

本質はどのように獲得されるか ——自由変更による事実の乗り越えの可能性について——

橋詰 史晶

はじめに

まず本論文第一部では、フッサールにおける事実と本質との相関関係を整理し、事実の乗り越えが本質直観の課題となることを確認する。本質直観の方法である自由変更は、事実の乗り越えというこの課題の達成を目標とするのである。しかし自由変更によっても、この困難な課題が十分に果たされているわけではない。そこで第二部では、Dieter Lohmar と Rochus Sowa の見解を参照しつつ、自由変更による事実の乗り越えについて様々な観点から考察する。しかしこの問題は筆者の見解では、「地平」およびそれと相関的な「私ができる」、そして「想像」というこれらの概念から統一的に理解され、明晰にされるべきである。したがって最後にこれらの概念との関係から、筆者の見解を述べることにする。

1. 事実の乗り越えという課題

1-1. 事実と本質の相関関係

本質という語を理解するために、フッサールがそれをつねに「事実 (Tatsache)」と対比して用いていたことを確認することから始めたい。フッサールは『イデー I』において、事実的なものを、「偶然的 (zufällig)」であり「個的 (individuell)」であると規定している。まず「個的」とは、フッサールがそれを「時間的存在そのもの (zeitliches Sein schlechthin)」と言い換えているように (Hua III/1, 7)、固有の時間を持って存在することを意味している。逆に、普遍者つまり本質は、固有の時間を占めずにどこにでも現れうる。さて、しかし個物の占める時間位置は、「異なるどの時間位置にあっても良かった」という (Hua III/1, 12)。つまり「個的な存在は、それがどういう種類のものであれ、全く一般的に言って、『偶然的』なのである」(Hua III/1, 12)。たとえば目の前にある一枚の紙は、まさにいまこの空間時間位置に存在している。したがってこの紙は個物である。しかしこの紙は、いまこの空間時間位置に存在していなかったとしても、たとえば別の場所に別の時間に存在していたとしても、

それが紙であるということとは無関係である。個的なものは別の空間時間位置に存在していたとしても何も矛盾を引き起こすことがないから、個的なものの存在は偶然的なのである。

次に、フッサールにとっての必然性がどのようなものであるかを見てみよう。フッサールによれば、事実的なもののこの偶然性は、「或る必然性と相関的に関係している」という (Hua III/1, 12)。その必然性とは、本質ないし形相の必然性である。「一般に、或る本質を、したがって或る純粹に把握されうる形相を持つということが、どの偶然的なものの意味にも属している」 (Hua III/1, 12)。何であれ事実的なものは本質を持つ。この本質というものが、事実的なものが何であるかということをもまさに必然的に規定しているのである。本質によるこの必然性は、もはや事実的ではない。自然のうちに現実存在しているすべての事物に適用される自然法則の普遍性でさえ、その範囲が自然のなかに限定されているという意味での限界があるのだが、われわれは本質の必然性を、そういった事実的制限から解放された「『無条件的な』普遍妥当性として洞察することができる」 (Hua III/1, 20)。

そして先述したように、事実的な偶然性と本質の必然性とは相関関係にある。つまり、「個的对象 [= 事実的なもの] と本質との間に成り立つ或る連関」というものがある (Hua III/1, 20)。続けて引用すると、「その〔個的对象と本質との〕連関によって、どの個的对象にもその本質として或る本質成素が帰属しており、逆にどの本質にも、その本質の事実への個別化のような可能な個物が対応している」 (Hua III/1, 20)。つまり、個的对象ないし事実的なものはつねに、それが何であるかを規定するもの、つまり本質を持っていて、また、本質の方でもつねに、その本質を所有するような個的对象を持つのである¹。

したがって一方では、事実と本質とは互いを要請し合う関係にある。しかし他方では、本質は一切の事実的制約から解放された無条件的な普遍性を持つ。したがって本質の獲得に際しては事実の乗り越えが課題となるのであるが、事実と本質とのこの両義的な関係がこの課題の達成を困難なものにするであろう。

1. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach はフッサールの本質直観についての優れた概略を提示しているが、本質と事実の関係に関しては、彼らはもっぱら、本質の事実への「適用 (Anwendung)」、すなわち事実が本質に依存する関係のみを強調している (vgl. Bernet / Kern / Marbach 第二章 §2)。しかし本文でも述べたように、本質と事実の依存関係は実際には双方向的なものであり、本質もまた事実を要請する関係にある。George Lanteri-Laura が適切に指摘しているように、「もし〔範例となる事実的〕客観がまったく存在しなければ、本質は現れることができなだろう」 (Lanteri-Laura, 72)。したがって、「〔形相的な〕現象学的意識の起源と地位を最も良く示す表現は、『我思う、故に我あり (cogito, ergo sum)』でも『私は世界を思念する (ich denke die Welt)』でもなく、『世界は〔事実として〕現れる (le monde apparaît)』ということになる」 (Lanteri-Laura, 71)。また、この問題を深く掘り下げた代表的な論者は、Jacques Derrida である。Derrida が本質と個物の相互依存関係をどのように定式化したのかについては、拙論「デリダ『声と現象』におけるフッサール現象学のイデア性の問題」(近刊)を参照。

1-2. 本質直観と個的直観。および自由変更

さて、記述的本質学を目指すフッサールは、絶対的自己所与性として、個々の体験についての「個的直観 (individuelle Anschauung)」のみならず、普遍的な本質についての「本質直観」をも認めている。たしかに個的直観と本質直観というこれら二つの直観は明確に区別されるのだが、しかし「本質直観の根底には、個的直観の主要部分が、つまり個物が現出し観られているということが存する」(Hua III/1, 15)²。想像のなかであれ何らかの仕方でも個的な赤が現われていなければ、われわれは赤の本質を直観することはできないであろう。赤の本質を直観するためには、個的な赤を、範例として直観している必要があるのである。

[本質直観に]「対応する」個物へと自由にまなざしを向けるという可能性と範例的意識を自由に形成するという可能性なしには、いかなる本質直観も不可能である。— 同様にまた反対に、(…) 個的に観られているものにおいて範例化されている本質へと自由にまなざしを向けるという可能性なしにはいかなる個的直観も不可能なのである。(Hua III/1, 15)

