

フッサール現象学における 〈厳密な学としての哲学〉という理念のなす要求について

神田 大輔

序

われわれは生きていくかぎりつねに何らかの態度決定を要求されており、多かれ少なかれ、その態度決定が何らかの規範にならなければならない。フッサールは『厳密な学としての哲学』で次のように述べている。「生きるということはすべて態度決定であり、態度決定はすべて当為のもとに、すなわち絶対的妥当を要求する諸規範にしたがった妥当か非妥当かに関する判決のもとにある」(XXV, 56)^①。フッサールの診断によると、彼の時代においては様々な当為や規範が乱立し、対立し、そのため、生はそれらに圧迫されて困窮状態にある。それに対する治療法としてフッサールが呈示したのは〈厳密な学としての哲学〉という理念であった。それはそのつど経験される物質的な事物や時代状況に依存しない超時間的な理念である。すなわち、フッサールは、様々な要求の対立の中に入り込んでその中で他を圧倒したり、対立を調停したりすることではなく、むしろそれらの対立を突き抜け、それらと全く対立しない別の要求に応じることこそ、生を困窮状態から救うと考えたのである。本稿では、このような要求や理念がどのような関係にあるのかについて考えてみたい。その際、この要求をフッサールの「動機づけ (Motivation)」概念から捉え、〈要求としての動機づけ〉を中心的に考察する。とくに、

〈フッサールの考える学問の理念がなすような、時代状況に依存することなく態度決定を要求する動機づけはいかにして可能か〉を問題にする。

以下で私は、まず(1)フッサールが掲げた哲学の理念を概観し、次に(2)動機づけを〈補完の要求〉として捉え、最後に(3)理念がもたらすと考えられる「十全的明証」に関して、なぜそれが動機づけの力を變動させないかについて考察する。

1 哲学の理念

現象学をフッサールが始めようとしたきっかけには様々なものがあると考えられるが、その際、哲学と呼ばれているものが皆ばらばらで、「哲学的な文献が際限なしに増えてしまっても、方法の統一性が欠けているので、およそ哲学者と同じだけ多くの哲学が存在している」(XVII, 10)という当時の状況が大きく影響を与えていると考えられる。『イデー』の「あとがき」でフッサールは自分の『イデーI』という書物が「全く何の参考にもならない」人というものを挙げており、そのなかには「哲学を学び始めた者としてすでに、哲学の乱立のなかで、どれを選んだらいいのかということに直面させられ、そこでは選択など本来ないのだと少しも感じたことのない人」(V, 163)がいると述べている。この箇所は、

フッサール自身もかつて「哲学の乱立」に直面し、困惑し、だからこそ、哲学を統一的方法を持つ学問として行なう必要を痛感したのだろうということ推測させる。

彼は「哲学とは、理念上は、普遍的な学問であり、かつ根本的な意味において『厳密』な学問である」(V, 139)と述べている。では、フッサールの考える〈厳密な学問〉とはどのようなものであるのか。以下ではそれについて概観する。

1-1 学問

『論理学研究』第一巻では、フッサールは学問を「誰もがより理解しやすい知からより理解困難な知へ向かうことができるようにするもの」と捉えていたと言っている。ここでは、(1)学問が知を伝達するものであるということ、(2)その伝達される知が真理や明証と密接に関わるということ、(3)学問の本質には基礎づけ連関の統一が属しているということ、(4)学問は直接的な明証から間接的な明証への移行を行うための方法的手段を提供するということ、の四つを指摘できる。

(1)「学問 (Wissenschaft)」は「知 (Wissen)」に関わるが、だからと言ってそれ自身が「知の作用 (Wissenakt)」の総和なのではない。むしろ「学問」は「文献 (Literatur)」のうちのみ客観的に存立し、「著述」という形でのみ存在する (XVIII, 27f.)。このような形で学問は伝達され、「個人や世代や民族を越えて存続」する (XVIII, 28)。したがって学問は、多くの個人の知の作用から生じ、様々な形で記録され、受け継がれ、そして再び多くの個人の知へと移行するものであると考えられている。(周知のように、このような発想は晩年の「幾何学の起源」草稿にも見られる。)

(2) 知ることに関連して、フッサールは知と真理と明証の關係についても述べている。われわれは「知」のうちに「正しい判断の客観」

としての「真理 (Wahrheit)」を所有するが、さらにその判断の志向的对象、つまり判断される「事態 (Sachverhalt)」が存立しているか否かを決定するのは「明証 (Evidenz)」(「明らかで確実性」)である (XVIII, 28)。したがって、フッサールにとっては明証こそが「正当性 (Richtigkeit)」の最も完全な標識」であり、「真理そのものの直接的な覚知」とみなされる (XVIII, 29)。このように、学問の営為のなかでは知と真理と明証が密接な關係を持つことになる。

(3) それゆえ、このことから学問は単なる知の総和ではないということが理解される。というのも学問が提供する知は何らかの明証を伴った正当性を持たなければならぬからである。ここでフッサールは「明証をも伝達する体系的連関としての学問」という考え方を提示する。ばらばらな知識の集まりがあるだけでは学問は成り立たない。例えば、ばらばらな化学についての知識の集まりがあるだけでは、それが化学という学問であるとは言えない。学問であるためには「それ以上のもの」が、つまり「理論的な意味での体系的連関」が必要となり、その中には「知の基礎づけ」が含まれる (XVIII, 30)。それゆえ「学問の本質には基礎づけ連関の統一が属している」(ibid.)と言われるのである。

(4) それと関連して、フッサールは学問を直接的な明証から出発してより間接的な明証へ至る手段だと述べる。彼は学問を「真理の王国を征服する」ための「手段」と見なすのだが、「真理の王国」は「無秩序な混沌」ではなく、ここでは「法則性の統一」が支配しており、そのため「真理の探求と詳述」も真理の王国の「真理の体系的諸連関」を「反映」する体系的なものでなければならぬ (XVIII, 31)。すでに与えられている知から真理の王国の「次第に高次になる諸領域に入り込むことができる」ためには、それらの体系的な連関を「進歩のはしり」(Stufenleiter)として利用しなければならぬとされる (ibid.)。学問はこの「はしり」なし

