

現象学と経験の不可能性の条件

谷 徹

はじめに

フッサール研究会の旗揚げにおいて、現象学のさまざまな可能性が提示されるだろう。現象学は学問・知・認識の基礎としての経験を解明するが、その経験が無限の広がりと深さをもつかぎり、現象学も無限の探求可能性をもっている。私は、「経験の不可能性の条件」という概念を提示し、それに問いを向ける現象学的探求の可能性を探ってみたい。

1. 超越論哲学の最終形態としての現象学

フッサールにとって現象学は「超越論哲学の最終形態」(Hua VI S. 71)だった。この「超越論的」という言葉は、カントから受け継がれた。フッサール自身、『『超越論的』というカント的な言葉を私が受け継いだこと』(Hua VII S. 230)を語っている。カントの「超越論的」の定義は周知のものが¹、それを「経験を……可能にするアприオリな諸条件に関わる」²といった程度の緩やかな意味に解するならば、フッサールの現象学も、経験を可能にする(アприオリな)諸条件³を求めていると言えるだろう。

しかし他方で、初期フッサールがカントに強い反感をもっていたのも、紛れもない事実である。フッサールは、「カントに対しては、私は最も奥深い反感を抱いていたのです。そして、そもそも(私が正しく判断しているならば)カントが私を規定することはまったくありませんでした」(Bw IV S. 412)と述べている。フッサールの「超越論的」という概念は、まずもって、「超越」の構成に関わる概念である。そして、この「超越」とは「存在」を意味する(さらに言い換えれば、たとえば、サイコロのような対象は、そのつどの体験に与えられる実的成分に解消されてしまわず、そのつどの体験を「超越している」わけだが、このことが「存在している」ということであり、そして、この超越=存在は、フッサールの見るところでは、主観によって志向的に構成される対象の性格なのである)。このことは、以下の引用から読み取られるだろう。「これ〔超越論的主観性〕において、主観が様々な仕方で経験しうるすべてのものの**存在**が、構成されてくる、すなわち、最広義での**超越的なもの**が、

構成されてくる。それゆえに、これは**超越論的主観性**と呼ばれる」(Ms. M III 3 S. 2)。このように、フッサールの「超越論的」という概念は超越＝存在に関わる。さらに正確には、それは、機能について言われるときには「存在構成的」、問いにおいて言われるときには「存在論的」と言い換えてもよいような意味をもっている。

このフッサールの超越論性は現象学的還元と深く結びついている。初期フッサールは、科学的な認識、いやすべての認識を、マッハの自画像（『感覚の分析のために』1886年）に示されているような内的光景に引き戻して基礎づけようとした。というより、おそらくフッサールは、マッハを読む以前からすでに、これに類した発想をもっていたと思われる（このように考えてこそ、フッサールにとってマッハからの影響は「読書の残響」(Hua XII S. 211 Rb.)という程度のものだったということが、整合的に理解される）。他方で、フッサールはマッハに志向性の概念が欠けていることを批判しており⁴、それゆえ、われわれはマッハ的光景に志向性を補わねばならない。この補足を加えられたかぎりでのマッハ的光景（直接経験）こそが、すべての認識の出発点なのである。そして、このように見るときに、先述の「存在」（実存）の問題（「超越論的」問題）がはっきり現われてくる。フッサールは「実存する対象をもつ表象」と「実存する対象をもたない表象」というトワルドフスキーの区別を取り上げた（1894年）。トワルドフスキーの議論は問題を孕んでいる。というのも、表象の外部に対象が実存（existieren＝外に立っている）しているかどうかを知るためには、その表象の外部に出てそれを確認する（つまり新たな表象を得る）ことが必要になるが、しかし、そうすると、つぎに、この得られた新たな表象の対象が実存するかどうかを確認せねばなくなり、これを確認するためにはさらにその外に出ることが必要になってしまい、これが無限につづき、結局は、確認できないからである。それゆえ、この区別そのものが無意味になってしまう。だが、この区別が無意味でないとすれば、対象の存在（実存）は、あくまでも表象（マッハ的光景）の内部から基礎づけられねばならない。そのためには、この表象（マッハ的光景）の外部を想定すること（「超越化的思考作用」）を中止せねばならない。外部の存在（実存）のほうをあらかじめ基準にしてしまうことを中止せねばならない。外部の存在（実存）は、じつはマッハ的光景の内部で生じている性格なのである。たしかに超越化的思考作用は、それが志向性の働きに基礎をもつかぎりは、ある意味で自然に生じてしまうものであるが、しかし、認識批判をする者は、この自然的傾向にしたがうのではなく、むしろ、それを停止して、この光景の内部にとどまって（あるいはそこに立ち戻って）志向性の働き方を解明せねばならない。言い換えれば、この光景（直接経験）の内部で、超越すなわち存在（実存）がいかにして構

成されるのかを解明せねばならない。ここから超越論的還元の発想が出てくる。超越論的現象学は、こうした存在（実存）すなわち超越を解明するという意味で「超越論的」である（あるいは広い意味で「存在論的」でもある）。

しかし、こうした考え方は、フッサールにとって、カントからではなく、ヒュームに代表される「経験論」の系譜から出てくるものだった。フッサールはヒュームの『人性論』を「たとえ感覚主義的に転倒させられているとしてもほんとうに『超越論的な』現象学である」（Hua V S.155）と述べている。というのも、「その存在が主観的能作に由来する存在であるところの世界の謎……、これこそが……ヒュームの問題である」（Hua VI S.100）からである。そして、フッサールは「90年代始めに……誰よりもヒュームに、しかも何度も何度もヒュームに集中的に」（Dok I S.25）取り組んでいた。とすれば、フッサールはすでに1890年代始めに、存在の問題はマッハの光景（直接経験）の内部で（inner-lichに）解決されるべきだという超越論的・存在論的発想を得ていた可能性があり、この発想が、その後1894年のトワルドフスキー批判で現われたのだろう（こう理解してこそ、フッサールが自身のトワルドフスキー批判をさほど重視していないことが、整合的に理解される）。

さてしかし、ヒュームからマッハにいたる経験論の系譜に与するフッサールにとってカントは縁遠い。この経験論の系譜ではとりわけ自我の役割が弱い。フッサール自身も初期にはカント的な自我を認めていなかった。1901年の『論研Ⅱ』初版（Hua XIX/1 S.373ff. = A S.341ff.）の議論を思い出せばよい。あるいは「関係づけの〔中心〕点としての、中心としての等々の純粹自我などは、フィクションです。私が根源的で現実的だと思うのはただ（互いに内的に絡み合った）志向的諸体験だけです」（Bw III S.148）という言葉でもよい。この系譜のなかでは、「超越論的主観性」は「直接経験の領野」という以上のものではない。フッサールは「超越論的主観性は、形而上学的な土台などではなく、その諸体験と能力をもったものとして、直接経験の領野である……」（Hua VII S.349）とも述べているが、これはフッサールの経験論的考え方に由来する。

ところが、ある時からフッサールは超越論的自我を強調するようになった。なぜか。この問いに答えるのは、おそらく1905年のゼーフェルトでのプフェンダーとの対話である。その対話をK・シューマンが再現している。たとえばビール瓶の「茶色」は多様に現出するが、その茶色そのものは同一である。この同一性は何によって成り立つのか。フッサールが見出した答えは、「ある持続する対象の同一性の意識は、この同一性意識の持続についての意識〔＝この同一性意識の持続が意識されていること〕を前提する」⁵というものだった。簡単に言えば、時間的隔たりがあるに

