

明証の構造：フッサールの判断論における「自明性」についての考察

安居，誠

<https://doi.org/10.15017/1397840>

出版情報：哲学論文集. 23, pp.87-106, 1987-09-20. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

明証の構造

——フッサールの判断論における「自明性」についての考察——

安居 誠

序

判断論において与えられた命題の真偽を決定するための最終的な拠り所は何処に求められるべきであろうか。フッサールの場合、疑いもなくそのような権利源泉を《明証》という概念のうちに見いだしているものと思われる。ここで言う明証とは、『論理学研究』の定義によれば「我々の認知するものが存在し、我々の否認するものが存在しないということの明白な確実性 *lichtvolle Gewißheit*」⁽¹⁾を意味している。我々は明証を体験することによって、初めて《SはPである》とか《SはPでない》という命題を厳密な意味での《知識》として持つことができるのである。この意味において明証こそ認識そのものの権利源泉であると主張することさえ可能であろう。「つまるところあらゆる真正の認識、わけてもあらゆる学問的認識は明証に依存しており、明証の及ぶ限り知の概念も及んでいるのである」⁽²⁾。さて、『論理学研究』の或る箇所において我々は次のよ

うな言葉を読むことができる。「ア・プリオリなもの、少なくともその原初的な形態においては……《自明 selbstverständlich (Ich)》であり、それどころか全く陳腐なもの (trivial) でさえある」⁽³⁾。それゆえ、判断論において準拠すべき最終的な審級は何かという問いに対してフッサールが《明証》という術語を参照させようとするとき、彼は二重の意味で陳腐な答えを与えていると言えるのではないだろうか。なぜなら我々はこの「明白な確実性」を「あらゆる認識問題における窮極的な權威」とする宣言それ自体のうちに、二次的なものは解明に値せず、他方窮極的なものは自明であるという哲学的な常套句の単なる繰り返し以上のものを聞き取ることができないように思われるからである。それは単に凡庸な解答の一つであるというよりは、むしろ問題そのものの打ち切りを意味するものであろう。

実際には、解答の凡庸性そのものが直ちにこの「結び目の両断」を結果として伴うわけではない。当のフッサール自身が哲学的営為そのものの遂行において遭遇される根源的な凡庸さに対して常に自覚的な意識を失うことがなかったとすれば、とりわけそうなのである。「逆説的ではあるが、しかし何ら深い意味を欠いているわけではなく、哲学を平凡な事柄 (die Trivialitäten) に関する学問と称することができるであらう」⁽⁵⁾。この場合、凡庸さは解答の価値を何ら切り下げるものではない。なぜならここでフッサールは、まさしく《自明なもの》こそが「根本的で多岐にわたる諸問題の源泉」であることを正しく洞察しているからである。この基本的な洞察は晩年にいたるまでフッサールの思索を方向づけることになるのであり、例えばいわゆる『危機』書において、《自明性 Selbstverständlichkeit》が一般に「その不可解性の背景 ihren Hintergrund der Unverständlichkeit」⁽⁷⁾を持つものであると述べられている箇所などはこれを例証するものであろう。それにもかかわらず、フッサールがここで再び認識問題一般の窮極的な根拠として自明性を参照させようとしているとすれば、そこで意図されているのは問題そのものの放棄であるどころか、むしろそれを一層深化された次元へと開き直すことであるように思われる。すなわちここで新たに問われることになるのは、「自明性そのもの」あるいは「凡庸性そのもの」の意味なのである。それは個々の自明な判断の内容をなすものは何かという問いではないが、しかしまたそれらの内容が何によって自明なものとなさ

るのかという根拠の提示を求める問いでもない。なぜならば、判断の根拠が判断内容そのものによってすでに与えられているということは「自明」という語の文字通りの意味のうちには属しているからである。むしろここで言う「自明性そのものの意味」を問うことは、個々の判断内容の自明性がそこにおいて把握されるところの《明証 Evidenz》という特異な体験の成立する場をそれ自体として問題にすることなのである。そしてこの体験の本質的な特性を可能なかぎり内在的に記述するところ、我々が「自明性」というそれ自体完結した概念への接近を果たす唯一の方途であるように思われる。

