

現象学における「あいだ」の解明：E・フッサールの「危機」概念を手掛かりに

関口，貴太

(出版者 / Publisher)

法政大学大学院

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

大学院紀要 = Bulletin of graduate studies

(巻 / Volume)

89

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

9

(発行年 / Year)

2022-10-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00026024>

現象学における「あいだ」の解明 —E・フッサールの「危機」概念を手掛かりに

人文科学研究科 哲学専攻

博士後期課程3年 関口 貴太

はじめに

本稿の目的は、以下の二点の解明である。第一に、「間文化性 (Interkulturalität) ¹⁾」や「間主観性 (Intersubjektivität)」の現象学における「あいだ (inter)」の構造を解明する。E・フッサールの現象学から始まる「間主観性」の「あいだ」は、同一化と差異化という二つのはたらきを内在している。同一化とは、あらゆる文化的な差異を一つの現象学的な視点へと集約し、他の文化を理解できるものとして自己の文化へと同一化するはたらきである。差異化とは、複数の文化間に同一なものが認められるとしても、それぞれの文化は、同一化しきれないと差異化するはたらきである。第一の目的は、これらの両義的なはたらきに着目して、「あいだ」の解明を目指すことである。この解明の結果、「あいだ」が、異他的なものに対する理解可能性の基盤であることが示されるであろう。

第二に、本稿は、以上のような「あいだ」を維持するための反省運動を解明する。「あいだ」の同一化と差異化というはたらきは、過剰になると「あいだ」それ自体を霧散させてしまう。というのも、異他的な文化と自文化とを完全に同一化させてしまえば、「あいだ」そのものが成り立たなくなってしまうからである。逆に、異他的な文化と自文化とを完全に乖離させてしまえば、異他的な文化と自文化とは、全く関係性を見出せない個物となってしまう、異他的なものへの理解可能性は、閉ざされてしまうからである。これらの問題に対して、「あいだ」における反省運動は、「あいだ」の霧散を抑制する運動となる。筆者は、この運動の解明のために、フッサールが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(以下『危機』²⁾)のうちで展開した「危機 (Krisis)」概念の役割を手掛かりにする。

まず筆者は、フッサールの「危機」概念によって要請される「生活世界」への還帰³⁾に着目する。フッサールが示した「危機」は、当時のヨーロッパにおける学の「危機」である。この学の「危機」とは、「生活世界 (Lebenswelt)」に根差した生を見失ったことから生じたものであった。それに対して、フッサールは、超越論的還元⁴⁾の過程において、「生活世界」への還帰を主張することで、私たちの生の「地盤 (Boden)」を捉えようとした。その結果、彼の現象学は、学、そして生それ自身の「危機」の分析を可能にしたのである。筆者の見解では、まさにこの「危機」によってもたらされる「生活世界」への還帰は、過剰な同一化や差異化を反省し、「生活世界」における私たちの「あいだ」をつなぎとめるために必要なのである。

しかし、筆者は、以下の二つの理由から、同一化への集約につながってしまうフッサールの目的論的な帰結には与しない。本論でも詳述するが、第一に、同一化へと集約してしまうことは、「あいだ」の消失という問題を含んでいるからである。この「あいだ」の消滅は、結局のところ全体主義的暴力に繋がってしまうであろう。第二に、フッサール自身が指摘した真理の数量化という「生活世界」の忘却と「あいだ」を消滅させる目的への集約は、同型性を有しているからである。フッサールは、最終的に現象学による超越論的な世界の構成を目指す。しかし、筆者は、この構成が結局のところ、数量化という数学的表現によって「生活世界」を覆う「理念の衣」のように、「フッサール現象学」という衣を「生活世界」に覆うことになると考える。したがって、フッサールの目的論的帰結は、逆説的に別の理念の衣をまわせかねないのである。とはいえ、筆者は、こうした問題を踏まえたうえで、フッサール自身が提示した「危機」概念が、「あいだ」を維持するために有意義であることを示す。

本稿は、以下の手順に従って論じていく。第一に、まず筆者は、フッサール現象学における「間主観性」そして「間文化性」に内在する「あいだ」の意味構成を分析する(第一節)。第二に、こうしたフッサールが提示した現象学に内在する「あいだ」の構造が、後続の研究者によってどのように解釈されたかを検討する(第二節)。第三に、B・ヴァルデンフェルスやM・シュタウディグルの研究から、今日の間文化性の現象学の「あいだ」における差異化のはたらきを分析する(第三節)。以上を踏まえたうえで、第四に、筆者は、「あいだ」が、同一化と差異化という両義的なはたらきを有していることを解明する(第四

節)。第五に、G・ヘファーナンによる最近の研究を手掛かりに、「危機」概念の実存的意義を明らかにし、両義的なはたらきに潜む「危機」の分析を行う（第五節）。第六に、「危機」概念によって喚起される反省構造を解き明かす（第六節）。結論を先取りすれば、「危機」概念を媒介とした反省運動が、「あいだ」の同一化と差異化において働くことによって、異他的なものへの理解可能性の道が開かれることになる。