したがって個的直観と本質直観は原理的に区別されながらしかもつねに並行関係にあり、互いを要請し合い、いつでも一方から他方へと移行することができるような関係にある。この関係は、事実と本質との上述の相関関係とパラレルに対応するものである。

個的直観と本質直観との絡み合う複雑な関係は、純然たる想像による自由変更の理論において一層深く考察される。すでに『イデーⅠ』でも、「自由な想像の優位」(Hua III/1, 145) や、「[限られた原的所与にとらわれないという意味での] 本質探求の自由は想像における操作を必然的に要請する」(Hua III/1, 148) ことが言われてい

2. フッサールは直観について、対象を有体的にそれ自体として原的な所与性へともたらす意識であると説明している (vgl. Hua III/1, 14f.)。個的直観においては個物が、本質直観においては本質が、そのような所与性において与えられるわけである。とはいえ本質直観にも「個的直観の主要部分が横たわっている」のであり、そればかりか、おそらく本質直観は感性的なレベルにおいては個的直観とまったく一致するはずである。たとえばわれわれが赤の本質を直観するとき、そこには同時にやはり個的な赤も直観されているのであり、赤の個的直観とは異なる何か別の感覚質 (青や緑のような) が現出しているわけではない。したがって個的直観から本質直観への移行は、いかなる感性的な変更を意味するものでもない。そうではなくそれはむしろ、現象学的還元と比せられるような、見方の変更を意味する (Lanteri-Laura, 67ff.)。Lanteri-Laura はこの見方の変更を説明するために、デューラーの銅版画「騎士と死と悪魔」の例 (Hua III/1, 252) を引き合いに出す (Lanteri-Laura, 60)。つまり、この銅版画においては「彫刻された葉が〔写像客観として主観的に〕現れるのであり、それとともに現れている線描の束それ自体は、知覚対象として〔主観的に〕は見られていない」(Lanteri-Laura, 60f.)。これと同様に、本質直観における個物もまた、それ自体として本質直観の主題とはなっておらず、その本質直観の主題となっている当の本質を現出させるための単なる範例としてのみ直観されているのである。

るが、自由変更の理論が体系化されるのは後年になってからのことである。そこで以下では主に『経験と判断』第三篇を参照しながら自由変更の内容を整理することにしよう。

さて、フッサールがこの箇所の問題にしているのは、普遍性の構成である。そもそも本質は事実との相関によって、あらゆる事実性の制約から免れているという意味で無制約的な普遍者として特徴づけられていたのだった。したがって本質には、事実的制約を超えた無制約性が保証されていなければならない。すなわち、事実的世界に関わる経験的普遍性から、本質つまり純粹普遍性への昇華が必要なのであり、そしてこの昇華は、事実性からの解放によってのみ果たされるのである。そしてその具体的な方法こそが、純然たる想像による自由変更なのである。

そもそも普遍性は、根源的には連合的综合によって構成される³。さしあたって連合とは、「根源的受動的に同等者同士の綜合をうちたてる」働きであると言われている (EU, 385)。つまり、共通の特性によって多数の個物を結びつけ統一する働きである。ここでフッサールは、それらの個的対象は「同一者 (dasselbe)」ではなく「同等者 (das Gleichen)」なのだと言う (EU, 388)。前者の同一者は個物がそれ自体においてそれ自体に対し同一である (たとえば、明けの明星と宵の明星が同一の存在者であるというような場合) のに対し、後者の同等者では複数の個物が同等の契機を持つのである (たとえば、あの事物とこの事物が同等の赤色を持っているというような場合)。まさにこの同等という関係こそが、普遍性の基礎となる。つまり、多数の個的対象が与えられている場合、それぞれに異なる特性には相互に区別が生じるのに対し、同等の特性には或る「重なり合い (Deckung)」が生じるのである (EU, 387)。こうして獲得された赤色は、もはやあの事物の赤やこの事物の赤といった個別の赤ではない。むしろそれは赤一般として、これらの個々の赤に共通に見出される一般的対象、すなわち普遍者である。諸対象に共通の同等の契機が重なり合うことで、その契機が普遍者として直観されるのである。このとき、諸対象の個別性は決定的に乗り越えられる⁴。

3. 『経験と判断』第三篇では、まず第一章が経験的普遍性に当てられ、次に第二章が純粹普遍性に当てられている。連合的综合による根源的構成はこのうち第一章の冒頭に編入されている。しかしだからといって、まず連合的综合によって経験的普遍性が構成され、そののちに経験的普遍性を変更することで純粹普遍性が獲得される、というわけではない。純粹普遍性は、それはそれとして経験的普遍性とは独立に、やはり連合的综合によって構成される。ただ、純粹普遍性の方が、経験的普遍性よりもずっと広い存在論的領野をカバーしているのである。この観点からは、経験的普遍性と純粹普遍性との差異は、連合的综合の適用範囲の差異であるとも言えるだろう。

4. なぜなら、もはや赤一般のような普遍者によって考えられているのは、決して諸個別対象のあいだの同等性ではないからだ。もし赤一般が単なる同等性なのだとなれば、それは結局いくつかの個的な赤に依存する或る関係性でしかないということになるが、しかし赤一般はも

こうしてわれわれは普遍性の一般的、根源的な構成過程を確認したので、次に経験的普遍性と純粹普遍性がそれぞれどのように構成されるのかを見てみよう。まず経験的普遍性は、われわれの住む事的世界に結びついた普遍性であり、したがってまだ事実性の制約を免れていない。経験的普遍性も普遍性である以上は原理的に無限の個的对象を包摂するが、しかし経験的普遍性のこの無限の範囲はわれわれの事的世界という一個の世界の内部に限定されており、つまり飽くまでもわれわれの現実の経験において出会われうるかぎりにおける未知の無限の対象を含むというに過ぎない。これに対し純粹普遍性はより広く、われわれの経験的世界を超えた対象をも含む。「経験的普遍性は現実的で実在的な可能な個物をその領分とする」ところに本質的な限界を持っている (EU, 409)。経験的普遍性は「さしあたって同等物や単なる類似物に基づいて、そのように与えられる対象の事実的な経験において獲得される」のであり、したがってつねに「個物のさらなる経験を先取りの予描するひとつの地平を有している」(EU, 409)。「経験的に獲得された種やより高次の類は『偶然的』」なのである (EU, 409)。

経験的普遍性のこの偶然性ないし事実性に對置されるのが、純粹な普遍性の「アプリアリな必然性」である (EU, 409)。なぜなら

純粹概念の形成は、事実に与えられる出発点の偶然性やその経験的地平の偶然性に依存しておらず、また、その開かれた領分はいわば単にあとになってからという仕方で捉えられるのではなく、まさに始めからアプリアリに捉えられる (EU, 409f.)