ですますことはできない。というのも、たしかにすべての知は最終的に明証に依拠するのではあるが、直接的な明証は非常に限定された場合にしか生じないからであり、「無数の真なる命題」が「真理」として把握されるのは、「方法的に『基礎づけ』られている」場合だけだからである (ibid.)。ある命題をただざっと見ただけでは、たとえ「判断上の決定」は生じて、判断される事態が存立しているか否かを決定する「明証」は生じない。しかし「われわれが確実な認識から出発し、次に志向された命題への確実な思考の道を選ぶとすぐに」、「判断上の決定」と「明証」の両者はともに同時に生じる (ibid.)。

したがってフッサールは、学問をへより簡単に到達しようする明証から、より到達の困難な明証へわれわれを連れていくものの全体として理解していると云ってよいだろう。それゆえ学問においては、知は単にばらばらに集められるだけでなく、体系的に結び付けられなければならない。

1-2 厳密な学としての哲学

さらにフッサールは『厳密な学としての哲学』で、学問は、簡単に流れてしまわない、客観的な妥当性を持った「超時間的な普遍性」(XXV, 52)でなければならぬことを強調する。フッサールはこの普遍性を、自然主義と歴史主義からの攻撃に対して擁護している。

とくに彼は「厳密な学としての哲学」と「世界観哲学」を区別して、前者を守ろうとする。世界観哲学とは、時代の世界観（これは「教養」および「知恵」とも言い換えられる）を扱う、あるいはそこから生じる哲学であり、時代に拘束されている。だから世界観はあくまでもそのつどの「時代に対する目標」にしかならない。しかし、それに対し「学問」は「永遠に対する目標」だとフッサールは考える (XXV, 52)。すなわち、前者は同世代の人々に役立つが、後者は「最も遠い世代に至るまで」の「子孫

たち」に役立つとされる (ibid.)。

フッサールはこれらの二つの目標のどちらを選ぶかということに関して、「哲学をする個人の立場から」は「普遍的で実践的な決定」を下すことはできないとも述べているが (XXV, 52)、しかし問題は「個人の立場」からだけでなく、「人類や歴史の立場」からも立てられなければならないとも述べている (XXV, 54)。すなわち、二つの目標のうちどちらを取るのかという問題が、個々の人間にとってではなく、「人類の永遠理念のたえず前進し続ける実現の可能性」にとって何を意味するのかを考慮するならば、問題は「人類や歴史の立場」から立てられなければならないというのである (ibid.)。しかも、この問題は「実践的な問題」でもある。というのも、「倫理的理想の最も遠方にまで、つまり人類の発展という理念が表示する最も遠方にまで、われわれの歴史的影響は及ぶのであり、したがって倫理上の責任も及ぶ」からである (ibid.)。

冒頭にも述べたように、われわれがつねに態度の決定を迫られているにもかかわらず、そのために必要な規範が乱立し、そのためにわれわれの心情が圧迫されていることに時代の問題があるとフッサールは考えている。現代においては、「どの規範も対立し、あるいは経験的に歪曲され、その理念的な妥当性を強奪されている」(XXV, 54)。(この規範の乱立は、彼が直面したであろう哲学の乱立とも符合する。)

しかし、フッサールは時代の精神的急迫^③を前に、速やかに態度決定をしてその急迫を鎮める必要を強く感じつつも、それでも同時代の人々だけでなく、未来の、しかも「最も遠い世代に至るまで」の子孫たちのことを顧慮したとき（これは有限の未来のことではない。無限の未来のことである）、世界観哲学（および自然主義や歴史主義）のなす世界観の抗争^④に加わるのではなく、学的哲学を目指すべきであると考える。「時代のために永遠を犠牲にしてまで、われわれの急迫を鎮めようとしてはならない」

(XXV, 57)。さらに、この「急迫」を「根絶しがたい害悪」として子孫に伝えてはならないとさえ言われる (ibid.)。フッサールによれば、このような「害悪」に対しては「ただ一つの治療法」があるだけである。それは「学的な批判」と「下から高められ、確実な基礎に基づき、厳密な方法にしたがって進展する、徹底的な学」すなわち「学的哲学」である (ibid.)。⑤「世界観は争いうる。ただ学だけが決定を下しうる。そしてその決定は永遠という印を持っているのである」(ibid.)。ここにフッサールが感じていた、世代を越えた、遠い未来の子孫たちに対する責任をはつきりと読み取ることができると、彼は無限の彼方から響く要求の呼び声 (Ruf) に応えているのだと言いうことができる。⑥

しかしこれほどまでの強い要求はいかにして生じるのか。この要求はとてつもない、法外な要求であるようにも見える。それにもかかわらずフッサールはこの要求に自分が応えることができていると自負しているようである。いったいなぜフッサールはそこまでの自負を持つことができたのか。

この問いに答えるため、以下ではフッサールが〈要求〉一般をどのように現象学的に考察しているのかを明らかにしたい。それは動機づけ概念に関わる。本稿では私は、動機づけ概念を非常に広く取り、その範囲を〈超越論的主観性において何かが何らかの仕方でも求められること〉全般と見なす。そのかぎりでは、何かを求めることを表す *präsendieren, fordern, in Anspruch nehmen* 等のフッサールの用いる様々な表現を〈動機づけ〉として捉えたい。(もちろんその当否はそのつどの文脈に応じて考慮されなければならぬ。)

