

近代理性の危機と現象学的パラダイム

二度の還元を通じての世界理解の仕方について

関谷 融

The crisis of modern reason and the phenomenological paradigm : Understanding the world through double reduction

Toru SEKIYA

長崎県立大学国際社会学部

概要 越論的主観への方法論的回帰は、現象学的還元（判断中止）によって可能となり、第一の還元では理論的世界から第一次的な生活世界への帰還が行われる。この段階では自然的態度が支配し、主観は出会うものを素朴に受け取るが、再度現象学的還元を行うことで、自己へと到達する。つまり、所与のものが主観に与えられている形で存在することを見渡す傍観者としての立場が確立され、この超越論的主観性のレベルで世界が構成される。

キーワード : 生活世界, 判断中止, 存在信仰

1. はじめに—近代理性の危機と生活世界

科学と技術の結合、そしてその科学技術を手段とする産業社会を根幹とする近現代の文明はバラ色のユートピアをめざして高度化の一途をたどりつつあるように見える。しかし一方でこのすばらしい「新世界」はその内部において深刻な人間疎外をもたらしてきたばかりか、今やその疎外の上に成り立っているという事実も否定できない。我々の文明は何を目指しどこへ行こうとしているのか。たどりついた先に思わぬ破局が待ち受けてはいまいか。その破局を避けるために我々は今何をしなければならないのだろうか。近現代の文明を根底で規定している問題点はどこを探せば見つかるのだろうか。

この問いに直面して、我々は E. フットサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』⁽¹⁾を思い出す。20 世紀あるいは 21 世紀の文明は、言うまでもなくヨーロッパ的諸学に基づいて構築されたものである。とすれば、我々は彼の指摘するヨーロッパ諸学の危機とはいったい何であるのかを知らねばならない。彼はヨーロッパの人間の根本的な生活危機の表現としての諸学問(Wissenschaften)の危機に注目する。ここで我々は、ヨーロッパの人間という言葉に対する判断をさしあたって停止させなければならないだろう。何となれば、もはや我々はもろもろの物品から風俗、習慣、果ては考え方に至るまで、ヨーロッパ的であることからのがれられないのであり、それを反省的にまなごすための距離を保つためである。この判断を行った上で、いま一度我々をとりまいて文明を眺め直すとうなるだろうか。

遠い太古において、大地、山々、海原がまったくの自然であったころ、人間にとって生存のための闘いは厳しいものであったに違いない。しかし、他の動物は与えられた自然環境にはほとんど適応するほかはないのに対して、人間は環境を、自己の生存と行動にとって有利となるように改善し、あるいは新たな環境さえ作り出す。この営みはある意味で人間にとって最も根源的本質的な行為と行うことができる。

さらに現代の文明もこの営みの延長線上にある。そして、今やその営みによってもたらされた成果は絶大なものである。夏は冷房、冬は暖房によって自然条件は緩和される。また医学・医療の発達に伴って病苦は軽減されて車、船、飛行機等によって移動に要する時間空間的距離は短縮される。あの大吉において人間が直面していた自然の厳しさは次々と克服され緩和されてきている。

しかし近代に入ってから事態の進行は、基本的には人間のこうした根源的営みの延長線上にあるとはいえ、独特の様相をおびてきている。最近の原子物理テクノロジー、遺伝子工学、エレクトロニクス技術に象徴的に見られるように、科学技術は、今や産業社会の構造の中に組み入れられ、経済成長の名の下に加速度的にしかもとどまるところを知らずに独走を続けているように見える。現在の我々の日常生活の空間においては、騒音とともに車が走り、飛行機が飛び、列車が走り、夜ともなれば街はいつせいに点灯し、光が川の流れのように道にあふれる。目には見えず、耳にも聞こえないが、通信、放送の電波が飛び交っている。我々は「文明」という名のもとにこうした状況を日常的に受容しており、さらに新たな状況を作りつつある。しかし、

何のために、何を指してそうするのだろうか。

こうした状況の中で、「便利さ豊かさ」といった、生存と行為にとっての条件は、たしかにそれ自体としては急速に達成されつつある。しかし個々の条件が満たされる一方で、それに伴って全体的な場面において逆に深刻で非合理的な局面が出現する。空間的には一部地域しか占めない産業社会は、しかし、その一部の文明による自然破壊は地球全体を脅かすまでになった。そしてこの状態はもはや文明の続く限り、回避されることはないであろう。どれほど人工環境が整備されても、それは所詮より大きなそしてそれを取り囲む自然的秩序の内にある。文明=産業社会の営みの行き着いた先には、かえって人間の生存と行動にとって不利な条件が支配するというパラドックスが起こる。

