

Title	歴史の現象学
Author(s)	里見, 軍之
Citation	哲学論叢. 1978, 3, p. 61-88
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66753">https://doi.org/10.18910/66753</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# 歴史の現象学

里 見 軍 之

## 一、はじめに

リクール (P. Ricoeur) によれば歴史概念はパラドックスを含んでいる。歴史が統一の意味によって規定されていないとすれば、諸々の歴史上の出来事は何等の脈絡もないことになり、したがって歴史哲学は成立し得ない。また歴史が何等かの理念によって一義的に支配されているとすれば、歴史といっても実は永遠なるものであるから、この場合歴史哲学は成立し得ても、本来時間的経過を伴うものとしての歴史はないことになる。前者は懷疑主義の、後者は合理主義の主張である。<sup>(1)</sup> このパラドックスをいかに調停すべきかについてわれわれはフッサール (E. Husserl) の歴史哲学を材料にして論考してみたい。

まずあらかじめ「歴史」概念の外延を明確にしておこう。フッサールには「出来事としての歴史 (Geschichte)」とその「記述または研究としての歴史 (Historie)」との用法上の区別はない。<sup>(2)</sup> およそ歴史研究が行われる場合には、ゲシヒテはすべてヒストリーたらざるを得ないから、そしてまたあくまで学の立場に立とうとするフッサールにとつてはヒストリーでないものはゲシヒテでもあり得ないという前提があるから、用語の区別などは念頭に浮ばな

ったのかもしれない。フッサールとは反対に、ヒストリーに先立つものとしてゲシヒテを強調するのがハイデガー (M. Heidegger) である。

ところで出来事という概念を用いる場合、自然も一種の出来事であるから、自然史という範疇も立てることができであろう。しかしフッサールは自然史について語ることは少なく、これを取り上げる場合でも、本来の人間の歴史に對する前史としてに過ぎない。かれも有機的自然(特に動物)にはある意味での指向性を認めてはいるが、本来意識的に指向的であり得るのは人間だけであるから、かれはもっぱら人間の歴史性についてだけ語るのである。ホール(H. Hohl)はフッサールの手稿から「歴史的現存在は多少とも発展した理性を持つ現存在である」という一文を引き、したがって歴史性は「精神的―反省的」存在者に属するものだとしている。<sup>(3)</sup> また同じく手稿を元にしたディーマー(A. Diemer)の研究によれば、フッサールはこの歴史を二段階に分けている。神秘的世界に生き、自然にまったく拘束されている「人間―子供」の時代すなわち「前―時代」がまずある。そしてギリシアにおいてはじめて「歴史的時代」が成立する。ギリシアにおいて人間は理性の担い手として、自律的自由の体現者として一つの高みに達したのである。<sup>(4)</sup> 要するにフッサールは、指向的であり、かつそれを反省することができる存在者、すなわち理性的動物たる人間にのみ歴史性を帰しているのである。付言すればわれわれには、かれが晩年大急ぎで築いた歴史哲学そのものよりも、歴史認識の基礎づけの方に大きな成果があるように思われる。

## 二、自我の歴史性

**時間** フッサールが時間を論じる場合、時計による時刻の表示とか天文学的時間の画定とかを主題とするのではなく、時間はニュートン (I. Newton) における絶対時間のようにどこかに端的に存在している尺度というふうなものと

してではなく、時間へ意識」としてのみ問題とされる。時間は「体験と体験とを結合する必然的形式を言い表わしている」<sup>(5)</sup>。過去、現在、未来という日常用語法は体験の結合形式を示すためにはふさわしくない。例えば今あるメロデー（……ド・ミ・ソ……）を聞いているとしよう。ミ音が耳に入った瞬間にはド音はまったき無になったのでもなく、またミ音と一諸に聞かれるのでもない。無になってしまったのであればメロデーとしての連続性は失なわれるし、同時に聞かれるのなら和音になってしまう。したがってド音はある種の記憶としての過去把持（Retention）というかたちで残存しており、現在の一つの様態をなしているのである。またミ音が耳に入った瞬間には次に来たるべき音が何等かの仕方です料されている。なるほどそれがまさにソ音であるか否かは決定されていないし、実際ソ音であるという予料は充実されないこともあり得る。しかし特定の音は予期され得ないにしても、次の瞬間何等かの音が到来するであろうという程度のごとは予期されている。この予料は未来予持（Proterion）と呼ばれる。これも現在とまったく無関係なものではなく、現在の一つの様態である。このように過去、現在、未来は等しい比重を持っているのではなく、過去は過去把持として、未来は未来予持としてそれぞれ現在の地平をなしており、現在の背景として意識に潜在している。逆に言えば過去把持や未来予持と切り離された純粹な現在というようなものは「理念的限界に過ぎず、ある抽象的なものであり、それだけでは何ものでもあり得ない。さらにこの場合この理念的今は非—今と何かまったく異なつたようなものではなく、連続的に非今と媒介されている」<sup>(6)</sup>。

各現在において未来予持であつたものが、次の瞬間（次の現在）において新たに現在となり、この予持が充実されたりしなかつたりする。またこの新しい現在においては旧い現在<sup>よ</sup>は過去把持の位置に変わり、同時に新たな未来予持が<sup>しゅつたい</sup>出来る。このように時間はたんに点的なものの連続ではなく、構造を持った現在という意識の流れである。この場

合意識の流れといつても時間的に対象として構成されたものではなく、逆に意識の流れにおいて対象的なものが時間内存在として構成されるのである。したがって意識はその都度時間を構成するものとして時間化 (Zeitigung) の働きそのものである。この時間化は一面では絶えず現在ではなくなるもの、非今と媒介されているものとして脱自的なものであるが、他面では常に現在としての同一性を保っている。この同一性の側面が意識の統一極すなわち自我 (カント I. Kant) にならつて言えば先験的統覚) である。

ここで客観的時間とはいかなるものであるかということが当然問われるであろうが、しかしこの問題は別稿に譲ることになしたい。ただしフッサールは一般に客観性の根拠を相互主観性 (Intersubjektivität) のうちに求めているから、客観的時間についても相互主観的に論定されていくべきものとされるであろう。