2 動機づけ

2-1 補完の要求としての動機づけ

これから私は動機づけを〈要求〉として捉えたいのであるが、フッサールのテキスト、とくに『イデーニー』で「動機づけ」という概念が登場するのは、まずは〈まだ経験されていないが、実際に存在するはずの、経験可能な事物〉が問題になる箇所である。われわれは、世界の中で生きていくとき、直接見たり聞いたりするものの存在しか信じていないわけではなく、事物の見えていない部分や直接知覚したことのないものの存在も信じている。そのようなものの経験を支えているのが動機づけであり、そのような経験の可能性は「動機づけられた可能性」と呼ばれる。その可能性は「地平」を形作り、事物経験はこの地平をつねに持つているとされる (III, 101f.)。したがって、われわれの経験にはたいいてい、つねに、動機づけの連関が随伴していることになる。しかも、経験と動機づけの連関を越え出たものは「無意味」であると言われる (III, 96)。

さらに『イデーニー』では「人格」「精神」の法則としてであるがより詳しく動機づけ概念が考察される。フッサールは第五六節 (IV, 220-247) で、動機づけとはどういうものかということに関してだけでなく、動機づけはいかにして生じるのかという問いに答えているように見える。ここでは動機づけは、(1)「理性動機づけ (Vernunftmotivation)」と(2)「連合的動機づけ (assoziative Motivation)」(あるいは「連合としての動機づけ」)に区別される。

(1)「理性動機づけ」は自我の能動的な態度決定 (Stellungnahme) 一般に関わる。態度決定とは、最広義においては、自我が意志を働かせて(つまり能動的に) 体験の作用を遂行することである。⑦また、『イデーニー』

で「理性」とは現実性と相関関係にある意識のことを指していた。それはつまり〈何かを現実的なものとして定立する意識〉のことであり、その定立は「理性定立」と呼ばれる (III, 314 ff.)⁸⁾。したがって理性動機づけとは、そのような現実的なものを定立する意識に関わる動機づけのことだということになる。だから、自我の能動的な態度決定を動機づけるかぎりでのすべての動機づけがこの「理性動機づけ」に含まれる。例えば、物的な事物についての知覚や判断や推論などの認識に関わる動機づけがここに含まれる。またフッサールは人間の行為一般に対する動機づけもここに含めており、さらに、知覚が判断を動機づけたり、ある判断が別の判断を動機づけたりする「態度決定による態度決定の動機づけ」もここに含めている (IV, 220)。

(2) それに対し、「連合的動機づけ」は、自我の能動的な態度決定を含まない(つまり自我の意志を含まない)任意の体験に対する動機づけであり、「習慣」の領域に関わっている。その際、その体験は、(a) 以前の能動的な理性作用の「沈殿」したものであるか、(b) あるいは、その沈殿物との類比によって統覚される統一体として立ち現れてくるか、(c) あるいは完全に理性を欠いている動機づけ、つまり衝動であるかのいずれかであるとされる (IV, 222)。ただし、これら二種類の動機づけはまったく別々に働いているのではなく、互いに絡まり合っている (IV, 224)。

フッサールはこれら二つの動機づけに関して、それぞれの特徴を記述している。理性動機づけに関しては、「類似の部分の存在は類似の補完部分の存在を要求する」という内容の「動機づけの法則」が指摘される (IV, 223)。それに対して、連合的動機づけに関しては、そこにおいては「新たに立ち現れる連関は、それが以前の連関の一部に類似したものであるとき、類似性の意味において継続し、以前の連関全体に類似する連関全体へ向けて自己を補完しようとするという傾向」が生じるとされる

(Ibid.)。

以上のことから、両者の違いを簡単に言うなら、それは〈自我の態度決定があるかないか〉、あるいは〈存在の定立があるかないか〉の違いであるということになる。理性動機づけは存在を定立するように自我を動機づけるが、それに対し、連合的動機づけは自我の作用を動機づけず、定立の素材となるもの、例えば感覚与件の出現を動機づける。予想、予想させると言ってもいい。(その際もちろん、自我の注意は伴っていない。)

しかしやはり、両者はどちらも〈今現れている部分を補完する要求〉であることに変わりはない。すなわち、どちらにおいても、もし現在の状況と過去の状況に何らかの類似性があり、かつ、何か現在の状況において部分的にのみ現れているなら、それがきっかけとなって、それを過去のものによって補完する要求が生じる。あるいは言い換えれば、過去の状況を再生しようとする要求が生じる。したがって、動機づけは一般に、現在の状況を過去の類似の状況によって補完する要求である、ということが出来る。

ただしここで注意すべきなのは、動機づけによって生じているのはあくまでも要求であり、何かの結果 (Wirkung) として生じるわけではないということである。何かの結果として生じるというところまで考えてしまふなら、それは動機づけと区別される自然の (natural) 因果性を意味することになるだろう (vgl. IV, 229 ff.)。

2-2 動機づけの力

このように動機づけが〈現在の状況を過去の類似の状況によって補完する要求〉であるならば、動機づけられる各人が過去にどのような経験をしてきたかによって動機づけの要求は変動することになるといえることが推測される。実際フッサールは、動機づけには度合いの違いがあり、

それは変動するということを指摘している。そして、動機づけの力が強化されたり、弱化されたり、あるいは互いに競合し、相殺する仕方について研究しなければならないと言う (III, 320)。

そうすると、もし現在の状況と過去の状況に何らの類似性もない場合には、補完の要求はなく、その力もないということになるだろう。とすれば、補完要求としての動機づけは過去の経験に依存していると言わなければならない。さらに、類似の状況が頻繁に生じれば動機づけが強くなり、あまり生じなければ弱くなると思われる。このことに関わる記述が『受動的総合の分析』にある。ここでは〈動機づけの力の変動〉と〈状況の生じる頻度〉との関係が記述され、動機づけの強化が「予期の予想する力」と関係づけられている。その力は「帰納的な『実例』の数と共に増大する、つまり類似の状況のもとで生じるものの頻度と共に増大する」とされ、逆に、類似するものがなければ、「動機づけられた予期の傾向は妨げられるだろう」とされる (XI, 188)。

