

フッサール現象学における「現実」

——アリストテレスのエネルギー論からの解釈

田 中 俊

序

本稿の目的は、フッサールが述べる「現実」というものの意味を確定することである。このことを問うのは、フッサール現象学というものを論究する意義を担保するためにも、現実を明らかにする必要があるからである。

フッサールは現象学にとつての第一原理として次のことを挙げてゐる。即ち、「あらゆる原的に与へている直観が認識の正当性の根源であるということ。」「直観」において原的に（言うならば、その生き生きとした現実（*lebendige Wirklichkeit*）において）我々に提示されるところのもの全体では、端的に受け取られるべきである。」（Ⅲ「151」ということである。このように、フッサール現象学においては原的に、「生き生きとした現実において」与えられてくるものを受け入れることが第一の原理となつてゐる。この点で、フッサール現象学

は現実中心主義であると性格づけられ得る。

しかしその一方で、「現実」とは多義的な概念であり、そのすべての「現実」が「原理」の役割を果たすわけではないと予想される。実際、「原理」に関する引用においても「言うならば」と述べられてゐる。そのため本稿ではフッサールが「現実」とするものの種類を分類し、それぞれの意味内実を使用可能な形に整理しておきたい。

以上の動機に基づき本稿では、そもそも「現実」と呼ばれるものにはどのような種類があるのか、という問いを設定する。そしてこうした考察するにあたり、古代ギリシアの哲学者アリストテレスの分析にまで遡つて考察したい。というのも、アリストテレスこそは *Wirklichkeit* の源流である「エネルギーイア」（*ἐνέργεια*）を、事象そのものから見出し、概念化した哲学者であると見なされうるからであり、なおかつこのことを踏まえておくことによって、本稿の考察に哲学的によ

り広い有効射程を与えることができると目されるからである。このアリストテレスにおける分類との対応関係を見ることで、フッサールが「現実」と呼ぶものがいかなる意味合いで「現実」と呼ばれ得るのか、ということ进行分析する。

第一節 アリストテレスにおける現実

そもそも、現実とは何であるか。より正確に言えば、西洋哲学において「現実」と呼び慣わされてきたものは何であるのか。まずはこの点を確認することからはじめよう。

西洋語で「現実」を表す言葉、即ち、*Wirklichkeit* や *actuality* といった言葉は、古代ギリシア語の *ἐνέργεια* に遡ることができるとされる。このように言えるのは、これらが一貫して「行為」を意味する *act*、*Wirken*、*ἐργον* が組み込まれているからである。この点から、この系統における「現実」という言葉が原初的に表すのは、事物や存在ではなく、行為や作用であるということが言えよう。

更に注目すべきは、近代語においては消失している点という要素がギリシア語にはあるという点である。この点には「中に」を意味する接頭辞であり、これを「行為」に付け加えた言葉が *ἐνέργεια* である。従って *ἐνέργεια* とは「行為の最中にある」ということを表す言葉であるということになる。これにより、エネルゲイアが行為の「最中ではない」ものと対比を成しているということがより明確になるだろう。即ち、エネルゲイア（現実）とは「顕在性」の含意があり、その際の対立項は「潜在性」（*δυναμικ*）である。

一般にエネルゲイアは以上のように顕在・潜在という対比から性格づけられる。しかしアリストテレスは更に、エネルゲイアは多様な仕方での区分が可能であると分析する。それは即ち、「運動」（*κίνησις*）と狭義のエネルゲイア、という区分である。

諸々の行為のうち、終わりのある行為は（それ自体が）目的（*τέλος*）のではなく、目的についての行為に属す（「…」こういうものは行為ではない、あるいは少なくとも完了した（*τέλειος*）行為ではない（というのも目的ではないからである）。目的を内に含むものが、行為なのである。例えばひとは見ると同時に見終わったのであり、思慮すると同時に思慮し終わったのであり、思惟すると同時に思惟し終わったのである。「…」一方は運動と呼ばれ、他方はエネルゲイアと呼ばれる。というのも、あらゆる運動は未完了であるからである。即ち、瘦せること、学ぶこと、歩くこと、建築すること。これらは運動であり、未完了である。（*Met.1048b.19c*）。

運動の特徴は「未完了的」という点にある。つまり運動においては、その行為を行っているということが未だ目的を達成していないということを意味している。例えば、建築している最中には未だ建築され終わった建物は存在しない。これに対して、行為の内に目的が含まれており、常に既に完了的であるとされるのがエネルゲイアである。「見る」という行