もかわらず、対象の同一性が可能であるためには、すでにその意識自身の同一性が与えられていることが必要だ、というのである。この発想が、超越論的自我という発想につながった。もう少し細かくいえば、茶色が、ひとまとまりの意識体験（把持・原印象・予持の三位一体構造をもった意識体験）のなかで多様に現出するのであれば、意識体験がまとまりをもっているかぎり、それは意識体験によってとりまとめられている、と考えられる。しかし、把持・原印象・予持の三位一体構造を抜け出してしまうほど、時間的に遠く離れた意識体験（たとえば、この対話で問題になったように、昨日の体験と今日の体験、さらには先週の体験と今の体験など……）においては、（時間的に遠く離れて持続する対象としての）茶色の同一性はいかにして可能なのか。こうした問いから、個々の意識（体験）の内的まとまり（同一性）ではなく、個々の意識（体験）を越えたまとまり（同一的な自我）が必要だということになったのである。フッサールは1913年の『論研Ⅱ』第二版で「その後、私はそれ〔＝上記の意味での自我〕を見出すことを学んだ」（Hua XIX/1 S. 374 Rb.）と述べている。また「体験〔≡志向的体験≡直接経験≡意識≡生〕の概念は、……『現象学的自我』の概念へと拡大された」（Hua XIX/1 S. 396f.）とも述べている。

この意味での自我は、意識の同一化機能のことである。これをフッサールは中心化機能とも呼ぶ。「……『自我』は、私の生の、私の意識の、固有の中心化を言い表わしている」（Hua XIV S. 312）。しかし、すでにカントが、意識の同一化機能として超越論的統覚の自我（統一的な「自己意識」）を認めていた。カントによれば、自我が不在であれば、諸経験（諸表象）は、その都度の自己に属したとしても、そのもろもろの自己が統一されないのだから、結局、バラバラになってしまうだろう。「そうでなければ、私は、私が意識している諸表象をもつと同じだけの、多種多様な自己をもつことになってしまうだろう……」⁶（KrV B S. 134）。志向的諸体験が内的に絡み合うだけでは不十分⁷であり（そもそも多種多様な自己が絡み合うと多重人格が生じてしまうかもしれない）、統一化する自我⁸が必要なのである（このことが暗示しているように、これが「自我」と呼ばれるときには、複数の自我、それゆえ他我との関係が暗示されているのだが、この点は省略する）。これこそが、とりわけ時間を考慮に入れるとき最も重要な〈経験のアプリオリな可能性の条件〉である（ただし、カント以来、こうした自我は、実体的な「魂」などとは区別される）。このときから、フッサールはカントに接近する。この経緯が、フッサールが現象学をカント的に「超越論的」と呼ぶようになったこととおそらく深く関係している⁹。

ただし、この同一化機能は時間的である。カントであれば、時間は感性に備わった形式であるが、しかし、フッサールから見れば、この捉え方は一種の心理主義で

ある。むしろ、時間形式そのものが、自我によって（最も根源的な経験から）構成されるのでなければならない。ここから、自我による（客観的な）時間形式の構成という発想が生まれる。自我は時間化（機能）でもある。

フッサール現象学は、カント的な時間形式が直接経験からいかにして成立するかを示し、また（ここでは存在のみに限定したが）カント的カテゴリーが直接経験からいかにして成立するかも示す。そして、カントの超越論哲学において感性の形式やカテゴリーが、経験の可能性の条件であったとすれば、さらにそれらの可能性の条件を直接経験に求めるフッサールの現象学は、なんと呼ばれるべきだろうか。それこそまさに「超越論哲学の最終形態」と呼ばれるべきであろう。そうであればこそ、その名にさらにふさわしく、フッサールの現象学は、カントの超越論哲学におけるもうひとつの可能性の条件である自我そのものについても、その可能性の条件を求めていく。

2. 時代の危機と経験・生

現象学は、すべての認識の基礎としての「直接経験」を解明する。これはまた先の文脈から「超越論的経験」(Hua VII S. 257)と呼ばれてもよい。しかし、それにしても、「経験」とはそもそも何か。経験も（ギリシャ以来の基本概念でありながら）定義がむずかしい。現象学にとって直接に関係があるのは、もちろんイギリス経験論の系譜の経験概念である。

大雑把には、認識や知の根拠を経験に求めるのが経験論だと言えるだろう。だが、認識や知には一定の普遍性・不変性・安定性が要求される。しかるに、経験は、それが不安定なもの、あるいは崩れやすいもの、安全でないもの、危険なものであったら、認識や知の根拠にはならないだろう。ところが、経験には（従来哲学的常識として指摘されてきたような、そのつど性、個別性のみならず）そうした性格もつきまとう。マーティン・ジェイは（ナンシーを参照しつつ）「……[experience という英語の] 最も直接的な先行形態であるのは、“experientia “というラテン語である。これは、「実験」 („experiment “)につながる語でもあるが、しかしまた、“periä “および “ex-periri “との親近性によって、近代語の「危険」 (“peril “)とも結びつけられるだろう」¹⁰と述べている。ここには、経験の不安定さが示されている。

他方、ジェイは、ドイツ語の「経験」(Erfahrung)が独特のニュアンスをもつことも指摘している。「Erfahrung は、Fahrt を表わす言葉を含んでいるが、この Fahrt

は、物語の可能性をもった時間的持続を暗示して」いる。言い換えれば、ドイツ語の経験は、ある時間的な持続のなかで、われわれをどこかからどこかへ運んで行き、しかも、その持続全体（あるいは経過全体）を物語ることができるのである。ここには、（運動性を含むにせよ）ある種の安定性が感じられる。

要するに、相対的に見るかぎり、ドイツ語系の *Erfahrung* は安定性をより強く示し、ラテン語系の *experience* は不安定性をより強く示しているわけである。とすれば、ドイツ語系のカントは、より安定した「経験」概念をもっているとおかしくないが、それにもかかわらず、経験の可能性の条件として、感性の形式、（構想力の図式、）悟性のカテゴリー、超越論的統覚の自我といった何重もの安定化装置を主観性に認めた。この背景には、カントが（ヒュームに独断論のまどろみを覚まされて）イギリス経験論的な「経験」概念を学んだということがあったのかもしれない。言い換えれば、カントは、ヒュームによって（「理性の不安」ならぬ）「経験の不安」といったものを感じてしまったからこそ、安定化装置を必要としたのかもしれない¹¹。このかぎりでは、*Erfahrung* も *Gefahr* と無縁ではない。

これに対して、ヘーゲルは『精神現象学』を「意識の経験の学」として構想していた。それは、感覚的確信から出発して絶対知にまでわれわれを連れて行くまさに「経験」の行程を示そうとするものであった（ちなみに、その終端はそれまでの過程の「想起＝内化」によって締めくくられる）。この経験は、たとえば主と奴の戦いのような危険を含んでいるが、しかし、それでも、経験はこの危険を乗り越えていき、ある意味で必然的・目的論的に、絶対知にいたる。このとき、ヘーゲルは、ラテン語的な危険を乗り越えていくドイツ語的な経験の勝利を物語っていたとも言えるかもしれない。しかも、この物語全体はヘーゲルにとって歴史全体にすら対応する。

ところが、その後、経験から法則を帰納し、それを経験／実験において実証するという新たな方法をもった物理学、そしてそれに主導された自然科学¹²が急速に発展した。経験から帰納された法則は、実験／実証によってその普遍性・不変性を保証されるかのごとく見えたのである。経験自体は不安定でも、自然科学の方法は、そこから安定した法則を取り出す。こうした自然科学の発展はヘーゲル的な目的論的経験概念を不要な形而上学的概念に貶め、ここから自然科学的・反形而上学（反思弁）的な態度が広まっていく。歴史や社会にも、経験主義や実証主義が持ち込まれていく。このような状況に対抗して、ドイツの哲学者の一部は、自然科学と「同格」（ヴィンデルバント）のものとしての精神科学を樹立しようとするに腐心した。その際、歴史学が精神科学の範型として重視された¹³。歴史学は一回的なものに関わ

る。そこで個性記述的といった方法論的概念が形成された。これは自然科学の法則定立的な方法と対比される。つまり、自然科学も精神科学も（ヘーゲル形而上学の更迭以後の経験論的傾向によって）あくまでも経験に依拠するのだが、しかし、方法論的に見ると、一方は法則定立的な仕方、他方は個性記述的な仕方、経験に関わるのである。