ところで、環境を改善しつつ生きるという営みは人間に共通であると述べたが、しかし、これが科学と技術の結合による科学技術を駆使しての文明化という今日的な形態をとるようになったのがヨーロッパにおいてであった。そしてその発端となったのが16、17世紀の科革命と近代自然科学の成立である。ただし当時においては科学と技術はまだ完全には結合しておらずむしろ別々のものであった。

しかし、フッサールはこの科学革命によって採択された、世界や自然への見方はもともと技術知へと方位づけられていたものである、とする。彼が「学問一般が人間の生存にとって何を意味してきたか、また何を意味することができるか」⁽²⁾と問いつつ、「近代人の世界観はもっぱら実証科学によって徹底的に規定され、……その徹底性とは真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に眼をそらすということを意味していた。」⁽³⁾と言うとき、この人間の生存にとって決定的に影響を与えるとされる問題点と科学革命による世界観、自然観への危機感は密接に結びついているのである。

この問題点が何であるかを探るためにも、更に論を進めてゆかなければならない。現代社会においては、大局的に見れば人間の生存を脅す条件が加速度的にふくれ上がってきている状況があるが、その典型的な例としては、核兵器による人類絶滅の可能性がある。そういうした可能性が現に存在するという状況の下では、これについていかなる楽観的言説がなされようとも我々は科学技術の独走に対して本能的に不安を覚えるのである。我々は科学技術それ自体の価値と技術を利用・使用する側の倫理的価値を対置して考えるようになってきている。そして前者と後者の分裂は今や対立へと移行してきたかのような観を呈している。しかも、後者は今や形而上学の可能性に対する懐疑とともに崩壊しつつあり、現代人は歴史の意味への信頼、人間性、人間の自由への信頼を、すべての事物、価値目的の規範的關係とともに見失いつつある。「したがって哲学の危機は、哲学的普遍性の構成成分とみられる近代の全学問の危機であり、その文化生活の全体的意義という見地からみた、すなわちそ

の全実存にかかわるヨーロッパ人間性の危機であり、さしあたっては潜在的なものであったが、しかし次第にあらわになってきた危機なのである。⁽⁴⁾

しかし、科学技術の進展、それによってもたらされる産業社会内での文明化の方向を押しとどめることはできず、また、その方法的作業の正当さという点に目をつむって、科学技術そのものをまで否定することは、人間性のある重要な部分を切り取ってしまいかねない。

したがって我々は現代文明の症候群を、フッサール流に言えば「近代科学の解き難い謎を含んだ不明瞭さ」⁽⁵⁾を正確に把握しなければならない。なぜならば、近代科学を生じさせた近代ヨーロッパの歴史は決して単なる事実の継続にとどまるものではなく、そこにはある隠された動機・志向、目的論が潜んでおり、それらを明らかにし、それらに照らしてみればはじめてその過程が見通せるからである。「デカルトから現代にいたるまでの、さまざまな矛盾を含みつつも統一的な近代哲学の動きを内的に理解することによってはじめて、この現代そのものの理解も可能になる。」⁽⁶⁾

その根源的動機、志向、目的論を分析する前に、科学技術における技術の意味とそれに通じる科学の性格について若干の予備的考察をつけ加えておく。技術とはこの場合、近代技術に限定する。加藤清氏が指摘するようにギリシア時代には、技術(Technik)は真理の顕現(Entbergen)という語感を有していた。⁽⁷⁾ところで氏は、顕に前にもたらすこと(Hervorbringen)と、それ自身から一顧に一現われ出ること(das von-sich-vor-Aufgehen)の二つの語感を技術は有していたと指摘する。ギリシア人にとっては、技術はしたがって、単なる手段ではなく、真理の生起する領域に存したのである。

ところで近代技術に貫かれている性格は、用立て(Bestellen)である。こうした、技術についての道具的観念は、人間自身をも、彼が現実を用立てるように、他者によって用立てられる存在へとさし向けることになる。自然が素材として人間に用立てられたように、人間も人間の資源として定められた目標に合うように用立てられる。⁽⁸⁾

