

「認識倫理的」良心について

「認識倫理的」良心という言葉は、フッサールがある草稿の中で用いた言葉であるが、彼が頻繁に用いた言葉ではなくて、むしろ例外的に、しかも括弧つきで用いた言葉である。そんな言葉を小論の表題に掲げるかぎり、そこには何らかの理由がなければならぬ。

通常、フッサールの現象学思想は、論理的、認識論的傾向が、顕著に、前景にあらわれていると理解されてきた。生前フッサールが自ら公刊した著作のほとんどが、そのことを証示しているようにも思われてきた。第二次大戦後刊行され続けている『フッサール著作集』は、しかしこうした理解の再考を促してきた。そして、この新しい資料を踏まえた数多くの研究成果を共有財産としてもつかわれれば、このことを無視することはできないのである。こうした視点からみると、フッサールの現象学思想の根底に、実践的、倫理的動機が強くはたらいっていたことを見のがすことはできない。にもかかわらず、彼には、伝統的意味における倫理学や実践哲学にかんする

岸 恭 博

まとまった著作が無く、また、講義ノートや草稿もこの点にかんしては断片的なものしか公刊されていないので、これを具体的に再構成するには資料のうえでも難点がある。さらにまた、この方面にかんする独立した二次文献も少ないこともあって、その理解、その解釈にかんしては、それぞれの読者、研究者が、それぞれに語り出すという事態もないではない。認識あるいは理論と実践と。この両者の関係は、少なくとも哲学的に思惟しようとするかぎり避けて通ることのできない哲学の根本問題のひとつである。実は、フッサールは、この問題を理性批判として受け止め、自らの哲学的課題の中心に据えていたのである。本稿は、フッサールのこの思想に接近し、理解し、共に思惟しようとする場合のひとつの見通しをつける試みである。したがってここにもひとつの視点がなければならぬ。「認識倫理的良心」という言葉のなかにこめられたフッサールの思想内容を探り出すこと、この観点から始めることにしよう。

まず、「認識倫理的良心」という言葉であるが、それは、一九二五年に書かれた草稿の次のようなくだりの中にあらわれている。

「さまざまな道は、超越論的主観性についての学問の同じ不足^{グットマッハー}へ導く。

一、第一の道は講義において試みられた。この道は、諸科学の批判によって動機づけられてありうる『認識論的良心のめぐめから出発する。諸科学は実に、学問の理念にとって構成的でありうるような、そういう十分な合理性^{ラショナル}なしにすむ。諸科学の理論は明証において産出された形成物ではある。がしかし、素朴になされた明証は、一貫した評価において矛盾(連続、パラドクスなど)に導く根本概念や根本命題に導く」(VIII, S. 251)。

この部分であり、さしあたりこれだけである。しかもわれわれは、諸科学の批判によって動機づけられた「認識論的良心」という言葉を、ひとつの手引き^{ライトワグゼン}にしようとしているのである。そこで、もうすこし、この動機を呈示しておこう。

ここでの主張はこうである。もともと、学問としての学問は、「^{ラショナル}根底的なあるいは絶対的に正当化された学問」(ebd.)としてのみ可能となる。けれども既成の諸学問においては、明証のうえで、素朴性に基づいている。そればかりか、学問の理念にとって構成的であるような十分な合理性^{ラショナル}なしに、諸学問はすでに成立してきた。ここに、フッサールの、根本的動機の呈示をみる事ができる。その動機とは、科学批判、とりわけ近代科学の主張の根底にひそむ自然主義、ないしより適切には客観主義への批判という動機、そして、これに密接に関連する、学問論的動機である。この動機の展開は、ここでは、「デカルト的^{デカルト}道」と呼ばれている。すなわち、現象学的に反省する私にとって、根源的、明証的なもの、絶対的に正当