だが、経験は、この二つの方法によって完全に捉えられるのだろうか。それは、経験を生き生きとした連関において捉えられるだろうか。むしろ、経験を生き生きとした連関において捉えるためには、別の捉え方、別の概念が必要なのではないか。『経験論』ではなく……『真に経験的な哲学』¹⁴が必要なのではないか。そして、このとき、生き生きとした経験は（経験論的な経験と区別された）別の概念によって表示されるべきではないのか。このとき「生」という概念が浮上してくる。そして、この生のなかに（悟性的なカテゴリーに代わって）「生のカテゴリー」が求められる。ディルタイは、生のなかに、ヴィンデルバント的「方法」では捉えられない具体的「内容」を見て取った。

では、この生を捉える哲学（生の哲学）は、自然科学と「同格」なのだろうか。むしろ、生の哲学は自然哲学の基礎に位置するのではなかろうか。自然科学的なカテゴリーは生のカテゴリーの抽象化なのではなかろうか。ディルタイの方向性は本来こういったものだったと思われるが、これはヴィンデルバントとの論争をつうじてより明確になっていく。ディルタイの精神科学は、たとえ心理学¹⁵に依拠するとしても自然科学ではありえないし、また新カント学派的な意味での（自然科学と同格の）精神科学でもなく、むしろ、自然科学の基礎となるものだろう¹⁶。こうした捉え方は、歴史に関しても、新カント学派とは違った仕方、捉え直そうとする試み（歴史的理性批判）と基本的に軌を一にしていた。晩年のディルタイではこうした学間観がより明確になっていく。

ところが、一九世紀後半になると、自然科学が「危機」に遭遇する。「理論化の地盤喪失の脅威」（Hua IX S. 302）である。自然科学もそれほど安定していなかった。この状況のなかで誕生したフッサールの現象学は（おそらくディルタイ以上に強い危機意識をもって）見失われた地盤を取り戻そうとした。それが経験あるいは生であった。まずイギリス経験論から影響を受け、後に生の哲学と交流した¹⁷フッサールにとって、この両者の概念は（導入時期はいくらかずれたとしても）ほとんど互換的だった。たとえばErfahrungsweltとLebensweltとの用法を見るだけでも（z. B. Hua VI S. 208）、このことはわかる。しかし、いずれにせよ、地盤であるためには、経験・生は安定していなければならない。実際、フッサールはそう考えていたようにも見

える。ただし、フッサールは、先述のように、経験・生がそれ自体で安定しているというより、超越論的自我が経験に安定性を与えている（そのうえでさらにさまざまな構成を遂行している）と考えた。この意味では、フッサールの経験も、カントと同様、それ自体として盤石だというわけではなかった。

3. 想起される経験と想起されない経験

フッサールは、超越論的自我によって支えられた直接経験の構造を解明していった。しかし、晩年のフッサールは、時間の問題を軸にして超越論的自我の能作の解明を進めるなかで、超越論的自我そのものに先立つ経験・生の下層を発見するにいたる。「原初的現在（立ちとどまりつつ生き生きした流れること）の構造分析は、われわれを自我構造へ、そして自我構造を基礎づけている恒存的な、没自我的な流れることという下層へ連れて行く」（Hua XV S. 598）。こうした没自我的な下層を認めるということは、自我がアприオリに成立しているわけではないと認めることでもある。フッサールは、自我が成立しているということ（「私が存在する」）は「私の世界の志向的な原根拠」としての「原事実」（Hua XVII S. 243）であると述べた。「原事実」とは、それが成立しないとアприオリな本質さえも成立しないような事実であるが、しかし、原事実それ自体はやはりアприオリではない。したがって、原事実としての自我は、経験の可能性の条件ではあるが、アприオリな条件ではないことになる。しかも、「恒存的な、没自我的な流れることという下層」が「自我構造を基礎づけている」のであれば、自我の存在はじつは真の原事実ですらなく、むしろ、この下層の先存在こそが真の原事実（あえて区別すれば〈先志向的な原根拠としての原事実〉）だと言われるべきだろう。とすれば、自我は、経験の根源的な可能性の条件でもなく、むしろ、この下層こそが経験の（やはりアприオリではないとしても）真に根源的な可能性の条件だということになる¹⁸。では、それは具体的にはどのように自我を基礎づけているのか¹⁹。しかしこの問いは、方法論的問題と結びつけられねばならない。すなわち、方法論的問題として、それはどのようにして確認されるのだろうか。フッサールは「現象学的方法は、徹頭徹尾、反省の諸作用のなかで働く」（Hua III/1 S. 162）と述べていた。しかし、この下層は、厳密に方法論的に見れば、「反省」されないのではなかろうか。すでにヘルトは「自我論的」枠内で反省不可能な匿名性を示したが²⁰、しかし、没自我的な層はさらにいっそう「反省」されないのではないか。それを内-的(inner-lich)に捉えるような突破口はありえないのだろうか。

想起(Erinnerung)はどうだろうか。だが、少なくとも通常の想起(再想起)は突破口ではありえない。再想起は、自我の能動的な能作である。それは受動的な前提をもっている。その前提とは、現在の知覚である。現在の知覚は、志向性によって形作られており、把持された位相、原印象的位相、予持された位相の三位一体構造をもっている。把持は、流れ去ろうとする位相を現在に引き留めている。しかし、把持にも限界があり、把持が引き留めきれない位相は現在からはみ出す。たとえば、

〈把持された位相 l ・ 原印象的位相 m ・ 予持された位相 n 〉において、 n が原印象的位相に移行すれば、 m が把持された位相に移行し、 l ははみ出す。だが、はみ出した位相は、完全に失われるわけではない。それを取り戻す働きが、再想起である。その際、いまの知覚における〈把持された位相 m ・ 原印象的位相 n ・ 予持された位相 o 〉における m と、再想起において取り戻された〈把持された位相 l ・ 原印象的位相 m ・ 予持された位相 n 〉の m が、同一視／同一化される。さらに再想起は、もうひとつ前の位相群を取り戻す。そして、最初の再想起における〈 $l \cdot m \cdot n$ 〉の l と、新たな再想起における〈 $k \cdot l \cdot m$ 〉の l が、同一視／同一化される。このような一位相ずつずれた同一視／同一化の能作は *Überschiebung* と呼ばれるが、これを繰り返していくことによって、再想起ははじめて「過去」の系列を、そして「時間」(フッサールは「客観的時間」とも呼んでいる)を構成する。これが時間意識の「形式」²¹となる。しかし、この「形式」のもとで捉えられるにしても、取り戻されるそれぞれの部分的過去は、超越論的自我によってすでに刻印を与えられていたものでなければならない。そうでないならば、ある部分的過去が自我のものだとみなされなくなってしまう可能性(あるいは、「多種多様な自己」のもの、別のもろもろの人格のものだとみなされてしまう可能性)が生じる。それゆえ、つねにすでに超越論的自我が機能していて、部分的過去を中心化しているのでなければならない。このような条件が整っているかぎり、「おのれの経歴を物語る」ということも可能になる。

だが、そうだとすると、超越論的自我によって刻印を押されていない(そしてこの意味で匿名的な)没自我的下層は、再想起もされないのではなかろうか。この問題を新たな仕方考えるために、いったん現象学的態度を解除して、初期シェリングとフロイトを引き合いに出すことをお許しいただきたい。彼らは、自我以前のものと自我との関係を考えて思想家であり、しかも、彼らにおいては想起が重要な概念となるからである。