さらに加藤氏はこうした人間の用立てる態度を近代自然科学の台頭のうちに看取する。自然科学とりわけ近代物理学においては、自然は1つの計算できる諸力の連関として捉えられる。「このように世界が分裂しその意味が変わったのは、自然科学的方法を模範にしたことそれは近代のはじめにおいては事実上不可避なことだったのであるが一換言すれば、自然科学的合理性を模範にしたことの当然の結果であった。人が理念と課題として理解していた自然の数学化ということのうちには、(物体の無限の全体の空間時間性の中での並存は、それ自体としてみれば数学的合理性をもつものとみなされる)ということも含まれていた。」⁽⁹⁾つまり、自然は計算できる限りにおいて存在するとみなされる。ここにはすでに近代自然科学と近代技術の本質的一

致点が見出されよう。

たとえば近代自然科学は、原理的には対象を「物」としてとらえ、その周囲に空間、時間を措定し、「物」の運動という図式を下敷きに諸現象を説明しようとする。それがマクロなレベルで行なわれるときに宇宙論となりミクロのレベルでは原子論となる。こうした規定は、自然現象の説明にはきわめて有効なものとなり、現在に至るまでの絶大な成果がそれを物語っている。

近代科学に横たわっているこうした見方は人間にとっては非常に親密なものである。」というのは、我々はある現象への対応・対処を有効なものとするためにまず「物」の形に固定化して認知するという手続きをするのである。すなわち、対象をあらかじめ何らかの基準にしたがって要素化し、再構成を行い、その対象をコントロールしようとするのである。もちろん試行錯誤のたびに要素化、再構成はくり返される。そしてこれは技術的応用の過程でもある。

ところが、こうした手続きが、いま述べた意味において個々の現象の解明に少なからず有効であるということから、手続きによって世界の真理を獲得できるとみなすことは原理的には不可能であるにもかかわらず、近代科学はそうした陥穽に入り込んでしまったのである。

さきに近代自然科学と人間の生存と行動の手続きが非常にアナロジーを示していることに触れた。近代科学は、とりもなおさず、この本能の生み出した視点と根源的な層でつながっているのである。しかし、人間は生存と行動の本能のみの存在ではない。美的価値、倫理的価値もまた人間の経験の中に重要な位置を占める。心や魂といったものが払拭された世界、自然を我々は果たして真実なもの認め得るだろうか。「当該の歴史的状況においては自明なこととはみなされていたことなのだが、自然科学的な意味での合理的自然が即自的に存在する物体界なのだ」とすると、この即自的な世界は、以前には知られていなかったような意味において独特に分裂した世界—即自的自然とそれから区別されたあり方である心的存在とに分裂した世界—でなければならないことになる。(10)

物象化にせよ、用在化にせよ、あるひとつの視点からの見方にすぎない。しかしそれらは、とりわけ現代においては科学技術という名の下に結合し強固とした世界観、人間観をつくり上げている。しかしこうした世界観、人間観に支えられている科学技術文明がある危機的構造を露呈していることがもはや誰の目にも明らかな現在、この危機の根本問題は科学、とりわけ実証科学のもつ徹底さ、その徹底さは当の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に目をそらすということを意味していた。(11)すなわち客観的に確定しうるもののみを真理として認めるという態度がよりどころとしている明証性の由来を知ることによってこの危機の根本問題は初めて主題化されうることであろう。「いな、われわれの知るところでは、学問はこの人間性の

再建に対して指導的な意味をさえ要求し得たのである。学問がなぜこの指導性を失ったのか、なぜ事情が本質的に変わって、学問の理念が実証主義的に限局されるようになったのか。このことをそのいっそう深い動機にまで追求しつつ理解することが、この講演(『危機』書のこと)にとって重要な意味をもつ。」(12)

今ここではフッサールに従ってそうした近代科学の陥穽・危機の根源的原因を考察することが上述の問題意識に対するひとつの回答となるであろう。したがって次節以下ではフッサールに従ってとりわけ彼の後期思想の代表作である『危機』書を中心に現代(近代)諸科学の問題点と現象学の関係を整理しておきたい。

