

見いだされた経験

ラズロ・テンゲイ

世界や自分自身についてなされるようなあらゆる経験を、フッサールは自らの概念言語において「体験」と呼んでいる。ただし、「経験」と「体験」は決して等置されてはならない。フッサールにとって、「体験」は「意識」の別名でしかない。それに対して、「経験」というその名にふさわしいような経験においては、あきらかに、〈意識から生じるのではなく、意識に遭遇し、降り掛かり、それを何か新たなものに直面させるようなある出来事〉がはっきりとしてくる。たとえ、この新たなものが成り立つのが、多くの場合には、意識によってすでに抽象的に把握されたものを同時に具体的に接近可能にするということによるのだとしても。私の考えでは、今日の現象学においてとりわけ問題になるのは、体験に対する経験の過剰に気付き、体験を同時に経験として把握することである。

こうした関心事を、それが持つ現象学にとっての射程の全体にわたって際立たせるために、われわれはフッサールの『純粹現象学および現象学的哲学のための諸構想〔イデー〕』第一巻第55節へと立ち戻り、これを抛り所にすることができる。そこでは次のような主張がなされている。「すべてのレアルな統一は『意味の統一である』」¹。この文が現象学的還元の結果の全体を要約しているという言い方には、いかなる誇張もない。現象学は世界を、確定された事物ないし事実の全体としてではなく、つねに流動し続ける意味存立体 [Sinnbestände] の連関として考察する。たしかに現象という概念は、現象学運動の100年以上の歴史のなかで、一方では多様に用いられてきた。しかし、ほとんどすべての現象学者たちが、現象ということ、意味形成体 [Sinngelbilde] のことを、あるいは、『イデー I』の言い方では「意味の統一」のことを理解することにこだわっている。だが、『イデー I』の第55節で、フッサールは、最初の一文に続けて次のような二文目を付け加えている。「意味の統一は、〔…〕意味を与える意識を前提している」²。この二文目は、現象学的還元を上で引用された一文目とは異なる光のもとで現われさせる。つまり、事物や事実の〈変動する意味存立体〉への還元は、世界を意味を与える意識へと還元するという形態をとるのである。

超越論的還元のこうした説明に対して、1913年の『イデー I』の公刊以来、フッサール現象学の主観主義的・観念論的転回ということが繰り返し述べられてきた。たとえば彼の名前だけを挙げておくがハイデガーは、前半部が現象学の解説に捧げられたある講義のテキストにおいて、『イデー I』第一巻のうちに「あらゆる客観性に対する主観性の優位」を診断し、「観念論と観念論的な問いの姿勢、正確には、新カント派のいみでの観念論が現象学の中に入り込む箇所」をそこに見いだしている³。フッサールのこうした類の転

¹ III/1, S. 120.

² Ebd.

³ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1979, S. 145.

回は、それが現象学にとって根本的な出発点からの自然な帰結として導出されるわけではまったくないだけに、よりいっそう不愉快で驚かせるような印象を与えたのであった。

しかし、ヤン・パトチカ、ルートヴィヒ・ラントグレーベ、クラウス・ヘルトといった、分別のあるフッサールの後継者たちは、現象学の創始者の中に逆向きの傾向を見いだしてもいた。その際、抛り所としてとりわけ役立っていたのは、現象学の世界概念であった。つまりフッサールは、世界がつねにすでに先立って与えられた意味地平として、意識によるあらゆる意味付与に入り込んでいるということ、はつきりと認識していたのである。私は、少なくとも私が肩入れしたいような経験の現象学を、すでにフッサール自身のもとに前兆が見られるこの傾向を可能な限り展開し発展させていくものとして理解している。

ここで私は、特に考慮され克服されねばならないと私が考える、ある困難に専念する。この困難のもっとも簡単な定式化は、次のようなものである。フッサールの『イデー I』から引用された一文目(つまり、「意味の統一は〔…〕意味を与える意識を前提している〔…〕」という文)を、その前に同じく引かれていた一文目——「すべてのレアルな統一は『意味の統一』である」——を同時に手放すことなく、に問いに付することができるのか。別の言い方をすればこうなる。世界を意味存立体へと引き戻しながらも、意味存立体は残らず〈意味を与える意識〉へと引き戻されねばならないという主張を避けることはできるのか。