例えば、日本で生活している人が、郵便ポストを見て、それが赤いという事実を何度も繰り返し(数えることのできないほど頻繁に)経験しているなら、その人は、次の機会にポストの直前まで来たときに、ポストが赤いということを期待するだろう(もし赤くなければ予想が裏切られて驚くだろう)。ポストが赤いという予期の度合いは、(ポストは赤い)という「実例」の数とともに増大する。そしておそらく、そのような「実例」を繰り返し経験すればするほど、ポストに他の色を期待するように促す力は弱くなるだろう(その人が他の色のポストを知覚する機会を持たないかぎり)。

このように動機づけは帰納的な性格を持つが、ただし、これは自然科学の行うような帰納とは区別しなければならない。フッサールによれば、自然科学が行う帰納の根底には、より根源的な「日常的な帰納」(VI, 50)

がある。晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(以下『危機と表記』)では、日常的なわれわれの生がそもそもそうした帰納、およびそこから生じる予見に基づいているとされる。「すべての生活は予見に基づいている。あるいはその代わりにこう言ってもよいのだが、帰納に基づいている。どの端的な経験の存在確実性もすでに、きわめて原始的な仕方

で帰納を行っている」(VI, 51)。おそらくこのような「予見」「帰納」は動機づけのなす補完要求に基づく、あるいは補完要求であると考えてよいだろう。というのも、晩年の他の草稿では、このような原始的な帰納が「類似の状況のもとでの類似のものの根源的予期(原帰納(Urinduktion))」とも表現されているからだ (XV, 223)。これは〈類似のものの補完要求〉としての動機づけと帰納の関係が晩年に至るまで保持されていることを示している。

2-3 規範のなす要求

次に、規範や当為と動機づけの関係について見ていこう。規範を〈動機づけるもの〉として、つまり〈類似のものの補完要求〉として捉えるかぎりには、それも帰納的に獲得されると推測される。

このことに関連するテキストとしてある草稿『問主観性の現象学』第二部の付論XXXIX「文化的行為としての慣習的行為」を挙げることができる (XIV, 225-232)。ここでは、人間の文化や共同体を特徴づけているのは、個々人を越えた「慣習」であると言われている。慣習はさらに「規範」「当為」を持つ。ある文化圏に生まれた者は、そこに居続けようと思うなら、ある慣習を身につけなければならない。そのために、すでに慣習を身につけた他人から、このようにするべきだとか、するべきでないということを教えられる。その通りにできれば褒められ、それができないと叱られる。「慣習の意味」は、「師匠や教師による承認や非承認を、つま

り〔行為の〕完全さの度合いを判定し、褒めたり叱ったりなどする現実のおよび可能的な傍観者・目撃者による承認や非承認を遡って指し示す」(XIV, 225)。そのような仕方であらわれれば何らかの規範を手に入れることになるが、それは他の人々と共有されるものである。そうやって規範が共有されることでわれわれは生活様式・行動様式を共有していると言えることになる。

ここでフッサールは表立って動機づけについて語っていないが、しかし規範や当為を〈動機づけるもの〉と捉えるならば、ここでは、ある一人の人間だけが要求されるような動機づけではなく、同じ文化圏、同じ共同体の多くの人々が共に要求され、それに応じているような強い動機づけが問題になっているということになる。つまり、規範や当為の要求する力は多くの人を動かすまでに強力であるということになる。それはまさに、「褒めたり叱ったりなどする」ことの繰り返しや、「承認や非承認」の繰り返しを指し示すだろう。規範や当為とは、そのような状況の繰り返しの中で、帰納的に獲得され、共有されるものであるということができる。

しかし、フッサールは単純に〈規範というものはみな、ただ偶然に類似の状況が繰り返されることよってのみ生み出される〉とは考えてはいない。すべての動機づけがその力を変動させるわけではないからである。すなわち、動機づけのすべてが帰納的なものであるわけではない。フッサールは『イデーニー』で、「十全的な明証」が「原理的にもはや『力を強め』たりあるいは『力を殺い』だりすることのできないような、したがって、重みに程度上の差異がないような明証」であると主張する(III, 321)。例えば、「本質直観」や、意識の「内在的知覚」がそのような明証をもたらす。それに対し、物質的事物についての知覚は程度上の差異がある明証をもたらす、それは「不十全な」明証と呼ばれる(ibid.)。

フッサール現象学の中心的な概念である(純粋な)「本質」あるいは「形相」は、一旦取り出されたなら、その動機づけの力を強化も弱化もできない。さらにそれは、フッサールによれば、事実に対する規範として機能するとされる。

どんな類の定立意識も——設定立性(Potentialität)の領域〔＝理性定立が及ぶ現実性の領域〕においては——規範の支配下にあるということは、それ自身が一つの現象学的事実である。そして規範とは、本質法則のこと、つまり、その種類と形式に関して厳密に分析されかつ記述されるべき何らかのノエシス・ノエマ的な諸連関に係する本質諸法則のことにほかならない。(III, 333)

……形相において起こる事柄は、事実に対して、絶対に乗り越えることのできない規範として機能する……。 (III, 335)

以上のことから分かるのは、フッサールは「規範」を人間の行為の規範だけに限定して考えていないということであり、そして、規範のすべてが帰納的にのみ形成されるのではないということである。

3 動機づけの力を変動させない明証

しかし、なぜ十全的な明証は動機づけの力を変動させないのか。以下では、この問いに対して、〈本質の共属性〉、つまり本質相互の切り離しえない関係と、〈極限としての理念〉と、〈明証〉について考察することによって答えたい。¹⁰⁾

3-1 本質の共属性

フッサール現象学は、無数の個別的な事実の内に含まれる共通性を（純粋な）「本質」（あるいは「形相」として取り出し、それを記述するが、とりわけ、諸々の本質が互いに切り離しうるかどうか、つまり、自立的に存在するのか、それとも他に依存しなければ存在しないのかということの問題にする。例えば、色という本質は拡がりという本質から切り離せない^①。これは〈色はつねに拡がりと共に現れる〉ということ、あるいは〈色と拡がりは一つの切り離せない全体に共に属している〉ということを意味する。互いに切り離せない結びつきに属す一方が現れるなら、他方もつねに現れるはずである。とすればその場合、動機づけから考えるなら、一方の現れは他方の現れを要求し、しかもこの要求は必ず満たされることになる。したがってフッサールが「アプリアリ」と呼ぶものは、このようにつねに満たされる要求の連関であると言える^②。