2. 現象学の方法概念 —近代理性批判としての

①『危機』書は、彼の後期哲学の中心に位置している。前節で触れてきたヨーロッパ的諸学ひいてはヨーロッパの人間性の解体の危機は、結局、次のようなものとしてフッサールに意識されている。すなわち、ヨーロッパの人間性は、ルネサンス期に革命的な転換をとげる。それは従来の中世的な存在様式を脱し、古代人の存在様式を模倣し、新たに自己を自由に形成しようとする動きである。古代人の存在様式とは、すなわち人間を「哲学的な存在形式として、つまり自己自身に哲学から発する純粋理性の規則を自由に与えるということにある。ところで、こういった人間観に支えられた学問は、当然何らかの形で常に理性と関わっている。「もし人間が「形而上学的問題」とくに哲学的な問題になる場合には理性的存在として問われているのであるし、もし人間の歴史が問われる場合には、歴史における「意味」や「歴史における理性が問題になっているのである。神の問題にしても、それは明らかに、世界におけるすべての理性の目的論的源泉としての「絶対的」理性の問題、すなわち世界の「意味」の問題を含んでいる。不死の問題も、もちろん理性の問題であるし、それに劣らず自由の問題もまたそうである。」(13)

ところが近代の実証科学はこれら理性の問題を、すなわち形而上学の問題のうちに含まれていたあらゆる概念を物理学主義的客観主義の名の下に除外する。(そして驚くべきことに、この除外は現代人のほとんど常識にさえなっている。)フッサールによるとルネサンス期に高揚したヨーロッパの人間性の根本的志向は、理性的存在、つまり自由な理性の洞察によって自己と自己との生活を律する存在へと自らを高めてゆくことである。してみれば、「実証主義は、いわば、哲学の頭を切りとってしまった。」(14)ということになる。人間に本来的に用意されている普遍的理性が顕在化すべき歴史的運動は現実には逸脱・逆行の歴史であるとフッサールの目には映る。

それではこの普遍的理性の顕在化は何によって可能となるのか。この問いに対してフッサールはいっさいの学に

先立ちすでに我々の経験に直接与えられている世界—生活世界—からの出発を試みる。つまり、いっさいのエピステーメの根底にあってそれを支える根源的ドクサというべきものに注目する。この生活世界の中にこそ、物理学主義的・自然主義的態度をそもそも可能としている自然的態度が看取されるというのである。ではどのような方法で彼は生活世界を主題化しようとしたのであろうか。

②まずフッサールは現象学をあらゆる学問にとっての確実な基礎に据えようと試みる。したがって現象学は、どのようにして我々に「世界」が、我々の意識及び生の中に与えられるのか、更にその本質構造とどのようにそれらはかかわっているのかという問いに赴く。

ところでこの場合「意識」とか「生」をそのまま取り上げてその意味を問うという手続きを現象学はとらないとされる。むしろその意味は何に由来するのかを問うのである。このことについての示唆をフッサールはデカルトの「コギト・エルゴ・スム—我思う故に我あり」の中に見出す。ある意味でフッサールはデカルトよりもより徹底的にこの思惟を押し進め、次のような我(Ich)に到達する。とりわけ心理学的体験及び、思惟に関係し、彼(フッサール)が「超越論的自己」、「超越論的自我」あるいは「超越論的主観性」として特徴づけたところの我⁽¹⁶⁾である。P.ペーターゼンによれば「現象学は思惟する主観の体験を主題化し、その記述的研究を通じて現象学は認識の本質を明らかにする。すなわち現象学は……体験を与えられるそのままの形で研究する。現象学は体験を超越して自然科学、心理学、形而上学において前提とされる客観的な存在を設定しない。(なぜなら)それらは体験の存立に際してすでに存在していることがらが何であるかを(かえって)わからなくするからである。そのような客観の臆測(Meinung)は、当該の体験における記述的特性』それ自体である限りにおいて、現象学の主題である」と言い換えられる。⁽¹⁶⁾

現象学はあらゆる他の学問に対するその確実な基礎を超越論的自我への帰還を通じて獲得する。すなわち現象学の対象は、さしあたっては「世界」に向けられる限りの、そして「世界」に向けられるような意識である。意識は内容をもつ対象をめざす限りのもの、つまり何かに向けられていること⁽¹⁷⁾として志向的な対象物(意識に与えられる限りでの)であり、次に志向性も多様に表現されうるものであり、それはある場合には対象についての意味的知覚であったり、表象であったり、何かへの期待であったり、何かについての判断であったりする。したがって現象学の対象は『与えられたもの』ばかりでなく、何かに向けられていることも含まれる。現象学の真の主題は、一方では世界でもなく、他方ではそれに対立する超越論的主観性でもなく、超越論的主観性の構成における世界の生成である。⁽¹⁸⁾

③では現象学は「超越論的主観」のレベルにまで至る歩みを、どのような方法論によって遂行するのであろうか。

ここでは(Danner, H.; Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik, Reinhardt, 1979.