シェリングの想起

まず、シェリングは、没自我性から自我へ上昇する道と、自我から没自我性へ下

降する道が分離せず、むしろ一致する場合を考えて、「すべての哲学は、われわれが自然と一体であった状態の想起のうちで成立する」(SW II S. 711)と述べ、さらに「自然について哲学するということは、自然を創造するということだ」(SW II S. 13)と述べた。このような議論はまったくナンセンスに聞こえるかもしれない。とりわけ、自我が(神のごとく)天空の高みに立って地上の没自我性を見下ろしているといった情景を考えると、そう思えるだろう。この場合には、自我と没自我性とのあいだには、架橋不可能なほどの大きな距離がある。しかし、自我は、じつは、そんな高いところには位置しておらず、むしろ、地上からごくわずかに立ち上がりかけているにすぎない。そして、自我は、この立ち上がりの運動を外部から見ているのではなく、むしろ、おのれ自身この立ち上がりの運動のなかに巻き込まれながら、その運動を徐々に実現していくのである。このように考えるならば、この上昇の道と下降の道は互いに分離せず、むしろ重なることがわかるだろう。このような状態においてこそ、想起(哲学)と創造が一体的に捉えられるのである。しかし、この場合の想起(哲学)は、自我の関与のもとで現在野から抜け出た把持系列を取り戻す認識活動ではない。言い換えれば、それは一種のテオリアではない。それはむしろ一種のポイエーシスである。すなわち、それは、これまで自我の関与によってとりまとめられたことのない匿名的で無意識的な自然(没自我的な経験・生)を、はじめて意識的にとりまとめて現われさせる表現活動である。さらに言い換えれば、それは、いまだ経験的・時間的な過去ではない「超越論的な過去」を、はじめて経験的・時間的な現在へともたらず創造的な作業である。

しかしながら、それにしても、こうした議論が組み立てられるのは、次の条件が整っている場合だけだろう。すなわち、そもそも、自然(没自我的な経験・生)が、徹底的にバラバラなもの(まったく安定性をもたないもの)であったならば、たとえば、それが自我を産み出し／立ち上がらせても、自我が圧倒的に強力でないかぎり、バラバラな断片を「おのれの過去」へとりまとめて想起＝創造することはできないだろう。とすれば、無意識的な自然(没自我的な経験・生)は、それ自体であらかじめ、微力な自我がなんとか取りまとめられる程度にまとまっており、安定性をもっているのではなければならない。シェリングは、自然(没自我的な経験・生)は「産出性」とその「抑制」という二重動向をもつと論じるが、その二重動向さえも互いにバラバラであってはならず、一種の共属性をもってまとまっているのではなければならない。要するに、無意識的次元がそれなりの安定性をもっていなければならないのである。

シェリングは、自我の生について、「[自我の] 生は、それが成立するときには、

いわば外的自然の意に反して、外的自然からの解放によって、成立する」(SW II S. 81) と言う。そして、このときには「できない(Nichtkönnen)」の感受性が生じると言う。一種の受苦である。しかしながら、この受苦さえも、乗り越え可能な受苦でなければならない。それが乗り越え不可能ならば、自我はたとえ生まれても、すぐに死にいたるだろう。したがって、原初の最低限度の安定性と乗り越え可能な受苦という条件においてのみ、まだ形をもたなかった自然（没自我的な経験・生）が、想起し／哲学する自我の面前に、形をとって現われてくることのできるのである²²。しかし、いずれにしても、カントやフッサールにとって自我が経験の可能性の条件であったとすれば、シェリングは、その自我そのものの可能性の条件としての、それゆえ「経験の最も根源的な可能性の条件」としての、自然（没自我的な経験・生）を想起＝創造において見出したことになる。

フロイトの想起

さてしかし、その約 100 年後、反形而上学的な経験主義が支配的だったウィーンで、もうひとつ重要な考え方が現われた。それがフロイトの考え方である²³。ここで注目したいのは、フロイトがウィーンのカサノヴァ患者に見た〈想起しようとしても想起されない経験〉²⁴、ところが、〈想起しないのにフラッシュバックしてくる経験〉²⁵である。

周知のように、フロイトは、シャルコーの火曜講義に出席してヒステリーに注目し、師ブロイアーとともにこの現象を解明しようとした。フロイトは、大きく分けて二度ヒステリーに取り組んでいる。最初は、ブロイアーとともになされた 1895 年の「ヒステリー研究」である。フロイトはヒステリーの原因となるものとして「早すぎた性的経験を内容とする一個ないし数個の体験」²⁶を想定した。だが、その後フロイトは、この問題を避けるようになった。その理由を、ジュディス・ハーマンはこう解釈する。つまり、ヒステリーは女性にありふれた病だが、そうだとすると、ウィーンの立派なブルジョワ家庭には幼児（幼女）に対する倒錯行為が蔓延していることになる。これは信じられない。かくして、フロイトは自分の女性患者の話を信じなくなった、というのである。だが、当時幼児への近親姦（早すぎた性的経験）が密かにしかし実際に行なわれていたと、ハーマンは見る（このことは、フロイトの精神分析が当時のウィーンで展開したとともにウィーンで強い反発を受けたということを説明するかもしれない）。

その後、フロイトはふたたび似た患者たちに出会う。第一次世界大戦によって心的外傷を負った（男性）兵士たちである。フロイトはそれを 1920 年の「快感原則の彼岸」で取り上げた。細かく言うと、このとき、フロイトは（戦争に起因する）外

傷神経症と（自生的な）ヒステリーを区別した²⁷。しかし、ハーマンが言うようにウィーンのブルジョワ家庭で当時実際に幼児への近親姦が行なわれていたとすれば、これによる自生的な（ほんとうは自生的でない）ヒステリーと、戦争による外傷的神経症とは、本質的に同じものだということになるだろう。どちらも、「驚愕」²⁸の経験、「危険」の経験であり、（少なくとも通常のように）「想起する」ことも「物語る」こともできない体験²⁹なのである。

フロイトは、この現象の根本を「二重意識」「意識の分裂」「解離」といったものに見た。「……二重意識と呼ばれる、きわめて顕著な意識の分裂があらゆるヒステリーに、痕跡的な形においてではあっても存在しており、この解離の傾向……こそが、この神経症の根本現象なのである……」³⁰。ここでフロイトは自我の分離（多重人格）の傾向を見ている。だが、カントとフッサールは自我の同一性を「経験の可能性の条件」と認めていた。しかるに、ここでは、その条件が壊されていることになる。とすれば、フロイトが見出したものは、「経験の不可能性の条件」だということになるだろう³¹。

しかしまた、フロイトは、1896年の「ヒステリーの病因について」で、「われわれは、ヒステリー症状から外傷体験の想起へと至る道程を発見すれば、その症状が解消されうるということを、ブロイアーのおかげで知っております」³²とも述べた。つまり、想起されないがフラッシュバックしてくる経験を、それでも、なんとか《想起》することによって、患者は治癒するというのである³³。あるいは、意識を解離(dissociation)から連合／連想 association にもたらしことによって治癒する、と言ってもよいかもしれない。かくして自由連想法が重要になるわけだが、これは、再想起よりも、むしろ、シェリング的な想起＝創造（創造的想起）に近い作業であろう。なぜなら、それは、統一的な自我が関与した経験を取り戻す作業ではなく、むしろ、統一的な自我そのものが失われた経験に、時間的・物語的な統一性を与えつつ、経験を「経験」にするような作業だからである。だが、シェリング的な創造的想起はある（安定的な）条件においてのみ可能であった。ヒステリー患者の場合も同様だろう。だからこそ、治療者はそうした条件を整えようとする³⁴。まずもって「安全」が確保されねばならない（そして、想起が行なわれ、他者関係が再構築されねばならない……）。だが、「安全」といった条件をわざわざ整えることが必要だということは、そもそも経験というものが、それを不可能にしてしまうような（不安定で危険な）条件にいつもさらされているということではなからうか（peril 的 experience、Gefahr 的 Erfahrung）。そして、こうした経験を不可能にする条件を、経験を可能にする条件にいつでも転換できるとはかぎらない。こうした前者の条件

は、「危機」の時代により強く現われる。

4. 経験・生の危機と現象学

シェリングは、想起（哲学）によって没自我的な経験・生が創造・表現されることを示した。他方、フロイトは、想起・表現されない経験を発見した。しかし、シェリングもフロイトも現象学的方法によってこうしたものを発見したわけではない³⁵。こうしたものを、現象学のなかに安易に取り込むことはできない。フッサール現象学は、他の学問を前提としないという意味での無前提性を主張するからである³⁶。現象学は「形而上学的、自然科学的、心理学的な無前提性を満たそうとする」(Hua XIX/1 S.28)。