現象学にとつてとりわけ重要な〈本質の共属性〉は、志向性の「アプリアリな相関関係」である。これは、意識と意識される対象（すなわちノエシスとノエマ）が相互に切り離しえないということの意味する^③。対象は、それがたとえ意識の实际的な領域（「内在」）を越え出た「超越」だとしても、意識の实际的な領域に属す意識の働きから切り離されえない。とすると、意識と意識される対象はつねに互いを要求し、かつこの要求はつねに必ず満たされることになる。

このように、「アプリアリ」な要求は満たされることがないので、動機づけの力は弱くならないことになる。

では、その力はどこまでも強くなるのかと言えば、上述のように、フッサールはそうは考えていない。おそらくこれは「以下同様(und so weiter)」という意識と密接に関わっている。周知のように、本質を直観するには、

想像を自由に変更する「自由変更」という手続きを経なければならない。そして、想像を自由に変更していったとき、変更されない同一の「不変項」が得られたら、その後はどれだけ想像を変更してもそれはその後ずっと変わらない、つまり無際限に「以下同様」になるという意識が生じる(BEJAHUNG)^④。その同一の「不変項」が本質である。本質認識においては動機づけの力に変動が生じないということは、この「以下同様」以降のことであると捉えることができるだろう。

ただし、ここで注意しなければならないのは、本質の切り離しえなさにはあらゆる事象の細部に至るまで見出せるわけではないということ、言い換えれば、本質はつねに特殊なもの偶然性を開いたまま・未決定にしているということである^⑤。普遍的な本質は事実を、つまり特殊なものは個別的な事象を支配し、規定しているとフッサールは考えているが、そのすべてを予め決定しているわけではなく、未決定な・開かれた部分を残していると言わなければならない。例えば、上述のように色という本質は物体の持つ拡がりという本質から切り離せないとしても、実際に、つまり事実上、郵便ポストとして使われる形状の事物が赤色である必要はない。たしかに日本では現在、ポストはたいして赤色で塗られる。これは繰り返し経験され、そのためこのことがわれわれには強く動機づけられる。だが当然のことながら、ポストがつねに赤色である必要はない。赤色でないポストも存在可能であり、実際に存在している。そして他の種類の本質でも同様であろう。おそらくは、事実が経験される以前に、それを細部に至るまですべて規定するような本質はない。

だがそうすると、動機づけが強化されるということは、本質が開いたままにしている部分・可能性が閉じられていくことであると言うこともできるだろう。ただし、それは事実上、完全に閉じられることはないはずである。（これらのことを考慮するならば、フッサールにおいて本質概念と動

機づけ概念は、互いの足りないところを補い合うような相互補完的な関係にあると言えるのかもしれない。)

3-1-2 無差別的な補完を要求する動機づけ

以上ですでに明らかになっっているように、フッサールの動機づけ概念は、「動機づけ」ということで一般に理解されている（人間あるいは主観を動かして目標へ向かわせる内的過程）というような意味には収まらない。とくにそれは今確認した志向性の「アプリアリな相関関係」を考慮したとき、そう言わざるをえない。というのも、意識と対象が切り離しえずつねに相関関係にあるならば、意識が何らかの仕方でも動機づけられるときには同時に、その相関者もそれに対応する仕方でも動機づけられるはずだからである。つまり、「動機づけられる」という言い方でわれわれは、意識の内面のことだけを考えるのではなく、（意識の相関者が動機づけられる）という事態についても考えなければならぬ。

例えば、『イデーニⅡ』では、意識によつて構成される事物の「〔意識に〕相関的な、存在に関わる動機づけが扱われなければならないだろう」と述べられる（IV, 223 Anm.）。これは、意識が（ノエシスが）事物を定立することを動機づけられているということではなく、事物が（ノエマが）動機づけられ要求されているということの表現である。

また『危機』では、人間や主観がではなく、世界や世界内部の事物が、習慣を持つという言い方もなされる。「直観的な周囲世界の事物は……類型的に似たような事情のもとでは似たような状態にあるという、いわばその『習慣』を持っている」（VI, 28）。その結果、「……われわれの経験的で直観的な周囲世界は、ある経験的な全体的様式を持つ」（ibid.）。（そして、その様式のうちに含まれる不変の形式、言い換えれば、その中にある切り離しえない「共属性」が「生活世界のアプリアリ」と呼ばれる（VI, 140 ff.）

おそらくここからわれわれは、（ノエマによるノエマの動機づけ）とでも呼ぶべきものについて考えることを要求されている。

したがって、おそらく動機づけを（ノエシスという意識の内面に限らず）様々な方向に向けて考える必要性がある。つまり、意識の实的成素および超越的な志向的成素として意識に繰り返し現れる諸々のものが、互いを呼び求め合うさまを考慮しなければならぬ。そして意識に現れるすべてのものは互いに絡み合い、互いに要求の力を強化したり弱体化したりなどして、つねに動機づけの連関を形成し、しかもその連関をつねに組み換えていると考える必要がある。

あらゆるものが現在の状況を補完するように促されるとすれば、類似の状況の中に含まれるさまざまな種類のもの、例えば、客観の側面では、物質的事物や理念や価値などが、主観の側面では、感情や意志や身体運動感覚（キネステーズ）などが互いに促し合うことになる。動機づけを補完の要求だと考えるならば、それは、主観も客観も関係なく、ただひたすら類似の状況を補完するよう求める（領域を無視したという意味で）無差別的な性格を持つているということになるだろう。¹⁶⁾