からであり、しかも純粹普遍性には「事実的な進行可能性の無限性が明証的に与えられている」からである (EU, 410)。

したがって課題になるのは、純粹な普遍性の純粹性ないし無限性をどのように確保すべきかということであるが、この問題を解決する手続きがまさしく自由変更なのである。純粹な普遍性を構成するために最も重要なことは、当の普遍者を事実的世界への執着からどのように首尾良く切り離すか、ということである。なぜなら、すでに指摘しておいたように事実的なものは偶然性に支配されているのだから、この事実性の影響を被るとすれば、当の普遍者は結局この偶然性に拘束されて普遍性の範囲を限界づけられてしまうことになるからだ。しかし純粹な普遍性は無制約的な無限性を内包するのでなければならない。「先所与的な現実とのあらゆる結びつきが注意深く実際に除去され」ねばならないのである (EU, 423)。そのためにフッサー

はやそういった個的な赤とは独立にそれ自体ひとつの対象として志向されているのである。いましがたわれわれはフツサーの忠告に従って同一性と同等性を区別したが、それというのも、赤一般は何かの同等性なのではなくまさに赤一般それ自身の同一性を持つのであり、個々の赤はこの同一な赤一般を分有する個物として認識されるのである。

ルが持ち出すのが純然たる想像である。経験的な比較によって普遍性を直観する場合には事実的な世界の内部に制約されざるをえないのだから、そこから脱して純粋な本質を獲得するためには、自由な想像対象を範例とする必要がある。そしてその際、この自由変更の働きは「任意の (beliebig)」という体験様相を伴っている (EU, 412)。

変更作用のどの多様性にも「任意に以下同様 (und so weiter nach Belieben)」というこの注目すべきとりわけ重要な意識が、本質的に属している。それによつてのみ、「ひらかれた無限の (offen unendlich)」多様性とわれわれが名づけるものが与えられるのである。(EU, 413)

この任意性の意識が自由変更にとって何より重要である。なぜならこの任意性こそが、経験的事実的なあらゆる制約を突破して可能な無限の個物を当の普遍者に組み入れるからだ。経験的に与えられた個物の範囲は有限であり、したがって偶然的であることを免れないが、任意性によって権利上確保された無限の変更作用において与えられる本質の範囲には「無限数の可能な個物」が内包されている (EU, 423)。したがって『『任意の』』ということは (…) 本質直観という作用そのものの根本性格に属している」のである (EU, 422)。さて、このような際限のない自由勝手な変更過程の最中には様々な変項の多様性が産出される。それらは矛盾する差異においては対立し合うが、同一の共通面においては重なり合い、しだいに共通する一般的本質が不変項として持ちこたえて浮かび上がってくる。このように浮かび上がってきた普遍の本質こそが純粋な普遍性であり、この純粋普遍性は事実的世界とのあらゆる結びつきから解放され、いまや「特別に自由」である⁵ (EU, 415)。こうして純粋普遍性が獲得されるのである。

2. 自由変更による事実の乗り越えについての考察

2-1. 事実の乗り越えに関する問題の提示

純粋普遍性としての本質は、以上見てきたような自由変更によって、事実との関係から解放されることで初めて獲得される。しかしこの方法の妥当性については、必ずしも自明ではない。そこで次に、この点に関するいくつかの問題点を取り上げ

5. ただしフッサール自身の記述はもう少しデリケートである。フッサールによれば、「完全に自由な変更作用だけでは、普遍者を純粋なものとして現実に獲得するには不十分である」(EU, 423)。自由変更を行なっても、その対象が「世界のなかの」ものであると想定してしまっている場合、「事実的な世界と関係」してしまうからだ (EU, 423f.)。完全な純粋概念を獲得するためには、「この [世界への] 拘束を意識し、意識的にそれを働かせないでおき、こうして変更の最大の環境地平をあらゆる拘束や経験妥当性から解放」しなければならないのである (EU, 424)。もちろんこの操作も、事実性からの切り離しを目的としている。

ていくことにしよう。しかしこれらの問題点はいずれも、自由変更の以下のような無限性に端を発している。

本質直観の純粹性は自由変更の働きに基づいているのであり、その純粹な普遍性が経験的な普遍性と区別されるのは、自由変更の過程が無限の可能的な個物を包括しているからであった。しかしここでひとつの疑問が浮かぶとしても当然であろう。すなわち、「それを遂行するのが経験的自我であろうと純粹自我であろうと、自我は有限な時間の内部でしか自由変更を遂行することはできない。そうだとすれば、自由変更を実際に無限に遂行することはできないのだから、そこから直観される本質に無限の可能な個物を組み入れることは不可能ではないか。したがって純粹な普遍性を実際に確保することは不可能なのではないか」、という疑問である。たしかに、われわれに与えられた時間は有限なのだから、自由変更を実際に無限回遂行することはできない。なにが純粹普遍性のこの「無限性」を可能にするのだろうか？ 自由変更が実際には有限回しか遂行されえないことはフッサール自身もはっきり認めている。

〔自由変更の過程で〕形相は、重なり合う変項として自由に任意にどこまでも生産されうる多様性と関係し、そして開かれた無限性と関係する。しかしこのことは、現実に無限に進行することが要請されるとか、すべての変項を現実に生産することが要請されるといったこと — つまり、あたかもそのようにして初めて、その後把握される形相が現実にすべての可能性に合致すると確信できるといようなこと、こういったことを意味しない。(EU, 412)