この困難を克服するために、意識された体験であるということによって尽くされないような経験に立ち戻る必要がある。意味を与える意識へと残らず引き戻されるのではないような意味存立体ないし意味の統一が世界のなかに形成されうるとわれわれが想定するならば、次のような問いが、われわれに避けがたく突きつけられていることに気付く。つまりそれは、そのような意味形成の過程は、意識にとってどのような仕方では把握可能になるのか、という問いである。この問いに対して、われわれはこう答える以外にないだろう。自ずから到来する意味形成体はいつでも、それが経験という形態をとることで意識に対して告知される、と。この答えのなかに表現されている洞察は、われわれの意識の干渉や裁量からさしあたり多くの場合には引き離されているものについて、経験はわれわれに教えてくれるということである。

この根本思想は、以下においてさらに展開され、さまざまな側面から論究されなければならない。第一に、フッサールが『イデー I』で話題にするような一見するとそれ自身で閉じている純粋意識の領域が、体験が同時に真性の経験として形づけられるやいなや、新たなもの・予見されていないもの・出来事めいたものに対していかにして開かれるのかを示されう。第二に、体験に対するある余剰を示すような経験のもとで問題になるのが、科学的経験 [Empirie]から本質的に区別されるような生活世界的経験であるということが、明確にされるなければならない。第三に、生活世界的経験が〈再び見いだされた経験〉として妥当するのはどういういみにおいてなのかが、結論として明らかにされるだろう。

1. 新しいものに開かれた意識

上で引用した二つの文——「あらゆるレアルな統一は〔…〕『意味の統一』である」と「意味の統一は〔…〕意味を与える意識を前提する〔…〕」——をフッサールが互いに結びつけたのは、もちろん理由のないことではなかった。彼は、体験に——よりくわしく言

えば志向的体験に——担われていないような意味形成体は世界のうちに存在しないという事実から出発する。ところで、体験とは意識が振る舞う仕方に他ならない。したがって、意味を与える意識なしにはどんな意味形成体も世界のうちに存在しえない。

一見したところ、この議論は完全に首尾一貫しているように見える。ただし、それが依拠している前提はけっして自明には思えない。じっさい、この議論は『イデー Ⅰ』第 1 節から第 54 節までの思考の全過程を前提している。その思考の過程とは、内在的なものと超越的なものの——あるいはまた「体験としての存在」と「事物としての存在」⁴の——存在論的な本質的区別を確立することを目指すものである。フッサールが念頭においている本質的区別は、よく知られているように、以下のような違いにもとづいている。(時空的)事物は、それに関わるどんな直観的表象においても、必然的に射映し、したがってつねに超越的知覚の対象でしかありえない。それに対して、体験は内在的知覚において把握される⁵。ここからただちに、「体験は射映しない」⁶ということが帰結する——このような違いである。『イデー Ⅰ』のフッサールは、この本質的区別をたんに強調することに満足せず、そこからさらなる帰結を引き出す。彼がまず確認するのは、事物的存在は「けっして所与性によって必然的に要求される存在ではなく、あるいみでつねに偶然的な」存在であること、それゆえ自己省察のうちで——コギトのうちで——有体的に与えられる体験の必然性と対置されるということである⁷。この対置から次の結論まではあと一歩である。その結論とは、事物的存在はつねに、それに関わる体験の絶対的存在に対して相対的であり、したがって意識は、その存在に関して世界無化に全く影響を受けない⁸「それ自体で閉じた存在の連関」と見なされなければならない⁹というものである。このことによって、純粹意識の領域は世界から隔離される。そしてこのように「体験としての存在」を「事物としての存在」から根本的に分離したいまとなつては、フッサールには事実上、あらゆる意味存立体と意味の統一を、意識という「それ自体で閉じた存在の連関」に帰すること以外の道は残されていない。

だが、意識と世界のこうした分離には、はたして本当に根拠があるのだろうか。『イデー Ⅰ』の少なからぬ読者は、この著作がはらむ次のような逆説に気づいた。すなわち、テキストの前半は事物の「単なる志向的存在」¹⁰と体験の实的存在の間に裂け目を開くのに対して、後半はノエシス-ノエマの構造を扱うことによって、この裂け目をたんに架橋するだけでなく、あるいみで閉じさえする。志向性というアイデアはけっして、それ自体で閉じた存在連関としての体験を単なる志向的存在としての事物と対照させることを促すものではない。むしろその眼目は、「体験としての存在」と「事物としての存在」を互いに結びつけ、ひとつにまとめあげることにある。とはいえ、こうした考えは意識と世界の分離に

⁴ III/1, S. 87.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 88.