第一節 フッサールにおける「あいだ」

本節で筆者は、フッサールがそもそもどのように本稿の前提としての他者や文化の「あいだ」を構成しているかを検討する。

まず、フッサールは、「間主観性」や「間文化性」に内在する「あいだ」を「ここ」と「そこ」の連関から導出する。周知のとおり、フッサールは、「私はできる (Ich kann)」という自由変更の能力を根拠に、「ここ」から「そこ」への身体的な移動可能性を論じる (HuaI 146)。この自由変更は、「絶対的なここ」に位置する「私」が、身体のキネステーズに基づいて、「あたかもそこにいるかのように」類比的に「そこ」の経験を可能にする。それゆえ、身体のキネステーズは、未規定的な「そこ」の可能性を含んでいるといえる。換言すれば、「そこ」は「開かれた地平 (offener Horizont)」として身体のキネステーズに含まれているのである。こうしたキネステーズによる開かれた地平は、『省察』と同時期の草稿 (HuaXV Nr.27) の「親密さ Vertrautheit」(HuaXV 430) を手に入れる議論の中で、異なる文化の経験という文脈から再検討される。

この草稿のうちで、フッサールは、最も身近な周囲世界の「親密さ」から、異なる周囲世界の経験を論じる。自我にとって親密な周囲世界は、馴染みのない未知の (unbekannt) 客観を開かれた地平として有している。こうした異なる未知の周囲世界は、既知の周囲世界から類比的に経験可能であるというように先行的に思念されている。換言すれば、既知の周囲世界は、未知の周囲世界を経験可能な地平として先行的に有している。この既知の周囲世界による未知の周囲世界の経験は、「親密さ」の獲得の記述のうちに現れている。

フッサールによれば、「親密さ」は、「身体的キネステーズを反復して (iterativ) 活動させることのできる可能性 (Vermöglichkeit) を根拠に、可能な親密さについての開かれた可能性を予描する (vorzeichnen)」(ibid.)。既知の「ここ」に位置する「私」は、身体のキネステーズによる反復を通して、未知の「そこ」を親密な客観として獲得する。こうした「親密さ」は、身体のキネステーズに基づく類比的統覚によって獲得可能となる。既知の周囲世界としての「ここ」は、未知の周囲世界としての「そこ」を反復し、追理解することによって「親密さ」を類比的に獲得していくのである。

フッサールは、こうした「ここ」と「そこ」の連関を類比的に拡大させ、故郷と異郷の構成を論じる。故郷は、異郷との遭遇によって、異郷に対して「正常性」として構成される。この構成とともに、異郷は、故郷に対して「異常性」として構成される。「ここ」と「そこ」の連関と同様に、異郷を理解するためには、「あたかも故郷であるかのように」という類比的統握がはたらいっている。フッサールは、この統握によって異郷を理解可能なものとする。次節で見る K・ヘルトが指摘するように、フッサールは、この類比的拡大を続けていくことにより、理念的な世界全体としての故郷を構想するようになる。

以上、フッサールは、身体の移動可能性に基づく「ここ」から「そこ」への類比的な統握によって、異他的なものとの「あいだ」を考えるのである。

第二節 「あいだ」における同一化のはたらき

フッサールによって示された「間主観性の現象学」における「あいだ」の構造は、「ここ」と「そこ」の連関による類比的統握に根差している。そしてこの「ここ」から始まる「そこ」の構成の拡大が、故郷と異郷の構成につながるのである。後のフッサール研究者たちは、こうした「ここ」と「そこ」、および故郷と異郷の連関から一つの現象学的視点への集約を導出し、異郷の理解を目指すフッサール現象学を特徴づけた。そこで本節では、第一にヘルトや H・R・ゼップのフッサール解釈を検討し、第二に、彼らの主張に着目することによって、「あいだ」における異なるもの同士が、同一化へと向かうという現象学の目的論的構造を明らかにする。

ヘルトは、「唯一の世界」という目的論的な理念を考察することによって、故郷と異郷の不一致を乗り越える方途を示した。

ヘルトによれば、故郷と異郷は、互いに異常なものとして、一致することはない。しかし、互いに接近という仕方、無限の近似値として互いを理解することができる。ヘルトは、「あたかも故郷であるかのように」異郷の伝統を追理解する。彼は、この追理解によって、正常性の体系のうちに、故郷の近似値としての異郷を入れ込むことができると解釈する。また、異郷も同様に「私」の故郷を追理解することができる。こうした故郷と異郷の相互的な開放が、ヘルトによって明らかになる。この相互に歴史を追理解することが、歴史を共有する高次の故郷世界を要請する。