**自我の統一性** フッサールは厳密な学としての哲学を確立するためのもつとも確実な端初を求めた。このための方法が現象学的還元である。事物等の超越的なものをたんに素朴に主観とは隔絶して存在していると思ひこんでいる態度は自然的構えと呼ばれるのだが、この構えのうちに居る限り、そこで得られた認識は絶えず懷疑の余地を残さざるを得ない。日常、何かある物を見まちがえることは珍しくないし、科学的認識ですら時代と共に変つていく。そこでこの偶然的相対的認識で満足することなく、真の認識を得るために自然的構えを差し控えなければならぬ。この還元によつて得られたものがコギト (私は考える) である。錯覚といえどもそれはそれなりに私の意識に把えられていない限り、錯覚とすら言えないのであるから、超越的なものを把えるコギトの存在自体はもつとも確実なものである。このようなコギトの立場に立つことは、この場において超越的なものが開示されるという意味で超越論的構えと呼ばれる。コギトにおいて諸現象が開示され得るからこそ現象学が成立するのである。意識それ自体が知という契機と、

これに否定的な対象という契機との関係であるとするヘーゲル (G. W. F. Hegel) の現象学と同様に、フッサールの場合にも意識は、それ自体で意識そのものには実的には属さないあるものとの関係である。意識はある与えられている事象を意識するのだからである。意識の作用的側面をノエシスと呼び、対象的側面をノエマという。このヘノエシス—ノエマの構造は一言で言えば指向性 (Intentionalität) である。ノエシスは意味付与作用または構成作用とも呼ばれる。ヘノエシス—ノエマの構造も絶えず流れているのであるが、流れのなかで同一的なものとして構成されたもの、すなわちノエマの核が意味 (Sinn) である。対象的なものは意味として意識に与えられるのである。知覚もなるほど明確には主語と述語に分節しているものではないけれども、やはり潜在的には一種の意味を持ち、判断の基盤となる。したがってノエマ的側面からみれば世界は意味の体系なのである。意味を持つということ、あるいはあるものを「意味において持つということ」があらゆる意識の根本性格であり、だからあらゆる意識はたんに一般に体験であるにとどまらず、意味を持つ体験、ノエシスの体験なのである。<sup>(7)</sup>とここで脱自としての意識の流れが絶えず現在であるという自己同一性を保つのも、流れが「唯一」の流れであるからに他ならず、「私」の同一性が根柢にあるからである。フッサールはカントにならって『私は考える』は私のあらゆる表象に伴い得るものでなければならぬ<sup>(8)</sup>と云う。自我は意識流のあらゆる時間化の基体だという意味で絶対的なものである。もっとも意識の統一極としての自我がいかに把握され得るかということは多々論じられる問題であるが、ここではこれ以上触れない。ただフンケ (G. Fink) の言うように、自我は「現象的に現われ出ずる」ことよってだけ把握され得るもの、すなわち自体存在とかたんなる所与とかではなくて、意識の働き自体によって、その底に確認され得るものであろう。<sup>(9)</sup>

自我の自己構成 意識をヘノエシス—ノエマの構造を持つものとして示すことは静態的分析である。これに對し意

識を時間化の流れとして示すことは動態的発生的分析である。前者は意識の流れを切断して、断面図を示すに過ぎない。しかしノエシスがノエマを構成するに際し、その媒体となる感覚与件は自由に恣意的に処理され得るものではない。むしろ感覚与件は構成のための制約をなすものである。この制約は受動的綜合と名づけられるが、カントの言う構想力による綜合がこれにあたるであろう。<sup>(10)</sup> 受動的綜合は一面では〈受動的〉であるから、自我に予め与えられているものであり、自我を触発し特定の構成仕方への傾動を与える地平であるが、他面では〈綜合〉であるから何等かの自我の働きがすでに参入しているものである。受動性は能動性と排他的に対立するのではなく、能動性の最低段階なのである。<sup>(11)</sup> つまりそれは完全な受動性、因果性として働くのではなく、動機づけとして働くのである。それは「あるものが他のあるものを想起させ、指示する」<sup>(12)</sup> という意味で連合 (Assoziation) とも言われる。この綜合は体験の結合形式としての内的時間意識の具体的現われでもある。過去把持と未来把持とはそもそも顕在的に意識されているものではなく、あくまで現在の地平に過ぎず、この地平からの呼びさましに応諾するのが現在であった。把持は連合という仕方では潜在的に自我の今の能動的な構成作用の制約となっているのである。能動的構成は受動的構成によって制約されており、また前者はそれはそれで受動的なものに変っていく。自我は静態的分析において与えられたようなたんなる自我極という規定から、いまや受動的なものとな動的なものとの交替を担うもの、自己自身を形成していくものという規定にまで高められたのである。「顕在的自我、流れつつも常に現在の自我が、その過去を通じて持続するものとして、自己時間化によって自らを構成する」<sup>(13)</sup> 自我は対象的なものを能動的に構成していくことを通じて、同時に自己自身を受動的に構成していく。自我のこの構成されてきた経歴は慣習性とも言われ、自我の歴史をかたちづいているのである。「自我は自分を自分自身に対していわば歴史の統一において構成する」<sup>(14)</sup> つまり自我は顕在的

かつ潜在的な意味の担い手として解釈されなければならない。自我が自己反省によって何等かの仕方でも自己自身を知り得るのも、自我が意味の生成史すなわち歴史そのものだからである。

**生の世界** 一九二〇年代になってフッサールは経験界すなわち「生の世界 (Lebenswelt)」という概念を主題的に論じるようになった。その理由の一つは現象学的還元にかかわっている。もし還元の重心がたんに超越的なものを否定するところに置かれるなら、デカルト (R. Descartes) にみられるように、獲得されたコギトも抽象的公理、形而上学的実体にはかならないであろう。もともとフッサールには一般に超越的なものを排除してしまうという傾向が強く、そしてまた歴史も構成された超越的なものであるという思いこみもあったので、リクールが指摘している通り、彼に一種の「歴史の還元」<sup>(15)</sup>、歴史の排除という側面すらみられたのである。その後かれは自分のやり方がこのような一面を伴っていることを反省し、自然的構えにおける生の世界を排除することではなく、これを基礎づけることこそ本来の問題であったということに自覚した。還元の意味は超越的なものの領域を否定し、内在的なものの領域だけに閉じこもるといふ、領域レヴェルの二者択一にあるのではなく、超越的なものの経験を可能にする根拠、制約を研究しようとするところこそ超越論的構えなのである。<sup>(16)</sup>