に従って次のように4つのレベルを設定する。

レベルが進むごとにいっそう大きな抽象となる。

1. 理論的世界
2. 生活世界あるいは自然的態度
3. 現象学的態度及び本質直観
4. 超越論的主観

これらのレベルは実は人間の反省段階とみなすことができる。すなわち、我々が日常的に「世界」を理解するしかた及びそのしかたの性質は、その限りでは、日常生活世界、自然的態度も理論的世界とみなし得る。1から4へ向かうごとにいっそう大きな抽象性を引き受けてゆくことになるが現象学の方法は、ひとつの反省段階から他の反省段階へ道を指示することである。この道は最終的には超越論的主観に達しており、そこへの歩みをフッサールは還元(reduktion)と名づけその際の手続きを「エポケー(Epöche)」と名づけた。そこでは私の外には何か或るものがはっきりと存在しているのだとする断定から、存在しているよさだという憶測も含めての、「存在信仰」、及びそれに基づいての外部の存在者の調停的受け入れの一切が「停止」される。

ところで、この図からすると、4つのレベルの間で1回ずつ都合3回のエポケーが必要となる。つまり、

a 理論的世界から生活世界への最初のエポケー

b 生活世界における自然的態度から現象学的還元(現象学的態度のレベルにおいて、より広い還元—形相的還元が生じる)

c 再度の超越論的還元による超越論的主観性へのエポケーである。

そこで個々のエポケーの歩みが何を意味するのかを探らねばならない。

a 理論的世界から生活世界への最初のエポケー

理論的世界、生活世界という表現は、我々が生きるといった場合のその生き方、あるいは世界に対する態度のとり方についての異なった様式を言い表わいたものである。まず、生活世界は、その中で我々がまったく素朴にそして自発的に生存しているところの世界であり、自然的生の様式(Lebensweise)である。

それに対して理論的世界は我々が多様な仕方において組織し直した世界である。それ故それは非自然的である。ところで、現象学の金言「ことからそれ自体へ(zu Sache Selbst)」は別の言い方をすれば、現象学は「自然的態度(すなわち生活世)」を生み出すべきものである。ということになる。⁽¹⁹⁾したがって、この自然的態を明るみにすることが現象学にとっての第一の方法論的課題となる。これが第一

のエポケーである。

そもそも我々は理論的世界をどのようにして、どの程度まで取り出すことができるのだろうか。我々はたとえば、子どもとおとなの関係についての直観を、伝統によって規定されている。教育学の根底にある中心命題ですら伝統的な見方に強く依存している。つまり我々はそういった現象を何らの先入見も持たずに受け取ることはできない。先入見というのは、この場合、子どもや大人はそのようにあらねばならないという道義的判断である。つまり、我々はその都度すでに(immer schon)与えられている世界の中で、その世界はひとつの構造と言ひ換え可能であるが)我々自身を移動させているにすぎない。そこでは我々の視点がその上に乗っているところの前提は、疑われることがない。当然そうあるべきもの、そうあるはずのものなのである。世界についての宗教的解釈についても、それが非反省的魔術的世界理解であろうと、それは区別されるような異なった宗教形態を越えさらに、無神論的立場に至ろうとも、同様の事情が存在する。

そうした根源的な自然的態度に対して、二次的な世界が生ずる。すなわち独自の概念を伴って世界に接近し、それにふさわしく、説明し、定義づける態度に基づいて示される世界である。たとえば厳密な自然科学は、公式化・数式化及び理念化に基づいており、そこでは質の定量化が企てられる。したがって質的な意味をもたらす主観的生は客観的科学においては、除外され忘却される。しかしフッサールが言うように、客観的科学的に、「世界が数学的に表現できるという思念—理念の衣—を身にまとっているところの歴史的な文化形成物⁽²⁰⁾である。このような形で世界の根拠を説明するところの科学の型(Wissenschaftstypus)は蓋然性とわかり難く結びついているのである。