I

従つて、《明証》がフッサール現象学における「最後の言葉」であるという従来の論定に完全な同意を表明しながら、なおそれについて何ほどの言葉を費やそうとするからといって、我々の企てが直ちに論理的な破綻をきたしているわけではない。確かにそこには原理的な困難が認められる。しかしながらそれは、フッサール自身が彼の著作の中で明証を語ろうとするたびに直面したものとまさに同一の困難なのである。すなわち、我々はこの企ての困難さを自らのものとして引き受けることによつて初めて、フッサールが明証を語るその特異な語り口を理解できるのだと言えよう。この場合、文体の特異性は概念の内実根ざしている。フッサールが明証についての言葉を重ねれば重ねるほど、その内在的規定に関する沈黙はいよいよ深められていくように思われる。明証が判断において想定されている事態の存立ないしは判断の正当性そのものの徴表、しかもその最も完全な徴表であるという言わば論理的な身分に関する規定は再三繰り返されている。しかるにその内在的な記述に関しては、わずかに「真理そのものの直接的な覚知⁽⁸⁾」という定式が与えられているにすぎない。明証に委ねられた特権的な地位を正当化するには明らかに不十分であろう。ここで言う明証の特権とはまさしく、精確な意味における判断 (Urteil) を単なる偏見 (Vorurteil) から判別することにある⁽⁹⁾。しかるにフッサール自身認めているように、「いっさいの批

判的論駁をもとめせずに誤った推論を堅持している者は《揺るがし難い必然性》を、すなわちそれ以外になし得ないという強制を感じており、しかも正しく推論し、承認された正当性を固守している人と全く同様の仕方を感じている」のである。⁽¹¹⁾従って、何らかの徴表が新たに付け加えられない限り、フツサールの言う「明白な確実性」を「盲目的な確信」から区別するすべはないように思われる。そして明証が判断論における最後の言葉である以上、新たな言葉が発せられる可能性は原理的に閉ざされているのである。むしろ我々は、二次的徴表に対するフツサールのこの沈黙こそが、すなわちいわゆる直接性ないし無媒介性こそが明証を確信から、厳密な意味での知識を単なる憶見から判別する積極的な特性をなしていると考えべきではないだろうか。信じるという行為が本来、我々の知っている以上のことを肯定するものである限り、それがいかに強固なものであろうとも《確信》は当該の判断内容にとって外的な「剰余」にとどまる。その真実は判断の真理とは別の処に求められるべきであり、両者の結び付きは経験的な連環の介在による二次的なものにすぎない。これに対して明証は、問題になっていく判断内容そのものから端的に区別されながら、その真偽を間接的に告知する言わば心的な《指標》ではない。「あたかも正常な人間が火傷を負ったとき痛みを感じるように、各人が一定の正常な状況のもとで(2+1=1+2)という命題において明証を感じるというわけではないのである」⁽¹²⁾。むしろ明証とは、当該の判断作用のただなかにおける「真理の《体験》“Erlebnis” der Wahrheit」⁽¹³⁾にほかならぬ。

簡潔な定式は、必ずしも明解さを約束するものではない。既に述べられたように、明証とは「あらゆる認識問題における窮極的な権威」であり、そのようなものとして経験的知識や作用としての判断、好悪や適不適の感情から借りるべきものをいっさい持たない。にもかかわらず、それは我々によって《体験》されねばならず、しかも「真理の体験」としてでなければならぬ。しかしいかなる意味において我々は「真理」を体験しうるのであろうか。問題の句は、フツサールのテキストでは遠く離れた二つの箇所で見られるが、そのいずれにおいても体験という語は引用符で括られている。これは示唆に富んでいる。明らかにここでは、我々が外的対象を知覚したり、内的情動を感受するという意味での体験が問題になっているわけ