この困難な課題を解決するのが、すでに見た任意性の意識に他ならない。任意性はここでは単に選択の偶然性を意味するだけでなく、むしろ正反対のアプリオリな必然性をも含意することを見落としてはならない。つまりここで言われている任意性とは、「本質の側から見たときに、その必然的でアプリオリな範囲の内部に帰属する諸個物のうちの任意のどれを取り上げても一様に当の本質を分有している」という意味での任意性だからである。したがって任意性の意識は、本質のアプリオリな範囲の予描と不可分のものである。「任意に」という意識はつねに変更作用の過程のアプリオリな予描、すなわち「以下同様」の意識とセットで初めて理解されうる。アプリオリな予描とひとつのものである任意性の意識が、事実上は決して完結することのない自由変更の過程を、無限の彼方において権利上完結させ、こうして純粹な本質を直観することを許すのである。「根本的には、われわれはそれ〔『以下同様』の形式〕によって形式の無限性を表しているのである（無限性という語は本来的には『以下同様』というのと同じことである）」(EU, 259)。フッサールは、任意性の意識と相関的な「以下同様」の形式によって自由変更の無限性を確保しているのである。

2-2. Lohmar の見解

しかし任意性の意識がこのように無限の変更作用を先取りするものであるとすると、今度はその先取りの妥当性が問題になる。Lohmar はこれと同じ問題を、いくつかの観点から考察している。Lohmar はまず根幹となる二つの問いを次のように定式化している (Lohmar, 67)。まず第一の問いは、自由変更の限界への到達可能性に関わる。

- a) 変更を「もう十分に」遂行したということはどのように確かめられるのか？
つまり、どのような方法によって、「際限のない変更」においてイデア的なものに接近することができるのか？

第二の問いは逆に、自由変更が行き過ぎてこの限界から離脱してしまうことの禁止に関わる。

- b) どのようにして、私は範例を変更する際「離れ過ぎる」〔その概念の限界を越え出してしまう〕ことがないということを信じられるのか？ 私はこの概念の一般的な内容を〔あらかじめ〕知っているというのだろうか？

これら二つの問いは、結局は自由変更の限界画定というひとつの問題をその限界線の内側と外側から指摘するものである。

まず一方の a の問いでは、求められている本質に帰属する諸可能性を網羅する範囲を画定する限界線にいかにして到達することができるのかが問われている。この限界への到達が、われわれの自由変更が十分に諸可能性を通覧し純粋普遍性に達したことを保証するのである。この問いはすでにわれわれが本稿 2-1 で提起したのと同じ問題である。つまり、フッサールによれば自由変更によって初めてイデア的对象に到達することができるとされているにもかかわらず、そのために必要なあらゆる諸可能性の想像を実際には完遂することができないという問題である。a の問いは、自由変更の限界を、そこへの到達可能性といういわばこの限界線の内側からの観点によって問うのである。

他方の b の問いは反対に、われわれが提起しておいた問いあるいは a の問いによって問われていたあの限界線を、その外側から問うたものである。

〔自由変更の過程を〕完全な自由が支配しているというわけではない。なぜなら変更は同一の経験〔つまりいま求められている本質の範囲内の経験〕についての変更にとどまるしとどまらねばならないのであり、したがってまたそれは、完全な変更ではなく、つまり〔いま求められている〕類型の限界を越え出してしまうような変更ではないからである。(Lohmar, 80)

つまり b の問いでは、それ以上の行き過ぎた変更によって本質の範囲が破綻するこ

とを禁ずるような、そういう限界線がどのように画定されるのかが問われている。そしてこの限界線は、先ほど a の間で問われていた自由変更のあの限界と同じものなのである。

たとえば「机」の本質を自由変更によって直観するためには、机の諸可能性を網羅的に想像してみる必要がある。白い机や黒い机、高い机や低い机など、あらゆる机の可能性を想像してみなければならない。もちろん実際には机の可能性のすべてを想像し尽くすことはできない。可能的な机は無限に想像されるからである。しかし数的には無限だとしても、そこには或る限界も存在している。なぜならどんな可能的な机も、机の本質の範囲内に収まらなければならない、つまり机の特性を持ち合わせていなければならないという制約のもとにあるからである。われわれが机をあれこれ想像するのは自由だけれども、行き過ぎてたとえば花瓶のようなものを想像してしまったとしたら、この想像された存在者（花瓶）はもはや「机」の本質の範囲内には属さない。ここに「机」の本質の限界がある。「机」として想像することが許容される限界内が机の本質の範囲の全体であり、この限界外では、机として想像することが許されない、もはや机の本質の範囲を越え出ているというわけである。こうして机の本質がどのようなものであるか、つまり机の本質の限界線がどこにあるのかが画定されるのである。自由変更のこの限界は、われわれがすでに「無限性」あるいは「任意性の意識による先取り」と呼んでいたものの限界なのである。

Lohmar はこの問題に対し、派生的な問いをさらに三つ立ててこれらを検討している。ここでそのすべてを仔細に紹介する余裕はないが、Lohmar がこれらの問いを通じて提示しようとしている主張のうちの主たるものは、自由変更によって吟味されている当の概念に暗に付着している事実性が、自由変更の限界を規定するというものである。概念は発生的に、その原型となる受動的に獲得された類型を持つ。類型はいったん獲得されると、その後の知覚を規定するようになる。「この類型による予描が、形相的方法における想像変更の限界にも決定的に関わっている」という (Lohmar, 82)。とはいえこの類型はまだ曖昧で前言語的であり、厳格な定義を持つわけではない。それはわれわれ自身の具体的な知覚の歴史と、共同体のなかでの会話を通じた折衝によって漠然と規定されているに過ぎない。それはたとえば、良く見知っているはずのひとの顔を誰かに言葉で説明することが困難であることにも現れている。Lohmar によれば、自由変更はこのような曖昧な類型に基づく曖昧な概念を明確化する操作なのである。

彼自身が挙げている例をここでも取り上げてみよう (vgl. Lohmar, 87)。たとえばヨーロッパ人にとって、「座るもの (etwas zum Sitzen)」とは地面から高さのある椅子のことを意味している。椅子がヨーロッパ人にとっての座るものの類型である。したがってヨーロッパ人が「座るもの」という概念に自由変更を施すなら、高さの無