この高次の世界は、「唯一の世界」として表現される。ヘルトによれば、こうした包括的な高次の故郷世界は、「地球」や「大地」として把握される。個々のパースペクティブによって成り立つ間主観性は、この全体的な人類の地平によって構成される。故郷や異郷という特殊な諸世界は、「唯一の世界」としての高次の故郷世界の射映として現象するのである^v。

しかしこうした一つの高次の故郷世界への還元は、諸世界の「同質化 (Homogenisierung)」という危険性を孕んでいる。この点に関して、近年では、ゼップがこうしたフッサール現象学に内在する同質化という特徴を批判的に考察している。ゼップは、上述の故郷世界から異郷世界へと拡大していく現象学的な運動に着目した。彼は、故郷世界の拡大のうちに、現象学に内在する同質化の運動が働いていると考える。ゼップによれば、同質化は、以下の二点によって特徴づけられる。第一の特徴は、一つの統合的な空間の内部に故郷世界や異郷世界といった諸世界の複数性があるということである。第二の特徴は、こうした空間が故郷世界の中心で構成されることである。この構成は、固有な故郷世界の意味形成によって生じる^v。すなわち、ゼップによれば、故郷世界の内部において諸世界の複数性が現象するのである。

そして彼は、こうした故郷世界の内部に還元する現象学の同質化が、一つの特殊な故郷世界による「植民地主義的暴力」を含意していると指摘する^{vi}。というのも、この同質化は、自身の故郷世界における複数性として故郷世界の内部に、他の故郷世界 (異郷) を暴力的に回収してしまうからである。こうした暴力の危険性を排除するために、ゼップは、超越論的な現象学的視座からの故郷と異郷の構成を主張する。彼によれば、現象学の視座は、一つの視点に規定されてはいるが、しかし一つの故郷世界に縛られてはいない。この現象学の視座は、超越論的な意味で、事実を開示する場所である^{vi}。こうした事実を開示する場所として現象学の視座を規定することによって、故郷世界の拡大に伴いかねない植民地主義的な「暴力性」を排除するのである。

以上のように、フッサールから始まる一つの文化論は、一つの現象学的視点から諸現象を理解することに帰結する。すなわち、一方は、特殊な「故郷世界」というパースペクティブから「異郷世界」を類比的に構成する分析である。他方は、故郷世界とは言えないまでも、一つの現象学的視座という地平から、諸世界の現れを分析する。こうした分析の視座を獲得することによって、現象学者は、「理念の衣」に覆われた「生」の根源的な意味を究明することができるようになる。『危機』において、フッサールは、数学的で記号的な抽象化によって、記号が真の存在であるように捉えられてしまい、私たちの体験している「生」を空洞化させてしまうと指摘する。それに対し、特殊な世界から構成される現象学的な視座は、「危機」として描かれた「生活世界」の度外視からの救出を可能にする^{vii}。この救出の結果、故郷世界の固有性の理解と、その類比的な拡大を通して、異郷への理解が可能になる。筆者は、こうした故郷と異郷とを同一の地平から理解しようとする方位付けを同一化のはたらきと呼ぶ。そして故郷と異郷の「あいだ」における同一化には、以下の二つの意義が存在すると考えられる。第一に、過度な普遍化を避け、固有な生活世界に帰ることができるという意義である。第二に、固有な世界を確保することで、その類比的拡大を通して異郷への理解を可能にするという意義である。

しかしながら、次節でも論じるが、フッサールの思想は、異他的なものを楽観的に故郷世界や超越論的視座という普遍者へと同一化できるという前提のもとに考えているのであり、最終的に回収できない異質さや差異性を扱いきることができない。

第三節 「あいだ」における差異化のはたらき

前節では、間文化的な「あいだ」には同一化というはたらきが存在することを明らかにした。一つのパースペクティブから現象を構成するという点は、間主観的な現象の理解の助けとなることであろう。とはいえ、この一つの視座に向かう目的論的構造が、一つの現象学的視座から諸現象を固定させることとなれば、諸現象の対立や差異は、最終的には、「あいだ」における「一つの」現象とみなされてしまう。そう見なされれば、諸現象間の差異性は、一つの現象に集約され、排除されてしまう。その結果、諸現象「間」という「あいだ」の構造は、最終的には消滅してしまうことになるであろう。なぜなら、異なる存在

や文化同士が、同一化してしまえば、「あいだ」を構成する極が消滅してしまうからである。それゆえ、「あいだ」において極端な同一化を目指すことは、最終的に「あいだ」の構造それ自身を脅かす結果になる。それを踏まえて、本節は、「あいだ」の領域を考察したヴァルデンフェルスやシュタウディグルを手掛かりに、同一化とは別の差異化というはたらきを解明する。このはたらきを通して、「あいだ」の消滅を避ける方途を提示することができる。