ではない。この点に関するフッサールの論定は、むしろ当惑を覚えるほど端的である。「真理が体験されるといふのは無論、一般に或るイデア的なものを實在的な作用の中で体験しうるのと何ら異なる意味においてはではない。換言すれば真理とは、その個々の事例が明証的な判断の中で顕在的に体験されるような或るイデアである」⁽¹⁴⁾。我々はここで今、向こうに見える家屋の赤い屋根をそれと認めることよって「赤一般」を体験し、黒板上の三角の図形を知覚することよってイデア的な三角形を体験する。全く同様に、我々はそのつどの明証的判断を遂行することよって真理の体験を持つわけである。しかし我々が実際に知覚しているのが図形の印象を實在な作用において構成している感性的肉実ではなく、あれこれの實在する三角形である以上、個々の三角形についての知覚がそれとして成立するためには「三角形そのもの」に関する規定が前提されていなければならない。従って、ここでの類比が完全なものであるとすれば、明証的判断が顕在的に与えられるためにはそのイデア的相関者としての「真理それ自体」が先行的に規定されていなければならないのである。それゆえ「判断の明証をそれ自体として問題にする」という我々の企ては、真理に関するフッサールの概念へとさしあたって送り返されることになる。

ここで我々は悪しき循環に陥っているわけではない。むしろ我々は、フッサールにおいて真理と明証のあいだに存する緊密な相関をより純化された形で抽出しようと試みているのである。真理そのものに関してフッサールが与えている定義は、一見したところ、カント以前の哲学的伝統に対して忠実なものとなっている。そこでは、真理が《一致 Übereinstimmung》であり、《事物と知性との適合 *adequatio rei ac intellectus*》であるとする旧来の定式が、その新たな意味を獲得することになる⁽¹⁵⁾。それは現象学の文法に従って翻訳され、《認識作用における志向が直観によつて余すところなく充実されること》という新たな規定に鑄直されるのである。さきほど明証は真理という同一のイデアを分有している個別的な事例の体験であると語られた。従つて、真理一般が適合ないし一致という言葉によつて定義されるものである以上、明証とは志向の充実そのものに関する顕在的な体験を意味することになる。フッサール自身の簡潔な要約を引いておこう。「思念とそれが思念するところの自体的に現前しているものとのあいだの、言表の顕在的な意味と自体的に与えられている事態とのあいだの合致の体験

が明証であり、この合致のイデアが真理である¹⁶⁾。しかし我々はここで再び、この《体験》の性格に関して困難に出会う。問題は、まさに明証が「顕在的な」体験として与えられるという点である。この術語について若干の注釈が必要であろう。顕在的 (aktuell) とは、この語によって修飾される対象が文字通り意識の作用 (Akt) のもとに直接見いだされるべきものであることを意味している。それは、意識に対して直接顕現しているという意味において、通常この語によって表わされる「生き生きとした現前」の性格を示している。他方それは、「現象学的・顕在的所与への還元¹⁷⁾」という表現などから見て取れるように、対象の意識相関者としての性格を表わしており、従って実在的措定一般ではないにせよ、少なくとも前反省的措定に対して一定の留保を示すものでもある。いずれにせよ、ここでは「顕在的すなわち本来的・直観的¹⁸⁾」というフッサール自身の簡単な規定を参照すれば十分であろう。すなわち問題になっている合致の体験はもはや、さきに言及された類比的な意味におけるイデア的対象の《体験》と見なされることはできない。明証は単に直観による充実化の総合として定義されるばかりではなく、この体験そのものが《直観》として遂行されなければならないのである。