⁷ Ebd., S. 98.

⁸ Ebd., S. 104.

⁹ Ebd., S. 105.

¹⁰ Ebd., S. 106.

対する疑いを呼び起こすには十分であるにせよ、それだけでは論争問題に決着をつけるには不十分である。しかし、次のもう一つの論拠が持つ説得力は否定しようがない。すでに見たように、純粹意識の領域が事物的存在の領域から完全に隔離されうるのは、自己省察——コギト——のうちで有体的に与えられる体験に必然性が帰されるとときにかぎられる。ところでフッサール自身、コギトは「事実の必然性」——それはあらゆる「純粹な本質必然性」から、つまりあらゆる「本質法則の特殊例」から根本的に区別される¹¹——しか持たないということをはっきりと強調している。だが、この単なる事後的必然性には、偶然的存在と必然的存在の存在論的対置という負荷を引き受けられるほどの耐久性はあるのだろうか。『イデー I』を執筆したときのフッサールは明らかに、それだけの耐久性があると考えていた。しかし、彼は後に見解を変えることになる。この主張の証拠を一つだけ挙げるなら、彼は 20 年後に、全集第 15 巻に収録されたある研究草稿で、自我の自己省察——すなわちコギト——は「原偶然性の核」をはらんでいるとはっきりと主張している¹²。

たんなる体験の概念だけから出発する場合、事物としての存在と意識としての存在の存在論的対立を克服することは困難である。だが、体験と経験の概念的区別をも顧慮し、同時に体験を経験として理解しようとする場合には、事情は変わってくる。たしかに、(志向的) 体験によって担われていないような意味形成体は世界のうちに存在しないというのは正しい。しかし、この体験が同時に経験としても理解されるなら、すべての意味契機が意識による意味付与から生じるのではないことが明らかになる。というのも、経験が徹頭徹尾、その経験をやる人の、あるいはその経験をこうむる人の意識に帰着するということはありえないからである。むしろ経験はつねに部分的には、意味を与える意識の裁量を逃れるような意味形成の出来事にもとづいているのである。

この主張をよりはっきりさせるために、よく知られた本当のいみでの経験を例にあげてみたい。それは、何かを思いつく [einfallen] ときの経験である。その際に人が経験することは、なによりも、思いつき、つまり新たな考えが、けっして自分の思い通りにはならないということである。考えというものは——ニーチェが言うように——「それが来たいときに来るのであって、私が望むときにはではない」¹³。その際、思いつきはそれ自体では、まさに思いつきとして見るならば、いまだけっして一義的に規定された意味の担い手ではない。思いつきはむしろ、ドイツ語で言われるように、Sinn (すなわち、思いつきに——また他のすべてのものにも——意味を与える私の能力) へといたるのである。にもかかわらず、思いつきはいつも、おのずから何かを理解させる。だが、それが理解させるところのものは、けっして定かではなく、まずもってことさら見つけ出さなければならない。思いつきは、志向的意味形成の構造転換ないし布置転換から派生するとみなすことはできないのであって、むしろそうした構造転換ないし布置転換を引き起こすものである。こう言ってよければ、思いつきは意識の志向的生に突然降り掛かる[hineinbrechen]のだが、この生の

¹¹ Ebd., S. 98.

¹² XV, S. 386 (Text Nr. 22).

¹³ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Erstes Hauptstück, Aph. 17, in: *Werke*, Großoktavband VII, Leipzig: A. Kröner 1910, S. 27.