「あいだ」の現象を考えるのであれば、分離が「あいだ」を構成する一要素であることは自明である。ヴァルデンフェルスも指摘しているように、「あいだ」は、「分一割 (Dia-stase) と差一異 (Dif-ferenz) からほのかに現れる (durchschimern)」^{ix}。第一節でもふれたように、現象学における「あいだ」の出発点は、「ここ」と「そこ」という場所の差異にある。というのも、差異を差異のままにしなければ、「あいだ」そのものが霧散してしまうからである。この前提を踏まえ、ヴァルデンフェルスは、さらに固有な領域にも異他的なものの混入を認める。「ここ」と「そこ」が相互に混入しあう事態が、私たちの生活世界に現象しているのである。例えば、彼は、「西洋の道具がアフリカの住居の壁に現われる場合」などを例に挙げ、固有なものや異他的なものが交雑する事態を指摘する^x。交雑としての「あいだ」は、「ここ」と「そこ」で構成され、「ここ」「そこ」に内在する互いの固有性は、差異性として相互の場所に内在して存在する。西洋の道具がアフリカの住居に現われる場合や、アフリカの商品が西洋の食卓に並ぶ場合などが交雑の例として想像できるであろう。それゆえ、「あいだ」は、単一の「正常性」といった調和へと向かわない、同一性に回収されない文化的交雑にたどり着くのである。

他方で、シュタウディグルは、ヴァルデンフェルスによる「あいだ」の領域という考えを継承し、自身の現象学の立場と関連させる。シュタウディグルは、ヴァルデンフェルスの言葉を借りながら、「あいだの出来事 (Zwischenereignis)」という術語を引用し、他者との「遭遇 (Begegnungen)」が起こる間主観的な現場を表現しようとしている^{xi}。加えて、彼は、「あいだの現象 (Zwischmphenomen)」が「経験の生起 (Erfahrungsgeschehen)」であると述べ^{xii}、この「あいだ」のうちで私たちのあらゆる間主観的な経験が生じていると主張する。

特にシュタウディグルは、こうした「あいだ」に生じる出来事としての「暴力現象」を分析の主題としている。彼によれば、暴力現象とは、複数のパースペクティブから生じ、一義的に決定されてはならないような現象である。暴力現象は、当事者間や第三者といった分裂、対立した観点から生じている。こうした現象が一義的にとらえられてしまえば、他の視点の差異性が排除されてしまう。フッサールのように異郷世界を親密にすることで自らの故郷のうちへと差異性を包摂してしまえば、最終的には他者の受苦に関する鈍感化を招いてしまう^{xiii}。換言すれば、自身の類型 (Type) に当てはめていくというフッサールの統合は、他者の痛みを類比的に統握することによって、「親しいもの」にしていき、最終的には、他者の痛み鈍感になっていくのである。それゆえ、自己と異他的なものとの差異は、異他的なものそれ自身の現れを保存するための要となる。したがって、筆者によれば、シュタウディグルは、あくまでも一つの視点に集約されないように、差異化というはたらきを「あいだ」のうちに見出している。そしてこの差異化のもとで、現象学的分析が可能となるのである。

このように「あいだ」の領域は、差異化というはたらきを有し、この差異を差異のままにするはたらきによって、現実の暴力現象や諸現象の対立などが明らかになるのである。

第四節 「あいだ」における同一化と差異化の両義性

前節では、「あいだ」の構造における差異化というはたらきを明らかにした。しかしながら、「あいだ」の差異化は、完全に交わり合わない分裂を意味するのではない。そこで、まず本節では「あいだ」における故郷世界と異郷世界の完全な乖離の不可能性を主張する。次に、「あいだ」の同一化と差異化という両義的な働きの制限を指摘する。

差異化による故郷世界と異郷世界の完全な乖離の不可能性に関しては、いみじくもヴァルデンフェルスが「あいだ」における文化の絡み合いを引き合いに出し、以下のように指摘している。

固有なものと異他的なものとの完全な『乖離性 (Dispartheit)』もまた排除される。完全に異他的な言語は、そもそもはや言語ではないであろう。それは鳥のさえずり、それどころか単なる雑音の連続に等しいだろう。私たちが念頭に置いている絡み合い (Verflechtung) は、……近さと遠さにおいて、親しさと異他性の変化する度合いを持つのである。すなわち、オランダ語は、フランス語よりもドイツ語に近いと言えるが、他方、フランス語の遠さは、いまだ解明されていない

マヤ語の極端な遠さとは比べ物にならない。^{xiv}

現象学が問題にするような「あいだ」における暴力や対立、あるいは類似的なものには、たしかに決定的にたどり着けないような差異性が存在している。しかし、それとともに「理解可能性」もまたうちに内包していなければ、あらゆる伝達は、不可能になってしまう。それゆえ、「あいだ」において完全な乖離が生じれば、そこに「あいだ」は存在せず、上記の引用における鳥のさえずりと人間の言語のように、意味において全く別なものが個々に存在するということになる。ここでヴァルデンプフェルスが指摘するように、現象学に内在する「あいだ」は、「親しさ」と「差異性」の「度合い」に応じて、意味の理解可能性／理解不可能性を規定するのである。