だが、それでは、シェリングやフロイトの理論は、現象学とはまったく無関係なものなのだろうか。たとえば、ハイデガーの「回想(An-denken)」と「詩作(Dichten)」は、シェリング的な創造的想起と無関係だろうか（メルロ＝ポンティにも似た側面が多々見られる）。また、レヴィナスが問題にした「不意打ち」的な他者の到来は、フロイト的な驚愕体験と無関係だろうか。いや、現象学の始祖フッサールにもこれらに近親的な諸概念を見出すことができる。いま私は、単に見かけ上似た要素だけを恣意的に集めて提示しているだけだろうか。そうではなく、もし、これらが「事象」的に深く関連していたら、どうだろう。その確証は、現象学的な《想起》それ自体に求められるだろう。つまり、シェリングとフロイトの議論に触れるとき、現象学は、おのれの領分である直接経験のなかにこうしたものがもともと含まれていたことを《想起》ののではなかろうか。そして、それらは、従来の現象学のいわば盲点となっていたところを鮮やかに（白黒反転的に）示しているからこそ、こうした《想起》を促すのではなかろうか。もしそうしたものが現に《想起》されるならば、「事象そのもの」に向かおうとする現象学は、そうしたものに関わることが許されるし、関わるべきであろう。そして、このとき、現象学の新展開の可能性が生まれるように思われる。それゆえ、これをめぐる解釈を提示してみたい。

私には、シェリング的な創造的契機とフロイト的な解離的契機という原理的にはまったく異質な両契機は、現に、絡み合って直接経験のなかに含まれているように思われてならない。では、それなのに、なぜ、こうした契機はこれまで現象学的に表立って現われてこなかったのだろう。それは、要するに、現象学的自我が「事実」として必要十分な程度に安定的だったからである。つまり、自我は、何度か重要な創造的想起（表現）を成し遂げて以後、比較的安定した生を営んできたし、また、

経験の不可能性が侵入してきたときには、それを比較的容易に克服できたからである。自我による認識を重視する現象学にとって、こうした安定的なものが表立って現われ、逆に、創造的・病的なものは現われにくい。

しかし、自我そのものが問い直されるときには、後者のものも問い直される。このときこそ、シェリング的契機とフロイト的契機が《想起》されるのである。まだ自我が成立していない没自我的な層においては、経験を可能にする条件は、まさにシェリングが産出性と抑制という概念で示したように、二重動向をもつ。なにかを表現にもたらす傾向は、同時に、そこから退去する傾向を伴う。こうしたものは、安定した自我にとっては（いわば前意識的なものという身分で）隠れている。しかしそれでも、それは、自我が新たに創造的想起を遂行するならば、そのとき内的に意識化されうる。それは隠れの傾向をもつが、それでもなお自我に親和的である。他方、経験を不可能にするフロイト的条件はどうだろう。こうしたものが侵入してきても、十分に安定した自我はそれを跳ね返すことができる。この場合、それは、自我の眼前から退去し、あるいは抑圧される。そして、もし自我がそれを絶対的に消し去るほどに強力であれば、それは完全に無化されるだろう。だが、自我がそれほど強力でなかったならば、それは、抑圧をかいくぐって（自我に親和性のない無意識として）残存することがありうるだろう。さらにまた、自我が成立していない没自我的な経験層において、経験の不可能性の条件が侵入し、それが経験の可能性の条件を凌駕してしまった場合には、あるいは、たとえ自我が成立していても、その自我を圧倒するほどのものが到来してしまった場合には、それは、自我を解体させ、同時に表現を不可能にしてしまうだろう。

さて、原事實的には、経験の可能性の条件と不可能性の条件はいつも（さまざまな程度に）絡み合っているように思われる。そのなかで一定限度安定した自我が成立し、その自我が世界を「表現」として構成（創造的想起）してきたとすれば、その世界は自我にとってどう現われるだろうか。このとき、表現にいわば影が差してしまっても、不思議ではなかろう。いや、この絡み合いのなかでは、そもそも、まっさらに健全な表現といったものこそが、ありえないだろう。表現はいつも影を含みつつ成立する。どういう影か。現象学になじみの概念で言えば、たとえば「危機」³⁷がまさにそうした影ではなかろうか。世界が危機の相貌において現われるときには、そこには影が差しているのではなかろうか。

フッサールは、初期からヨーロッパ諸科学の危機を感じていたが、晩年にはヨーロッパ的人間性の危機も感じるようになった。危機が、複合化して、より顕在化したのである。しかしまた、晩年の彼は、「形而上学」（超越論的事実学）にも積極的

に取り組む姿勢を見せた。それは、「誕生」と「死」、そして「世代性」といった超越論的な事実／原事実を扱うものだった³⁸。フッサールにとって、危機と形而上学は、深いところでつながっていたのである。

この捉え方にもとづいて、ここでさらに、フロイトが1920年の『快感原則の彼岸』において取り上げた諸概念を解釈しながら、現象学の形而上学的諸問題への通路を求めてみたい。現象学的には、再想起は、自我の関与のもとで相互に順序づけられた把持系列を取り戻すことだった。そして、自我は随意にこの系列を遡って再想起することができる。しかし、自我が関与しないところで、あるいは自我の中心化能力を超えたものとして、「驚愕」(Schreck)の体験が起きた場合には、それは把持系列のなかに順序づけられず、時間位置をもつこともできないだろう。フロイトは、想起されない「記憶痕跡」(Erinnerungsrest, Erinnerungsspur)という概念をもちいるが、現象学的に見れば、これこそ、まさに時間位置を与えられなかった体験ではなかろうか。フロイトはそれを「無時間的」³⁹と特徴づける。それが時間位置をもたないならば、それはいつまでも「古く」ならないし、またいつまでも浮遊しつづけるだろう。「無時間的」とは、こうした特徴の規定である。しかしまた、この意味でまさに「無時間的」であるがゆえに、それは不随意に繰り返し現われるだろう。「反復強迫」である。それが強迫的であるのは、やはりそれが(過去という)時間位置をもたないために、現在の時間位置から遠ざけられないからである。さらに、患者に「意識の解離」の傾向が観察されるのは、予持的な自我中心化が機能する以前において不気味なものが不意打ち的に到来してしまったからではないのか、あるいは自我中心化が働いていてもそれを完全に圧倒するようなものが不意打ち的に到来してしまったからではないのか。言い換えれば、それは、自我中心化の機能不全そのものなのではないか。そして、こうしたことが起きるときの情態性が、まさに驚愕なのではないか。このように解釈できるとすれば、これらの諸概念は、経験の不可能性の条件にまつわる一体的な諸概念であろう。このように、フロイトの経験的観察は、驚くほどの対応関係(ただし標準的な現象学理論との白黒反転的な対応関係)において、現象学的に解釈可能であるように思われる⁴⁰。

だが、このような「解釈」そのものは、じつは、現象学にとってそれほど重要ではない。現象学にとって真に重要なのは、むしろ、フロイトとの出会いをつうじて経験の不可能性の条件に突き当たることによって、原事実としての「私が存在する」⁴¹(現象学は超越論的・存在論的であるかぎり、経験を可能にする条件としての自我の「存在」を問題とせざるをえない)がいつでも「私が存在しない」へと反転するということが、《想起》されるということにある。自我の原事実、没自我的な低