生の世界が復権せしめられたもう一つの理由はフッサールが晩年におかれていた歴史的社会的状況にある。かれの晩年は第一次、第二次世界大戦に凝縮している帝国主義的相剋の時代であり、最晩年にはかれの祖国ドイツにおけるナチスの台頭に際しユダヤ人として危機に直面したのであった。かれはこの事態をヨーロッパ文明自体の危機として捉え、さらにヨーロッパ文明を支えている客観主義的諸科学の理論的倫理的意義を断罪する。そして科学に真の基礎づけを与え、再生させることによって、つまり「哲学的原理」<sup>(17)</sup>に基づいて、ヨーロッパの文明的統一（おそらくはヨ



ローッパの政治的統一も含まれている)を遠望したのである。そのためにはまず科学の発生母体つまり生の世界にまでさかのぼってみなければならぬ。人間はいつも学問に関心を持つとは限らないし、学者といえどもいつも研究にたずさわってばかりいるわけではなく、「だから生の世界は人間にとって学問に先立って常にすでに存在していたし、そもそもそれはその存在仕方を学問の時代においても継続しているのである。……したがって人間はこの端的に直観的な世界の基盤の上に立つことができる」<sup>(18)</sup>学問はむしろ生の世界の上に立てられた一つの仮説に過ぎない。もともとかれは自然的構えと自然主義的構え(または自然科学的構え)とを区別していなかったのであるが、いまや両者を分離し、後者を還元して前者に到ろうとするのである。

生の世界は科学によって構築された抽象的世界ではなく、日常的具体的世界である。それはかくかくに述語づけられる世界ではなく、生きられるままの前述語的世界である。したがってパザニン(A. Pazanin)の言うようにフッサールは「超越論的実証主義」<sup>(19)</sup>に到ったのである。しかしこれはたんなる歴史の相対主義に陥入ることではない。パザニンは、フッサールがデイルタイ(W. Dilthey)の歴史主義に加えた批判にもかかわらず、デイルタイから「歴史的生もまたカオスではなく、コスモスすなわち世界である」<sup>(20)</sup>ということを学んだとしている。なるほどフッサールは生の世界の「主観的—相対的アプリアリ」<sup>(21)</sup>「前論理的アプリアリ」についてしばしば語っている。そして生の世界が自我による顕在的、潜在的意味の表現されている場である限り、このアプリアリは歴史的なものを含んでいるはずである。事実かれもある手稿で「生の世界の構造は……歴史的世界の構造である」<sup>(22)</sup>と言っている。しかしかれはその現実的具体的生成を論じず、たんなる形式論にとどまっている。生の世界は客観的、絶対的アプリアリとしての超越論的コギトに到るための通過点にとどまってよいものか否かは次章でもう一度考察することにしよう。

### 三、客観的世界の歴史性

**相互主観性** 生の世界は自我にとつての歴史的世界であると同時に、他者と共に生活する相互主観的世界である。

「誰でも彼の個人的歴史を持つているとすれば、かれはやはりこの歴史を普遍的歴史の特性としても持つているのである。」<sup>(23)</sup>

ところで、もつとも根源的なものとしてまず自我が立てられ、対象的なものは自我の構成作用に依存するとされたのであるから、他の諸々の自我すなわち相互主観性を立てることはフッサールにとつては困難な課題となった。なぜなら他の自我もあくまで自我である限り、絶対的なものであつて私の自我には依存しない、私の自我によつて相対化されないはずだからである。フッサールは相互主観性の成立を感情移入または類似化的統覚という概念を用いて説明する。<sup>(24)</sup> まず与えられているものは私（身体をも含んだ私）と、私の構成した世界とである。この世界において直接的に呈示される物体のうち、特に総合的一致的に経過する振舞いを伴う物体が際立つて現われる場合、私は私の身体との類比性によつて、私の身体との統覚的置き換えによつて、この物体が他の身体なるものを間接的に呈示しているものとみなし、さらにこの身体の把握を通じて、感情移入することによつて他の心的なものの存在を知る。こうして、他者に対して私と同等の自我という資格が与えられるのである。逆に言えば他者は他でありつつ私と類似の一つの自我となるという意味で「脱他化 (Ent-fremdung)」<sup>(25)</sup> が生じてくる。フッサールはこのように他我の存在を論証しているのであるが、<sup>(26)</sup> われわれにとつて興味のあるのはこの点ではなく、相互主観性の持つ意味である。

フッサールにおいても客観性は主観の対概念となるものであり、対象とほとんど同義である。一体客観が真に客観的であること、つまり客観の客観性を保証するものは何であるかということは難しい問いである。主観の多数性として

の相互主観性という概念を導入することは一般にはかれの恐れていた相對主義に陥る危険を孕んでいるように思われるが、かれはむしろ客観性を保証するものこそ相互主観性にあると考える。この発想は非常にユニークなものである。もちろん他我構成が自我の間接的指向性によるのである限り、自他の完全な共通性ということは一つの理想に過ぎない。「理念としての客観的世界、理念的に絶えず一致的に遂行されるべき、かつ遂行された相互主観的経験——相互主観的に共同化された経験——の理想的相關者としての客観的世界は本質上無際限の開放性という理念性において、それ自身構成された相互主観性に関係している」<sup>(27)</sup>のである。

**自然と文化** 相互主観的生の世界は文化の成立している領域である。フッサールはヘーゲル、デイルタイにならってこれを「客観的精神」<sup>(28)</sup>とも呼ぶ。「各人は一つの自然を……個人的かつ共同的行为と生とによって文化の世界、人間的有意義性 (Bedeutsamkeit) の世界とすべく形成してきた」<sup>(29)</sup>ハイデガーの用語で言えば、事物的諸規定の範疇による自然の世界は「事物存在性 (Vorhandenheit)」であり、有意義性の範疇による文化の世界は「道具存在性 (Zuhandenheit)」である。自然的対象としての実在的事物も意味規定されたものであるが、文化的対象はこの事物の意味に基づいて、その個別性を越えて理念的対象性として現れる。例えば書籍は紙とインクとより成っているが、それ以上のものであり、国家は領土という実在の支配領域を持っているが、それ以上のものである。フッサールはさらに文化的対象を「拘束された理念性」と「自由な理念性」とに分ける<sup>(30)</sup>。前者は例えば国家であり、「大地に拘束され、戦争に拘束され、特殊な領土に拘束されている」すなわち歴史的社会的に拘束されているが、拘束の範囲内ではその意義 (國是等) を誰でも反復し、復元することができる。後者は論理的数学的形成体等であり、これを何度でもいつでも誰でも自由に反復し、復元できるが、これが発見される時には「歴史的領土的に」限定されて現われるのである。