これに加えて、前節でも論じたように、「あいだ」において調和的に同一化へと向かうことにも「危機」が存在してしまう。そもそも諸現象を完全に同一化させてしまえば、「ここ」と「そこ」という二つの極からなる「あいだ」が、存在しえなくなる。その結果、残存するのは、個々の固有性を排除した全体としての故郷世界のみとなる。こうした「あいだ」の霧散は、他者の固有性を見えなくさせ、異他的なものそのものの分析を不可能にしてしまい、現象学の扱う領域を狭める結果となる。

以上を踏まえて、筆者は、同一化と差異化の問題に関して以下のように整理する。すなわち、同一化は、他者や他の文化を理解するための調和的な統一に向かう。しかし、この同一化が過剰に進めば、「あいだ」という関係性が消滅し、「理念の衣」に代表されるような「生活世界」の消失につながる。差異化は、他者や他の文化の固有性をそのまま保存し、差異のままにする。しかし、差異化が過剰に進めば、他者や他の文化は、理解不可能なものになってしまう。この理解不可能性の帰結は、「あいだ」における理解が目指されなくなり、最終的には、「あいだ」の極同士が別々の個体となってしまふ。

第五節 「危機」の実存的意義

「あいだ」に両義的はたらきが存在しているということには、以下のような「危機」が想定されるだろう。すなわち、第一に、完全な同一化によって、他の「生活世界」としての故郷世界が忘却されてしまうという「危機」である。このことは、フッサールが『危機』書のなかで指摘しているように、真理の数量化に伴う「危機」と同種のものである。第二に、完全な差異化（乖離）には、他の「生活世界」を理解不可能なものとして排除してしまうという「危機」である。とはいえ、筆者によれば、第二の乖離による他者との分断の「危機」は、結局前者の「危機」からの派生であると考えられる。というのも、一つの統一の理念へと集約するという前提のもと、そこに回収しえない差異性は、排除され、この排除によって、乖離の「危機」が成立するからである。例えば、鳥のさえずりは、人間の言語の枠組みには還元されないために、理解不可能な現象として言語体系から排除されてしまう。このような排除の危機は、一つの枠組みへの統一の過程から生じる派生的な危機といえる。それゆえ、本節の扱う「危機」は、この前者の「危機」の分析に終始することにする。

また、この第一の「危機」、換言すれば、「生活世界」の忘却における「危機」という概念は、それ自体が、出来事としての事態を表しているばかりではない。この「危機」は、「あいだ」が同化・分離しないための反省運動への喚起という意義をも持つ。この意義の解明のために、以下では、ヘファーナンによる最近のフッサール研究を手掛かりに、「危機」概念の役割を論じる。

ヘファーナンは、フッサールの「危機」概念が、学の危機と生の危機と密接に関係していることに着目する。この学の危機は、フッサールが詳細に分析しているように、当時の学問が、あらゆる学の対象を数量化することで生じる。こうしたことで生じる「危機」に関して、ヘファーナンは、人間存在ないし実存の否定として捉え、実存的な意義をフッサールの「危機」概念から取り出そうとする。ここで注意したいのは、この実存の意味は、人間の生そのものであると同時に、哲学者の実存であるということである。換言すれば、フッサールの実存は、哲学者の課題に対する応答を引き受けるということに主眼が置かれているのである。フッサール自身、危機と実存に関して、以下のように語っている。

したがって、哲学の危機は、哲学的普遍性の構成要素としての近代の全学問の危機であり、……全「実存」に関わるヨーロッパ的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、しかししだいにあらわになってきた危機である。

(HuaVI 10)

こうした実存の危機はそのまま哲学の危機に言い換えられている。これを受けて、哲学の課題を引き受けていかなければならないとフッサールは強調する (cf. HuaVI 15)。

以上のフッサールの実存思想を受けて、ヘファーナンは、「生活世界」のうちに「沈殿している」意味を歴史的に探究することによる意味賦活化が、人間の全実存に通じていると解釈する。すなわち、人間の実存に関係する「神」や「自由」といった諸概念は、意味の歴史の運動のうちで多様に理解され、その理解が人間の実存に関与してきたからである。こうした私たちの「生」に関与する諸概念を歴史的な意味として理解することによって、ヘファーナンは、人間全体の実存を解明することができる³³。実際、哲学者たちは、こうした実存的諸概念を意味付け、それを賦活し、追理解してきた。こうした哲学者たちの問いを引き受け、応答することが、フッサールが見出した実存的態度である。