層によって基礎づけられているとしても、それはすでに成立した自我から見てこそ、そう言えるのであって、この基礎づけは、偶然に（あるいは事実的に）成功したものにはすぎないのである。未知のものと遭遇における経験の不可能性の条件が有力になって、自我が成立しない／解体するということも、十分に可能なのである。この意味で、自我の原事実は、やはり途轍もない重みをもった「原事実」である。つまり、自我は、未知のものを我有化しつつその経験を累積させることによって構成能力を強めることができるだろうが、しかし逆に、驚愕の体験によって傷を受けることがありうるし、その傷（の累積）の如何によって構成能力を完全に失うこと（死ぬこと）もありうる。かくして、死の問題が切迫してくる。自我の経験は、いつも経験の不可能性の条件に曝されており⁴²、いつも危機／危険のうちにある。とすれば、自我の不死性のテーゼ⁴³（自我と死のジャンケレヴィッチ的「かくれんぼ」）も、経験の不可能性の条件が見出されることによって、新たに思考し直されねばならなくなる。

さて、死の問題についてもふたたびフロイトを通路にしてみよう。欲動を原理とみなすフロイトにとって、患者が、死につながる外傷体験を反復するのは理解しがたいことだった。欲動の理論を維持するためには、欲動を「生の欲動」だけに限定することはできない。そこで、フロイトは、患者は無意識的に死を欲しているとみなし、さらにこれを生物学的に一般化して、『快感原則の彼岸』において「死の欲動」の説（あるいは「涅槃原則」）を提起した。これに関しては、フロイトは経験から離れて、思弁的な「仮説」を立てている。そこには、現象学的に《想起》不可能な成分が強く現われているが、しかし同時に、《想起》可能な成分もなお含まれており、現象学としては慎重に距離を取らねばならいだろう。

フロイトは、これを生物学的な生命体一般のもつ原則とみなした。しかし、現象学的に見れば、自我の「死」は、細胞死（ネクローシスにせよアポトーシスにせよ）のような生物学的現象の類比物ではない。それは、むしろ、自我が機能的に解体して、経験の中心化がされなくなることを意味する（逆に、誕生とは、自我が構成機能を開始することである）。しかも、自我が時間を構成するとすれば、自我の終焉は、構成された（客観的）時間の内部での出来事ではない。自我の終焉は、むしろ、（客観的）時間の構成そのものの終焉を意味する。それは、没自我的な、それゆえまた先時間的な経験へ帰ることを意味する。それは受動化・弱体化の極限である。そうだとすると、さらに、自我が（未来——根源的時間に属するにせよ——）を先取りして）先駆的覚悟性といった能動的な態度を取ることは（まさに能動性が不可能なのだから）意味をなさないし、また、自我が sterblich なもの（死すべきもの／死ぬ

ことができるもの)としておのれの死を成就する(これは一種の表現・創造であるが、同時に、「死の欲動」の実現の現象学版だとも言えないことはない)といったことも同様に意味をなさない。自我にとっておのれの死はポイエシス的に実現すべきものではない。死は、むしろ、自我が、それまでの機能を維持できなくなって、受動的に縮小し、希薄化し、解体することである。自我は、その誕生の「直後」から、この危険・危機に曝されている。

それにしても、現象学も、自我をもつばら志向性から捉えるならば、自我の死を、フロイトと同様に、没自我的な経験へ帰ろうとする傾向性(死の欲動)によって考える方向に誘われるだろう。だが、これは、心理主義的な、あるいは生物学的な志向性主義の誘惑である⁴⁴。死は、没自我的な経験と自我との(原受動的・先志向的な)関係のなかで起きてくるものであって、志向的なものではない。とすれば、いまや、以下のように問いを立て直さなければならない。自我そのものの可能性／不可能性の条件である没自我的な経験を背景に置くと、自我の成立／解体はいかなる超越論的・存在論的な規定をもつのか、と。これに対しては、いくつかの答えが可能だろう。自我の成立／解体は、志向的なものでないとすれば、むしろ、没自我的な経験の側からの贈与(Geben)／奪取(Nehmen)であろう。自我は、贈与されたものだが、しかしまた、危険に置かれてもいる(Gefährdung)。この場合、自我の生は、「遊び」のようなもの(あるいはむしろ弄ばれているようなもの)として現われるだろう。あるいは、自我の生は、誕生という負債に対する返済としての死の、一時的繰り延べ(dé-mourir)であり、返済猶予期間であるとも言えるだろう。自我は、この期間＝時間そのものを構成する能力を贈与され、その期間の「最後」にその時間構成能力を返却する。これは、結局のところ、エコノミーの貫徹である。こうしたエコノミー原理⁴⁵は、生まれて死ぬものすべてをその根底から「支配」する。没自我的な層を開いてみたら、経験の可能性／不可能性の条件が絡み合うなかから、こうしたものが飛び出してきた。

しかし、そうすると、世代性とは何なのだろうか。それはさしあたって、世代というものの超越論的な可能性の条件だと言うことができる⁴⁶。フッサール個人は、将来の世代に、経験の危機／危険に対抗する「希望」(ただしこれはみずからのうちに別の危険を孕んでいる)⁴⁷を賭けていたようにも思われる⁴⁸。そうした世代を可能にする条件としての世代性は、その契機として、他者の現存在の原事実を含む。そして、その他者との積極的な関係性を必要とする。この場面では(あるいはこの場面に至ってこそ)衝動志向性が重要な働きをするだろうし、またそこではフロイト的な生の欲動との関わりも見出されそうである。だが、いずれにしても、世代性は、

そのすべての契機が本質必然的に整っているわけではない。世代性は、他者との関係を含むがゆえに、自我の原事実以上に不安定な原事実である。それが成り立つということは、ほとんど奇跡に近いことである。ほんとうにそんな原事実が成り立っているのだろうか。だが、もしそれが現に成り立っているならば、それは自我の成立「以前」と解体「以後」の時間構成に関わり、かつまた、自我の時間はそうした「以前／以後」となんらかの超越論的・存在論的關係をもつ（もし自我の時間が世代性の時間と完全に断絶していたら世代性など、無意味である）。このことを認めるならば、世代性はどう考えられるだろうか。それは、ただ、より長く繰り延べられた長期返済型のエコノミーに支配されているにすぎないのだろうか。それとも、世代性は、負債返済を要求しない真の贈与(Gabe)の可能性を含むのだろうか。もし「世代的現象学」⁴⁹といったものがあつたとしたら、フッサールはそこでこんな事態を語ったかもしれない。すなわち、没自我的な経験において、自我より「先行するもの」、自我より「もっと古い(älter)もの」⁵⁰から原ヒュレー（「意味」の先行形態）を贈与され、それに触発されて自我が成立し、その自我が経験（危険）を重ねつつ、次の世代に贈与するといった事態である。こうした事態が見出されるならば、世代性は、自我がみずからエコノミーを断ち切って贈与⁵¹しうような他者関係の直観的な原型だということにもなるだろう。しかし、こうした事態は本質必然的なものではない。世代性は、自我がこうした事態の可能性に賭けるときにのみかろうじて支えられる、きわめて特異な原事実である。この場合、この可能性を「救うもの」（があるとすれば）は、「私は与える“ich gebe “」であり、「私は委託する“ich gebe auf “」であろう。

こうした「形而上学的」（超越論的事実学的）諸問題の探求を、フッサール自身は行なうことができなかった。それは今も学問的世代性の「課題」（Aufgabe）でありつづけている。もちろん、それは、「廃棄」（aufgeben）されてしまう危機的可能性も含めて、委託された「課題」であるが。

¹ 念のため述べると、その定義は、「対象にではなく、その認識様式がアプリアリに可能であるべきであるかぎりでの諸対象についてのわれわれの認識様式に総じて関わるすべての認識」（KrV B S.25）、あるいは「対象にではなく、対象一般についてのわれわれのアプリアリな諸概念に関わるすべての認識」（KrV A S.11f.）といったものである。『超越論哲学と分析哲学』（産業図書、1992年）には、この二つの定義をめぐる現象学的な議論に示されており、また「超越論的」という概念そのものを考察した論文も示されている。

² 「哲学・思想事典」（岩波書店、1998年）。

³ フッサールは晩年に、「原事実」というアプリアリでない条件を見出してしまうので、この「アプリアリな」という言葉は、括弧に入れることにしたい。

⁴ 志向性の欠如は、「マッハは、ヒュレー的なものや、もろもろの作用性格や、もろもろの対象を感覚化してしまった」(Hua XIII S.199 Rb.)といった言い方に現われている。「もろもろの作用性格」をもった志向性は、感覚される「ヒュレー的なもの」を突破して「もろもろの対象」を知覚するのだが、マッハでは、志向性の概念がないために、これらがすべて感覚として捉えられてしまう、というのである。

⁵ Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, S. 176.