このように文化は地域性歴史性によって限定されるのであるから、ある特定の文化を理解できる度合は、自己または自己の属する共同体との遠近の差により当然異なっている。<sup>(31)</sup>

**生の世界の歴史性** 歴史的世界はドイツ流に、生の体験とその表現として解釈されるような個別的相対的出来事の世界であろうか。それともヘーゲルの言う絶対的精神、あるいはエンゲルス (F. Engels) の考える絶対的能産的自然の支配するものであろうか。フッサールは一方で、流動的な生の把握を同じレヴェルの生そのものによって基礎づけることは不可能であり、相対主義に陥る他ないという理由から、ドイツの立場を否定する。かれは他方で、生の世界の「主観的―相対的アプリアリ」を主張しはするが、形而上学的絶対者、形而上学的アプリアリを前提することはたんにローマン主義の悪しき夢想に過ぎないとして、ヘーゲルの絶対主義をも否定する。しかしフッサール自身は生の世界のアプリアリは何であるかということについて具体的には述べていない。だからこれについてのかれの理論に代えて、メイス (W. Mays) がまとめている「新現象学・左派 (the new Phenomenology of the Left)」<sup>(32)</sup> の見解を簡単に伝えておきたい。

M・ボンティ (M. M. Ponty) の門から出たマルキシストのチャン・テュク・タオ (T. D. Thao) は人間の意識形態 (上部構造) が、これとはまったく独立の生産様式 (下部構造) のたんなる反映または幻影であるという型のマルクス主義に反対する。上部構造が下部構造の機械的な反映に過ぎないのなら、前者は後者の一契機に過ぎないことにもなり、したがって両者が矛盾するところに歴史の発展の原動力がある等とは言えないことになる。だからタオは上部構造の自律性を主張する。意識は生産様式すなわち物質的生活を直接反映するのではなく、逆にこれを一つの契機として、しかも特に中心的で不可欠の契機として体験し、自己の意味体系のなかに組み込むのである。もっとも生

という体験の世界を重視するからといっても、タオはフッサールの主知主義的立場に逆戻りするのではない。観念論者に対してはタオは、体験の自律性を守りながらも、その歴史的な生産様式という客観的物質的内容に基づけられているという点を強調する。

パキ (E. Paci)<sup>(33)</sup> は意識形態の自律性を説く点でタオに同意するが、その基盤の物質性を言々するところにはまではいつきに飛躍しない。かれはサルトル (J. P. Sartre) の『弁証法的理性批判』(一九六〇年) にしたがって、意識の指向性の諸側面のうちの基幹的なものを「あるものに対する欠亡 (lack) または要求 (need)」<sup>(34)</sup> であるとする。「生の世界は……欠亡しているものの領域であり、同時に要求の満足を求める戦いの領域である」<sup>(35)</sup> 科学としての経済学もこの生ける経済的要求なしには成立しない。要求のための戦いの場が相互主観的世界である。そしてかれは欠亡に迫られている諸主観の革命的行為による、新しい社会、新しい組織体の形成の可能性を説く。つまりパキはたんに生産様式ということよりも、経済方程式の主観的側面すなわち人間の要求ということを強調し、かつそのための実践を激しく主張するのである。結局パキは、デイルタイのように生の世界を一般的に体験の表現の世界とするのではなく、欠亡と要求と充足とを軸とする指向性を表現する場として、しかも相互主観的関係のうちにある表現の場として規定するのである。左派に対して「相互主観的活動性についてのフッサールの言うテロス、つまり哲学的原理によって導かれる理性的自由社会」<sup>(36)</sup> を狙う立場に立つフッサールは右派ということになるであろう。付言すれば、この場面でヘーゲルの現象学が想起されるであろう。かれも生の世界を主人 (自己) と奴隷 (他者) との、欲求とその満足を求め合う相互主観的関係の世界として捉えて、興味深い理論を展開したのであった。しかしかれは自他の戦いの和解を各主観の宗教的心術の問題に解消し、かつこの解消の客観的保証を絶対的アプリアリたる神的な絶対的精神の側に求めた。だが

らこの解決という点では左派と大きく異なるであろう。

メイスの論文では「要求」という指向性を指標とすることによって、世界が具体的にいかなる歴史的経過を辿ってきたのかということについての展開がなされていない。しかし左派の理論はフッサールの嫡子ではないにしても、少なくとも庶子ではあるから、われわれもここでは、歴史的の指標、しかも「主観的—相対的アプリアオリ」を持つ指標を示す一例としてこの理論を紹介するにとどめておきたい。

**歴史科学の根拠** 相互主観的世界は自我の歴史性に支えられた、意味の構成と意味の沈澱との交替する文化の歴史の世界である。文化における歴史を主題化することは、文化の世界を意味形成体の生成史として解釈するということである。自然科学も事物的諸規定という意味体系を対象とするが、歴史科学（フッサールはデイルタイと同じく精神科学と呼ぶことが多い）は有意義性という高次の意味形成体を対象とする。だからフッサールは「心的なもの」の自然化」を企て、心的なものを因果的精密性という規準によつて「理論的説明」を加えるところに成立するような、自然科学モデルの歴史科学を否定し、<sup>(37)</sup>だからこの点で後期には、デイルタイを精神科学の眞の革新者として高く評価するようになった。<sup>(38)</sup>デイルタイは世界を人間の生の体験が表現されているところ、動的歴史的なものと考え、この生の体験が外化されている資料等を意味的なものとして解釈する学問の、すなわち精神科学の特殊性を浮き出させた。しかしかれにとつて生はその時代に相対的なものに過ぎず、したがって精神科学も時代に相対的なものに過ぎないということになり、何等の体系性も持ち得ないことになってしまった。なるほどかれは優れた精神史家であり、過去の偉大な人の生を見事に解釈してみせてくれた。しかしその研究は断片的なものにとどまり、歴史の流れそのものについての体系的学問性を示すことができなかつた。またかれの理論の最大の難点は、かれの生の哲学自体が歴史的に相