フッサールは厳密学、すなわちあらゆる学問の基礎となる第一哲学として現象学を構想したのであるから、その内に蓋然性を含む世界理解をしりぞけ、またその蓋然性の由来をも突きとめようとする。それ故、我々が特定の理論、理念をあらかじめ予想しているような一切の世界理解を括弧に入れるのである。したがって最初のエポケーによって、観念的、理論的および所与的なものすべてが括弧に入れられる。「我々はこのエポケーによって次のことをすべて停止する。すなわち公式化を通じ、論理的・倫理的・美的公理を通じ、科学を通じ、国家形態を通じ、道徳を通じ、妥当の原理を通じ、伝統および宗教を通じての、およそあらゆる刻印づけを停止する。⁽²¹⁾

現象学が問題とするのは、こういたいっさいの刻印づけを可能にするところの「根源的明証性における構成的なもののみ」⁽²²⁾であり、これを根源的に生活世界において見出そうとする。

理論的世界との対照において、生活世界は第一次的・前科学的・前理論的基盤を提供する。自然的態度における生

は、次のように特徴づけられる。すなわち、(事物がその中で意味経験の多様なしかたを通じて人間に対して立ち現われてくるころの、そしてまたそれ自体が空間的・時間的秩序を有して開かれた地平であるところの)環境の中に人間は存在する。したがって、人間の生はまず第一に事柄らについてのあらゆる科学に先行しているのであり、科学とは、そうした環境の中に住んでいる人間によって形成されたものである。したがって科学的認識とは、活動的な顕に一前に一もたらすこと(aktiver Hervorbringen)による生産物である。生活世界とは、いっさいのこの学に先立って常にその都度我々の直接の経験に与えられている世界であり、したがって学そのものもこの生活世界から出発してはじめてその真の意味を明らかにされるのである。したがって現象学は科学的、理論的世界から生活世界への還元を遂行するのである。しかしながらフッサールの目的はさしあたっては、生活世界の中に、あらゆる科学の基礎づけの作用を見ることであり、生活世界の構造解明ではなかった。そこで還元はさらに超越論的主観性への途をたどることになる。

b 自然的態度と、現象学的態度

i. 自然的態度から現象学的態度への第二のエポケー

現象学の決定的な特徴は、自然的態度から現象学的態度への還元にある。第一のエポケーによって第一次的、根源的世界の存在が示される。しかし我々は自然的態度にとどまる限りこれを洞察することはできないのであり、そのためには一定の距離をとらねばならない。このことにより自然的態度の素朴さ、根源性が顕わになるのであるが、それは科学的理論によって理論的世界、理論的態度を推定することによってではなく、特殊な還元、すなわち現象学的還元を通じて行われなければならない。これは素朴な存在信仰、世界信仰を停止させることであるが、我々は、いわば、存在するというものの原初的な引き受けを停止させるのである。つまり我々は、我々が世界に対してどのようにふるまっているのかを傍観する。それ故「現象学的還元においては反省する主観は、彼の思考体験の非関与的傍観者」⁽²³⁾となる。もちろんだからといって生活世界や自然的態度が消滅するのではない。変わるものは態度である。現象学者は、存在や価値や目的をもはや普通の意味では所有していないが、しかしそれとは別の変容された意味では、やはり依然としてそれらを所有しているのである。彼はこうした操作を行うことによって、現象学的に純粋な主観的なものを獲得し、そしてその内部に、その主観の作用の単なる志向的客観という変容された当性の形態において、客観を所有するのである。したがって彼は、客観に対して盲目になるわけではなく、依然としてすべてのものを見ているのである。

生活世界、自然的態度はもともと意識のプリズムを通し

て現象するが、単なる意識内容物としてではなく、思考体験として現象する。

したがって現象学的態度に現われる現象は、私の意識が何ものかにさし向けられているといったときのその志向性である。現象学的態度において我々は一非関与的に傍観するのであるが、このとき傍観の対象は必ずしも実在する何かあるものでなくともよい。傍観の対象は志向性であるのだが、志向性とは何物か一へと一向いて一いる (sich-richten-auf -etwas) ということであり、世界の要素は括弧に入れられ、知覚されたこと、記憶されたこと、表象されたこと、判断されたこととしていわば、思考経験の形式が対象となる。「火星からの緑色の小びと」もまた対象となりうる限りにおいては、しかし、まさに空想されたものとして対象となり得る。」⁽²⁴⁾

ii. 形相的還元(本質直観)