為であれば、「見ている」という進行形で語るときでも既に「見終わった」という完了形で語ることができる。実際、「見ている」とときには、いつでも「見終わった」と言うことができる。またそれ故「見終わった」後も見続けることができる。こうした特徴は建築を中止することにおいては成立しない。家が完成してしまつたならば建築を続けることはできないからである。以上の点でエネルギーは運動から鋭く区別される。

ところで注意しておきたいのは、ここでエネルギーの例として挙げられている「見る」は「何かを見る」ことではない、という点である。例えば、映画を見る場合、映画を見ている最中に「見終わった」と言うことはできない。この例示にとつて重要な点は飽くまで、その行為が目的を内に含むか否かという点にある。映画やサイコロの場合、見られた対象が目的となっている。この対象としての見られたものは、今まさに顕在的に現れている面のみならず、潜在的な裏面からも構成されているものである。そのため顕在的な面が見えているといふ事実だけでは、その対象を意味ある対象として把握するという目的にとつて十分ではない。それ故、このような例では目的を内に含んでいない行為の例となつてしまつているのであり、むしろ運動の例なのである。従つて、ここで例に挙げられている「見る」とは、「何かを見る」ことではなく、言うなれば「何かしら見えている」ということなのである。それは映画などの対象を能動的に注視することではなく、何かが何かとして「見えている」という出来事が既に生じているということ、これが問題になつているのである。

以上のようにして、「現実」というものが元々何を意味するのかが明らかになつた。第一に、現実とは事物だけでなく行為をも意味することが本義であるということ。第二に、現実とは潜在性を対立項に持つ顕在性を意味することができる。第三に、現実とは未完了的運動と、それを対立項に持ち、自らの内に目的を含む常に既に完了的な行為、いずれをも意味することができる。以上の三つが、現実概念を理解するために得られた基準である。

それでは一旦ギリシアから離れることにして、このエンテレケイアの流れを汲む現実概念を用いて、フッサルがどのような現実理解を持つているのかを考察しよう。

第二節 フッサルにおける二つの現実

現象学者は自然的な諸学問とは違い、冒頭で引用した「原理」に忠実であらうとする。逆に言えば、「原理」以外の臆見に惑わされないようにする必要がある。そこで導入されるのが「現象学的エポケー」である。それは全ての存在指定を停止するという操作である。このエポケーによつて、現象学者は正当性のない臆見を妥当させないようにする。そうすることによつて現象学者は「原理」を支えるところの洞察に対する確信を得る。

そうした操作によつて真つ先に排除される「現実」とは、*Real*と形容される「現実」的なものである。この *Real* という語はラテン語 *res* (もの) を形容詞化したものであり、言うなれば、もののもの的な在り方を形容する表現である。この

点で、行為を第一義とする Wirklichkeit との差異が認められる。そして実際、フツサールも real としての「現実」を、主観的意識から切り離されて存在している外的な事物という意味で用いる。しかしこのような客観性は現象学的エポケーによって遮断されるものである。従って、この「現実」は本考察の対象外となる。

さて他方で、もし全ての存在指定を停止してしまうとなると、そもそも現象学自体が不可能になってしまう。従って「我々はこのエポケーの普遍性を制限する」(Hua. III 1,66)。このとき問題となるのが、「何が絶対に排除されない指定とみなされるべきか」ということである。この問いに対してデカルトのコギトに倣う仕方で解決が示される。

(…) いずれにせよ次のことは明らかである。即ち、事物世界において私にとって現にある全てのものは、原理的にただ推定的現実 (präsumptive Wirklichkeit) に過ぎないということ。これに対して、それにとって事物世界が現にあるところの私自身 (「私に關して」事物世界に組み入れられるものは排除する)、ないし、私の体験顕在性 (Ereignisaktualität) は絶對的現実 (absolute Wirklichkeit) であり、これは無条件な、全く排除されない指定によって与えられているということ。

世界の定立は「偶然的」であり、それ故それと対立するのが、「必然的」で全く疑いようのない私の純粹自我と自我生の定立である。生き生きと与えられた全ての事

物的なものは存在しないということがあり得るが、生き生きと与えられた体験は存在しないということがあり得ない。これが、後者の必然性と前者の偶然性を規定する本質法則である。