対的なものに過ぎないという批判を甘受せざるを得ないことであろう。デイルタイのこの相対主義を批判し、精神科学の認識論的基礎づけを企てる点でフッサールはバーデン学派と共通する面を持っている。またヴィンデルバンド (W. Windelband) の、法則定立的自然科学と個性記述的歴史科学との区分、リッケルト (H. Rickert) の、普遍的概念構成による自然科学と個別化的概念構成による文化科学との区分はフッサールの言う、自然科学と精神科学との区分と酷似しているようにみえる。この学派は、普遍的法則を一義的に決定し得る自然的事実の世界と、現実をよしとし、あるいは否とする「価値 (Wert)」にかかわる歴史的文化的世界の世界を分ける。そしてカントにならって、価値をア priori に認識主観にそなわっている規範だと考える。フッサールも、文化的対象は「われわれに対する、つまりわれわれの価値作用と意志作用に対する関係において、それがわれわれにとってどのような意義を持っているか」ということよって規定されている<sup>(39)</sup>と云う。だがフッサールの方は、バーデン学派のように形式的価値規範を設定するだけでは満足しない。一体なぜ価値的世界は歴史的であるのか。かれはそれを、自我が時間的歴史的だからであると考える。

ところでパザニン<sup>(40)</sup>は、デイルタイの、精神科学の基礎づけという成功しなかったプログラムが「時間的なものとしての現存在が歴史性を生起させる」というハイデガーによって実現されたと言い、しかも続けて、フッサール自身もデイルタイからハイデガーへの展開を見ずえてはいたが、やはりこの実現は「フッサールによってではない」として<sup>(40)</sup>いる。結局問題は、歴史性の根拠となるべきものがコギト (理性) であるか本来的な現存在 (実存) であるかにかかわっている。そこで以下において両者の差異をみていくことにしたい。

#### 四、歴史の現象学

ホモ・サピエンス 歴史に何等かの内的統一性があるとすれば、そして歴史科学が絶対的に基礎づけられ得るものとすれば、歴史の統一原理が発見されなければならない。しかもこの場合、原理となるものはどこかに端的に存在しているような形而上学的ロゴスであってはならず、あくまで意味(意義)の次元に即して見出されるべきものである。フッサールはこのような原理を理性の目的論のなかに見定める。「人間は理性的動物である。しかしそうであるのは動物のうちの一つの特殊なものとしてではなく、自己を客観化しつつ世界内に存在し、かつ世界を持つ根源的存在者として、まさしく理性の担い手としてである」<sup>(41)</sup>。理性は対象の意味に關しても自己自身の意味に關しても、その絶対的統一性と完全な体系的な実現(エンテレヒー)を狙う能力である。フッサールは理性のこの企てが歴史的に發展していくものと考ええる。

まずいまだ歴史的理性的ならざる「前時代」は論外として、これに続く、理性の支配する「歴史的時代」においても、理性は自己の可能性のいつその完成と自己自身に対する反省とを試みつつ發展していく。「ギリシア哲学の誕生と共にヨーロッパ人の人間性にとって固有のものとなった目標(Jogos)、すなわち哲学的理性に基づいた人間であろうとし、かつこのようなものとしてだけあり得るという目標——隠れた理性から公然たる理性へと向う無限の運動において、そしてこの自らの人間的真理と真正さとによって自己を規格化しようという無限の努力において」<sup>(42)</sup>「実現されるべき目標を持った歴史的運動が考えられている。第一次世界大戦と第二次世界大戦の狭間にあるヨーロッパの政治的危機、および人間に対して持つべき意味を見失ってしまった学問的危機のなかにあつてもなおかれが「あらゆる他の人間のヨーロッパ化」<sup>(44)</sup>を主張するのも、ヨーロッパが哲学という、理性の学を持ち得たという意味においてである。哲学およびこれに基礎づけられた科学の再建により、ヨーロッパの政治的統一、はては世界の統一が運動するし、ま



たすべきであるという発想がかれの心奥にある。理性の完成においてこそヨーロッパ超国家体の展望がひらけるのである。自ら理性的たらんとすることこそ「各個人の指向的生に、だから諸国家とその特殊な諸結合に、また結局はヨーロッパ的に結びつけられた諸国家の組織体」<sup>(45)</sup>に固有のことなのである。とにかくどのようなかたちであるにせよ、およそ理性というものがある限り、哲学は何等かの意味で理性主義たらざるを得ないし、またそうあるべきである。「かくして哲学は徹頭徹尾理性主義以外の何ものでもない。しかし指向と充実の運動の種々の段階に應じて相互に區別された理性主義であり、自己解明の絶えざる運動のなかにあるラチオなのである」<sup>(46)</sup>。したがって哲学は数ある学問のうちの一つというのではなく、理性的なものとしての人間の歴史を代弁しているのであり、だから哲学史が同時に歴史哲学なのである。<sup>(47)</sup>

**哲学史** いままで様々の思想体系が生成消滅してきたのであるが、フッサールはその外面的事実のなかから、隠れている内的テロスを把み出してくる。それは、哲学史が理性主義と非理性主義（懐疑主義または歪曲した理性主義）との戦いによって色どられており、最終的には現象学に終局するという構図を持つ。逆に言えば哲学史を通じて現象学の登場の必然性が論証されるのである。

さて、まず「歴史的時代」の到来するのが紀元前六、七世紀頃のギリシアにおいてである。ここにおいて人間は理性的なものとなり、哲学が成立し、この点でヨーロッパが他の諸地域に対して際立つことになった。<sup>(48)</sup>ギリシア哲学は存在者を全体として対象的に捉えようとすると共に、さらに続いて人間を主観として、しかも「理性によって存在全体と自己自身とに關係している」<sup>(49)</sup>ような主観として発見した。この特性はプラトン（Platon）、アリストテレス（Aristoteles）において一つの頂点に達したが、かれらはこの主観を取り扱う方法を正しく設定することができず、経