い椅子はもはや座るものの想像可能性の限界を逸脱してしまうだろう。こうして高さの無い椅子は座るものの本質に含まれないことになる。しかし多くのアジア人にとって、座るものという概念にはござや座布団といった、地面から高さの無いものをも含む。したがってヨーロッパ人が普遍的な本質だと見做した「座るもの」の概念は、実はヨーロッパ文化に依存した概念に過ぎなかったのである。一見すると諸文化から中立的に見える概念も実は文化的意味を含んでいるのであり、この文化的意味こそが、自由変更の際にその限界を暗に規定しているというわけである。

また、概念に暗に沈殿している文化的意味を仮に一掃したとしても（しかしこの Lohmar の想定は、おそらく不可能なこととして想定されている）、さらに深刻な問題が残っているという。つまり、どんな純粋本質にも気づかれないうちに事実性が紛れ込んでいて、この事実性を切り離すことはできないというのである。再び Lohmar 自身の例にしたがって、フッサールが純粋本質として取り出しうると考える「音」の本質について考えてみよう（vgl. Lohmar, 89）。フッサールによれば、純然たる想像によって自由に変更し産出された様々な音を駆け抜けることで、われわれの経験的世界への拘束から断ち切られた、あらゆる音に共通の「音」の本質を直観することができるとする。しかし「音」という概念を仔細に観察してみると、すでにこの概念には本質的に、「この地上で、つまりこの事実的な経験的世界で聞かれるもの」という暗黙の意味が含み込まれている。われわれが何らかの音を想像するときには、暗に「われわれのような人間がこの地上で聞く音」を想像しているのであり、したがって内世界的で経験的な音を想像してしまっている。われわれのあらゆる概念にはもともと実在的つまり事実的な存在者との連関のただなかでこれらと不可分な関係を持っているのである。このことは、概念に付着している文化的意味よりもさらにいっそう根深い次元での、つまりそもそもこのわれわれの世界に存在する人間という種それ自体に固有の事実的制約を示唆している。したがって世界とのこの事実的連関が断ち切れねばならないのだが（vgl. EU, 423f.）、フッサールはそれがどのように可能になるのかについて言及してはいない。

Lohmar の以上の解釈は、本質の純粋普遍性という想定を維持困難なものを見做している。なぜならもし Lohmar が想定しているようにあらゆる普遍性に事実との上述のような還元不可能な結びつきがあり、そしてそれこそが自由変更の限界を暗に規定しているのだとすれば、事実との関係を断ち切ることで初めて可能になるものである純粋普遍性は決して成立しないからである。

2-3. Sowa の見解

Lohmar の解釈とは異なり、Sowa は本質の純粋性の定義を彼の言うところの「赤ずきん基準（Rotkäppchen-Kriterium）」に置いている（Sowa, 22）。

それ〔赤ずきん基準〕が主張するのは、記述的概念がまさに純粋であり偶然的な意味構成要素を含まないのは、その記述的概念が、現実的世界の所与性によっても純粋な想像世界の所与性によっても、この概念にとって本質的な特徴が損失を被ることなくまったく同様に範例化されうる場合である、ということだ。
(Sowa, 22)

つまり、Sowa は或る概念が純粋概念ないし純粋本質であるどうかの基準を、この概念が実在的世界においてもそしてまた純然たる想像の世界（たとえば赤ずきんの物語世界のような）においても、どちらの場合でも変わらず健全に機能するか否かという一点に求めているのである。或る概念を実在的世界と想像世界に交互に置き入れてみて、もしこの概念がその構成要素として含むような意味が矛盾してしまう場合、この概念は経験的普遍性を持つに過ぎなかったということになる。たとえば「イタリアの靴」や「シンデレラの靴」といった概念がそうである（Sowa, 20f.）。これらの概念には、その不可欠な意味構成要素として、経験的事実性や擬似 - 経験的事実性との還元不可能な関係を含んでしまっている。つまり「イタリアの靴」はイタリアという経験的事実と不可分離な関係にあり、同様に「シンデレラの靴」はシンデレラという擬似 - 経験的事実と不可分離な関係にある。したがって「イタリアの靴」はシンデレラの物語世界（想像世界）では有意味に機能せず、逆に「シンデレラの靴」はわれわれの実在的世界では有意味に機能しない。この赤ずきん基準を満たすのは、たとえばイタリアやシンデレラといった契機から区別された「靴」という概念である。「靴」という概念は、われわれの実在的世界においても、シンデレラの純然たる想像世界においても、有意味に機能する。したがって形相的純化を許容し純粋概念になりうる概念とは、「靴」のように、一見すると単に事実的であるが（なぜならそれは実在的世界でも健全に機能するから）、しかし想像世界に置き入れても有意味に機能する（たとえば赤ずきんの物語世界のなかでもその概念の意味構成要素を失わない）概念なのである。

しかしこのとき注意しなければならないのが、見かけ上は赤ずきん基準を満たすように見えるが実際には決してそうではない諸概念である。それはたとえば「金」や「オオカミ」といった概念であり、つまり生物と無生物とを問わず自然的な種類に関わる概念である。自然的種類の非純粋性についてはフッサールも指摘していた（vgl. EU, §83）。また、Sowa によれば「事物的人工物の概念も、伝統的な理解によれば『経験的』概念であり、したがって不純な記述的概念であるように見えるとしても、実際には（赤ずきん基準によれば）純粋概念である」（Sowa, 23）。たとえば「ハンマー」という概念は、鉄や木から作られているかも知れない。もちろんこの「鉄」や「木」といった概念は、先ほど挙げられた自然的種類に含まれるから、「鉄から作られたハンマー」や「木から作られたハンマー」という概念は純粋概念ではなく単

に経験的で事実的な概念であり、赤ずきん基準を満たさない。しかし「鉄から作られた」や「木から作られた」という事実的意味構成要素を、自由に変更可能な要素へと、つまり「何らかの素材から作られた」という意味へと定立し直してみるならば、「ハンマー」はいまやわれわれの実在的世界の事実性から解放され、赤ずきんの物語世界のような純然たる想像世界へと問題なく置き入れることができる。そして「事物的人工物に妥当する〔以上の〕ことは多くの観念的 (ideell) 人工物にも妥当する」(Sowa, 24)。たとえば「嘘」もそうであるし、「走る」「書く」などの行為もそうである。そして「知覚」、「痛み」あるいは「悲しみ」といった心理的諸概念も潜在的には純粹概念でありうる。