現象学的還元によって我々は現象学に固有な、対象への接近方法を学ぶことができた。しかし現象学的態度において与えられているそのままの志向的意識活動を対象とすることはまだできない。結局のところ志向的客観という変容された形で客観を所有するとしても、個別の志向的客観の獲得は本質をめざしているにもかかわらずそのまま本質の獲得と同一視されることはない。そこから、現象学的態度における形相還元が主題化されてくる。フッサールの現象学的にとって重要なのは、形相的還元と現象学的還元は常に同時に行われているということである。「現象学者は、ただ単に〈開明的な経験の方法としての現象学としての現象学的還元〉を行うばかりではなく、それと同時に〈形相的還元〉も常に行なっているのである。」⁽²⁵⁾それゆえ我々は、所与の現象を志向的客観として理解しなければならない。

ところで我々は、多様な仕方に対象に向かうことができる。たとえばひとつのテーブルは、我々には様々な意味をもった知覚の中で与えられている。そこで意味的知覚の際に我々は次のような判断を行う。すなわち我々は、その机の存在判断を自由変更(Freisetzung)することによってリアル(real)な机とイデアール(ideal)な机に置きかえる。そして私がそれについて記憶していたこと、あるいは他のテーブルを想像の中で自由に、目の前にある(vorhandenes)机と比較することができる。すなわち、現実の知覚は、特定の事実の領域から想像による自由変更を通じて、可変的なもの(Varianten)を産出し、それらの可変的なもの同士を貫く本質形式、すなわち、自由変更をどこまでも続けても保持され続ける不可変的なもの(Invarianten)が現われる」という仕方⁽²⁶⁾で、純化された純粹な可能性、普遍的類型へと移しかえられる。

本質はそれ故、想像によって自由に变化させられた志向的客観の一般性であり、不可変なもの(=定数)である。そして、自由な変形を通じて創り出された「テーブル」の本質が「非関与的傍観者」の目に見えているのである。「形相的

還元は、直接的、直観的に与えられた諸現象に基づいているのであり、そして今や本質を次のことを通じて析出させることを試みる。すなわち、その都度前もって与えられていた現象を、その可能な形式の中で自由に变化させることを通じてである。その際、変化の多様さの中で、不変なものに移されるものは本質として要求されるのであるがそれは客観的形式、「あるいは主観的構造であり、体験のしかた、態度のようなものである。」⁽²⁷⁾

フッサールの現象学にとっては、形相的還元が「超越論的主観性の本質を規定する構造へとさかのぼって問うことを可能とするところの「超越論的導きの糸」を創り出すのである。」⁽²⁸⁾

c. 越論的主観への還元

今や最終的な反省段階が行われる地点にさしかかった。フッサール現減少額において最も困難であり、最も抽象的なそして決定的な段階に、である。ここでは意識および意識活動が問題となる。「しかしその際心理学的意味における意識がではなく、絶対的な超越論的意識が、である。この超越論的意識は、心理学的な意識に先立って存在しているところの私、現象学的態度において「非関与的傍観者」として特徴づけられたところの私である。この場合、世界は主観にとって前もって与えられているのである。しかし、この所与のものは自然的態度における素朴な存在信仰ではない。この所与のものは、主観(現象学的態度における)の中に組み込まれるという仕方では志向的客観として存在しているものであり、この限りでこの所与のものの主観的側面と客観的側面は重なり合っている。つまり、所与的に存在するとは、主観に先立って与えられているということであり、更に主観的な何かある与えられる仕方において(存在する)ということである。

世界は、主観に与えられているという仕方によって存在するのであるが、その時この主観自体はあらゆる世界とは異なった仕方では存在しているということに気づかされる。それゆえ、E. フィンクによると三つの「我(Ich)」が区別される。」⁽²⁹⁾

1. 自然的態度の中であって「世界にとらわれている我」
2. 「世界にほとぼり出る総合的統覚の中で前もって与えられ」ていて、世界を「妥当なもの」としているところの現象学的態度
3. エポケーを完全に行っている『傍観者』である。