化された認識を約束するものとしての「第一の経験地盤」ないし「^{フッサール}知覚の根源性において与えられた地盤」、つまりこのころ、超越論的主観性へと至る道である。さらにここでフッサールは、われわれにとって注目すべきことを語り出しているのである。それは、まず、「現実的あるいは可能的な超越論的主観性、ないし超越論的主観性の現実的あるいは可能的な超越論的経験への還元としての、現象学的還元」(VIII, S. 252)が必要であること。次に、「超越論的経験の必然的批判^{ノットモグライク}、しかしまた、この超越論的経験地盤を踏まえて、『現象学』として創設されうる『論理的、認識の批判』(ebd.)が必要であるということなのである。とりわけ後者にかんして、現象学と現象学的認識の批判が必要であること、したがって、「さしあたり『素朴な』現象学と、最も根底的な認識批判としてのこの現象学にかかわる必然的批判」が必要とされる旨ということが語られているのである。そして、現象学的認識の必然的批判は、自己関係的、『反復的、iterativ』(ebd.)である、というわけである。さらに、「このことが、したがって、真正な第一哲学を形成する」(ebd.)というのである。

ここでわれわれは、超越論的経験への還元としての現象学的還元、そして、超越論的経験地盤を踏まえて『現象学』として創設される『論理的』認識、最後に、現象学と現象学の自己批判という三つの観点から、『イデー 1』に立ち戻って、書いてみようと思う。というのも、超越論的現象学の構想を始めて体系的に表明したのが『イデー 1』であるし、われわれの当初の目的のために、有益なことであると思われるからである。

『イデーノン』において、フッサールはまず、自然的経験について、次のように述べている。「第一の『自然的』認識領分の能与的 *gebend* 直観、およびその領分についてのあらゆる学問の能与的直観は、自然的経験であり、本源的に与える経験は知覚である」(II /I, S. 11)。「この自然的経験の対象が、それ自身として、あるがままに与えられてあることが、この対象の自己所与性である。そうであるから、「ある実在的なものを本源的に与えられたかたちで所有する」ということと、それを端的に直観しながら「認知する」、「知覚する」ということは、ひとつのことである」(ibid.)。私がたとえば、眼前の机を知覚する場合、確かにこの机はそこにあり、私はそういう机として知覚しているのであり、机の存在も確実であり、ましてやこれが幻覚などではないということを確信している。ところが事態はそれだけではないようである。たとえば私がある事物を認知し、知覚するとしても、それは単に、事物が、その形態が、色が、感触が、私に与えられているばかりではない。その事物は、たとえば机の上にある「灰皿」として、「益子焼の灰皿」として、「表面が黒く、すべすべとひかる灰皿」として等々、といったかたちで私によって知覚されたのである。そうであるならば、事物は、感覚的に、したがって、視覚的あるいは触覚的に与えられるばかりではなく、何か或るもの *Erwas* として、いまの場合には「灰皿」として認知され、知覚されたわけである。知覚的事物は、単なる感覚的現出者あるいは感覚与件にすぎないものである。このとき

すでに、現象学的には、知覚的事物とその「本質 *Wesen*」との関係が立ち現われているのである。というのも、フッサールによれば、「さしあたり『本質』ということを示されたのは、個物の自己固有の存在において、その何 *Was* として見い出されるもの」(III /I, S. 13)であったからである。そうすると、この事物知覚の対象は、事物ではあるが同時に「灰皿」であり、「灰皿」という本質が見い出された以上は、この事物知覚は、「本質直観(本質視 *Ideation*)」(ibid.)へと変換することができる。私が知覚している灰皿はたまたき割ることもできたりはするが、知覚された「灰皿」は、最早たまたき割ることはできないのである。しかも、「灰皿」の範例的知覚としてのいまの事物知覚とその対象であるこの灰皿をはなれて、私はそもそも一般に、「灰皿なるもの」へと思惟を拡張することもできない。いわゆる実際に描かれた三角形と三角形の概念との関係のアナロジーが、ここにある。こうして通常、最低次の自然的認識とみなされる知覚も、実は、最低次ではあってもすぐれて固有の意味で、形相認識なのである。知覚の対象も、単なる事実であるのではなくて、本質を内に含んだ事実なのである。フッサールが、自然的認識の総体と呼んだ世界、あるいは物理学が対象とする物理現象、あるいは歴史学が対象とする歴史現象、これらは単なる現象ではなくて、一定の仕方で変様された現象の意味なのであって、この意味は、「変様されたものとしてのみ、現象学的領分へと踏み入る」(III /I, S. 3)ことができるのである。したがって、現象学的探究の課題は、「この変様(変様 *Veränderung*)を理解すること、より精確に言えば、現象学的態度を遂行すること」(ibid.)、このことなのである。こうしてあ