たしかにこの「赤ずきん基準」ならば、想像による無際限の自由変更を必要とせずに本質の純粹(普遍)性を獲得することができそうに見える。こうして Sowa は Lohmar の前述の解釈に対し「自由変更の限界づけに関する方法論的問題は(…)見かけ上の問題である」と反論するのである⁶ (Sowa, 33)。しかし Sowa は自由変更に依らずに純粹概念を定立しようとしたので、Sowa において自由変更は、決して何らかの本質や本質法則をそれ自体として積極的に定立する働きとしては考えられていない。そうではなく自由変更は、仮定された本質法則の妥当性を単に吟味するに過ぎない方法へと読み換えられている。つまり Sowa の自由変更は、何らかの本質法則について、その反証が想像されうるかどうかを試みることでこの本質法則の真理性を検証する方法なのである。Sowa はたとえば、「考えられうるいかなる x についても、 x が F であるならば x は G である、ということが妥当する」という最も簡単な本質法則の場合を挙げている (Sowa, 31f.)。この本質法則が正しいとすれば、 F でありしかも G であるような x が想像されることはあらかじめ排除される。したがってもし、自由な変更によって F であるが G ではない何かを想像することができたとすれば、このように想像された事態は当の本質法則に対する反証となる。そしてこの場合、当の本質法則はこの反証に応じて制限されるか、あるいはまったく破棄されざるをえなくなるのである。ゆえに同じことを逆から言えば、自由変更の吟味に耐え、その多様な産出によっても反証を想像することができなければ、そのかぎりにおいて当の本質法則の真理性は確証されるのである。

しかしながら Sowa の解釈においても、実際のところ Lohmar の場合と同様フッサール本来の意味での純粹性は失われてしまっている。このことは、自由変更による吟味によって確証された本質法則の正当性が、Sowa にとってつねに暫定的なものに留まることから明白である。すなわち Sowa によれば、反証の産出を試みる自由変

6. 実際には、Sowa は Lohmar の誤りの原因を、形相的変更を本質法則や事態にはなく概念や類型や対象に向けて理解しようとした点に見ている。しかしこのような指摘自体が、Sowa の「赤ずきん基準」を前提とするものである。この基準が無ければ、純粹概念は無限の可能的対象の自由変更による無限の諸可能性の先取りを必要とするはずだからである。

更の吟味に耐え抜くことによって確認された本質法則の「永遠真理」としての純粋性は、とはいえ単に「さしあたって (*bis auf weiteres*)」そうであるということに過ぎないのである (Sowa, 34)。なぜなら、Sowa の自由変更には本質の範囲に帰属する無限の諸可能性の先取りの包摂というあの契機が斥けられているために、本質法則に対する自由変更による吟味は、暫定的なものにとどまるからである。つまり、或るときには反証を想像することができなかったが、また別のときには可能になるということがありうるのである。しかしフッサールにとって、本質はそのなかに属する諸々の可能的対象をあらかじめアプリアリに包摂し尽すのであって、そこに例外の余地はない。これがフッサールにとっての純粋性ということの意味であり、この固有の意味が、純粋本質のアプリアリな必然性の根拠となっている。したがって Sowa が本質の純粋性を擁護するのは表面上のことであり、実際には Sowa にとっての本質の純粋普遍性はもはやわれわれの事実的な認識の歩みに依存するものでしかなく、内容的には経験的普遍性の水準に留まっているのである。

2-4. 「地平」、「私はできる」、「想像」の観点からの解釈

したがって自由変更がフッサール本来の意味で理解されるためには、やはり何としても、あの無限性が、つまり当の本質に含まれる無限の可能的な諸個物をあらかじめ先取りに想像し尽すという契機が必要となる。ここでわれわれは、次の三つの概念を導入したい。それらはこの問題を解決するわけではないが、しかし少なくともこの問題をより明晰にしてくれるであろう。すなわち「地平」と、それと相関的な「私はできる (*Ich kann*)」、そして「想像」である。Klaus Held が示唆するように、フッサール自身はこの自由変更の問題を十分に突き詰めていたわけではないが、その可能な解決案としては、地平概念に訴えるという解釈がありうるであろう (Held, 17. ただし Held 自身はその可能性を示唆するに留まる)。ここではもちろん、これらの概念について詳細に検証することはできないが、自由変更の理解に役立つと思われる範囲内で見通しをつけることを試みる。フッサールによれば、そもそも「いかなる経験もその経験の地平を持っている」(EU, 27)。つまりわれわれは、事物知覚に際し、単にそのつど現実的に与えられたその一面のみならず、それがひとつの射映的現出であり、したがってさらなる無限の経験の歩みが可能であるということを意識している (vgl. Hua III/1, §44)。事物知覚には本質必然的に、空虚な地平が伴うのである。しかしこの空虚は完全な空虚というわけでもなく、未規定性として、つまりこれから何らかの規定が可能な地平として開かれている⁷。ここに、「私はできる」

7. Fausto Frairopi が整理しているように、次の二つの空虚を区別するべきである。すなわち、「未規定なままの述語という空虚として現れる空虚と、(たとえ極めて微弱でも) 直観的内容を持つ表象の空虚」である (Frairopi, 53)。後者は「明瞭性 (*Klarheit*)」に関わる概念としての空虚であり、明瞭な直観と対比される判然としない曖昧な直観について言われるのである。た

の可能性が相関している。私はいま見えている事物の裏側にこの事物の空虚な未規定的地平を意識しているが、この地平は「私はこの事物を回してみるができる」や「私はもっと観察を続けて回り込むことができる」などといった「私はできる」の意識との相関によってこそ未規定的なものとして規定されているのである。この未規定性の地平は無限に開かれており、しかも事物にとって本質必然的な形式であるから、この不十全性を克服することは原理的に不可能だが、しかし繰り返される経験の過程で予測の意識が伴うようになる。たとえば同じ事物の様々な面を何度も繰り返し回して見るうちに、われわれはもうこの事物を実際に回してみる前から、その裏面の様子を予測するようになる。