験科学的にしか主題化し得なかつたので、プロタゴラス (Protagoras) 等の懐疑主義という反動を十分に制することができなかつた。近代の始まりは古代的なものの再興としてのルネッサンスである。これ以降の哲学史は「物理学的客観主義と超越論的主観主義との近代的対立」<sup>(52)</sup>として捉えられる。なるほどルネッサンスは理性的人間観を再生させる機縁とはなつたが、ガリレイ (G. Galilei) の登場により理性は歪曲されてしまった。かれは自然を数学という文字で読み取ることによって、自然認識を精密化しようとしたのであるが、この方法はそれなりに偉大な功績として認められる。ところがこの数学化された科学、抽象化の技術としての科学は本来日常的な生の世界を発生母体とし、これの「理念的な極限形態」<sup>(53)</sup>に過ぎないにもかかわらず、その意味を汲み取るべき、科学以前の直観的な環境世界つまり生の世界を忘れ、逆に数学化された抽象的象徴化的自然を真の存在としてしまった。実際は「ガリレイの理念は一つの仮説であり……。仮説はそれが確証されるにもかかわらずいぜんとして永遠の仮説であるにとどまる。……無限に向つての仮説であり、無限に向つての確証であるということが自然科学に固有の本質であり、アプリアリに自然科学のあり方である」<sup>(54)</sup>かくして、自然科学の「忘れられた意味基底である生の世界」<sup>(55)</sup>にたち帰り、この世界のうちで匿名的に働いている主観性、隠されている理性を取り戻していく作業が哲学の仕事となつた。デカルトは方法的懐疑という操作を考案し、それによつてコギトの絶対性を発見した。かれは「究極的基礎づけを主観的なもののなかに求めるといふまったく新しい種類の哲学的思考」<sup>(56)</sup>を始めた。しかしかれもガリレイ的客観主義に幻惑され、働きとしてのコギトを、ものとして実体化し、公理化し、その結果超越論的構えを見失つてしまった。物質と精神とのデカルトの二元論はかれの新しいと古きとを端的に表現している。だからコギトはロック (J. Locke)、バークリー (G. Berkeley)、徹底したかたちではさらにヒューム (D. Hume) によつて懐疑的に取り扱われたのも無理からぬことであらう。

た。コギトを心理学的に解釈するかれらの立場から離れ、超越論的立場を明確にしたのがカントである。かれにおいて「意識という主観性へのデカルト的転回は超越論的主観主義のかたちにおいて実現する。」<sup>(55)</sup>ところがカントもまた自然科学を素朴に無条件に前提し、ヒュームが本当に問題にした、科学の基盤たる生の世界を見逃がしてしまった。だから客観主義の幻影を一掃できず、「架空の概念構成」<sup>(56)</sup>に陥ってしまったので、自我に対しても意識の統一極という形式的意味しか持たせ得ず、その歴史性をおそくまで発見し得なかつたのである。<sup>(57)</sup>そこで「デカルトの転回」と「カントの転回」を経過してきたいま、「究極的転回」<sup>(58)</sup>すなわち現象学の登場が促されていることになる。現象学は科学から生の世界へ、さらにここから超越論的コギトへとさかのぼり、このコギトを歴史的理性として解釈するのである。

**形而上学的現象学** 人間の歴史は理性の歴史であり、理性は非理性との相剋を通じて、最終的に自己と世界との完成にまで至る、というフッサールの立てた図式からみると、かれは図らずもヘーゲルと近い所に立ち到っているように思われる。東洋的な、自然と精神の癒着に対し、精神の自律性と哲学の発生がギリシアという場所に見てとられること、その後の歴史は理性の自己外化を媒介として、あるいは理性対非理性という対立を通じて展開し、理性が自己の自覚と完成に到ること、自らの哲学が最終の哲学であること等の両者の思想の類似性はすでに多くの論者によって指摘されている。<sup>(59)</sup>フイנק(F. H. Frank)によれば「偉大な観念論者達と異ならず、フッサールが、無限なものに対する人間の内的関係、世界との関係を主観の無限存在として解釈し、それからこの主観が自己自身を「有限化する」と考えたことは異論の余地がない」<sup>(60)</sup>ヘーゲルによるのと本質的に異ならずフッサールによっても、自己意識に向う精神の衝動が歴史の原動力と見なされている。<sup>(61)</sup>フッサール自身はむしろ自分の哲学を好んで観念論と名付けているが、それというのも主観性が孕んでいる諸問題を説明することが必須であるということを強調せんがためであった。しかし

実際には絶対的精神の観念論になり変っているようにもみえるのである。だからホールにならつて、フッサールの歴史哲学と哲学史とを「形而上学的現象学」<sup>(62)</sup>と呼んでもよいであろう。もつとも、哲学史のうち理性の目的論を検証するための材料になりにくい部分はたんに切り捨てられていること、とりわけ中世に関する言説がほとんどないこと等、フッサールの理論はヘーゲルのそれに較べてはるかに遺漏の多いものである。特にまた、哲学史を成立させる基盤としての時代的背景の説明がほとんどないという点は驚くほどである。フッサールの歴史哲学はかれの苦勞の割には結論が単純過ぎるように思われる。そこでいまわれわれは改めて、歴史的理性の本質について考えてみよう。

**歴史的理性** 超越論的コギトは歴史的理性に他ならない。この理性は自己の完成すなわち「自由な自律的自我」<sup>(63)</sup>の形成を目ざすという目的論的なものである。理性はこの形成のために様々な過程を辿り、また途上で絶えず非理性へと没落する危険性をまぬがれないのであるが、結局は現象学において完成する。したがって理性のテロスと形而上学的な絶対者との親近性は隠せない。フッサール自身「神への非宗教的道」<sup>(64)</sup>という表現も使っているほどである。ところが他面でかれは理性の運動が完結しないものであるとも考えている。すなわちテロスを達せられるべき理想、限界概念とも解している。テロスは「ヨーロッパの諸々の形態変化を貫いて支配しており、かつこれに対し、永遠のポールに向う発展という意味を与えるエンテレヒー」<sup>(65)</sup>と言われている。理性はこの永遠の彼方にある理念に向かって無際限に近づいていかなければならないような当為である。理性はその展開のいかなる時点においても、さらに遙かなる地平を目の前にせざるを得ず、また遼々たる地平のなかの一滴として自己を知らざるを得ない。この意味では人間は絶対的精神の所有者ではなくて、相対的で有限な理性の持ち主とみなされることになる。

フッサールはこのように、理性を一方ではヘーゲル的に自己充足的なものとし、他方では初期フィヒテ (J.G.