らゆる現象は、変様されて、現象の意味として、したがってまた本質として、形相として、現象学的考察の対象となるわけである。そしてまたここに、現象学的還元への動機づけがあるわけである。問題となっているのは、ここに灰皿があるということではなくて、私の知覚体験を通してなされる「これは灰皿である」という判断であるといっても良いであろう。周知のように、エポケーが語られる場合、「作用の外に置く」、あるいは「遮断する」、あるいは「括弧に入れる」(III/I, S. 64)と表現されているのであるが、その意味するところは、こうして括弧に入れられたものを、たとえば、括弧に入れられた定立として、あるいは括弧に入れられた判断として、改めて主題化し、これを本質的構造連関の内部において問題とすることである。判断は、もちろん判断活動、ないし判断体験を通してなされるのであるから、私は、一方では、知覚体験ないし判断体験の主体として主題化され、他方で、このような体験を通して下した判断を意味として所有するものとして主題化され、現象学的考察の対象とされる。私と事物との自然的直接的関係は遮断されたのである。ここではもはや、灰皿という実在的事物の事実や存在を定立することが問題なのではなくて、「灰皿」という現象がどのようにして私のうちに立ち現われるかということが問題となるのである。「自然的態度の一般定立」(III/I, S. 60)は、還元された。自然的世界の現実存在の定立としてのあらゆる判断について、エポケーが実施されるのである。

ところで、自然的態度の一般定立、たとえば、灰皿についての私の自然的経験は還元され、私の定立にはエポケーが実施されるが、

私の自然的経験や、それに基づく定立には、還元を遂行し、エポケーを実施する私は、対象的には当然含まれていないのであるから、現象学的還元やエポケーの遂行主体としての「私」は、「現象学的残余」(III/I, S. 68)あるいは「探し求められた『現象学的残余』」(III/I, S. 107)としての「純粹意識」として、また認識論的観点からは「超越論的意識」(III/I, S. 68)として示されることになる。したがって、自然的経験の可能性の条件は、超越論的意識のうちにこそ、求められなければならないのである。それでは、超越論的意識は、現象学的には、どのような構造をもつものであろうか。

III

現象学の根本的テーゼは、あらゆる意識が、すべて、或るものについての意識である、ということであった。そして、このことこそが、「志向性」という名称で呼ばれたのである。志向性とは、「意味を所有すること、あるいは、或るものを『意味において所有すること』」(III/I, S. 206)として特徴づけられる。ところが、フッサールは、この志向性を主題化するにあたって、われわれにとって注目すべき二面性について述べているのである。それは、「体験領分の本質における二面性」(III/I, S. 180)ということがらである。この二面性とは、「主観的に定立した *subjectiv-orientiert*」面と「客観的に定立した *objektiv-orientiert*」面と「二面性」である。そして実際に、志向性は、後者、すなわち客観的に定立した現象学の一般主題であったのである。したがって、純粹に主観的な問題系、つまり、内的時間意識の問題や、自我が対象へとまなざしを向ける際

に、自我はどのようにして触発され、動機づけられるのかといった問題は、それ自体としては、主題的に問われてはいなかったたのであつた。このことの問題性をさらに明らかにするために、われわれはなおフッサールの記述を追跡しなければならぬ。

