生の現象を生内部における目的論的統一において適切に、そして十分に評価するための方法である。この志向からディルタイは、合理主義や経験主義が意図的に切り捨ててきた形而上学的伝統を取り上げる。ところで、この方法理解及び現実理解はアリストテレス存在論的な記述概念に関連しているとリビッツはみる。<sup>(22)</sup>アリストテレスにとって記述とは、対象となるべき物(Sache)の本質を見つけた方法である。本質は、この場合、外見的な、いわば物にあらかじめ用意されていたような所与的な何か単純に確定可能であるような何かではなく、動態的で目的論的概念ととらえている。この事情は、人間の行為が対象となる場合により明白になる。すなわち、アリストテレスは目的外在の行為をキネシスと呼び、目的内在の行為をエネルギーと称するが、前者をつきつめてゆく人間は運動する物体としてとらえられ、後者は心・魂の活動へと帰着する。

ところでフッサールの後期哲学に関連してメルロ=ポンティは次のように言う。すなわち、いっさいの還元は生活世界の記述へと立ちもどるところから出発するべきであり、還元は反省によってとらえられるより以前の現実の中へとさかのぼらなければならないということを、である。<sup>(23)</sup>生活世界への通路は、強力な科学の伝統に対抗してと同時に、素朴な意識に対抗して獲得されるべきものである。経験主義的実証主義的科学の方法の陥穽については上述した通りである。では素朴な自然的態度はどのような落とし穴を用意しているのだろうか。日常生活の中に在る意識にとっては、日々の慣れ親しんだ直接的な世界は、反復されることによって現実的あるいは不変性を有した最も実在的・確実に存在する世界として現象する。しかしこの不変性、安定性

の中に安住する素朴な意識にとっては、現実をまさにそのように秩序づけているもの様々な出来事の背後に隠れている諸契機は認識の射程に入っていない。人間的主体はこの時、現実あるいは歴史との媒介を欠き、現実・歴史は逆に彼を圧倒的な力でもって支配する。人間はここでは、その主体的価値を奪われ、物象化された何らかの超越論的存在者(社会規範・歴史法則など)による他律へと追いやられることになる。

周知のようにこうした状況をフッサールは「生活世界の忘却」と名づけた。これは人的実存の意味の危機にとってのそもそもの根源である。人間は彼に与えられたところの、他者及び先行者の行為の結果として追認すしかない現実の中に入れ込められるべきものではなく、現実を作り出す存在であるはずである。しかし、何らかの契機によって、すなわち科学的理念化あるいは生活世界の忘却性を契機としての遂行が途切れるとき、現実とはモノとして立ち現われ、さまざまな制度は個人の意志とは無関係に目の前に存在し、世界はあたかも客観法則によって動いているかのような様相を呈し、人間は主体から単なる客体へと転落させられる。更に人間は、外在する諸法則・諸規範によってのみ行動するよう義務づけられ、あるいはもはや抵抗感もなく意識の内部にまで、それらを浸透させ規格化されるのである。

こうした生活世界の忘却は、これは日常的経験における主観的、自然的認識生活ばかりか、かえってこの生活から生じるドクサの克服を目指した科学的態度こそが、理念の衣でもって現実を覆い隠すときに、その根底にあらわれるのである。自然的態度における熟知され親しまれ、世界がかえってそれについての真の認識を妨げ、我々はこの世界へと囚われる。素朴な世界信仰のなかにある「存在との近さ」は実は「存在との遠さ」にほかならない。

元来、現象学は、世界へのこうした囚われを断ち切って真に存在へと接近する試みである。つまり現象学的還元によって自然的態度に伴う一切のドクサ、先入見を排して事象そのものへと立ち帰ることを目指す。「我々は徹頭徹尾世界と関係していればこそ、我々がこのことに気づく唯一の方法は、このように世界と関係する運動を中止することであり、あるいはこの運動との我々の共犯関係を拒否することであり、あるいはまた、この運動を作用の外に置くことである。<sup>(24)</sup>」といってもこの操作によって世界が消失するのではなく、それについての判断や解釈が停止(括弧入れ)されるというだけである。

ところが、この還元を行っている主体そのものは、どれほど現象学的還元を押し進めていっても「残余」として残りつづける。この主体が「超越論的自我」であり、「絶粋意識」と呼ばれるものであるが、これは素朴な世界信仰・存在信仰の中にある非反省的な経験的自我ではない。フッサールによれば世界が所与としてあらわれるのはこの超越論的自我のはたらきによる。この自我は「世界に関心をも

たない傍観者」でありまさに世界の外に存在している。「世界とはそもそもわたしにとって、そのような〈われ思う〉のうちで意識されて存在し、わたしに対して妥当する世界以外の何ものでもない。世界は、その意味全体を、すなわちその普遍的な意味も特殊な意味も、さらにその存在妥当性をも、ひとえにそのような意識作用から得るのである。」<sup>(26)</sup>世界への存在への問いは、現象学においては、超越論的主観性への問いとなる。現象学は、絶対的・明証的な超越論的主観性との関係において世界存在の可能性の根拠をみる。つまり世界が可能となるのは、この超越論的主観性の志向的な構成によるからである。したがっていっさいの存在は、その意味を構成する意識のはたらきとの関係においてとらえられる。人間はここではまさに意味を構成する主体として、生活世界への埋没、自己忘却から脱出できるのである。