うちに単なる因果的作用を及ぼすのではなく、意味の次元に真のいみでの結果をもたらす。思いつきは新たな意味の端緒へとせきたてる。それゆえ、思いつきを意味の兆しと呼ぶことは外的外れではないだろう。(フッサール自身、志向的作用の始まりを名指すために「作用の兆し」という語を用いている。「たとえば、信念が兆している、すなわち、われわれは『それを知る前から』すでに信じているということがある」¹⁴。) 付け加えるなら、意味の兆しは志向的意識による意味付与には還元できないのであって、むしろ志向的意識を新たな意味付与へと促す。さらに次のように主張することもできる。思いつきが意味の兆しとして自らを示すのは、唯一、意味付与が変化している最中だけである。それゆえ、意味の兆しはつねに、意味付与の狭間でのみ現われる。したがって、意味の兆しは、おのずから現れて意識に侵入してくるような意味形成の契機として理解できる。

以上の考察から、体験を同時に経験としても理解する試みが現象学において持つ意義はすでに明らかである。その意義とは、この試みが、フッサール現象学の主観主義的および観念論的な帰結を逃れ、それとともに、そうした帰結が不可避であるというのは単なる見せかけにすぎないということを明らかにする道を開くことにある。

この道は、フッサール自身にとっても完全に隠されていたわけではなかった。むしろ、彼こそがこの道をはじめて発見し、歩んだのだということが出来る。もともと、彼ははじめからこの道を見出していたわけではない。彼は長い間、自らの現象学的考察を体験の静態的構造分析に限定していた。だが、彼が発生的な考察の仕方に移行することによってはじめて、これらの体験の本来のいみでの経験としての性格を見て取ることができるようになったといっても、驚くにはあたらないだろう。正しく理解された経験というものは、本性上、発生的現象学の文脈に属する。静態的構造分析は必然的に、本来のいみでの経験をとらえきれない。というのも、「経験」は語の本来のいみからすれば、そのつどの意識にとって新たなものが生じる出来事のことである。ところで、静態的構造分析は新たなものの発生を説明するのに適しているとはとても言えない。新たなものの出現は唯一、「意識の歴史」を探究することをはっきりと自らの課題としている¹⁵発生的現象学においてのみ、適切な仕方であられるのである。

フッサールは発生的分析において、新たなものの発生が意識の生において持つ重みを取り戻そうとしている。現実に触れ、現実と出会うことはつねに新たなものの発生へと導くのだということを、彼はしだいはっきりと見て取るようになっていく。それゆえ、彼は発生的現象学に関わるテキストにおいては、知覚を「たえざる見知り [Kenntnisnahme]のプロセス」として特徴づけることには満足せず、同時にこのプロセスが「見知ったものを保持しつつ、つねに新しく変化し豊かになった意味を生み出す」ことを指摘する¹⁶。そしてこの新しい意味の産出によって——彼がさらに強調するところによれば——、いかなる場合にも「新たな『原創設 [Urstiftung]』、つまり原印象が遂行される。というのも、根源的オリジナリティの契機が現われるからである」¹⁷。したがって、経験が先行する予期を

¹⁴ III/1, S. 263.

¹⁵ XI, S. 339.

¹⁶ XI, S. 12.

¹⁷ Ebd.

あからさまに幻滅させるのではなく、それをより詳しく規定するような場合でさえ、経験は新たなものの発生する場となる。だが、経験が真の「幻滅体験」として、先行する経験を抹消する場合には、なおさら経験は新たなものをもたらす。こうしたケースを稀な例外とみなしてはならない。フッサールが主張するには、「知覚は新たなものをもたらす。これが知覚の本質である。[...]しかし、新たなものはあらゆる予期に平手打ちを喰わせうということは明白である」¹⁸。

このことによって経験は——ヘーゲルの表現を借りるなら——「意識の背後に」¹⁹現れる新たな意味の発生する場であることが明らかになる。上の記述は、本来的な経験概念の規定として理解することができる。だが同時に、経験はしばしば単なる科学的経験 [Empirie] として、つまり新たなものをもたらすこととは無関係に、あらかじめ立てられた理論を確証したり補強したりするために利用されるような経験として理解されるということも認めなければならない。われわれの強いみでの経験概念を、こうした科学的経験のイメージに定位する反論から守るためには、生活世界における経験にさらなる光を当て、科学的経験から区別する必要がある。