⁶ これは一種の思考実験的な言い方である(接続法Ⅱ式で書かれている)。厳密に「論理的」に見れば、「統一」的な自我が成立しているかぎり、じつは「多種多様な自己」を設定することさえできない。統一されない「多種多様な自己」は「自己」だとすら言えないだろう。これはほとんど「論理的な」(というか「定義上の」)事柄である。しかしながら、統一(あるいは総合)はある種の「作用」(あるいは能力)であり、その作用が「事実」的に解体したらどうであろうか。カントの思考実験は、こうした自我分裂の可能性を暗示しているのである。そして、「経験の可能性の条件」をもとめる問いは、自我の統一作用(これがなければ「経験」は不可能になる)に目を向けるが、逆に「経験の不可能性の条件」をもとめる問いは、自我の統一作用の解体に目を向ける。

⁷ サルトルは、意識から自我を追放しようとした。意外ではあるが、サルトルにとって、経験はそれ自体で安定的・統一であったのだろう。

⁸ 微妙な注釈が必要である。つまり、カントの「超越論的統覚」は、「純粋統覚」と同義である。そして「純粋統覚」は「経験的統覚」と区別される。前者は経験的に与えられる成分を含まない(この意味で形式的なものでもある)。これに対して、フッサールの超越論的自我は、少なくともその機能において、経験的に形成される「習性」をもつことができる(と、後年のフッサールは認める)。フッサールの超越論的自我は、カントの意味で「純粋」ではないのである(カントは、フッサールの超越論的自我を「超越論的」だとはみなさないかもしれない)。いや、そもそもフッサールとカントでは、「超越論性」「純粋性」「形式性」などの概念も、さらには「経験」の概念も、ずれているのである。それにもかかわらず、フッサールが自身の哲学を歴史的な概念で示そうとすると、どうしても、このようなずれが生じてしまう。このずれを修正しつつ読まねばならない。

⁹ フッサールには「認識論」的関心があつたが、それだけでは(先述のような反カントの態度があつたのだから)カントの用語を導入する理由にはならない。

¹⁰ Martin Jay: „The Crisis of ‚Experience‘ in a Post-Subjective Age“.

¹¹ 経験が(安定した)「経験」として成立しているということを出発点として認めたら、その可能性の条件をもとめる問いは、感性の形式、(構想力の図式、)悟性のカテゴリー、超越論的統覚の自我といったものを、ある意味で必然的に見出してしまう。しかし、経験が(安定した)「経験」として成立していないということを出発点にしたら、どうだろう。本稿の問いは、後者の問いである。それゆえ、最終的には、(安定した)「経験」に先立ついわば原経験、いや原体験に問いを向けることになる。

¹² ただし、自然科学という概念はまだできていなかったようである。本来は、新たな方法をもった自然哲学と言うべきだろう。

¹³ ランケの実証主義に反対したドロイゼンの試みもこの流れのなかにあるだろう。

¹⁴ 丸山高司『人間科学の方法論争』(勁草書房、1985年)59頁。これはディルタイ自身の言葉である。

¹⁵ ディルタイの心理学そのものが、三層構造をもっており、とりわけその最下層の記述的分析的心理学は自然科学的な心理学とは大きく異なっている。

¹⁶ ディルタイは、方法論的側面で「解釈学」を導入するが、この背景にはヴィンデルバントとの論争があつたようである(『ディルタイと現代』269頁参照)。

17 地盤としての経験・生についての新たな学問が可能であると認めるかぎり、両者は一致する。「私たちのあいだには深刻な相違はまったくありません……」(Bw VI S.48)とフッサールはディルタイに述べていた。ただし、フッサールは、ディルタイの生の哲学には(とりわけイデア性に関わる)学問性が不足していると考えていたため、現象学を、ただの生の哲学ではない「学問的な生の哲学」(Hua XV S.XLVII)だと述べていた。

18 フッサールはこの下層についてのものと思われる記述のなかで「……遡及的に問う際に、最終的に、原ヒュレーの変転などのなかで、原キネステーゼ、原感情、原本能とともに、原構造が生じている……」(Hua XV S.385)と述べている。下層は、(原事実的に)カオスではなく、それなりの構造をもつのである。もしカオスだったら、下層は、それ自体、経験の不可能性の条件となってしまうだろう。ただし、フッサールの記述は、下層に経験の不可能性の条件がまったく介入しないということまでは含意しないだろう。経験の可能性の条件を問う現象学にとっては、経験の不可能性の条件はさしあたり隠されているのである。

19 この基礎づけについては拙稿「フッサール現象学 その可能性の現在」『思想』2000年10月号(特に第四節)を参照されたい。「原構造」としての「原・自我」(これを私は前註で述べた「原構造」として解釈したい)が「触発」することによって、「自我」が成立するとフッサールは考えていた。

20 K・ヘルト『生き生きした現在』(北斗出版)参照。

21 この「形式」という言葉は、カント的な感性の形式を暗示しているが、しかし、フッサールではこれは主観性にあらかじめ・アプリアリに備わったものではなく、自我が構成するものである。

22 これは、一種の目的論的で調和的な傾向をもったロマン主義的考え方だと言ってよいだろう。また、ヘーゲルでは、自然は精神が空間的に外化した姿(一種の表現だとも言えよう)であり、歴史は精神が時間的に外化した姿であって、「想起＝内化」(Er-innerung)がそれを取り戻す。シェリングの議論と似ているが、しかし、ヘーゲルでは想起が精神の外化形態を絶対知において取り戻すという側面が強調されており、ヘーゲルでは想起が創造するという側面が強調されているように思われる。

23 ちなみに、フッサールもフロイトもモラヴィア出身である。

24 フロイトはヒステリーの特徴として「回想能力[＝想起能力]が……侵害されること」(『フロイト著作集1』人文書院、234頁)を挙げている。

25 「ヒステリー患者の大部分は無意識的追想に悩まされている……」(『フロイト著作集7』13頁)。また、ハーマンは、ジャネの言葉を引いている。「……厳密に言えば、事件の固定観念を抱えている人は「記憶」を持っているということとはできない。(中略)それを「外傷性記憶」などというのは便宜上のことにすぎない」(『心的外傷と回復』増補版、みすず書房、1999年、53頁)。フロイトもジャネも、ヒステリーにおける想起や記憶は、きわめて特殊なものだと考えていた。なお、ハーマンは、フラッシュバックが起こることを「侵入」と呼び、「過覚醒」および「狭窄」とともに、PTSD症状の三つのカテゴリーだとしている(49頁)。

26 『フロイト著作集10』17頁。

27 「外傷的神経症は終局的には、われわれが精神分析によっていつも検討し治療することになっている自生的な神経症と同一のものではないのです」(『フロイト著作集1』226頁)。また「外傷的神経症の状態像は……ヒステリーに近い。しかし、通常、心気症や、メランコリーの場合と同じように主観的な苦痛のいちじるしい徴候と、精神活動のひろい範囲にわたる一般的な衰弱や混乱の徴候がある点で、ヒステリーをしのいでいる。」(『フロイト著作集6』154頁)。

28 フロイトは、驚愕を、不安や恐怖と区別して、次のように述べている。「驚愕は、人が無準備で危険におそわれたときに陥る状態をよぶのであって、不意打ちの要素を強調するのである」(『フロイト著作集6』154頁)。

29 「経験」が物語ることのできるものであるとすれば、そうでない経験は「経験」というより「体験」である。マーティン・ジェイは、ベンヤミンの語法から、こうした区別を引き出している。