### 9. 受動性の問題

ところで、この純粹意識は、それ自体としては世界の外に存在して、しかも純粹な機能である。この機能はどのような基礎を得て志向作用としてはたらくのだろうか。ここで意識の能動的活動の基礎としての世界の受動的な受け入れ、言い換えれば意識の構成作業に先立っての根源的な世界制約性が浮かび上がってくる。人間の個々の定立の作業は、世界の先所与性(Vorgegebenheit)を前提にしてはじめて成立する。ひとつひとつの経験はそれだけが孤立して与えられるのではなく、常にそれを一部分として含み込んでいるところの全体的な地平としての世界を同時に経験する。たとえばテーブルの上にある万年筆の知覚は、常にその背景としてテーブルを組み込んでいるという具合に。「たとえば私は、シンフォニーを聴いているとき音の連続より以上のものを聞いているのである。私の意識の志向的な根本法則—その中では意識の個別的な経験史はひとつの歴史であり、そしてまた文化の習得でもあるのだが—に基づいて私は知的構造を理解し、それでもってシンフォニーの全体の形態、たとえば和音の響きやアーティキュレーションの様式を、現実のモメントを超えて聴きとるのである。」<sup>(26)</sup>

意識による世界の意味づけに際して、全体的地平としての世界の受け入れをメルロ=ポンティは次の言葉によって認める。「還元的最も偉大な教訓としては、完全な還元は不可能だということである。」<sup>(27)</sup>つまり、現象学的反省によって見出されたのは、世界の中で生き、そこを離れてはそもそも行動し得ない「世界—内—存在」としての人間の根源的な存在の仕方である。人間は世界の中に生き、意味を構成する主体として存在するのだが、この意味構成作業が、それに先行する形で存在しているところの前—反省的世界によってのみ可能とされるならば、この世界はまさに意味の基底として存在していることになろう。人間のいっさいの経験を包み込み、その意味が究極的には常にそこへ立ちもどってしか基礎づけられない世界、それが生活世界であ

る。メルロ=ポンティによれば、現象学的反省及び方法的認識は「非反省—への—反省」<sup>(28)</sup>である。

### 10. 現代諸科学のパラダイムと現象学

フッサールの現代的意味は、その後継者たちによって様々の変容・発展・克服を受けつつも、ヨーロッパ学問史上に決定的な地位を獲得している。現象学的運動とも名づけられる(シュピーゲルベルク)ところの研究者、業績の流れは、科学一般の研究、理論形式についての画期的な尺度を提出し、それ故、クーン、フレックらによって示された「パラダイム」概念の基準を満たしている。<sup>(29)</sup>さほど長くない期間に「現象学的」パラダイムは他の思潮(解釈学・弁証法・唯物論など)と共に数々の人間諸科学に取り込まれていった。このことから、現象学は、なるほど個別諸科(たとえば教育学)の背後にうごめいているパラダイムを探りあてる方法論としても有効性を発揮するが、それとともに現象学自体がパラダイムとなっているということが気づかれねばならないだろう。

#### 注

- 1) Lippitz.W.;"Lebenswelt"oder die Rehabilitierung Vorwissenschaftlicher Entfahrung.Weinheim, 1980.S.20
- 2) Husserl Husserl.E.;Die Krisis der Europäschien Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, In: Husserliana VI. Haag, 1954. S.4
- 3) Lippitz op. cit. S.21                      4) ibid. S.21
- 5) Husserl op. cit S.19                      6) Lippitz op. cit. S.21
- 7) Husserl op. cit. S.352                      8) ibid. S.69
- 9) ibid. S.271                                  10) Lippitz op. cit. S.24
- 11) Husserl op. cit. S.159.                      12) Lippitz op. cit. S.26
- 13) ibid. S.27                                  14) ibid. S.29.                      15) ibid. S.29
- 16) Merleau=Ponty.M.; Phänomenologie der Wahrnehmung,Berlin,1966. S.166
- 17) ibid. S.13                                  18) ibid. S.89.                      19) ibid. S.370
- 20) Lippitz op. cit. S.38.                      21) ibid. S.38
- 22) ibid. S.46.                                  23) ibid. S.50
- 24.) Merleau=Ponty op. cit. S.13
- 25) Husserl E.; Cartesianische Meditationen In: HusserlianaI,Haag.1950. S.201
- 26) Lippitz op. cit. S.52
- 27) Merleau=Ponty. ;Das Auge und der Geist, Reinbek, 1967. S.17
- 28) derselbe. ;Phänomenologie und Wahrnehmung. S.68
- 29) Loch.W. ;Phänomenologische Pädagogik, In;Enzyklopädie Erziehungswissenschaft, Bd. I. Stuttgart. 1963. S.161