2. 生活世界的経験と科学的経験

フッサールは、生活世界における経験を「主観的」で「相対的」なものとして特徴づける。そのことを彼は、生活世界における経験がもつ真理を「日常的-実践的な状況的真理」として、「科学的真理」に対置することによって行うのである²⁰。ここで問題になっている状況的真理とは、なるほどある特定の状況には合致するが、一つの状況から他の状況へとそのまま移されることができないような真理のことである。さまざまな状況を包括する一つの真理というものは、さまざまな経験の状況の同種性をはじめから前提している。しかしフッサールによれば、同種的なものそれ自体は理想化 [Idealisierung] の所産とみなされなければならない。そして理想化の方とは言えば、それは生活世界の限界を超え出る操作なのである。

したがって、生活世界的経験がもつ相対的性格は、それが状況による拘束から逃れられないという点において明らかなるものとなる。これに対し、生活世界的経験の主観的性格——それはむろんいかなる主観主義とも関係はないのだが——は、他の源泉によって培われている。科学的経験とは反対に、生活世界的経験は、ある状況のうちどの点に注意を払うべきかを前もって規定するような、いかなる確定した視点に縛られない。しかし、一つの状況というものは、絶えず異なった様々な側面を持ち、それらの側面は——そのつど選ばれた視点に依存するかたちで——ときには前景に現れ、ときには再び背景へと沈み込む。そして一つの特権的な視点の欠如は、[生活世界的経験のもつ] 次のような主観性の意味を規定するのである。その主観性とは、客観的・科学的な経験の一面性 [Einseitigkeit]

¹⁸ Ebd., S. 211.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke* in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K.-M. Michel, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 80.

²⁰ VI, S. 135.

に対して、捉えどころなく変化する多面性 [Allseitigkeit]を対置するものである。

ここで、「捉えどころなく変化する」と強調したのは偶然ではない。実際のところ、生活世界における主観的で相対的な経験は、流れ行く多義性によって特徴づけられる。ただし、ここで「流れ行く多義性」ということで理解しなくてはならないのは、そのときどきにに応じて変化する意味の始点 [Sinnansätze]から生じるような多義性である。したがって、生活世界的経験の意味の分析というものは、単に多くの可能な意義[Bedeutung]を考慮に入れるだけでなく、そのような多くの意義を構成する意味構成素の変動をも勘定に入れねばならない。この意味構成素の変動は、同様の諸状況が、絶えず新たな角度で見ることを可能にする視点の変動と関連している。

「ドクサ」というプラトンの術語——フッサールは『危機』や同時期に書かれた研究草稿においてこの術語に立ち戻っている——は、生活世界的経験がもつ、上で際立たせられた特徴的性格をまとめて表現するのに非常に適している。だからこそフッサールは、エピステーメーとしての客観的科学に対して、生活世界的経験をドクサとして対置するのである²¹。ドクサは、常に状況に拘束されており多義的である。もはや状況に拘束されず、同時に一義性への要求を掲げる真理は、エピステーメーにこそ帰属するのである。

しかしながら、この種の真理のために、科学は高い代価を払っている。すなわち、科学に固有の領域においては、生活世界を特徴づけている〈経験との自由な交渉〉が停止させられているのである。科学は、変化していくさまざまな視点から状況を考察することを許容しない。むしろ科学の観点からは、いつも次のような視点を確定するよう強いられているのである。それは、特定の状況に拘束されたままに留まるのではなく、全ての同種の状況に移すことができる視点である。しかし、これにより科学は、自らの問いに対してイエスカノーと答えるように経験を仕向ける。このような傾向は、すでに科学的な観察に顕著なのだが、特に実験においてはまさに支配的となる。実験は、前もって定式化された予測を確認するか反証するかという点に経験の役割を限定するのである。科学的経験とは、人為的に確定された条件の下で成り立つような経験である。したがって、科学的経験には、生活世界的経験にとって特徴的な〈自発的な意味形成〉という根本特徴が、多かれ少なかれ欠けているのである。

〈自発的な意味形成〉は、〈志向的意識による意味付与に余すところなく引き戻されうるわけではないような意味形成体の生成〉と理解できる。次のような意味形成のプロセスを考えてみればよい。すなわち、理想化や極限への移行 [Limesübergang]を通じて、——例えば測量術において——、幾何学的な図形へと導くようなものとして、フッサールが記述するプロセスである。この意味形成のプロセスは、明らかに、そのつどの測量者——彼らは何と言っても単に感性的に知覚可能な図形を目にしているにすぎない——の志向的作用を越え出るものである。まさにそれゆえに、この意味形成のプロセスは、新たな知の伝統とその対象の原創設のための基盤を準備するのである。

生活世界的経験が自発的な意味形成の場であるとすれば、それはいかなる志向的体験にも還元することができない。というのも、生活世界的経験は、何らかの志向されざるものを含んでいるからである。その志向されざるものとは、いかなる意識志向性からも導出で

²¹ Ebd., S. 129.