さて、「志向性」とは、意識を正確な意味で性格づけ、同時に、全体験を意識流として、ひとつの意識の統一として示すことを正当化するものである(III/I, S. 187)。意識は不断の流れである。しかも意識は、不断に流れることにおいて、そのつど志向的統一を形成する。範例的な事物知覚において見られたように、「意識とその対象」は、個別的で、体験を通して樹立された統一を形成する(III/I, S. 78)。すなわち意識は、そのつど、或るものについての意識であり、意味を所有し、或るものを意味において所有しているのだから。ところがこの事態は、形相的に完全な事態なのではない。そのときどきの、ひとつの意識の統一は、それ自体完全に自立的なものであることはできない。ここでふたたび、事物知覚の例をとりあげてみよう。この事物は、もとより空間的事物である。事物の根本特性をフッサールは、「有体的 *leibhaftig*」と呼んでいる(III/I, S. 15 fsw.)。このような有体的事物の本質は、「一面的 *einsseitig*」に、順次に「多面的 *meistseitig*」に与えられるが、しかし一挙に「全面的 *allseitig*」に与えられることはできない。このような事物現象の本質的構造連関のうち、超越論的意識の本質的構造連関を露呈する手がかりがあるのである。たとえば、私が事物を知覚するとき、事物は、感覚的にあらわれているが、同時に、たとえば「灰皿」として、知覚されている。この事物知覚に還元を加えてみよう。そう

すると、この前者すなわち感覚的なもの、これは「感覚的ヒュレー」と呼ばれ、後者、すなわち「灰皿」として知覚するはたらきは、この感覚的契機を、「いわば「活生化」し、意味付与する(ないし意味付与を本質的に含蓄する)層」として「志向的モルフエー」と呼ばれている(III/I, S. 192)。フッサールは感覚的なものについて、ここで、「ヒュレー的な」素材的与件あるいは端的に「素材」という表現を用いているが、このことは、彼が頻繁に使用する「意味 Sinn」や「意味付与的 *sinngebend*」に含蓄されやすい「感性的 *sinnlich*」という表現上の多義的混乱を避けるためであった。それはともかく、「感覚的ヒュレー」は、自己のうち何ら志向性をもっていない、とされている。「感覚的ヒュレー」は、「志向的モルフエー」によっていわば活生化され、意味付与され、「活生化的統握 *belebende Auffassung*」(ebd.) が成立したるとき、体験は志向的体験として成立しているのである。たとえば、事物の色を知覚するとき、「具体的体験のヒュレー的契機のうちで、ノエマのないし、客観的」色が自己を「射映する」(III/I, S. 226)のである。こうして、志向的体験における志向的モルフエーは、意味付与する機能としてのノエニスと、付与される意味としてのノエマとに、さらに構造化されることになる。「あらゆるヒュレー的なものは実的要素として具体的体験に属すが、多様なものとしての具体的体験のうちで自己を「呈示するもの」、射映するものはノエマに属する」(III/I, S. 227)のである。そして、客観的に定位した現象学的一般主題としての志向性は、「作用志向性」と呼ぶことができよう。つまり作用とは、ここでは、「本来的作用、

いわゆる顕在的な、遂行された作用」(III/I, S. 190)とみなされているからである。もとより、たとえば、エポケーが実施され、還元されたのは、すでになされた私の自然的な、灰皿についてなされた知覚体験であった。この志向的体験において志向的対象として見いだされたものは、意味であり、志向的モルフューによって付与された意味であり、したがってノエマであった。フッサールは、この意味付与する主体、すなわち純粹自我を、「自由なる存在」(III/I, S. 214)と呼んでいる。そしてこの自我からなされる「精神的まなざし」すなわち「純粹自我の『まなざし』の放射線」あるいは「注意 Aufmerksamkeit」(III/I, S. 211)によって、あるいはこゝうも言えるのであるが、ノエシスの諸機能によって、私の具体的知覚体験は、志向的体験として成立することができたのである。そうであるからこそ、「注意の諸形態は、その顕在性の状態において、際立った仕方では、主観性の性格をもつ」(III/I, S. 214)と述べられているのである。そして、自我のまなざしが向かうところの「目標点」が「対象」なのである。対象は、それ自体として「主観的なもの」ではない。主観的なヒュレー的契機を通して、ノエマ的、「客観的」対象が自己を射映し、呈示しているのである。「素材的体験を踏まえて、ノエシスの諸機能」によって、「超越論的に構成されたもの」はなるほど「所与」ではある。そしてわれわれが純粹な直観において、体験とそのノエマ的に意識されたものを忠実に記述するならば、明証的に所与ではある。しかし、体験の实的、したがって本来的な構成成分とは完全に異なる意味において、体験に属している」(III/I, S. 228)。この意味で、本質、形相、意味な