それ故明らかに、そのつどの顕在的な体験の存在必然性はいかなる純粹な本質必然性でもない、即ち、本質法則のいかなる純粹な形相的特殊化でもない。それは事実の必然性 (Notwendigkeit eines Faktums) である。そうと言うのも、本質法則が事実¹⁾に、しかもここではその現に存在するものそのものに、参加しているからである。純粹自我一般の、そして体験一般の本質に反省という理念的可能性が基づいており、この反省は明証的で排除されない現に存在するものの定立 (Daseinsthesis) という本質性格を持つ (Hua. III 1,98)。

引用の内容を整理しよう。ここでは二つの「現実」が登場している。即ち、一方では「事物世界において私にとって現にある全てのもの」が「推定的現実」と呼ばれ、他方で「私の体験顕在性」が「絶対的現実」と呼ばれる。まずは、フツサールが至る所で常に注意を促すところの志向性による区別、即ち、志向作用と志向対象の区別がここでもなされていることが読み取れる。つまり大雑把に言えば、推定的現実²⁾は志向の対象であり、絶対的現実³⁾は自我の志向的作用であると考えられ得る(作用という行為が「現実」の名に値するということは前節で確認した通りである)。そしてそれと平行して、

両者は「必然性」と「偶然性」という性格でも対比される。「私の純粹自我と自我生の定立」や「生き生きと与えられた体験」、つまり絶対的現実とは「必然的」であり、他方の「世界の定立」や「生き生きと与えられた全ての事物」、つまり推定的現実とは「偶然的」であるとされる。この「必然性」と「偶然性」が表しているのは、非存在である可能性の有無である。つまり以上のことを一言で言うならば、推定的現実とは非存在であり得る対象のことであり、それに対して絶対的現実とは非存在ではあり得ない内在的作用のことである。

しかしこれを、単純に「推定的現実＝志向の対象」「絶対的現実＝志向的作用」というだけの区別として理解してしまうと、次のような疑問が生じてしまう。それは即ち、志向的作用と志向の対象は一对の相関者であるはずにもかかわらず、志向の対象だけが非存在になるというような可能性などあるのか、という疑問である。

そこで目を向けたいたのが、引用中にある「存在しない」ということの意味合いである。もしこれが、「志向の対象が構成されていない」という意味で語られているのだとすれば、上記の不整合が起こる。しかしこの「存在しない」を否定的な存在様相と考えるならば、不整合は生じないだろう。即ち、否定的様相を持つ志向的作用には否定的様相を持つ志向の対象が相関しているわけだが、これはつまり「否定的判断を下した際、否定された対象は存在しないものと判断される」ということである。そして実際、事物世界が偶然的であるということとは、進行過程において目下のところ斉一的であると認

められている志向的对象のことなのである(Ⅲ.1.95f.)。この斉一性は暫定的な状態に過ぎず、経験が進行するにつれ、肯定し難いものになる可能性を孕む。そうした際は、その対象は錯覚や幻覚として、別の様相において統握し直されることになる。「あれは人形だと思った」と「あれは人形だと思っただが、実際はそうではなかった」は斉一的だ、というわけである。

この状況において、志向的对象は「存在しないもの」「実際には誤っているもの」として構成されている。しかしその一方で、志向的作用は存在しないものと見なされていない。即ち、志向的对象は否定の様相を帯びることで存在しないものとして構成されるが、志向的作用が否定の様相を帯びたとしても、それが「存在しない作用」として構成されるわけではない。従ってこの区別は作用と対象の区別というだけのことではなく、作用と対象が様相を帯びた時の在り方に関する区別であると言えることができる。対象は否定様相によつて非存在にすることができ、作用を同じ仕方では非存在にすることは不可能である。以上の差異が推定的現実と絶対的現実の区別を可能にしていると見るべきであろう。

第三節 運動概念による推定的現実の現実性

次に問題にしたいのが、この二つはなぜ「現実」と呼ばれ得るのか、ということである。というのも、絶対的であれ偶然的であれ、「ある」ということは必ずしも「現実」と同義ではないからである。実際、「現実的には非存在である」と