きないような契機であり、ひと言でいえば、生活世界的経験を支える意識志向性に対する剰余である。生活世界における経験は、いかなる志向的意識も先取りできないしかたで進行する意味形成に貫かれている。したがって、生活世界的経験は、少なくとも一つの志向的作用を常に含むとは言え、全体としてはいかなる志向的作用でもない。それは全体としていかなる作用でもなく、むしろ出来事なのである。

出来事である限りにおいて、生活世界的経験は、新たなもの、あらかじめ予測できないもの、予期せず到来するものを伴っている。しばしば、生活世界的経験は、前もって持っていた見解や、ときには、根拠を持ち動機づけられているように見えた先行理解を抹消することにより、志向的意識を驚かせる。ガダマーは正しくも、その名に値する経験はすべて、何らかの予期に×印をつける、と述べている²²。

ここで生活世界的経験は、ある明確な受動性によって性格づけられることになる。とはいえ、生活世界的経験のもつ受動性を、現象学的に解釈し直された連合理論におけるいみでの受動的綜合に帰着させることは決してできない。フッサールは次の点を強調している。すなわち、われわれ——「注意する自我」としてのわれわれ——は、受動的綜合において、自らが「一つ[の意識与件]から他のものへと差し向けられる」のを認識する²³。彼はさらに、ここでは次のことも成り立つと付け加える。すなわち、「一つのものが他のものへと差し向けられる——もっともそこには、本来の意味での指標や表示の関係は存在していないのである」²⁴。ここで言われている、記号とそれに指されるものとの関係ではいまだないような差し向けの連関は、われわれ——注意する自我としてのわれわれ——に対して、おのずから示唆される。その連関は、突然われわれの気を引き、それによってわれわれの意識にはじめて思いつくのである。こうした根本特徴は、生活世界的経験の受動性と、フッサールが論じる受動的綜合によって共有されている。しかしわれわれは、この共通の根本特徴に気をとられて、ある基本的な相違を見逃してはならない。フッサールが上の引用で記述していた〔受動的綜合における〕差し向けの連関は、はじめから、能動的な志向性によって把握可能なものとしてあらわれる。その連関は、意識へと浮かび上がるや否や、十分な資格を備えた志向性として正体をあらわすのである。それゆえその連関を、意識は、記号とそれが指すものとの関係へとただちに变化させることができる。それに対して、自発的な意味形成の過程においてあらわになる傾向の場合には、事情は異なっている。その傾向は、意識志向性のいかなる先行形態でもないばかりか、確固たる差し向けの連関として把握されることさえできないような傾向なのである。フッサールが後期のテキストにおいて、「遡及的問い」の方法的な意義をきわめて強く強調したのは理由なきことではない。すでに確立した——あるいは、フッサールが好む言い方をすれば、「沈殿した」——原創設から出発してはじめて、その原創設の基礎にある意味形成の過程へと遡る道が開かれるのである。しかし原創設とは、創造的な作用であり、それは深淵を飛び越すことによって新たな意味を生み出す。だからこそ、原創設の根底にある意味形成の過程を貫く傾向が一義的なしかたで姿をあらわにするのは、いつも後からでしかないのである。

²² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ⁴1975 (¹1960), S. 338.

²³ XI, S. 121.

²⁴ VI, S. 121.