つまり、こうした進行が、ほかならぬ経験の行程というものであって、そこでは、先行する現出の空虚な箇所は充填されてゆき、未規定性はより詳細に規定されてゆき、こうして隔々にまでわたって調和的な充実がその絶えず増大する理性力を随伴させつつ進むという仕方で、どこまでもことが運ぶわけである。

(Hua III/1, 320)

同じ経験の繰り返しによるこのような根本的な帰納法が、事物を規定していくのである。

自由変更についても類似のことが言える (vgl. EU, §87, d)。つまり自由変更にも、その想像が可能な範囲が、いまだ想像はされていないが想像可能な「任意に以下同様」な範囲として伴っているのである。ここでもまた、「私は想像できる」という「私はできる」の意識が、想像可能な無限の諸個物を可能的に含む範囲の全体を規定している。したがって自由変更において獲得される本質のこの純粹普遍性の開かれた範囲を地平意識との類推から理解することもできるであろう。つまり、自由変更による多様な変項の産出の繰り返しが、この自由変更の過程に「任意に以下同様」という意識を与え、そして求められている本質の範囲を画定する、というわけである。

しかし経験の地平と純粹本質の開かれた範囲とを安易に同一視することは危険である。両者のあいだには重要な差異も存在している。つまり、経験の地平には「あてはずれ (Enttäuschung)」の可能性が本質必然的に伴うのに対し、本質の純粹普遍性の範囲にはこのようなあてはずれの可能性は全く排除されているからである。つまり、経験の地平の場合に与えられる諸規定は、理性的根拠を持つにせよ蓋然的な

たとえば「ランプの灯が消えている場合」がそうであり (Fraisopi, 58)、この場合ランプは明瞭な直観的充実を欠いて曖昧に現前しているだけであるが、まさにこのような状態が空虚と呼ばれているのである。他方の地平の空虚は、明瞭性の程度としての空虚とは異なり、完全に充実されるということが原理的にありえない。というのも、地平の空虚は「ノエマ的形態論にとっての本質構造」(Fraisopi, 58) としてあらゆる知覚経験に必然的に伴う、未規定性の空虚を意味しているからである。

ものにとどまるのであり、経験の歩みはこれまで調和的であったとしても、これからも同様に調和的に推移するとは限らない。ときにはこれまでの事物規定と食い違う経験が与えられることもあり、「場合によっては、全知覚が、いわば爆発して、『相矛盾するような諸々の事物統握』、『事物に関する諸定立』へと、砕け散ってしまう」のである（Hua III/1, 320）。しかし純粹概念の開かれた範囲にはそのような可能性はまったく存しない。この相違は、経験の与えられ方が偶然的であることに由来する（vgl. EU, §86）。経験の進行はつねに偶然的である。たとえば「犬」についての経験は、帰納的に「犬」を規定していくが、しかしいつでもいままで出会ったことのない未知なる犬に出会う可能性が開かれている。経験の地平のこの偶然性⁸に対し、自由変更における可能な想像の範囲は、アプリアリな必然性を有している。というのも経験の地平に対する規定が偶然に支配されていたのに対し、この想像の範囲においてわれわれは自由だからである。「変更作用が特別に自由であるのに対して、〔現実の〕個物の経験はすべて完全に一定の〔偶然的な〕枠に縛られている」（EU, 415）。変更作用の場合は、想像可能な諸対象を（当の本質のアプリアリな範囲内であれば）先取的に完全に想像し尽くすことができるので、そこには経験の地平の場合のような例外の可能性はあらかじめ排除されているのである。それゆえ自由変更の範囲において経験の地平のようなあてはずれがまったくありえないというこのことは、まさにこの「私は完全に自由に想像できる」という、あらゆる「私はできる」のなかでも究極的な完全性の水準にあるこの全方位的な「私はできる」の意識に基づくのである。

とはいえ、これで自由変更による事実の乗り越えの問題が解決されたとまでは言えない。フッサールは、想像の自由に全幅の信頼を寄せている。本質の純粹普遍性の範囲にあてはずれの可能性がまったく存しないのは、われわれの想像が決してあてはずれに遭遇することがなく、すなわちわれわれの想像が当の本質の範囲を十分に網羅しうるほど絶対的に自由だからである。想像へのこの信頼が自由変更の範囲のアプリアリな必然性を保証している。しかし想像は本当に完全なのだろうか？われわれは想像において、本当にあてはずれに遭遇することがないのだろうか？われわれはむしろ、想像の森のなかを、手探りでさまようのではないだろうか？「コロンブスのゆで卵」という言葉があるように、いちど具体的に想像できてしまえば何ということのないことでも、新しい発想を想像することは決して容易なことではない。われわれは習慣化された既成概念に制約されざるをえないからである。

8. そもそも地平という概念は、その発生史の当初から様相概念と密接に関連していた。「〔フッサールが地平概念の基礎を確立した〕『論研』第六研究の改訂作業において、それまでの版の記述に反して自覚されたことは、地平の構造の本質的に『様相的な』本性である」（Fraisopi, 66）。したがって、本質必然性というより広い意味での一種の様相概念を理解するために地平が鍵になるということは、むしろ自然な成り行きなのである。

われわれはたしかに、これまで考えたこともなかったようなものを想像することもできる。それが新しいアイデアというものである。しかしそれは決して容易なことではないからこそ、価値あるものとされるのである。