いうことは可能なのであった。そのため、こうした存在という概念以外に、これらの偶然的ないし絶対的という「在り方」を「現実」と呼ぶための理由が何かあるはずである。

ここではその理由を第一節で確認したアリストテレスの現実概念に求めてみたい。というのも、「現実」の元となったエネルギーの規定と重ね合わせることで、これらの現実が現実と呼ばれるに足るものであるということが示すことができると思われるからである(1)。

実際にそのような対応関係があるのか、それぞれの本質規定を見直してみよう。すると、アリストテレスにおける二つの「現実」(運動とエネルギー)が持つ対比とフッサールにおける二つの「現実」(推定的現実と絶対的現実)が持つ対比には、同じ対比軸が含まれると見ることができ。即ち、両者はそれぞれ、前者が未完了的であり、後者が常に既に完了し続けている、という本質的特徴を持つ。この点が一致するという点でもって、運動の議論を推定的現実、エネルギーの議論を絶対的現実、それぞれ当てはめることができるならば、推定的現実と絶対的現実が現実と呼ばれることの理由が明らかになると言えよう。

まず、運動と推定的現実の関連性から見ていきたい。これらはいずれも未完了という点で特徴づけられ得ると考えられる。というのも、運動の場合は、完結した瞬間にはもう運動を遂行することができないという点から、実質的に常に未完了である特徴づけられていた。それに対して推定的現実の場合は、「後の経験措置が以前の経験措置に影響を及ぼし、

それによってこの以前の経験の志向的对象がその後で言うなれば変形される」という「常に開かれた可能性」があるため、未完了的であると言えよう。

第四節 絶対性現実における反省と事実

それでは次に、絶対的現実へと目を向けよう。第二節における分析によれば、この推定的現実と絶対的現実の区別は作用と対象が様相を帯びたときの在り方に関する区別なのであった。このことは、絶対的現実に関する記述である以下の箇所からも確認されるだろう。

思い浮かべられているものは単なる虚構であるかもしれない。「しかし」思い浮かべることにそれ自身は、即ち、虚構する意識それ自身は虚構されたものではない。その本質には、あらゆる体験と同様、知覚的で絶対的な現にあるものを捉える反省 (Reflexion) の可能性が属する。私が感情移入する体験において措置するところのすべての異なる「他者の」意識が存在しないという可能性に矛盾はない。しかし、私の感情移入や私の意識一般は原的かつ絶対的に与えられており、本質 (Essenz) の点だけでなく、実在 (Existenz) の点でもそうなのである。ただし、自らへの関係における自我と体験にとつてのみ、この際立つた状況は成立する。ここにおいてまさに内在的知覚のような何かはあるのであり、またあらねばならないのである (III/197)。

このように体験それ自身は対象とは違い、非存在では在り得ない。絶対的現実とは端的にはこうした自我とその顕在的体験を指しているわけだが、しかし、それに加えてその他の契機との関連を含むものである。それは「知覚的で絶対的な現在にあるものを捉える反省の可能性」である。また上の引用を振り返ると、次のように述べられていた。即ち、「純粹自我一般の、そして体験一般の本質に反省という理念的 가능성이基づいており、この反省は明証的で排除されない現に存在するものの定立という本質性格を持つ」(SbB)。このように、「自我と体験」の他に、「反省」という契機が絶対的現実に関わっているのである。しかもその反省は「可能的反省」であり、絶対的かつ恒常的なものではない。

まずは「可能的反省」ということの意味であるが、これは自我体験が行われているときには常に、その体験に関する反省を遂行することができる、ということとして理解可能である。そしてこの反省の可能性が「理念的な」可能性であるということとは、事実的には反省されていない体験もあるということである。つまり当然のことながら、私は常に反省を行っているわけではなく、むしろ日常的には未反省の体験を遂行するのが常である。そうした場合、状況は次のようになる。自我体験が遂行されているということを認識主体が知るのには反省によってである。しかしその反省を行うためには、まずその反省される体験が行われていなければならない。つまり反省が遂行されるための必要条件として自我体験がある。ここで更に、「事実」という契機が付け加わる。第二節にて引

用した記述の中で、絶対的現実の絶対性は「事実の必然性」に拠っていると、事実性としての側面が強調されていた。しかしここで疑問となるのが、なぜ体験としての現実が事実と言ひ換えられ得るのか、という点である。たしかに「現実」と「事実」は互いに親和性の高い概念ではあると思われる。しかし両者は、その多義性も含め、完全に合致する概念ではない。