3-1-3 無限限的な接近の相関者としての理念

それでは次に、理念に関わる動機づけについて見ていきたい。もとよりフッサールの言う本質は理念的なものであるが、フッサールがとくに「（カント的な意味での）理念」（III, 331）と呼ぶような極限的な理念のものを「たらず動機づけはどのようなものであるのか。本稿では（厳密な学としての哲学）」という理念を問題にしているが、それはすでに見たように無限の理念であり、無限の歴史的過程においてその実現が可能になるようなものである。だがそれは、言い換えると、有限の歴史的過程の中では決して実現しないものである。そのようなものであるのに、われわれは

どうしてそれを目指すことができるのか。

フッサールによると、極限的な理念も、十全的明証と共に把握され、そのかぎりで変動しない動機づけの力をもたらず。この理念がどのように把握されるのかという点に関しては、『第一哲学』第二部の十全的明証を論じた箇所(VIII, 33 f.)が示唆を与えてくれると思われる。そこでは、感覚される赤色ではない、「純粋な赤」という極限が語られている。そして、「純粋な赤」のような理念に対してであれ、それへ接近する者は、まさにそれへ接近するという点によって、その理念の存在の明証を持つことができると言われている。肉眼で見られる赤色は何らかの不純な赤ではないが、「赤の上昇系列を知覚しつつ通覧することによって、われわれは、純粋な赤に近づく。……われわれは、進んでいくことそれ自体において、まさに、『その』離れている『純粋な赤』に近づく」という明証を持つ。しかし、このことによってわれわれは……この理念の——理念としての——存在の明証を持つ。ただし、純粋な赤そのものの明証を持つわけではなく、それ自体として所有するのではない^⑧。

ここから、次のような解釈が可能であろう。すなわち、理念の把握は、何らかの理念があらかじめ存在していて、その後それに接近することができるという順番で行われるのではなく、むしろ、理念とは〈無際限の接近〉の相関者、ないしは〈私はどこまでも近づいていける〉という意識の相関者である、という解釈である。そしてこの「どこまでも」というのは、自由変更を扱ったときに触れた「以下同様」の意識のことである。

この解釈を裏づけるテキストを挙げておく。『愛動的総合の分析』にも理念が接近の相関者として語られている箇所がある(付論XXVII「明証の二つの根本的概念…自体能与一般と純粋な自体能与」)。そこでは、「明証」という概念が「自体能与一般」と「純粋な自体能与」(XI, 430)とに分けら

れ、前者は普通の、対象をそれ自体として与える明証であるが、後者は「真なるそれ自体、本当の存在」(XI, 431)をその相関者として持つ明証であるとされる。「厳密な明証とは一つの理念であり、完全に自体能与する体験の理念である。……その相関者は本当に存在するものの理念であり、それは理念が極限として観取される近似的意識において、絶対的に抹消不可能な仕方与えられる」(ibid.)。これは、接近しているという意識が生じることによって、理念的な極限の存在が確認されるということの意味しているだろう。

実際、理念に限らず、われわれが何かに「近づいている」と言えるためには、その何かが存在しなければならぬ。逆に言えば、何かが存在しているかどうか分からないときに、それに「近づいている」とは言えない。ここには〈近づくとこと〉と〈近づかれてるもの〉の間の相互の基づけ関係、すなわちアプリアオリな相関関係がある。われわれが接近できると思えるからこそ、接近されているものの存在が確認されるのである、われわれは、「どこに向かっているのか分からない」とか、「近づいているようにも思えるが近づいていないようにも思える」と意識するのではなく、はつきりと「近づいている」と意識することによって、それと同時に、その近づかれてるものの存在を定立(理性定立)することができる。

例えば、われわれがある実在的事物(例えばコップ)を知覚するという場合を考えてみよう。まずわれわれはそれをさっと一瞥する。われわれはそれを「コップだ」と思う。だが、実は目の錯覚かもしれないと思ひ、もう一度見る。そして「やっぱりコップだ」と思う。だが再び「これはコップに見える別のものではないか」などという疑念が生じるかもしれない。だが、ちゃんと飲み物を入れるスペースを発見したり、手にとって見回したり、感触を確かめたりすることによって再び「やっぱりコッ

「プだ」と思う。はっきりと、ありありと、そう思う。そうするとこのコップは、さっきまで別のもの、例えばフライパンだったというわけではなく、これからも決して窓ガラスであることが分かるということもなく、コップであり続けると思われるだろう。もちろん、(実はまったく別物である)という可能性が完全になることはない。そのような動機づけもつねに混入しうるだろう。動機づけが分散し、「疑念」が生じるかもしれないが、その中の一つが圧倒的な力を持つことで動機づけの連関がいわば収束し、そのためわれわれは事物をそれとして知覚し定立することができる^⑧。

このように、動機づけの連関が、言い換えると、そのつど与えられる所与が、調和的であるかぎり、事物の完全な(十全的な)所与性が(「カント的な意味での」)理念^⑨として予描される。「われわれは事物という『理念』を、明証をもって十全的に把握する。われわれは、調和的直観の通覧の自由な過程において、つまり、調和的直観の進行の無際限性の意識において、その理念を把握する」(III, 347)^⑩。

3-4 動機づけとそれへの応答としての明証

以上、「十全的な明証」がなぜ動機づけの力を変動させないかを考えるため、本質の相属性と、理念のもたらす動機づけについて見てきたが、最後に、フッサールの「明証」概念を(補完要求としての動機づけ)から捉えることで、今の議論をさらに補強しておきたい。

そもそも、フッサールの「明証」概念は動機づけをその内に含んでいるものである。『イデーニー』第一三六節では、明証は「理性定立と、その理性定立を本質的に動機づけるものとの統一である」と述べられる(III, 316)。

しかし、この「理性定立を本質的に動機づけるもの」とは何か。この

箇所では、それが「事物のありありとした現出 (Leibhaft-Erscheinen)」であると言われている(III, 316)。そして、この「現出」とは「ヒュレー的成素」と「ノエシスの成素」との「実的な体験統一」であると捉えることができる^⑪。そうすると「理性的に動機づけられる」とは、(ノエシスによって対象の定立(これもノエシスに属する)が動機づけられる)ことであると読むことができる。これはすなわち、ノエシスによるノエシスの動機づけである。