ど、総じてノエマ的なものは、実的、ヒュレー的層に対しては超越であるが、体験に属するという意味で、内在的超越なのである。

ところで、ヒュレー的素材は、何ら志向的なものをもたないと言われていた。ヒュレー的素材は、ノエシスの機能によっていわば活性化されなければならない。それでは、ヒュレー的素材は、いわば「死せるもの」、無力なものであろうか。

四

純粹自我は、「自由なる存在」であり、いわば精神的まなざしの発起点であり、「自発性の主体」(III/I, S. 253)である。純粹自我から発するまなざしの放射線あるいは「注意」こそが、顕在の様態における「主観性の性格」を際立たせるものであった。そのまなざしの向かうところ、それが目標点としての「対象」であった。対象は、感覚的なもの、すなわちヒュレー的素材を通して、自己を射映し、呈示する。ヒュレー的素材は、実体的にとらえられた感覚与件ではない。それは、対象を超越論的に構成する志向的体験の構造契機である。つまり、ある対象が、ノエマ的に、客観的にそのように規定されたものとして現出でき、自己を射映し、呈示できるのは、「ヒュレー的諸契機が、(あるいは連続的知覚系列である場合には、——連続的ヒュレー的变化が)、まさしくこのようなものであって、別様ではない」という場合のみ」(III/I, S. 227)なのである。意識とその対象は、個別的で、体験を通して樹立された統一を形成するという場合に、とりわけ範例的な事物知覚の場合には、このことが重要な役割を演じているのである。範例的には、ヒュレー的契機を通

して、ノエシスの機能によって超越論的に構成されたものが所与である。意識の顕在の様態においては、このような所与を規定すること、すなわち、判断が成立するのである。たとえば、私が知覚しているかぎり、この知覚されたものは、「灰皿」であり、「現実」に、「確実に」、それは「灰皿」であるのである。このような自我の自発性を強調すれば、「あらゆる意識は、顕在的にか潜在的にか、「定立的」である」(III/I, S. 270)。自我のまなざしが向けられるということ、あるいは注意が向けられるということは、この意味で定立的ということになる。したがってたとえば、知覚体験は、知覚野を、すなわち地平をとまなすが、このような知覚的周囲、これも「周囲は、いわば潜在的諸定立の統一である」(III/I, S. 257)ということにまでなる。客観的に定立した現象学の主題としての志向性、作用志向性であり、作用とはすでに遂行された作用であるということから、範例的注意形態は、いわば原形式として、志向的分析論において、主導的役割を演じているのである。こうした理由から、「感覚的体験が体験流のなかで、どこでもそして必然的に何らかの『活生化的統握』を受けるのかどうか、・・・感覚的体験が『つねに志向的機能のなかにあるのかどうか』ということは、ここでは決定できない。他方われわれはさしあたりまた、志向性が本質的に打ち立てる諸性格は、感覚的基礎なしに、具体性をももつのかどうかということも、未決定にしておく」(III/I, S. 192)と表明されているのである。つまり、意識の顕在性は、「——>と向けられてあること Gerichtetsein auf」あるいは「——>と立ち向けられてあること Zugewendesein zu」(III/I, S. 73) として特徴づけられるのである