筆者は、こうしたヘファーナンの実存的解釈には、いくつかの有益な指摘がある³⁴と考える。第一に、学の「危機」概念が「生活世界」における実存の「危機」と理解されている点である。このことは、「危機」概念が、「生活世界」への還帰を促す動機付けとして働いていることを示している。第二に、フッサールの歴史的問いが、人間全体の実存に関わると指摘する点にある。この点に、フッサールの実存思想が、人間の生の意味解明にあるということが明らかになる。

しかしながら、ヘファーナンの議論にも以下のような課題が存在している。すなわち、彼は、「危機」概念が歴史的な意味地平を有していると指摘するばかりで、その内容に踏み込んでいない³⁵。次節で論じるが、筆者の狙いは、ヘファーナンの残した課題に応えることであり、そのために、「あいだ」における反省運動を解明する。すなわち、歴史的な沈殿とその沈殿された意味を再活性化するという意味創設の循環のうちに、間歴史的で間文化的な「あいだ」の反省運動が存在している。

筆者は、ヘファーナンの解釈の意義と課題を踏まえたうえで、「危機」概念が、以下の二つの意味を持っていると解釈する。第一に、学や生といったものが脅かされる現象としての「危機」である。この意味で、「危機」は、私たちの生を取り巻く実存的意義を有する。そして第二に、その現象としての「危機」を自覚することによって、「危機」概念を「生活世界」への還帰を促す概念であると解釈する。

第六節 「危機」による反省構造と「あいだ」

筆者によれば、以上の「危機」概念は、意味の歴史的理解構造に結びつく。というのも、フッサールは、当時の理念の数量化が「生活世界」の忘却に繋がるという「危機」に直面した結果、その「生活世界」へと還帰するために、意味の歴史的構造に着目したからである。その手順として、フッサールは、第一に、「生活世界」の忘却という「危機」を自覚し、第二に、この「危機」に触発されて、歴史的省察を進める。これらに関しては、以下のようにフッサールは語っている。

われわれの最初の歴史的省察 (Besinnung) は、事実としての現在の情勢とその情勢の緊急事 (Not) を冷静な事実として明らかにするだけでなく、われわれが哲学者として、「哲学」という言葉が示す目標設定、概念および諸問題、方法において過去の相続人 (Erben) であることをわれわれに思い起こさせる。いっさいの決定に先立って根本的に自己を理解しようとする心配のためには、立ち入った歴史的、批判的な遡行的省察 (Rückbesinnungen) を必要とすることは明らかである。(HuaVI 16)

ここでフッサールは、現在の情勢としての「危機」を事実としてのみではなく、歴史的に相続してきた問題として引き受ける省察を行おうとする。前節でも論じたように、過去の哲学者たちの課題に応えることが、フッサールによる実存的態度である。この課題に応えるために、フッサールは、歴史的省察へと進める必然性があると主張するのである。加えて、別の個所では、フッサールは、以下のように実存と歴史的反省構造との関係を捉えている。

したがって、われわれは一種の循環に陥ることになる。端緒 (Anfänge) を理解するためには、与えられた学の今日の形態から、その発展へと遡らなければならない。しかし、端緒を理解することなしには、この発展は意味の発展としては何も語ってくれない。そこでわれわれに残されているのは、「ジグザグに」前に進んだり、後に戻ったりしなくてはな

らないことである。この前進することと遡行することは、互いに助け合うに違いない。一方の側でいくら明らかになれば、他方の側でも何らかの解明が得られることになるであろうし、それはそれで、反対側に光を投げ返すであろう。……いわゆる「実存的」な根拠による省察のすべては、当然批判的である。しかしわれわれは、われわれの省察の歩みと、われわれの特殊な批判の仕方との原理的意味をも、あとから反省的に確認することを怠らないであろう。(HuaVI 59-60)

フッサールは、私たちに与えられた意味の理解を反省的にとらえようとする。その際に、現象学的に重要になる方法が、あるものが創設されたときもっていた意味と、それが現在もっている意味とを、「ジグザグに」行き来しながら理解することである。このことは、一義的にとらえられる絶対的な意味を規定するのではなく、その意味を探究し続ける反省という態度を示している。「ジグザグに」意味を理解するという省察の歩みは、意味の画定を目指す批判的な作業である。加えて、こうした作業もまた後から反省的に確認され続ける。こうして「ジグザグに」前進と遡行をし続ける営みが、「あいだ」における反省運動を意味する。この反省運動があるために、意味の端緒と現在との「あいだ」は、意味の理解可能性と理解不可能性において保たれ続ける。「ジグザグ」運動は、まさに時間的な「あいだ」を保つ役割を有しているのである。