この本質的な事後性は、遡及的問いという方法を必要不可欠なものとするのだが、同時に、生活世界的経験に対して、正しく理解された歴史性という性格を与えるのである。むしろこの術語が意味するのは、たとえば世界史に属していることなどではなく、自発的な意味の生起という性格である。そして、自発的な意味の生起が意味するのは、志向的意識の意味付与に帰着させることができないような意味の発生である。フッサールは、「幾何学の起源」でこう述べている。「歴史はそもそもの始めから、根源的な意味形成と意味沈殿が生き生きと絡み合う運動である」²⁵。ラントグレーベが『事実性と個体化』において強調するように、歴史はこのいみで、20年代初頭以降のフッサールに「絶対的な事実」と見なされるのである。

以上により、生活世界的経験の五つの根本特徴が明らかになった。すなわち、生活世界的経験は、自発的な意味形成の担い手として特徴づけられ、その経験がもつ出来事性、新たなものへと潜在的に含むこと、受動性、そして歴史性に注意が向けられた。これらの特徴のうちで、フッサール現象学の最後期における変化が告げられている。たしかに『危機』においても、志向的分析とそれを導く「普遍的な相関関係のアプリオリ」の意義は依然として強調されている。しかし、意味形成と意味創設の生き生きとした関係——あるいはまた意味形成と意味沈殿の関係——は、志向的な相関関係の分析によっては答えられない問いを投げかけている。遡及的問いという方法によって、この問いの次元に対応した方法的な探究の仕方が示唆されている。「幾何学の起源」という小さなテキストが、モーリス・メルロ-ポンティやジャック・デリダ、マルク・リシールといった重要な思想家たちによって極めて詳細な分析の対象とされたことは、フッサールの現象学のこのような変化によるのである。

3. 再発見された経験としての生活世界的経験

チャールズ・テイラーは、自己の諸源泉についての名著〔*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.): Harvard U. P., 1989.〕を、「回復の試み [essay]」と描写している。生活世界的経験の把握を主題にして論究する者は誰であれ、この特徴づけを自分の試みを表すのに用いることができる。こうした試みにおいて問題にされるのも、失われたもの・無くなってしまったもの・覆い隠されていたものを再発見する試みなのである。

生活世界的な経験は、科学的経験の背後に隠されている。しかし、哲学は経験について語るときにはいつでも科学的な経験に定位していた。ガダマーは、主著『真理と方法』の啓発的な思考の過程において、学問論的に狭められた経験概念がいかにして西洋的な思考の伝統のなかで優勢を占めてきたかを示している。ガダマーが正当なしかたで際立たせたように、すでにアリストテレスからして、「経験の本質を、科学だけを顧慮して」²⁶考えているのである。アリストテレスにとって、経験は概念の一般性への単なる通路として妥当しているのであり、ガダマーが付け加えているように、アリストテレスにとって、概念の一般性は「存在論的により先のもの」なのである。というのも、概念の一般性は、存在論

²⁵ Ebd., S. 380.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 41975 (1960), S. 335.

的に、実体の本質規定の中に埋め込まれているからである²⁷。学問にむけて経験を目的論的に整えるという考えは、ベーコンを起源とする近世の経験主義において完全に支配的になる。経験はただちに、あらかじめ持っている仮定や予測、つまり「科学的仮説」と呼ばれるものを確認ないし反証するという役割だけをあてがわれるようになったのである。

しかしながら、経験のこうした目的論的な把握は、それが一面的であるという点で、きわめて疑わしい。その把握は、まさに経験を些細なものにするようなしかたではたらくのである。すなわち、日常的な生において昔からなされていたような経験は、こうした把握においては完全に気付かれぬままになっているような鋭さによって特徴づけられるのである。科学において経験と特徴づけられるような、人為的に画一化された確証のテストとは対照的に、日常において問題になるのは、なされるような経験 [eine Erfahrung, die man macht] である。そうした経験は、いかなる目的論的な理解とも対立している。そうした経験は、その本質的な特徴が、何か新しいもの・新たな洞察を接近可能にするという点にあるだけに、前もって把握された目的へと努力することという枠組みへの編入をよりいっそう許容しないのである。このことを誰よりもはっきりと見てとっていたのは、『精神現象学』の緒論において、予見されていない新たなものをもたらす過程として経験を理解していたヘーゲルである。先行する予見を反証するというよりも確証するような経験は、たしかに存在する。だが、新たなものが、われわれがそれまで抽象的に知っていたものを具体的に示すという点にのみ成り立っている場合でも、こうした経験は、何か新たなものをもたらすのである。