しかしながら我々はいかにして赤く塗られた屋根や三角形を描いた図版を知覚するのと同じの位階において《一致》や《適合》、《背反》や《相違》について自ら証言するような直観を遂行できるというのであろうか。そもそもそれは可能なのか。フッサール自身に関して言えば、このような可能性を疑っていた徴候はいささかも認められない。「普遍的直観 allgemeine Anschauung」と呼ばれる、彼自身の言葉によれば「木製の鉄具 hölzernes Eisen」という表現にも等しい響きを持った概念¹⁹⁾はそのためにこそ導入されたのである。この場合、直観作用の内実をなしているのは、命題の顕在の意味と端的に与えられた事象それ自体とをそれぞれ表象している作用の重なり合いとしての言わゆる充実綜合である。他方その志向的相関者は、十全な明証という理想的な場合を前提して近似的に言えば、それ自身の真理において証示された判断内容そのもの、あるいはその純粹で固有の表現へともたらされた「事象それ自体」であり、両者は同じものなのである。従って、どれほど奇異な響きを伴っていようと、上の文脈において展開されている明証の概念をめぐる議論は、次のような命題によって閉じるこ

とができよう。「我々の言う明証とは、個別的なものについての表象が存在するのとまったく同様に《普遍的表象》、すなわちスベキエス的なものについての表象が存在するということを意味しているのである」⁽²⁰⁾。

フッサールにとつて、明証という概念は文字通り (Evidenz \wedge e + videre)、「或る直観の様態を示している。その対象は、当該の判断が記述する事象それ自体との端的な合致をそれ自らにおいて証示する限りでの判断内容そのものであり、これがいわゆる普遍的表象である。言うまでもなく、ここでの直観や表象という概念は通常の感性的領域を大きく踏み越えている。事実フッサールは或る箇所において、そこで《表象する vorstellen》という語の意味していることが《思惟する denken》という語によつて「より精確に prägnanter」表現されうることを認めている⁽²¹⁾。そしてこのことは、判断の明証が問題になっている場合には一般に妥当するものであるように思われる。しかしながらフッサールは認識作用や思惟という《論理学》にとつて最も基本的と思われる概念を何故に Evidenz な「Vorstellung」という視覚の言語によつて記述し直すことを企てたのであろうか。この点を理解するためには、さきに言及された《adequatio rei ac intellectus》につづく、フッサールの真理概念に関するいま一つの——おそらくは本来、前者に先行するものである——規定が参照されねばならない。すなわち、ここで要請されているのは、ホルツァーノから継承された《真理自体》という思想である。『論理学研究』での表立った言及にさほど顕著なものは認められないが、そのフッサールに及ぼした影響は深く、後年に到るまで彼の思想全般を規定することになる。

例えば我々は『デカルト的省察』において次のような一節を見出し出すことができる。「各々の存在者は或るきわめて広い意味において《自体》として存在しているのであり、個々の諸作用である偶然的な対自 (das zufällige Fürnisch der einzelnen Akte) に対立している。同様に各々の真理はこのきわめて広い意味において《真理自体》である」⁽²²⁾。こうした言葉が明証の問題を主題的に取り扱っている節 (§24 \sim §28) の中で語られているという点を考慮に入れるならば、ここで用いられている類比には重要な示唆が含まれているように思われる。無論、ここに真理の実体化を見て取るような解釈は問題にならない。フッ

サールによって受容された限りでの《真理自体》とは何よりもまず、真なる判断内容それ自体は、そのつど遂行される認識作用のレアルな心的体験から独立に同定されうるということの意味している。⁽²⁴⁾しかしここで問題になっている類比は「論理的内容の心理学的作用からの峻別」という単なる規範命題以上のことを意味している。そこでは感性的知覚の対象である個々の存在者そのものが自体的な性格を付与されている。それらは真理《自体》と対等に比較され、むしろこれに先行している。ここでフッサールは、ボルツァーノによって論理的判断内容に固有のものと思なされていた特性を、あるいはむしろその特権的範型を知覚、とりわけ「見る」という視覚的な連関のうちに認めているのである。なぜなら作用とその対象の間に介在しているこの距離こそ、視覚の成立を定義するはずのものだからである。視覚の対象は、時間系列に沿ってその恒常性が実際に示されるのとはおよそ異なった意味において、当の「見る」という働きに対する超越性を言わば「それ自らにおいて」証言しているように思われる。