ところで、この第二の現象学的態度のレベルにおいて次のような問いがなされる。すなわち、それにしてもどのようにして世界は構成可能、基礎づけ可能となるのであろうか？これに対する回答は、形相的還元による「導きの糸」によって明らかになる。すなわち「世界は超越論的構成の結果として、完全に認識可能となり、世界は絶対的主観的活動の中で明らかに取りもどされる。」⁽³⁰⁾これは、現象学

的態度において、志向的客観として変容された世界と、主観がいっさいの先入見を伴わずに向かい合っているということ、(つまり世界を構成している有様)を発見するところの超越論的主観の存在を指示する。

ここまでの考察によって第一の、そして根源的な絶対的主観とでも言うべき超越論的主観のレベルが示された。このことから先出の段階図式は、さかのぼって超越論的主観性から解明される。現象学的なみかたにおいては、本質値観、現象学的及び自然的態度と同様に、理論的世界の構造も、超越論的主観性における世界の構成に基づいているからである。

3. 方法論的手続き

以上の考察から、現象学の方法論的手続きをまとめてみる。

フッサールにとっては、現象学は「真のそして本当の普遍的存在論⁽³¹⁾であった。したがって「何が、心のもっとも奥底で世界と関連しているのか」という問いが提出される。そしてそれに対する回答が超越論的主観性における世界の構成の思想であった。この中から、世界の中に、人間はどのような形で存在しているのかを読み取ることができる。また、各々の学問理論(教育学もその一つである)がこうしたフッサールの現象学どのようにかかわっているのかを問うこともできる。

フッサールの現象学は根本的には、他のあらゆる諸学にとっての独立した、そして確実な基礎を提供するところの科学的手続きとして理解される。その際フッサールは志向的意識体験における世界という対象への到達のしかたを問い、そうした体験の本質構造を究明する。

超越論的主観に至る方法論的回帰は、還元と名づけられたエポケー(判断中止)によって可能となる。第一のエポケーにおいて第二次的な構成体である理論的世界から(つまり、科学的、観念的な先入見によって刻印づけられている世界)から第一次的な生活世界への帰還が果たされる。ここでは、自然的態度が支配しており、我々は出会うものはすべてそこに存在しておりそのように存在するものとして素朴に受け取る。

現象学的還元によりこうした素朴な受け取りは、いったん停止させられ、思考体験および対象に注意を向けているということ(志向性)それ自体を対象とする非関与的傍観者の存在が暗示される。

また、形相的に還元によって本質、すなわち所与性の形相が明らかとなる。本質値観は、能動的・創造的な思考過程において、つまり、対象(客観)は志向的に与えられたものへと変容され、(志向的客観となり)、想像によって自由変更され、その際きわだった不可変性が本質として受け取られるという過程においてなされる。そして最後の手続きとして、更に現象学的還元を行うことによって、ひとつ

の自己へと到達する。すなわち、所与のものを見わたしつつ、所与のものが主観に与えられているような形で存在するというその存在の仕方をも見わたすところの傍観者である。この超越論的主観性のレベルにおいて世界が構成されているのである。

注

- 1) Husserl.E.;Die Krisis der Eeuropäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, In: Husserliana VI. Haag, 1954.
- 2) ibid.S.3
- 3) ibid.S.3
- 4) ibid. S.10
- 5) ibid. S.3
- 6) ibid. S.12
- 7) 加藤清著『新しい教育哲学』勁草書房、1983.1 頁以下。
- 8) 同上、5 頁
- 9) Husserl op.cit.S.61
- 10) ibid. S.62
- 11) ibid. S.3
- 12) ibid. S.5
- 13) ibid. S.7
- 14) ibid. S.7
- 15) Danner. H.; Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik, Munchen, 1999. S.119
- 16) ibid. S.119
- 17) ibid. S.120
- 18) ibid. S.120
- 19) ibid. S.122
- 20) ibid. S.122
- 21) ibid. S.122
- 22) ibid. S.122
- 23) ibid. S.123
- 24) ibid. S.123
- 25) Husserl.E.;Amsterdamer Vorträge, Phänomenologische Psychologie. In:HusserlianaIX, Haag.1968.S.322
- 26) Danner. op. cit. S.125
- 27) ibid. S.124
- 28) ibid. S.126
- 29) ibid. S.127
- 30) ibid. S.127—128
- 31) ibid. S.128