こうした区別は決して軽視できない。新たな事実をまったく知るに至っていないときでさえも、それまで抽象的に知られていたものに具体的に直面するのがどうということなのかは、固有の経験によってはじめて把握されるのである。経験とともにやってくる新たなものは、われわれの知識の内実に対応しているというよりも、知られたものの遂行意味に対応している。そうした出来事がしばしば誰かの生々しいものを不意に切りつけるとしても、それはまったく不思議ではない。これによって理解可能になるのは、あるなされた体験が、一人称単数の表現を要求するのはなぜかということである。経験は固有のしかたで体験された出来事であり、それは生の歴史の文脈へとそのつど編入される。

こうした考察から明らかになるのは、経験は、体験に劣らないしかたで個別の生と密接に結びつけられているということである。同時に、経験は、体験そのものには適合しないような現実の全体への関係をなおも保持している。この違いは、次のようなことと関連している。つまり、経験は——体験とは対照的に——意識という、一見するとそれ自身で閉じているような存在連関には、いかなるしかたでも編入されず、むしろ意識を新たなもの・予見されていないもの・出来事めいたものに対して開かせるのである。「新たなものはあらゆる予期に平手打ちを喰わせうる」ということが真であるならば、新たなものは、意識に固有ないかなるものからも導出できない。むしろ新たなものは、意識にとって異他的な現実から生じるのである。

新たなもののこうした特徴づけが、意識に依存しない現実という概念を理解するための鍵を手渡してくれるとわれわれが主張するならば、われわれは、20世紀からの一連の本質

²⁷ Ebd.

的に似通った試みの全体を呼び起こすことができる。そこで問題になっているのは、現実を——そのつどまさに予見可能であるような——可能性から引き離して見るようにするという諸々の試みである。これらの試みのうちでもっともよく知られたものから始めるならば、われわれはまず最初に、ジャック・ラカンによる背理的に響く命題、つまり、それにしたがえば現実是不可能なものに他ならないという命題を引き合いに出すことができる。だが、われわれはエマニュエル・レヴィナスによって与えられた現在の定義を挙げることもできる。つまり、レヴィナスは現在を、可能性に先行しそれに不意打ちをするような現実的なものとして規定しているのである²⁸。これらの試みの両方は、広く知られている。ひょっとするとそれほど知られていないかもしれない事実は、すでにマルセル・ブルーストが、「われわれを感じるナイフの一撃がわれわれの頭上を越えていく雲と何の関係もないのと同じように、いかなる可能性との関係もない」²⁹現実を名指していたということである。

これらすべての試みのなかで表現されている共通の根本的な考えは単純である。つまり、現実の現実性という性格は、予期を妨げる〔予期に×印をつける〕ような意味の到来においてのみ、そうした到来によってのみ告知される、という考えである。というのも、現実的なものは、それが先行する可能性に対して対抗手として登場するということによって、その現実性という性格を妥当なものにしているのである。その際、現実的なものは、予期を破棄させることによって、自らの意識に対する非依存性をあらわにする。したがって現実的なものは、経験のうちでは、われわれがあらかじめ投げかけた可能性によって残さず先取りされるのではないような——そして、これはなおさらのことであるが、その可能性によって決定的なしかたで受け止められるのではないような——出来事として、あらわにされるのである。われわれはこう述べることができるだろう。ここにこそ現実的なものの経験の意味があるのだ、と。

意識に依存しない現実という概念のこうした解釈は、伝統と結びつけられ、世界観にがんじがらめにされた観念論と實在論の対置を克服している。意識に依存しない自体存在として現実を意識に単純なしかたで対置することから遠く離れ、こうした解釈が示すのはむしろ、現実が意識に依存しないものとして意識それ自体のうちであらわになるのはいかにしてか、ということである。このような仕方でも、再発見された経験は、フッサール現象学の主観的・観念論的転回にフッサールの手段を用いて反対することをわれわれに可能にしてくれるのである。

(訳：秋葉剛史・植村玄輝・八重樫徹)

²⁸ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, Édition « Le livre de poche », Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1990, S. 58; dt.: E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Th. Wiemer, K. Alber, Freiburg/München 1992, S. 84.

²⁹ M. Proust, *Un amour de Swann*, Booking International, Paris 1994, S. 228; dt.: M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, übersetzt von Eva Rechel-Mertens, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, Bd. I, S. 479. 引用箇所気付かせてくれたのは、J.-F. Marquet の美しい論文 „Proust, la fête inconcevable“ である。次を参照せよ。J.-F. Marquet, *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Hermann, Paris 1996, S. 179.