両者の違いは、例えば「現実化」と「事実化」という言葉を対比して考えてみたときに際立てられるだろう。現実化とは一般に、未だ現実には存在していないものを何らかの行為によって実現する、現実にもたらしことである。これに対し事実化とは、あることを既にあったこととして認めることだと言える。この際に重要なのは、事実は事実化される以前から既に現実存在しているということである。つまり、事実化されたものは、事実化されることによつてははじめから(事実化以前から)事実であり続けていたと認められるのである。たとえ「既成事実を作る」という表現にしても、その出来事を既に現実のこととして通用していたものとして認めさせるというところにその意義がある。以上のようにして、現実化と事実化とはその変化するものに違いがある、即ち、未だ非現実のものと、既にして現実のものという違いがあるということが分かるだろう。

そのため、事実はたとえ隠されていたにせよ「はじめから」事実であり、いつまでも事実であり続けているもののことを言う。それ故、事実が事実でなかった時期や、事実であるこ

とをやめるということとはあり得ない。従って、事実誤認などの場合には、誤っていたのは事実ではなく、それに関する認識の方だったのだ、ということにされる。これに対して現実には必ずしもそうではない。存在していなかったものが現実存在するようになるということや、その逆があり得る。こうした相違を排除した形でのみ、現実と事実は重なり合うことができる。そして、本稿におけるこれまでの議論によって、現実が持つこの多義性を排除することは既に可能になっている。即ち、推定的現実とは事実として性格づけられることとはできないが、絶対的現実とは事実として捉えられ得るものである。こうした「事実」という性格によって、反省において「現にあるもの」として認められた顕在的定立と自我体験が関係づけられることになる。即ち、自我体験という「はじめから」現実的に遂行されているもの(㉔)に対して反省(㉕)を行うことによって、まさに現実に遂行されているものとして顕在的な認識(㉖)が与えられる。以上のようにして、絶対的現実とは「自我体験」「反省」「事実」という三つの契機に関わるものであることが明らかにした。しかし、こうした区別が、絶対的現実とエネルギーを関連付けるために何をもちたのか。これに関しては、再び話題をアリストテレスに移すことで明らかになるだろう。

第五節 エネルギーをエンテレケイアとして見た場合の二区分

絶対的現実が「現実」と呼ばれ得る資格を持つということ

をエネルギーの規定によって根拠づけることはできるだろうか。絶対的現実とは自我の顕在的体験であり、それを捉えるのはその体験自身への反省に依っているのだとすれば、「目的を自らの内に含む」というエネルギーの規定を絶対的現実に当てはめることも難しくはないように思われる。

しかしこのような解釈に正当性を与えるためには、克服しなければならぬ疑問が生じる。それは、この絶対的現実を現実として規定するエネルギーに関して、更なる細分化が可能であるかもしれないと思われるからである。

注目したいのは、エネルギーではその行為が完了し「続けることができる」という点である。即ち、アリストテレスの議論において、エネルギーは目的を内に含む行為であるとされたわけだが、その要点は目的を達成したら終わりを迎える行為との対比を成すことにあった。この点でエネルギーは、目的を既に達成し終わったにもかかわらず行為が継続している、という在り方であると言える。

ところで、「いつでも行為を終えることができる」は「目的を達成してもなお行為が続けられる」とならば両立可能であるが、「目的を達成してもなお行為が続いてしまう」とは両立不可能である。そしてエネルギーを目的に達した上で行為し続けることが「できる」ための能力として認める場合、その可能性が実現せず、能力が発揮されないという状況が想定可能である。前者の場合は、目的の達成はこの行為の停止を動機づけないということが要点になる。しかし後者の場合はそののみならず、目的の達成によってすらその行為は停止

しえないという含意を持つことになる。

この疑問が生じた原因をアリストテレスの記述から明らかにすることができると思われる。アリストテレスは、運動から区別された狭義のエネルギーに、更に二つの意味を認めている、という解釈が成り立ち得るのである。即ち、エネルギーの別名であるエンテレケイアについて²⁾、アリストテレスは『魂について』において次のように述べている。「エンテレケイアには二つの意味がある。一つは知識 (*ἐπιστήμη*) (保持) としてのエンテレケイアであり、もう一つは理論的考察 (*θεωρία*) (実践) としてのエンテレケイアである」 (*De anima* 412a21)。つまり、知能を備えている状態とその知能を発揮している状態、この二つが共にエンテレケイアと呼ばれ得るのである。この区分けを『形而上学』におけるエネルギーの議論に連結させた場合、上述した問題が提起され得ることになる³⁾。