この「ジグザグ」運動は、通時的な意味の反省と捉えられる。加えて、筆者は、この意味理解における「ジグザグ」運動が自文化における過去と現在との「あいだ」に適用されるのみならず、複数の「生活世界」の「あいだ」にも適用されると考える。というのも、前節までで論じたように、「あいだ」の消滅を避けるためには、意味の画定を達成するのではなく、常に意味の理解可能性を追い求める必要があり、その意味で、この「ジグザグ」な反省運動と同型性を持ちうるからである。意味が一義的に確定されるのであれば、「あいだ」は、消滅してしまう。意味を画定せずに、問い続けることによって、「あいだ」の領域は、保たれ続け、完全な一致も完全な乖離も避けることができる。そこで、筆者は、異他的なものに対する間文化的な理解においても、「ジグザグ」運動が肝要であると考えているのである。では、この「ジグザグ」運動とはどのような運動か。

まず、「ジグザグ」に意味の端緒と現在の意味とを循環させるのは、与えられた意味の理解のためである。例えば、私たちの「生」を構成する「自由」といった概念の意味理解には、その意味の始まりとしての端緒や歴史を遡及的に問い、かつ現在の意味とを「ジグザグに」往復する必要がある。そうしなければ、私たちの「自由」といった概念は、ある特定の時代の意味に画定されてしまい、新しい「自由」の意味規定ができなくなってしまう。数百年前の「自由」の規定が絶対的であれば、現在の日本で保障されるような「表現の自由」などは意味創設されないであろう。また現在の「自由」の意味が絶対的に確定されてしまえば、将来の「自由」の意味の可能性を閉ざすことになる。したがって、通時的な意味の理解や創設のためには、「ジグザグに」反省する運動が必要である。では、間文化的な理解においては、どのように反省運動が存在しているのか。

この場合、二重の「ジグザグ」の反省運動が起こる。第一の反省運動は、自己の文化と他の文化の「あいだ」を共時的に「ジグザグ」に行き来することである。そして第二の反省運動は、他の文化における間歴史的な意味と自己の文化における間歴史的意味とを通時的に「ジグザグ」に行き来することである。筆者によれば、このような反省運動は、いみじくも九鬼周造の『いきの構造』の内に見出せる。

まず九鬼は、「いき」の議論を始める前に、西欧の各国固有の術語を分析する。例として挙げられるのは、フランス語の *esprit* である。ドイツ語においては *Geist*、英語においては、*sprit*, *intelligence*, *wit* が、*esprit* の訳語として挙げられる^{vii}。しかし、これらの訳語は、意味を理解するために用いられるが、*esprit* に含まれるすべての歴史的な背景や性情を言い表すことはできない。それと同様に、「いき」も西欧の言葉との比較から、固有な意味の分析を始める。彼によれば、「いき」の西欧語は、フランス語の *chic* に負っている。九鬼は、さらにこの *chic* の二つの語源の意味に遡り、以下のように語っている。

一説によれば、*chicane* の略で裁判沙汰を纏らせる『緻巧な詭計』を心得ているような意味がもとになっている。他説によれば *chic* の原形は *schick* である。すなわち *schicken* から来たドイツ語である。そうして *geschickt* と同じに、諸事についての「巧妙」の意味を持っていた。^{viii}

このように他の文化の語源の意味に遡りながら、自文化の「いき」に関して考察を始めるのである。もっとも、九鬼のその後の分析は、「いき」と *chic* のような西欧語とは意味の外延が異なることを示し、西欧との共通点を示すのではなく、民族的

な「いき」の意味構造へと向かうことになる^{iv}。ということは、異他的なものへの理解とは逆に、固有なものへの理解において、この比較の運動が働いていることになる。しかしながら、この分析は、chic という「いき」にあたる言葉の理解へも向いている。このことは、以下のような過程から理解できる。すなわち、第一に、「いき」と chic の意味上の外延を分析する。第二に、「いき」という意味を理解するためには、西欧語との「あいだ」を「ジグザグに」行き来し、かつ語源にまでさかのぼる必要がある。さらに、第三に、両者の語源的な意味の相違の「あいだ」を「ジグザグに」行き来し、意味の探求を深める。これらを通して、第四に、「いき」の固有な意味を際立たせ、理解しようとする。このように「いき」の固有な意味が見いだせるとするのであれば、chic の意味も「いき」との意味の類似と差異のもとで、際立つことになる。すなわち、類似する術語間の一方の固有性が立ち現れれば、他方の術語もまた一方の術語に対する固有性が立ち現れることになるのである。以上を踏まえて、「いき」と chic をめぐる日本語と西欧語との同一性と差異性が明らかになり、「いき」や chic という固有な現象の理解へと進むことができるようになる。

このように私たちの「生活世界」と他の「生活世界」とのこうした間歴史-文化的な「ジグザグ」な反省により、意味の「理解」へと漸進^vするのである。そしてこの運動は、常に完結しえない途上でもある。「ジグザグ」な反省が完成されてしまうと、文化の「あいだ」が消滅し、そこには再び「危機」が訪れてしまうからである。