るから、このような意識とその対象との統一的事態が、何よりも客観的に定立した現象学の主題とならざるを得ないのである。

顕在的な自我はまた「目覚めた wach、自我」(Ich)とも呼ばれている。目覚めた自我をさらに述定的に表現するならば、「コギト」であり、「私は或るものについての意識をもつ」ということとであり、「私はある意識作用を遂行する」ということになる。たとえば私は、目の前にある灰皿に注目している。この灰皿のヒュレーの与件がまさにそれであるかぎり、私の知覚は灰皿の知覚である。ところがこの灰皿は机の上にあり、机の上には灰皿の他に、ペンや紙が散乱している。私がペンに注意を向けると、ヒュレー的与件は変化し、それを通して射映してくるものは、「ペン」である。またまなざしを変えると、私は本棚を知覚する。こうして、ヒュレー的与件の変化に対応して、活生化的統握、すなわち意味付与は変化する。このように知覚は次ぎ次ぎに変化して行く。しかも顕在性が非顕在性へと、あるいは逆に、非顕在性が顕在性へと転化しつつも、知覚そのものは、一定の、安定した知覚野である。「あらゆる事物知覚は、背景直観の庭 Hofをもつ」(III/I, S. 71)。このような意味で「体験流は、決して明白な顕在性によって成立することはできない」(III/I, S. 73)。事物知覚には、「ある一定の不十全性」(III/I, S. 91)が、本質的にふくまれていることになる。あの、事物は決して、一挙に、全面的には現出できないという、本質必然性である。私の知覚体験において、注意を向けられた事物は、顕在的に現出しているが、それとともに、知覚野も、非顕在的に、いわば潜在的諸定立の統一として、現出していなければならない。フッサ

ールは、このともに与えられた「庭」あるいは「地平」の本質必然的性格を「未規定性」(epd.)と呼んだ。事物知覚は、そのつどある事物に向けられているが、そのつどの現出者に動機づけられて共に与えられている現出者へとまなざしを向けることができるのも、この地平が共に与えられているということによるのである。しかも、「未規定性は、もちろん必然的に、ある確固として予描された様式の規定可能性を意味する」(epd.)。

このような経験の地平構造の記述は、いわゆる後期フッサールの発生的現象学における記述を思わせるものがある。しかしながらここでは、あくまでも、作用志向性が、つまり意識の顕在性における定立的性格が主題となっているのである。すなわち、自我の注意が自我の自発性という側面でのみ主題化されているために、この注意がどのようにして可能となるのかという、その可能性の条件への問いが問われていないのである。したがって、注意は、すでに遂行された注意として主題化されているのである。そこで、このような意識の顕在性における定立的性格がどのようにとらえられているのかを、さらに追跡しておこうと思う。

五

意識対象性が、客観的に、ノエマ的に、そのようなものとして規定されて明証的に与えられるのは、ヒューレー的諸契機が、まさしくそのようなものであり、別様ではないという場合のみ、ということであった。そして、あらゆる意識は、或るものについての意識であり、顕在的にか潜在的にか、定立的である、ということであった。

ところで明証とは、「核」に関しては、理性定立とそれを動機づけるものとの統一」(III/I, S. 316)と表明されている。理性とは、ここではどのように捉えられているのであろうか。それは、「意識が、まさしく或るもの」についての「意識であり、その本質は、「意味」を、いわば「心」、「精神」、「理性」の核心を、自己の内に包含していることである」(III/I, S. 196)。この意味で、意味を所有すること、或るものを意味において所有すること、このことがまさしく理性的であるということなのである。そうであるから、意識は、徹頭徹尾、「意識」なのであり、「あらゆる理性、非理性の源泉」(epd.)なのである。ところが、理性定立とそれを動機づけるものとの統一としての明証的事態において、所与としての「意味」は、「その与えられ方の相 *Wie* における意味」(III/I, S. 217)なのである。たとえば、私が知覚する灰皿は、「現実には」、「確実に」、「灰皿」として知覚されているのである。しかしこの場合の「灰皿」は形相的に完全な「灰皿」であるわけではなく、その与えられ方の相における「灰皿」であり、ある不十全性を内に含んだ「意味」であり、規定可能性といういわば必然的な本質可能性を内に含んだ「意味」なのである。「すべてのノエマは、ある「内容」を、つまりその「意味」をもち、この意味によって「その」対象に関連する」(III/I, S. 297)。しかしこの対象は、「あらゆる述語の捨象における純粋な X」(III/I, S. 302)であり、「対象」であり、「可能な述語の規定可能な主語」なのである。明証的所与は、このようなノエマの核と対象の意味の統一でなければならぬ。そしてこの場合に、「存在性格そのもの——ノエマ的に「確実に」あるいは「現