こういうわけで『イデー・I』のフッサールは、明証概念を規定する場面において、何よりもまず「それを洞察(Einschauen)と解して通常の見る働き(Sehen)との本質的な関係のうちに置く」べきことを主張しているのである。⁽²⁵⁾Sehenという語が同書においてギリシャ語 *noein* の訳語として与えられていることを想うならば、⁽²⁶⁾ここで提唱されているのが感覚経験に対する素朴な信頼の回復でないことは明らかであろう。動詞 *noein* は本来のギリシャ語においても単なる感性的知覚の遂行を表わす語ではなく、注意や意図のような精神的能作に対する連関を含んでいる。従ってそれはフッサールにあって、経験の普遍的構造としての志向性一般を名指すための言葉となりえたのである。さればこそ、明証は『デカルト的省察』において「志向的生の普遍的な根源現象(Urphanomen)⁽²⁷⁾」と呼ばれることができたわけであろう。それ故、引用された語句によって意図されているのは、むしろこの素朴な経験を意識の普遍的相関において把え直し、そこで与えられる「事象それ自身」に忠実に依拠することなのである。ここで言う「事象それ自身」が個別的に遂行される偶然的な認識作用との対立において理解されるべきものであることは言うまでもない。従って、フッサールが『論理学研究』において《思惟》する代わりに《表

象〕し、認識の概念を直観と明証のそれに取って代えようとするとき、そこで証示されているのは、認識内容そのものに執拗に入り込んでくるレアルな心的作用をそのつど徹底して排去しようとする哲学者の不断の意志なのである。

我々はフッサールの明証という概念を「真理の《体験》」として規定した。この場合、真理が体験されるのは、感性の領域を越えて拡張された直観の様相においてである。感性という固有の圏界の外に在つてなお、それが《直観》でありうるとすれば、それは何によるのであろうか。ここで言う直観とは、「真理の眞の客観性」⁽²⁸⁾を担うものの意である。すなわち真理は、思惟の自由な産出に基づく、言わば「認識の定言命法」によつて定義されるのではなく、むしろ「在るものをその在るがままに」把握する働きによつてのみ与えられる。この働きの成就こそ、我々の《明証》である。客観的真理を中心とした構造連関の中に明証を位置付けるといふ観点からの考察はここまでとし、問題の直観がどのような仕方で成就されるのか、換言すればそれはいかにして「真理の体験」となるのかを以下に吟味することとしよう。

II

ここでは明証という体験の記述的性格そのものが問題になる。或る判断が明証的であり、他の判断がそうでないのは何によるのであろうか。記述されている事態についての「単なる表象」はそれ自体としては中立的な性格を持つている。これに「確実性」を表わす何らかの徴表が二次的に附帯したり、しなかつたりすることによつて「明証的な」判断がそうでないものから区別されると考えるのが自然であるように思われる。しかしながら、『論理学研究』や『イデーニー』での明証の規定に際して何よりもフッサールが排除しようとしたのは、まさにそうした解釈なのである。明証は判断内容に対して外的な、従つて偶然的な性格を持った指標ではありえない。このことをフッサール自身は直接証明しているわけではない。だが我々は『論理学研究』における個別的な成果を踏まえて、論証の概略を推定することができる。

第一に、そのような解釈の自明とも思われる前提こそ、フッサールにとつて疑わしいものであった。すなわち真偽の断定を留保した《単なる》表象が、あらたに確實性の徴表を刻印されることによつて「真なる判断」に移行すると信じられている点である。「単なる表象」という術語については同書の第五研究において主題的に論じられているのであるが、そこでフッサールは、同一の感覚内容がまず生身の人間として、次にろう人形として知覚されるという錯覚の経験を引き合いに出している。そこで語られている謎めいた言葉は、我々の問題に対しても重要な示唆を与えているように思われる。すなわち「単なる表象」という言葉が語られる場合、「単なる」という性質（露出）(Das bloß (die Blöße))は、一般にそうであるように、ここでも或る欠如を指し示している。しかし欠如が常に補足によつて除去されるものとは限らないのである。⁽²⁹⁾