とはいえここで不思議に思われるのが、前者は能力を保持しているだけの状態、つまり潜在的な状態であるわけで、これは顕在性を意味するエネルギーには含まれないのではないのか、という点である。この疑問に関しては、「能力を保持しているという点に関しては顕在的な状態にある」ということと解釈することができ。例えば、建築技術を学んでいるときのことを考えよう。建築技術を学んでいる最中は、その技術は未だ保持されていない。従って、第一節の引用から分かることだが、学ぶということは運動（自らの内に目的を含まない行為）に分類される。他方、この運動の終わりに

いし目的は何かと言えば、建築技術を保持する者になることである。つまり、運動という観点から見ると、建築技術の保持とは既に目的に達した後の状態であると言える。そして、建築技術を保持したまま失わないでいるという状況は、現に（顕在的に）目的に達し続けているという点でエネルギーの在り方とも考えられる。とはいえ勿論、ひとは一般に建築技術を保持するために保持し続けるのではなく、建築技術を発揮するためにそれを保持しているはずだ、と主張することはできるだろう。その点において、この保持的なエンテレケイアは発揮的なエンテレケイアとは区別されねばならない。従ってここに、運動と発揮的なエネルギーの間に、保持的エネルギーが新たな位置を得ることに、なることとである。

以上のようにして、エネルギーにも二種類あるということが認められるため、「自らの内に目的を含む行為」であるというのみでは、保持的であるのか発揮的であるかが未決定である。それ故、『形而上学』におけるエネルギーの議論に関しては多様な解釈が可能になる。即ち、まずエネルギーの議論にエンテレケイアの議論をつなげるべきなのかという問題がある。そしてつなげるべきだとすれば、そのときのエネルギーは見る能力や考える能力が既に備わっているということが問題なのか、それともそれらの能力を既に発揮してしまっているということが問題なのか、という三つの解釈可能性がある⁴⁾。

ともあれ、もはやアリストテレス解釈としていづれが正当

であるかという論争に参加する必要はないだろう。本考察にとって必要なことは、アリストテレスによる「現実」の規定の仕方と、そうした規定を行った際に生じる問題を明確にすることである。そのため、本来の目的であるフッサールによる「現実」理解の解明に立ち戻ることしよう。

第六節 エネルゲイアによる絶対的現実の根拠づけ

では、このような理解がされうるエネルゲイアと絶対的現実の連関に目を向けたい。両者は共に、常に既に完了的な行為である。この本質的な共通点でもって絶対的現実の現実性をエネルゲイアから根拠づけることはできるだろうか。

問題は、エネルゲイアと絶対的現実それぞれに三つの異なる契機があるという点である。

それらを一言でまとめるならば以下のようになる。エネルゲイアには三種類あり得る。即ち、(1) 可能であるための条件を満たしている状態、(2) 可能であることを実際に行為している状態、(3) こうした図式を伴わず常に既に行為を完了し続けている状態、の三つである。これらのいずれもがエネルゲイアと呼ばれうるものであるということになる。それに対して絶対的現実に関連する要素は(㉔) 自我体験、(㉕) 自我体験への反省、(㉖) 反省によって措定された顕在的な自我体験の定立、という三つがある。こうした三者同士がどのようなに関係づけられるのが問題である。

まず、反省にとって自我体験は可能であるための条件である。従って、反省を遂行しているという状態は、自我体験が

成立しているがために、反省という能力を行使することができる状態であり、なおかつ反省がその能力を行使している状態であると言えることができる。逆に、自我体験が未反省のまま遂行されている場合には、反省作用は行使されておらず、能力を保持している状態である。

他方で、反省と顕在的定立においても条件的な関係が成立している。即ち、顕在的定立が成立しているときには必ず反省という能力が発揮されている。ただし、「顕在的定立が成立していないときに反省が遂行されている」と言うことはできない。つまり、反省という能力の発揮と顕在的定立を成立させるという目的には時間的なズレが無い。従って、反省という能力が行使される場合、その在り方は常に既に完了していることになる。この点でもって、エネルゲイアの規定と反省の在り方は重なっているということが確認できる。