実に「存在するということ」は、あらゆる存在様相性の原形式として機能する」(III/I, S. 240)ということになる。そしてこのことによってあらかじめ示される未規定性、つまり「ある確固として予描された様式の規定可能性」へと、規定的定立は方位づけられるのである。たとえば事物知覚は、定立的には、「同一的なものとしての事物一般の領域的『理念』」(III/I, S. 346)へと方位づけられる。事物の規定性は、たとえば空間的規定性であるが、このような規定性の理念的総体が領域 Region なのである。フッサールによれば、理論的諸学問の対象領域は、このような領域的理念へと統合されて行くのである。この理念への通路はどのようなものであろうか。フッサールによればこうである。「要求された諸対象のすべての領域ないしカテゴリーには、現象学的に、さまざまな意味や命題の根本種類が対応しているばかりではなく、そのような意味を本源的に与える意識の根本種類も対応しているのであり、それには本質的にそのように種類づけられた本源的所与性によって動機づけられた本源的明証の根本類型が属している」(III/I, S. 321)。明証は、理性定立とそれを動機づけるものとの統一である。そして定立は、このように、単に「動機づけられている」のではなくて、「理性的に動機づけられている」のであって、「定立は、本源的所与性のなかに、その根源的な権利根拠をもつ」(III/I, S. 316)のである。すなわちここにおいて、「直接的な『見ること』」、感性的、経験的な見ることばかりではなく、どのような種類であれ、本源的に与える意識としての見ること一般は、あらゆる理性的主張の究極的な権利源泉である」(III/I, S. 43)という、あらかじめ表明された「あらゆる

原理の原理」は、まさにここにおいて具体化されているのである。このことと関連することからは、次のようにも表明されている。「さまざまなノエシスは、語の最広義の意味においてヌースの特性を形成するが、ヌースは、そのあらゆる顕在的な生の形態に従って、コギタチオネスへと、そして、志向的体験一般へとわれわれを連れ戻し、したがって、規範の理念の形相的前提であるものすべてを、(本質的にはそれのみを) 包括する」(III/I, S. 194)。このような規範について、別のテクストにおいて、より明確に語られている。「素朴な認識過程は禁止され、そして新たな生が惹起される。この新たな生において、自由な省察の成果は、新たな、そして今や真に理性的かつその原理的権利を十分に意識した認識実践にとつて、形式的規範として機能する」(VIII, S. 204)。このように、理性定立とそれを動機づけるものとの統一としての明証は、フッサールの現象学思想において、最も根底的な動機に導かれているのである。「いずれにせよ、認識理性は実践理性の機能であり、知性は意志の従者である。しかしこの従者は、自己自身のうちでさまざまな意志機能を遂行し、さらに、至る所で意志を導き、意志に正当な目的や方途をさし示すような、そういうまさに必然的な媒体である認識形成物へと向けられているのである」(VIII, S. 201)。

こうしたフッサールの思想を踏まえるならば、「構成の本来的教説は、したがって、現象学の後期の体系的構築」において、直接的に、「理性」の現象学に連繫する」と語ったトゥーゲントハットに、われわれも同意する。超越論的現象学は確かに、理性批判を根本的な課題として、その当初から、受け止めていたのである。そして、

シューマンも言うように、「認識の現象学は、学問的に基礎づけられた認識理論の手引きを形成し、その第一の部分なのである」⁽⁵⁾。しかもその根底には、「現象学的」ということは「認識批判的」そして「一般に、理性批判的」という思想があるのである⁽⁶⁾。

六

さて、われわれは、ここまで来たところで、われわれが初めに手引きとした、「認識倫理的良心」ということがらに立ち還らなければならぬ。

「認識批判」ということは、単に諸科学の批判によって動機づけられているのではなく、「理性批判」⁽⁷⁾として具体化されなければならぬものであった。それでは「認識倫理的」ということは、どのように理解されるべきであろうか。少なくともわれわれが見て来たところによれば、あらゆる原理の原理であり、あらゆる理性的主張の権利源泉は、「見ること」であり、その権利根拠は、本源的所与性であった。そして、理性の現象学という視点に立ってみると、「認識は、多くの場合、主観の立場からその明証的判断作用の相関者として示されたところの、論理的真理にとっての名称であるが、しかしまた、あらゆる明証的判断作用にとっての名称であり、そして結局、あらゆる信念的理性作用にとっての名称である」(Fubnote zu III/I, S. 323)。⁽⁸⁾しかも「真理は明らかだ、原信念 *Urdoxa*、信念確実性の完全な理性性格の相関者である」(III/I, S. 322f.)とされているのである。この表明を受けて、「理論的」あるいは「信念論的真理」ないし明証は、その平行的対応者を「価値論的あるいは実践