Fichte) 的に未完結的なものとみなしており、この二面性を整合的には説明していない。しかしわれわれは次のように考えてみる事ができるであろう。理性(超越論的コギト)は一面では他のあらゆるものを基礎づける基盤として絶対的である。だからこの意味での理性は、世界を構成し、解釈し、実践する場合に必ず伴っているものとして、ロブレクツ(L. Robberechts)の表現で言えば「形式的理性」<sup>(66)</sup>である。そして、それはたとえ形式的であるにせよ、自ら貫徹しよう、自己自身であり続けようとする点で「意志」と言えないこともない。フッサールも理性の意志的側面を認めている。かれは「人間性は理性的であろうとすることに於いて理性的であるということ、このことは理性に向う生と努力との無際限性を意味していること、理性とは人間が人間として、もつとも内なるところにおいて意志しようとするものであるということ」<sup>(67)</sup>を述べている。しかし他面で理性(超越論的コギト)は相対的な生の世界を前提としており、この前提となるものを構成し、解釈し、再編成していくものである。だからこの理性は生の世界における無際限の課題(例えばこの世界の意味の合理的な解釈であるとか、実践的な問題で言えば「要求」の合理的な充足であるとかである)を引き受け、歴史的に相互主観的に解決していこうとするものである。したがってヘーゲルとの類似は見かけ上のことに過ぎず、むしろフィヒテ的な行的自我のかたちをとる。要するに内容的理性と形式的理性、有限的理性(歴史的理性)と絶対的理性がくい違っているように見えるのは、超越論的コギトと生の世界との連関において、前者は後者に基づけられつつ(sich gründen)後者を基礎づける(begründen)という関係にあるからだと思われる。実際は両者は決して矛盾はしていないのである。

## 五、ハイデガールの場合

デイルタイは歴史的世界を生の体験の表現された世界として解釈することの必要性を明らかにした。フッサール、

ハイデガーもこの点には同意するが、生の歴史性と歴史科学の科学性の根拠を生とは異なった層に求めようとする点でデイルタイを超えている。しかしその根拠はどこにあるかという問題で両者は見解を異にする。フッサールがそれを超越論的コギトに置くこととするのに対し、ハイデガーはこのコギトそのものを可能にする現存在の存在事実を強く主張する。

現存在は事実として世界内に投げ出されてありながらも、自らの可能性に向って能動的に投企するものである。すなわちそれは被投的投企として規定される。現存在はこの被投的投企というあり方においてその都度、へ生誕を引き受けつつ同時に死に到る存在として死につつあるという意味で、各瞬間毎、生と死の「間 (Zwischen)」の「拡がり」である。事物がある期間内に運動するということとはまったく異なった、その都度のこの「間」における運動性が現存在の「生起 (Geschehen)」であり、本来的「歴史性 (Geschichtlichkeit)」をかたちづくる<sup>(68)</sup>。生起は、死に対する覚悟から発する自由な決意性 (投企) が、ひるがえって被投性を「遺産」として自覚的に受け入れる場合、「運命 (Schicksal)」と呼ばれる<sup>(69)</sup>。これに対して、他者と共にある現存在の生起、例えば社会や民族の生起は、「共同生起であり、宿命 (Geschick) として規定される」<sup>(70)</sup>。この宿命も現存在にとって本来的なものであるが、道具存在や事物存在の「世界史 (Welt-Geschichte)」は運命と宿命とに付随する副次的なものに過ぎない<sup>(71)</sup>。

ところでハイデガーは前期には、「存在」を開示する場としての現存在のあり方を分析することに腐心していたのであるが、後期には「存在」そのものに直面するに到った。ここでは歴史性は「存在」そのものに帰せられる。まず「存在の歴史があり、思考は存在そのものによって生起し、この歴史の追憶としてこの歴史に帰属する」<sup>(72)</sup>。それ (es) すなわち存在は自らを与えることによって宿命 (贈与 (Geschick)) となる<sup>(72)</sup>。この意味は、存在者としての現存在の

生起そのものが、同時にただちに存在の生起であるということであろう。あるいは逆に存在は、現存在の生起として、生起すると言えるかもしれない。存在に関わり得るものとしての現存在は、自らの運命との宿命とを存在の側からする贈与だと悟ることはできるけれども、有限な存在者としての現存在にとっては存在はあくまで遙かなものであり、何等かの述定を与えることのできるような存在者ではない。存在は現存在の発する言葉によつて、たまたま僅かに断片的に垣間見られるに過ぎない。存在は言葉の明るみのなかにあつても同時に絶えず隠れている。むしろ「言葉は存在そのものの明るめる―秘匿する到来である」<sup>(73)</sup> 結局のところ存在は存在者の根拠であり、現存在はこの贈与のなかに出で立つけれども、存在そのものを全面的概念的には見通し得ないのである。

このようなハイデガーの理論についてまず感じられることは、現存在の概念がきわめて抽象的に規定されているということである。もともとかれはフッサールの認識論的側面への偏重に反対し、具体的な世界内存在としての現存在を出発点に立てたのにもかかわらず、そのような事態に陥つたのは現存在の一面しか見なかったからではないかと思われる。この点をかれの前期においてみれば、かれの関心がキルケゴール (S. Kierkegaard) の伝統をひいて、ひたすら現存在の有限性、個別性の側面に向つている点である。フッサールが主観の有限性、個別性を克服せんとして、相互主観的歴史的な生の世界に視点を向け辛苦したのに対し、ハイデガーは現存在の有限性、個別性こそ本来的なものだとして、そこに閉じこもろうとする。なるほどハイデガーは共同生起も本来的なものだと定義だけはするけれども、それ以上はほとんど論じない。むしろ現存在は有限だからこそ、絶えず「欠亡」を訴え、對他関係すなわち共同生起のなかで充足を求めていかざるを得ないのであろう。現存在はたしかに有限的、個別的ではあるが、しかしへ常に同時に、共同生起的かつ世界史的場面に直面している。人はパンのみにて生きるのではないが、またパンがなけ