反省が遂行されつつ顕在的定立が保持されるのみ、という状況はあり得ない。しかし、自我体験が遂行されていても反省は保持されるのみ、という状況はあり得る。そしてそれ故、自我体験が遂行されていても顕在的定立は保持されている、という状況もあり得る。以上のことから、自我体験は常に発揮されている状態にあると言うことができる。このことを裏返すと、この三者においては反省と顕在的定立は発揮されたり保持だけされたりし得るものであるということである。ここから言えることは二つである。一つは、自我体験には「エンテレケイアにおける発揮と保持」という区別が適用できないということである。そしてもう一つは、絶対的現実が遂行

されていらないという状態が在り得ないものであったので、反省と顕在的定立は絶対的現実とは見なされないということである。

未反省の自我体験は反省されることが可能になる条件として、遂行されていなければならないとしか言えないものである。従って、フッサール現象学が反省という道具立てに基づいて構築されている以上、自我体験が遂行されていらないという場面は考察することができない。従って、事実の必然性によって存在しないということが在り得ない絶対的現実とは、自我体験のことであると言うことができるだろう。

しかし、絶対的現実とは「体験顕在性」であるとされている。そうであるならば、顕在的定立こそが絶対的現実であるべきではないのか、という批判があり得る。しかしこの批判は「顕在的」ということの意味合いが異なっているという点から回避できる。即ち、顕在性は、第一節で確認した通りそれ自体で「現実」を意味し得る性格だったわけだが、多義的なものでもある。一方の意味として、「際立っている」という意味での顕在性がある。他方の意味として、「活動・発揮している」という意味での顕在性もある。例えば、呼吸は普段意識されていないが、活動はしている。そのためこれは、前者の意味では潜在的だが、後者の意味では顕在的である。そして、反省によって際立てられている「顕在的定立」は前者の意味で顕在的であり、未反省の自我体験は後者の意味で顕在的である。そうした場合、絶対的現実が持つ「体験顕在性」とは後者の意味での顕在性、即ち、何らかの意識は発揮

されているという意味での顕在性であると解釈することができる。

結論

最後に本稿の考察をまとめよう。本稿の問題は、現実にはどのような種類があるのか、というものであった。これに対して、「現実」は以下の四つにまとめられる。

1. *Real* としての現実。主観から独立して存在する客観世界。
2. 推定的現実。目下のところ斉一的なものとして肯定的な様相を持つ志向的対象。アリストテレスにおける運動に相当するが、暫定的な整合性という要素が加味される。
3. 絶対的現実。常に事実として認めざるを得ない作用の遂行。事実であるが故に、常に事実であり続け、事実でなくなるといふ可能性がない。反省以前の自我体験がこれに当たる。また、エンテレケイアの議論を交えず理解されるエネルギーに相当する。
4. 能力を現に発揮している状態。現実であると言われる理由は3と同じだが、常に既に事実として成立しているわけではない。発揮のエネルギーに該当する。例えば、自らの志向的体験を反省しているときにのみ、それへの反省作用が発揮されている。
5. ある行為の能力を保持するのみで、発揮はしていない状態。可能である条件を満たしている状態。保持のエネルギーに相当する。例えば、未反省の志向的体験が行

われている(3)とき、そこには反省を行うための原理的可能性が保持されている。

こうした考察によって言えるのは次のことである。即ち、現象学が第一の原理とするものは、単に所与同士の整合性だけではない。そうではなく、現に何かが与えられているという現実、これをすべての論拠にするというのが現象学の手法なのである。

【註】

- (1) ただしフッサールとアリストテレスの間にある隔たりとして、認識論と存在論の違いが挙げられる (cf. Robert Sokolowski, "How Aristotle and Husserl Differ on First Philosophy", in *Life, Subjectivity & Art essays in honor of Rudolf Bernet* (Phaenomenologica201), 2012, pp1-28.)
- (2) Brentano F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, S.44f.usw.
- (3) こうした解釈を行う研究として、以下のものを参照。桑子敏雄『エネルゲイア アリストテレス哲学の創造』東京大学出版会、1993年、140頁。
- (4) 『形而上学』θ巻におけるエネルゲイアの議論とその解釈史に関しては以下を参照。藤沢令夫「イデアと世界」、『藤沢令夫著作集 第Ⅱ巻』岩波書店、2000年。また、牛田徳子『アリストテレス哲学の研究』、創文社、1991年250頁以下参照。