しかしやはり、ノエシスとノエマの相関関係が考慮されなければならない。フッサールも「動機づけという言い方は、とりわけ、(ノエシス的な)定立作用 (Setzen) と、充実されたというあり方をしていいるノエマ的な命題 (Satz) の間の関係に当てはまる」と述べている(III, 241)。(このとき、「命題」とは「意味の核と存在性格が統一したもの」である (ibid.)。つまり、存在しているという性格を付与されたノエマのことである。したがって、フッサールはここで、動機づけという言い方は、ノエマとノエシスの間の関係にこそより適切に当てはまると言っていることになる。)

しかし、志向性のアприオリな相関関係という思想を徹底的に考慮するならば、このような、ノエシスとノエシスの関係や、ノエマとノエシスの関係だけを問題にするのは不十分であろう。3-2で述べたようなノエマ側の動機づけ(つまりノエマによるノエマの動機づけ)も考えられなければならない。それぞれどこか、そもそもノエシスとノエマからなる具体的な志向性が相互に動機づけ合っていると考えるべきだろう。とくに注意すべきなのは、主観の定立作用が先にあり、その後に対象の存在が続くというような時間的な順序があるわけではないということである。両者はアприオリな相関関係にある。つまり、両者は相互に非自立的であり、相互に基づけ合う関係にある。だから、一方がなくて他方があるという事態は成立しない。

それでは以上のことに留意しつつ、この「理性定立と、その理性定立を本質的に動機づけるものとの統一」としての明証を、〈補完の要求としての動機づけ〉という観点から考えてみよう。そうすると、明証には次のことが含まれていると言いうことができる。

すなわち、(1) 現在の状況が過去の状況と似ている。(2) そのため、その過去の状況によって現在の状況を補完する要求が生じている。(3) その要求の中には理性定立が含まれている。(4) その要求に応じて理性定立が遂行されている。(5) その理性定立は、未来の類似の状況での理性定立の動機づけに寄与することになる。

自我がこの要求に応答できているかぎりは統一が成り立つが、応答できなければ統一はなくなってしまうだろう。したがって、以上のことを勘案すると、明証とは理性定立の要求が満たされ、それによってさらに理性定立の要求が生じ続けていることであると言いうことができる。いわば、そこには〈要求の発生とそれへの応答とのサイクル〉ができているのである。あるいはそこには〈要求の再生産〉があると言いうこともできる。

ただし、感覚を通じて知られる事物に関してであれば、明証が生じていても、完全に予想通りの仕方動機づけの要求が満たされ続けることはなく、そのため要求が永遠に生じ続けることもないだろう。たしかに明証が生じているかぎり、理性定立の要求が満たされ続けているということになるので、それによってさらなる補完の要求が生じ、動機づけの力の度合いは高まっていくだろう。しかし、感性的な事物はつねに一面的にしか現れないがゆえに、理性定立の要求をつねに満たすとは限らない。²¹ 場合によっては、要求が満たされず、その代わりに全く予想外のものが現れ、そのために別の動機づけの系列が開始するかもしれない。あるいは、定立の要求が一つに定まらず、動機づけの力同士が互いに競合

し、動機づけの系列が分散するかもしれない。そしてそういうことは事実上つねに起こっている。

それに対し、フッサールが十全的明証と呼ぶものは、そのような要求の不足が、そして要求の再生産の中止が考えられないものである。すでに見たように、共属的關係にある本質は、つねに互いを要求しつつ、その要求を満たし続ける。そして、極限的な理念に関しては、一旦それへ無制限に接近し続けることができるという意識が生じたならば、そのかぎりでは、その理性定立の要求はつねに満たされ続けることになるだろう。

ただし、だからと言って、極限的な理念へ接近することそのものを妨げるものが全く存在しないということにはならない。事実それはいくらかでも妨げられる。『厳密な学としての哲学』で言われていたように、われわれの生はつねに態度決定を要求されている。しかも、フッサールの時代でも現在でも、われわれはつねに無数の多様な要求を被っていて、どれを選べばいいか分からないような状態に置かれることも多い。このように無数の要求がつねにあるかぎり、哲学を要求する声はそれらに遮られ、聞こえなくなることもあるだろう。だからこそ、フッサールは、一生をかけて繰り返し哲学の理念へ接近する必要性を説いたのだ。だが、フッサール自身は、厳密な学としての哲学の要求に答え続けていたのであり、応え続けることができるかと確信していた。それはまさに、十全的な明証という〈要求と応答の無制限のサイクル〉を彼自身が獲得していたことを示すだろう。

しかし、さらにつけ加えるならば、このサイクルはその本性上、フッサールという個人の中で完結してはならないものである。すでに見たように、学問は明証を、「文献」や「著述」という形で、個人や世代や民族を越えて存続させなければならない。そのためには、その要求は、現在

生きているわれわれを經由して、無限に遠い未来の人々へ受け継がなければならない、人々はつねにその要求に応え続けることができなければならない。もちろんその要求がそもそも応答できないようなものであれば、このサイクルは途中で止まってしまっただろう。だが、フッサールはそれが永遠に続くことを信じた。動機づけの要求は、それに応答すればするほど強化される。

結語

以上、動機づけという概念を〈補完の要求〉という観点から考察してきた。力を持った動機づけは必ずその背後に、つまり過去に、それが現れた状況と類似の状況を多く持つている。それらの力は互いに強め合ったり弱め合ったりしている。しかし、すべての動機づけが変動するわけではない。十全的な明証はその動機づけの度合いを変化させない。なぜそう言えるかという問いに答えるために、私は〈本質の共属性〉と〈極限的な理念〉と〈明証〉について考察したが、いずれにせよ、そこには「以下同様」あるいは「無際限」という仕方での動機づけの要求への応答が、そしてその連続があると言える。

そしてこれが、冒頭で立てた問いへの答えになる。すなわち、問いは〈フッサールの考える学問の理念がなすような、時代状況に依存することなく強く態度決定を要求するような動機づけは、いかにして可能か〉だった。それに対する答えは、最終的には〈要求と呼応の無際限のサイクルによって〉ということになる。

注

- ① フッサール全集 (Husserliana, Edmund Husserl Gesamte Werke)

からの引用は、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で表記する。また『経験と判断』(Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von L. Landgrebe, Felix Meiner, 6. Aufl., 1985.)はEUの略号で表す。なお、原書の強調は省略する。また、引用中の「……」は引用者による省略を表し、「」内は引用者による補足・説明である。

- ② VI, 365-386, bes. 367-369.