的真理ないし明証」においてもつが、後者の「諸真理」は、信念論的真理すなわち特に、論理的(命題的)諸真理において表現へと、認識へと至る」(III/I, S. 323)。⁽⁹⁾さらに言えば、「価値論的、実践的理性の問題の解決にかんしては、信念的領分における理性の問題が先行しなければならない」(III/I, S. 324)のである。そうであるから、われわれが初めに引用したように、「さしあたり『素朴な』現象学と、最も根底的な認識批判としてこの現象学にかかわる必然的批判」が必要であり、現象学的認識そのものの必当的批判は、自ら、自己関係的、反復的にならざるを得ないのである。そしてこのことが「真正な第一哲学」を形成するのである。すなわち「哲学は、認識能作にたいする徹底的にして最高かつ究極的な自己省察、自己理解、自己責任に基づく認識であり、あるいは、哲学は、絶対的に自己を正当化する学問、さらには普通学でなければならぬ」(VII, S. 8)と表明されるのである。このような思想内容を、われわれが手引きとした「認識倫理的良心」という言葉は含蓄している、とわれわれは理解するのである。しかしこのことは、ひとつの見通しにすぎない。なぜならば、「あらゆる他の認識批判が根づいているそれ自体第一の認識批判は、現象学的認識そのものの超越論的自己批判である」(XVII, S. 295)とするフッサールの思索の歩みを見通すためには、なお多くの検討すべきことがらが、残されているからである。

注

フッサールからの引用は、すべて「Husserliana」からおこなっ

た。本文中に引用した原典箇所は、訳文のあとに略記号（巻数番号はローマ数字で、頁番号はアラビア数字で）を用い、括弧内に表示した。ただし、『イデーニ ー』は、一九七六年に公刊された、いわゆる「シェーマン版」を用いた。

(一) Roth, Alois; Edmund Husserls ethische Untersuchungen, *Phänomenologica*, Bd. 7, 1960.

Vásquez, G. H.; *Intentionalität als Verantwortung*. *Phänomenologica*, Bd. 67, 1976.

この二文献がその代表的なものである。

(2) 編者 R・ヌームによると、一九二二／二三年の講義「哲学概論」および一九二三／二四年の講義「第一哲学」(『マッセリ マナ』第七巻および第八巻所収)をなす。

(3) この点については、「幸いなことにわれわれは、時間意識の謎を、その厳密なをそこなうことなしに、われわれの準備的分析において考察の外におくことが出来る」(III/I, S. 182)と表現されている。

(4) Tugendhat, Ernst; *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2Aufl. 1970. S. 177.

(5) Schuhmann, Karl; *Die Dialektik der Phänomenologie II*, *Phänomenologica*, Bd. 57, 1973. S. 13.

(6) Manuskript FI 23/21a zitiert nach K. Schuhmann.

この表現に関連して、「認識論的な(理性論的なもの一般)」(III/2, S. 542)とこの表現もあげておきた。

なおシェーマンが引用した草稿は、一九〇八／九年の講義「倫理学の根本問題」からであるとされているが、興味をそえられるこの草稿は、未だ公刊されていない。

(7) これにかんしては、

Aguirre, A.; *Transzendentalphänomenologischer Rationalismus*, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, 1972. (邦訳は『現象学の根本問題』晃洋書房、所収)

が、シェーマンの前掲書とならんで参照されてよいであろう。

(8) 「Urdoxa」という言葉は、晩年のフッサールのいわゆる生活世界論において重要な役割を演じる言葉であるが、これとの連関において検討することは、ここでは断念せざるを得ない。(きし・やすひろ、筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)