Lohmar の指摘も、ここに本来の意味がある。Lohmar はヨーロッパ人にとっての「座るもの」という概念に付着している文化的意味に応じて「座るもの」の本質もまた制約されると考えたが、これは誤りであろう。なぜなら、Lohmar は概念の明確化と形相的純化とを混同しているが、フッサールが求めているのは概念の意味の限界の画定ではなく、或る共通の特性を想像することのできる限界の画定だからだ。つまり自由変更の限界は、それによって産出された変項がわれわれの持っている概念に照らして奇異なものかどうかという点にではなく、それが当の共通の特性（本質）の範囲内で健全に想像可能であるかどうかという点にあるのである。もし自由変更が Lohmar の想定するように概念の明確化を目標としているなら、たしかにその限界は受動的に与えられた経験的な概念の意味内容によって画定されるだろう。たとえば、Lohmar の言うように、ヨーロッパ人にとって「座るもの」という本質にござや座布団は含まれないということになるであろう。しかしさまざまな文化伝統に応じて「座るもの」の概念が異なるのは当然であるが、「座るもの」についての本質とは、むしろそれらの文化依存的な、つまり事実的で相対的な「座るもの」の全体を包摂する純粋普遍性を持つものである。つまり自由変更はそもそもこのような事実的拘束を突破するためになされるのであるから、われわれの文化に照らして馴染みがあるかどうかということは、自由変更の限界画定には関係がない。むしろ、それが奇異なものであるかどうかではなく、それを想像することができるかどうかということだけが、自由変更の限界を規定する。ヨーロッパ人にとってござは「座るもの」という概念に包摂されないとしても、ヨーロッパ人が様々な自由な変更のなかでござを想像することができないというわけではない。ござを一度も見聞きしたことのないヨーロッパ人にとっても、様々な想像のなかで「座るもの」の座高を高くしたり低くしたりしているうちにござの想像に達すれば、椅子だけでなくござをも含むより広範な「座るもの」という概念を手に入れることができる。したがって自由変更の限界は、概念に付着している文化的意味内容によってではなく、想像可能性の限界によってのみ画定されるのである。想像可能性の限界は文化的意味の限界よりずっと広い。想像は文化的制約を超える自由を持っている。Lohmar の例のなかでのヨーロッパ人の誤りは、ヨーロッパに固有な「座るもの」概念に含まれる意味構成要素によって引き起こされたものではなく、想像が及ばなかったという一事によるのである。もし普段の概念からの逸脱ということであるなら、世界無化によって取り出される超越論的主観性という本質は少なくとも現象学の初学者にとってはあまりにも奇異であり、すでに日常的感觉を超えている。それでも超越論的主観性とい

う本質が本質として獲得されうるのは、少なくとも『イデーⅠ』のフッサールによれば世界無化が現に想像可能だからである。共通の特性が諸想像変項のあいだに確認されるかぎり、どれほどわれわれの概念の慣習に反しよう、想像変更は続けられるべきであるし続けられうる。なお Sowa の場合は反対に、想像世界への置き入れという「赤ずきん基準」に形相的純化の基準を置いたところまでは正当であったが、しかしこの本来の意味での自由変更を放棄してしまっている。

とはいえ Lohmar の指摘した事實的諸制約が必ずしも外的外れであるというではない。たしかに、われわれの経験的概念の意味内容によって自由変更の限界が引かれるわけではないが、しかしそれら経験的概念という事實的諸制約は既成概念となつてわれわれの想像力を鈍化させるのである。つまり Lohmar の指摘する文化的制約は、われわれの想像の自由な活動に干渉する既成概念という仕方で拘束力を持つ。そしてまた、「音」の概念に付着するような「この地上で人間に聞かれる」という事實的意味も、文化的意味よりいっそう根源的な既成概念として拘束力を持ち続けるのである。たしかにヨーロッパ人がござや座布団を想像することは決して不可能ではないが、しかしこの想像は椅子という既成概念に引き寄せられるだろう。そして、一度も現代文明に触れたことがない古代人がコンピュータや携帯電話を想像したり、一度も地球外生命に触れたことのないわれわれ人間がそれを想像する場合には、より一層困難であろう。自由変更理論における事実の乗り越えの困難さは、われわれの日常的概念に経験の意味が構成要素として含意されていることにあるのではない。そうではなく、それは想像が事實的な既成概念の引力に引き寄せられるというところにあるのである。しかし他方で、想像はこの事実性を越えて行く可能性もまた同時に有している。想像はつねに、事実性と純粹普遍性（本質）とのあいだの緊張関係にある。

おわりに

われわれは、本質の獲得のためには自由変更による事実の乗り越えが必要不可欠であることを確認した。しかしこの乗り越えのためには、実際には完遂できないとはいえ無限の諸可能性を先取的に想像し尽さねばならない。自由変更がこの無限性を達成する仕方は、経験の地平と純粹本質の開かれたアプリオリな範囲との類推から理解されうる。経験の行程が根本帰納法による予測を生じさせるように、自由変更の過程はアプリオリな範囲を画定するのである。経験の地平と違って自由変更の範囲があてはずれの可能性を排除するアプリオリなものであるのは、経験に際しての「私はできる」と違って自由変更に際しての「私は自由に想像できる」が、フッサールによれば完全に自由な働きだからである。したがってフッサールにとって

は、想像のこの無制約的な「私はできる」が、自由変更の完全性と無限性、そして事実の乗り越えの可能性を基礎付けているのである。しかしわれわれは他方では、Lohmar の解釈を読み換えることによって、様々な既成概念という事実性によって想像の自由が制約されていることも確認した。それゆえ、フッサールの枠組みを越え出るならば、次のように言うことができるであろう。すなわち、想像による自由な変更にとって事実性は乗り越え不可能なものではないが、しかし漸次的にのみ乗り越えられるのである。

参考文献

※*Husserliana* からの引用は Hua と略記しページ数のみを示した。

Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, 1976.

EU = *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und hrsg. von Ludwig Landgrebe, 6., verbesserte Auflage, Felix Meiner, Hamburg, 1985.

Bernet, R. / Kern, I. / Marbach, E. : *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

Fraisopi, F. : “Genèse et transcendantalisation du concept d,'horizon' chez Husserl,” in *Phänomenologische Forschungen 2008*.

Held, K, Lanei Rodemeyer (tr.) : “Husserl’s Phenomenological Method,” in : Donn Welton (ed.), *The New Husserl*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

Lanteri-Laura, G. : “L’usage de l’exemple dans la Phénoménologie,” in : *Les Études philosophiques 9*, 1954.

Lohmar, D. : “Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation,” in : *Phänomenologische Forschungen 2005*.

Sowa, R. : “Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eideetik Edmund Husserls,” in : *Phänomenologische Forschungen 2007*.

橋詰史晶「デリダ『声と現象』におけるフッサール現象学のイデア性の問題」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第 58 輯（第 1 分冊）（近刊）、早稲田大学大学院文学研究科。

※引用に際し、邦訳があるものについては以下の文献を参考にした。

渡辺二郎訳『イデー I - I』（1979）みすず書房。

渡辺二郎訳『イデー I - II』（1984）みすず書房。

長谷川宏訳『経験と判断』（1999）河出書房新社。