30 『フロイト著作集 7』17 頁。

31 想起されることのない体験が戦争によって顕在化してきたことは、それが、医学的な意味での特異体質的な（あるいは個人的な）病気といった枠内で収まりきるものではないことを示している。実際、それは、とりわけ敗戦国ドイツの知識人に、経験そのものの不可能性を感じさせた。「戦争が終わったとき、戦場から帰還した兵隊が一樣にむっとり押し黙っていたのに、ぼくらは気がつかなかっただろうか。ひとに告げることのできるような、豊かな経験などなかった。経験はすっかり貧弱なものになってしまった。あれから十年後、戦記物の氾濫のなかで堰を切ったように出てきたものも、ひとの口から口へと伝えられてゆく経験などでは、けっしてなかった。それは奇妙なことでもなんでもなかった。経験はすべて虚偽と化していたのだ。」（『ベンヤミン著作集 7』高木久雄・佐藤康彦訳、晶文社、179～180 頁）。経験の不可能性の条件は、なんら特殊なものではないのである。

32 『フロイト著作集 10』10 頁。

33 完全に想起することはおそらく不可能であろうし、ましてや完全に物語ることはさらに不可能だろう。それでも、ある程度まで想起し物語ることによって患者がある程度まで快復するとすれば、実践的には有効だということになる。ここでは治療実践の問題は扱わない。

34 ハーマンは、「安全」の確保、「想起」（と悲しみ悼むこと）、エンパワーメントによる他者や世界との「再結合」、新たな「共世界」の形成、といった患者の回復過程を示し、それぞれの段階に適した条件を整えようとする。こうした過程は、しかし、現象学的に解釈すると、超越論的な世界構成の過程の「再経験」であるように思われてならない。ハーマンが示した過程と、私が『意識の自然』（642 頁－643 頁の要約参照）で示した過程とを対応させていただきたい。なお、こうした神経症の場合と分裂症の場合では、現象的には似たところもあるが、本質的にはむしろ大きく異なったところがあるかもしれない。

35 シェリングは、超越論的という意味では現象学と共通性をもつだろうが、しかし、経験によって捉えられる「実在発生」とは区別された「論理発生」を問題にしていた（クリングス）。また、フロイトは、経験に依拠するという意味では現象学と共通性をもつが、しかし、グリュンバウムが（リクールらの解釈学的なフロイト理解に反対しつつ）強調するように、「精神分析は心理学という心に関する科学の一部である。……心理学もまた自然科学である」と言っており、精神分析を「科学」とみなしていた（『精神分析の基礎』村田純一他訳、産業図書、1996 年）。この意味で、両者の方法は、（さしあたり）現象学的だとは言えない。

36 R・ベルネのように現象学を精神分析の基礎理論として捉えようとする試みがある（『思想』2000 年 10 月号参照）。この場合の基礎づけ関係は、現象学の無前提性テーゼに抵触しない。ビンスワンガー以来、現象学を精神医学の基礎理論とみなそうとする試みはあった。しかし、私の狙いはそういうところにはない。むしろ、非現象学的な知見を現象学的に捉え直したいと思っている。これは、従来の現象学にとって「おのれを隠す」次元（影の次元）への通路を拓く可能性をもつ。おそらく、この次元は、そのまま光の次元に移行するわけではないのだが。

37 フッサールが見た「危機」をこのように「表現」との関係のなかで捉え直すことができるだろう。こうした現象学的解明の試みはすでに始まっている。ひとつの実例は、新田義弘『世界と生命』（青土社、2001 年）である。だが、これについては別稿で詳しく述べたので、ここでは省略したい。もうひとつの実例は、ハンス・ライナー・ゼップの講演「危機の深層構造としての有限化」（1997 年）である。フッサールは、ヨーロッパ諸科学が世界を数学化したことを危機として捉えた。しかし、ゼップは、この講演では、数学化が学問以前の生からの由来を『映し出す』と言い、逆にまた、フッサールは、数学化によって設定された無限性を「逆翻訳」しようとしたと言う。そして、ゼップは、こうした逆翻訳の道を徹底化するとともに、超越論的現象学の本領を見る。この徹底化において見られるならば、超越論的主観的な経験・生は、それ自体のうちに超越論性と世界性との原・分割(Ur-Scheidung)を含んでいる。つまり、ヨーロッパ諸科学の危機の根底には、超越論的主観的な経験・生そのものの危機としての原・分割があるのである。この隠された原・分割は、（ヨーロッパ諸学の危機という）表現として現われてくるのである。しかしさらに、2000 年の台本「影の国」では、ゼップは光と影の関係

を問題にしている。これは、超越論的主観的な経験・生とその他者との関係の問題である。言うなれば、他者関係による **Ur-Scheidung** が問われているのである。そしてこの **Ur-Scheidung** の経験をゼップは「痛み」や「圧力」という（直接経験においてこそ有効な、非解釈学的な）言葉で語り、これに関わることの必要性を示している。現代の危機は、ヨーロッパ諸学の危機や技術の危険を越えて、経験・生における自我と他者との関係の危機にまで広がっているのではなかろうか。こうした問いの道は、さらに先へと拓かれるべきであろう。

³⁸ 『意識の自然』667頁以下参照。

³⁹ この無時間性は、イデア的なものの無時間性とはまったく異質である。

⁴⁰ フロイトの神経症分析が精緻であるのは、おそらくフロイト自身が神経症的であったことと無関係ではないだろう。

⁴¹ フッサールは自我を不死だとしたことは周知である。そうすると、自我の「存在」は、**Unsterblichsein** だということになるだろう。しかし、「形而上学」において、フッサールは自我の誕生と死を考えようとしていたことも事実である。とすると、形式的には、自我の「存在」は、**Gebürtlich- und Sterblichsein** ということになるだろう。だが、問題は、このような自我の存在そのものがいかなる構造をもつか、である。

⁴² この状況／情況の根本気分は「不安」だろうか。私は「不気味」だと思うが。

⁴³ たとえば「純粹主観は成立したり消失したりしない」(Hua IV, S.103) とフッサールは述べていた。

⁴⁴ 志向性主義的な現象学と欲動主義的な精神分析は、意外にも、調和的である。しかし、現象学は、こうした調和性を壊したところでこそ、その本領を発揮するだろう。

⁴⁵ フロイトの死の欲動も、エコノミー原理に従っている。

⁴⁶ 「さまざまな段階において……世代性の問題、超越論的歴史性の問題、社会性すなわち高次段階の人格性における人間的現存在の本質諸形式からその超越論的なしたがって絶対的な意味へと超越論的に遡っていく問いの問題が、現われてくる。さらには、誕生や死の問題、そして、誕生や死は世界のなかの出来事という意味をもつわけだが、そうした意味の超越論的な構成の問題、また同様に、性の問題も現われてくる。」(Hua VI S.191f.)

⁴⁷ 世代性(**Generativität**)は生殖性でもあり、それゆえに、一種の民族主義の危険を孕む。これはもちろん経験の危険とは別種だが、この「希望」もなお純粋な「希望」ではなく、「危険」を含む。

⁴⁸ 1932年にフッサールは「私は哲学的な隠者になってしまいました。……〔しかし〕将来の世代は私を再発見してくれるでしょう」(Bw III S.286f.)と述べている。この「将来の世代」に対する希望の可能性の条件が、(超越論的概念としての) 世代性だとすれば、当時のフッサールの問題関心も理解しやすいだろう。

⁴⁹ これ(**generative phenomenology**)はA・スタインボックの造語である。彼はこれを「静態的現象学」「発生的現象学」と並ぶ第三の現象学とみなしている。

⁵⁰ この **älter** なものは、自我が成立した後では、自我が **Eltern** として構成するものであろう。ここでは生殖的關係が一種の範型になっているが、しかし、これはさらに一般化されてよいだろう。とりわけ学問的な世代性においてはそうである。

⁵¹ おそらく、(いっさいのエコノミーを含まない) 純粋な「贈与」は、不可能であり、また「仮象」でもあるだろう。とはいえ、真に純粋ではないとしても、比較的純度の高い贈与は可能かもしれない。