れば生きていけない。つまり現存在を言々する時には必ず両側面を勘定に入れることによって二元の方程式で考えなければならぬであろう。次にかれの後期についてみれば、かれは存在と存在者を区別し、従来忘却され続けてきた存在そのものを求めるべきであるという提題をし、かつなるほど実際に存在そのものに直面しているらしくみえる叙述を残している。この点は独創的であり、フッサールにはこのような二次方程式の発想法はなかった。しかし現存在にとって存在は、その秘匿のなかで洩れ出た光をおりおり、ささやかに感得できるものとどまる。それが詩的言語でしか語り出すことのできない永遠の未知数であるということから言えば、未知数の位置に何を入れても成立するという意味でむしろ恒等式と呼んだ方がよいかもしれない。存在を存在者的に概念化しようとすれば無としか言いようのないものであり、したがって現存在にとって存在しているのは存在者のみである。だから現存在は存在に直面して、たしかに寂滅の境地に立たざるを得ない状況も多々あるけれども、常に同時に、他の存在者の前にさらされておき、これを逃がれることも忘却することもできないのである。結局比喩的に言えば、現存在は自他関係の二元のなかで動揺しており、また動揺しているからこそ曇天の間隙に僅かの光を、解のない二次の問題を遠望せざるを得ないという二元二次方程式を課せられている、とわれわれは考えるべきであろう。

注 フッサール全集から引用する場合はローマ字で巻号を示す。

(1) P. Ricoeur, Husserl und der Sinn der Geschichte, in: Husserl (hrsg.v.H.Noack), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 269ff.

(2) H. Hohl, Lebenswelt und Geschichte, Alber, 1962, S. 63f.



- (3) AV 24S. 13 (トミキーンの手廻神妙), in: H. Hohl, *ibid.*, S. 72f.
- (4) A. Diemer, Edmund Husserl, 2. Aufl. Hahn, 1965, S. 307
- (5) III, S. 198
- (6) X, S. 40
- (7) III, S. 223
- (8) III, S. 138
- (9) G. Funke, Zur Transzendentalen Phänomenologie, H. Bowler, 1957, S. 58
- (10) XI, S. 239
- (11) E. Husserl, Erfahrung und Urteil, (hrsg. v. L. Landgrebe) 3. Aufl. Classen, 1964, S. 83
- (12) E. Husserl, *ibid.*, 78
- (13) VI, S. 189
- (14) I, S. 109
- (15) P. Ricoeur, *ibid.*, S. 235
- (16) 拙稿「フッサールにおける認識論的なものと形而上学的なもの」現象学研究第一号、四十四、四十五頁を参照されたい。
- (17) W. Mays, Phenomenology and Marxism, in: Phenomenology and Philosophical Understanding (ed. by E. Pivčević) Cambridge Univ. Press, 1975, P. 250
- (18) VI, S. 125

- (19) A. Pažanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Nijhoff, 1972, S. 124
- (20) A. Pažanin, *ibid.*, S. 120
- (21) VI, § 36 と頻出
- (22) K III 6 S. 332 in: H. Hohl, *ibid.*, S. 69
- (23) A. V 5 S. 24, in: H. Hohl, *ibid.*, S. 70
- (24) I, § 50 ~ § 54
- (25) VI, S. 189
- (26) 拙稿「現象学における相互主観性の理論」(『社会の哲学』徳永恂編著)を参照されたい。
- (27) I, S. 138
- (28) I, S. 162
- (29) I, S. 160
- (30) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 319ff,
- (31) A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Suhrkamp, 1974 (zuerst aus 1932) は、他者理解が自己との遠近差に応じてどのように異なっているかという問題の詳細な研究に捧げられている。特に第四章。
- (32) W. Mays, *ibid.*
- (33) 彼と彼の賛同者達 (P. A. Royatti, Z. Shumeli etc.) がこの学派に属する。フッサールの主知主義的傾向を継承する右派と対立。

- (34) サルトルの用語では稀少性 (*rareté*) と要求 (*exigence*) とがこれに当たるであろう。
- (35) W. Mays, *ibid.*, P. 247
- (36) W. Mays, *ibid.*, P. 248
- (37) VI, S. 64
- (38) フッサール全集第九巻の編集者の序文 'W. Biemel, S. XVI ~ S. XXI
- (39) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, S. 318
- (40) A. Pažanin, *ibid.*, 122
- (41) もともとフッサールが意識の作用的側面にノエシスという用語をあてたのも、これがヌース(理性)の特性を指し示さるべきである (III, S. 210)
- (42) K III 18 S. 29, in: A. Diemer, *ibid.*, S. 307
- (43) VI, S. 13
- (44) VI, S. 13
- (45) VI, S. 322
- (46) VI, S. 273
- (47) この点では多くの論者が一致して指摘している。H. Hohl, *ibid.*, S. 82 A. Pažanin, *ibid.*, S. 167, P. Ricoeur, *ibid.*, S. 243
- (48) VI, S. 321

- (4) VI, S. 273
- (5) VI, S. 18
- (11) VI, S. 27
- (12) VI, S. 41
- (13) VI, S. 48
- (14) VI, S. 83
- (15) VI, S. 98
- (16) VI, S. 111
- (17) フッサールは自我の自己展開というかたちを立てたフイヒテを高く評価するようになった。(vgl. A. Diemer, *ibid.*, S. 312)
- (18) VI, S. 103
- (19) P. Ricoeur, *ibid.*, S. 270 & S. 273, A. Pažanin, S. 155, S. 165
- (20) E. Fink, *Welt und Geschichte*, in: Husserl und das Denken der Neuzeit, Nijhoff, 1959, S. 153
- (19) z.B. VI, S. 271f.
- (20) H. Hohl, *ibid.*, S. 84 & S. 89
- (21) VI, S. 272
- (22) E. III 10 S.18, in: A. Diemer, *ibid.*, S. 315, H. Hohl, *ibid.*, S. 84

- (98) L. Robbrechts, Edmund Husserl (Aus dem Französischen von K. u. M. Held, Claassen, 1967) S. 54
- (99) VI, S. 275
- (100) M. Heidegger, Sein und Zeit, 10. Aufl., Klostermann, 1963, S. 374f.
- (101) M. Heidegger, *ibid.*, S. 384
- (102) M. Heidegger, *ibid.*, S. 384
- (103) M. Heidegger, *ibid.*, S. 388f
- (104) M. Heidegger, Über den Humanismus, Klostermann, 1949, S. 23
- (105) M. Heidegger, *ibid.*, S. 16

(文学部助教授)