- ③ 「われわれの時代の精神的急迫は、実際、耐えがたいものになっている」(XXV, 56)。

- ④ 「自然主義者も歴史主義者も世界観をめぐって戦っている」(XXV, 56)。

- ⑤ ここでフッサールは「厳密な方法」については語っているが、この「厳密さ」とは何を意味するのかをはっきりと語っているとはいえない。

ただし、厳密な学としての哲学が世界観⇨教養⇨知恵をでなく、概念的な明晰性と判明性を持たなければならず、概念的な明晰性と判明性こそ厳密な理論が関わるものであるという箇所、フッサールが「厳密さ」をどう考えていたかがうかがえる。「深遠さ(Tiefsinn)はカオスのしるしであり、真正の学問は、このカオスをコスモスに、つまり単純で、完全に明晰で、不協和を解消した秩序に変えようとするのである」(XXV, 59)。「深遠さは知恵の問題であり、概念的な明晰性および判明性は厳密な理論の問題である。深遠さの漠然とした予感を、一義的な合理的形態に改鑄すること、このことが厳密な学を新たに構成するというこの本質的な過程なのである」(ibid.)。

「厳密さ」をフッサールが明確化していないという点に関してはスビーゲルバークを参照(Herbert Spiegelberg, The phenomenological movement, Martinus Nijhoff, 1982, p.76)。ただしスビーゲルバークも認識を順次形成していく学問の体系的な秩序に「厳密性」を見て取っている。またオルトも次のように言っている。「フッサールにとって重要なことは、基礎づける学問、すなわち哲学における方法と態度の結びつきである。それは、厳密に証示を行ふ事象に関わる個々の主題の研究と主題化一般の可能性条件への問いとの結びつきでもある。そのような結びつきの成功している形式とその持続的確認とが、まさに『厳密な学』が問題とな

るところを『厳密な』で考えられている」とある(Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserls 'Krisis der Europäischen wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, S. 38 f.*)。

⑥ 「呼び声」については『第一哲学』第二九講義を参照。「『哲学者がそれに聴従するときに真の哲学者になるような』その呼び声は、彼に向けて普遍知 (*sapientia universalis*) の理念から響き、そして彼に絶対的な没頭を要求する呼び声である」(VIII, 16 f.)。

⑦ 「態度決定」については III/1, 214, 244, 263 を参照。

⑧ 理性と現実の関係については、榊原哲也『フッサール現象学の生成 方法の成立と展開』(東京大学出版会、二〇〇九年)の第一部第三節を参照。

⑨ Vgl. EU, § 76, Beilage II, XI, § 14, § 40.

⑩ この問題に対する、本稿とは別のアプローチに関しては拙論「フッサール現象学における「疑わしさのなさ」について」(『立命館哲学』第一六集、二〇〇五、一〇九・一二八頁)を参照されたい。ここでは、十全的な明証と呼ばれるものが得られる際の「疑わしさを生じさせるメカニズムそのものの停止」が問題になっている。

⑪ Vgl. III/1, 34 f.

⑫ あるものと別のものが切り離しうるかどうかという議論については、『論理学研究』第二卷第三研究を参照。切り離しえない「アприオリな結びつきについては、XIX/1, 239 を参照。

⑬ 「ノエマの形相はノエシスの意識の形相を指し示す。両者は形相的に共属する」(III/1, 230)。

⑭ これはいわば(直接的な例ではないが)、10を3で割ったその答えが 3.3333... となることが理解できることと同様である。この「.:」が「以下同様」を表わしている。

⑮ 『イデーニ II』では、アприオリな本質法則に従う意識と経験的な自然

法則に従う脳との連関を述べている箇所(次のように言われる。「本質連関を開いたままにしているもののみが経験的に条件づけられるのである」(IV, 293)。また、「目的論に関わる最晩年の草稿にも「本質必然性」が「偶然的なものを開いたままにする」という記述がある(XV, 386)。

⑯ この無差別的な補充の要求の中には、言葉や意味も、およびその理解も含まれる。言語と動機づけの関係については、拙論「Language and Inducement」(in: *Phenomenology 2010 vol.1: Selected Essays from Asia and Pacific, Yu Chung-Chi (ed.), Zeta Books, Bucharest, 2010, pp. 41-61*) を参照されたい。

⑰ かつかわれわれは、理念とそれに対応する対象を区別しなければならぬ。理念を十全的明証において持つことができたとしても、このことは、それに対応する対象が獲得されているという(ことを意味しない。フッサールは、無限という理念に関して、たとえ無限(現実的無限)の存在を否定するのだとしても、否定するためにはまず無限という理念が必要だと主張する(III/1, 331)。とすればやはり、そこには理念と理念に対応するものの区別があり、両者の区別が維持されなければならない。カントも「これらの理念に完全に対応するような対象は、経験においては決して現れえない」(I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 384) と述べて両者を区別している。

⑱ Vgl. XI, § 8, § 9.

⑲ テクストのこの箇所(III/1, 346 Anm.)にカントの『純粹理性批判』第一版の超越論的感性論を参照する注がある。それは「第五の空間論証」への参照である。この注でフッサールは、調和的直観の「進行における無制限性」という考えがカントからのものであることを示している。

⑳ 榊原、前掲書、一九〇頁を参照。

㉑ Vgl. III/1, § 42, § 46.

(本学非常勤講師)