以上を踏まえて、「危機」が実存的な概念として提示されるのであれば、この歴史的な反省へと動機づける手引きとなる。というのは、先に再提示した第二の意味の「生活世界」への還帰をもたらす「危機」は、学問や「生活世界」が失われる第一の意味の「危機」に直面したことによって生じる批判概念であるからである。現実の実存の「危機」に直面することで、以上のような「ジグザグな」反省の運動に参加することになる。個々の「実存的」な省察とその反省によって、「あいだ」において生じる理解不可能性や同一化といった「危機」に目を向けることができるようになる。

おわりに

本稿は、フッサールの「危機」概念を手掛かりに、現象学に内在する「あいだ」概念の両義性と反省運動を解明した。この両義性とは、「あいだ」において異なるものを結びつけようとする「同一化」と異なるものを乖離させる「差異化」という二つののはたらきを意味した。この解明とともに、筆者は、「危機」概念が、以下のような二層構造をなしていることを示した。すなわち、第一の「危機」は実存や学の「危機」であった。第二の「危機」は、第一の「危機」を意識することによって、「生活世界」へと還帰するという反省を促す概念としての「危機」であった。

以上を踏まえたうえで、筆者は、「あいだ」には反省運動を伴う必要があると考えた。「同一化」の終着には「あいだ」の消滅がある。それとともに完全な乖離にも「あいだ」の消滅があった。こうした「あいだ」の消滅に際して、「危機」は、反省運動への参加を促した。この反省運動は、「ジグザグ」に意味の理解を探究し続けるという運動であった。この「あいだ」におけるこの反省運動は、他者や他の文化への理解可能性に向かう手引きとなるであろう。

ⁱ 間文化性の現象学とは、異文化を対象として理解することに主眼を置く文化人類学やカルチュラル・スタディーズではなく、対象や世界、諸文化が現象する事象の分析に主眼を置く現象学を意味している。谷徹「現象学と間文化性」、『現代思想』、青土社、2010年、128頁。

ⁱⁱ 本論文中のフッサールの著作からの引用は、すべてフッサール全集 (Husserliana, den Haag, Kluwer Academic Publishers) に従い、引用文の最後には (Hua 巻番号 頁数) を記した。

ⁱⁱⁱ 生活世界への還帰 (Rückgang auf die Lebenswelt) に関しては、以下を参照。L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie: das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus, 1967, S.46. 山崎康佑ほか訳『現象学の道 根源的経験の問題』、木鐸社、1980年、69頁。

^{iv} K. Held, "Heimwelt, Fremtwelt, die eine Welt", in: *Phänomenologische Forschungen* 24/25, Alber, 1991, S.323-336. 石田三千雄・小川侃訳、「故郷世界、異郷世界、唯一の世界」、『現象学の最前線』、晃洋書房、1997年、321-333頁。

^v H. R. Sepp, "Homogenisierung ohne Gewalt? Zu einer Phänomenologie der Interkulturalität im Anschluß an Husserl", in: *Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd.7*, Amsterdam-Atlanta, 1997, S.265.

^{vi} Ibid. S.268.

vii Ibid. S.270.

viii とはいえ、彼らの分析は、「故郷世界」や「唯一の世界」、そして「現象学的視座」へと異郷を還元することを前提としている。すなわち、異他的なもの具体的内容を捨象し、故郷と異郷の形式的な対立構造の分析となる。その結果、見落とされてしまう現象が存在する。

ix B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, 2002, S.173. 山口一郎訳、『経験の裂け目』、知泉書館、2009年、191頁。

x B. Waldenfels, “Fremderfahrung, Fremdbilder und Fremdort. Phänomenologische Perspektiven der Interkulturalität“, in: *Interkultur Jugendkultur*, VS Verlag, 2010, S.34. 亀井佑佳訳、『間文化性 への現象学的パースペクティブ』、『間文化性の哲学』、文理閣、2014年、34頁。

xi M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, Springer, 2015, S.63.

xii Ibid. S.206.

xiii M・シュタウディグル、「過てる遭遇の長い影 間文化性と暴力の問題」、藤井裕子訳、『現代思想 2010年5月号』青土社、2010年、140頁。

xiv B. Waldenfels, “Fremderfahrung, Fremdbilder und Fremdort. Phänomenologische Perspektiven der Interkulturalität“, in *Interkultur Jugendkultur*, S.25. 邦訳 22–23頁。

xv G. Heffeman, “The Concept of Krisis in Husserl’s *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*“, in: *Husserl Studies 33*, Springer, 2017, pp.233–239.

xvi 拙稿「現象学的出生の内実」、『実存思想論集 XXXV 実存とケア』、2020年、149–164頁。

xvii 九鬼周造『「いき」の構造』、岩波文庫、1979年、14–15頁。

xviii 同上、16頁。

xix 同上、18–21頁。

xx 例えば、第二節でも論じたように、ヘルトも、異郷世界と故郷世界との漸進的な接近ということを指摘している。K.Held, op. cit.