若干の注釈が必要であろう。《単なる bloß》という性質形容詞は、その名詞形 die Blöße から明らかのように、本来、上部を蔽われていないむき出しの状態を意味している。この場合、「真である」という断定は、《単なる》表象の上に重ねられた「或る剰余 (ein Plus)」として定義される。例えば「三次方程式は少なくとも一つの実数解を持つ」という命題が明証的であるとされる場合を考察してみよう。ここで言う《単なる》表象とは、真偽の判断を度外視した命題そのものの純然たる意味である。性質形容詞「単なる」によつて示された欠如は、ein Plusとしての断定作用によつて事後的に補完される。かくして表象の全体は「明証的な」、従つて「真なる」判断に移行するものと考えられる。果たしてそうであろうか。命題は、それについて真偽を問うことができる言葉の連鎖を意味している。従つて、《単なる》表象は命題ではない。我々はいかにして、命題でないものに関してあらためて真偽の断定を下すことができるのであろうか。⁽³⁰⁾

この補足が実際に遂行されているように見えるとすれば、そこで補足されているのは問題になつてゐる命題そのものの判断作用ではなく、この命題に「ついでに」新たな判断なのである。事後的な補完の結果として得られるのは、「三次方程式は少なくとも一つの実数解を持つ」という真なる判断ではなく、「三次方程式は少なくとも一つの実数解を持つ」は真である」という、これとは異なるいま一つの判断である。これは決して、一見そう思われるほど些末な区別ではない。なぜなら、フ

ツサールによれば「真である」とか「偽である」という述語は、主語の意味を内在的に規定する《限定的な determinierend》
 それではなく、主語に対して不可避的な意味変容をもたらす《変容的な modifizierend》述語の領域に属しているからで
 ある。⁽³¹⁾ 後者に関する例としては、他に「存在する」・「存在しない」などが挙げられていて、これを「真である」・「偽である」
 と並置してみることは、フツサールの言う「変容的述語」が何を意味しているかを知ろうと啓発的である。この場合、主
 語の意味変容とは何を指しているのだろうか。例えば「ケンタウロスは尾とひづめを持っている」という命題を「ケンタウ
 ロスは詩人の虚構である」という命題と比較してみるならば、同一の名辞《ケンタウロス》は二つの命題において決して同
 一の機能を果たしていないことが認められる。すなわち前者では或る「概念」の内実についての限定が行われているのに対
 して、後者で問題になっているのは、この概念が適用される対象に関する現実存在の可能性なのである。このことは『論理
 学研究』本篇の冒頭で行われている《言葉によって意味されるものと言葉によって名指されるものとの区別》を想起させる。⁽³²⁾
 前者において「ケンタウロス」とは一つの概念であるが、後者における「ケンタウロス」は、まさしく《それ自身の名eigener Name (『固有名辞』)を表わしている。「真である」とか「存在する」ないしこれに類する他の述語は、文法的なカ
 テゴリーや言表の主体である個人の主観的な思惑とは無関係に、それについて言表がなされている当の概念を言わば不可避
 的に超越し、判断の性格そのものを変容させてしまう。我々の例に戻ることにしよう。『三次方程式は少なくとも一つの実
 数解を持つ』は真である」と言われる場合、命題の主語として機能しているのは「三次方程式は……持つ」という当初の言
 表の意味そのものではなく、この言表に「ついでに」表象 (Vorstellung) であり、判断の対象となっているのは「三次方程式
 が少なくとも一つの実数解を持っている」という事象それ自体ではなく、その手前か向こう側に在る「対象としての言表命題」
 である。すなわち『三次方程式は……持つ』という命題はここで、その本来の意味の《固有名辞》として機能していると見
 なすことができるのである。

従って「三次方程式は少なくとも一つの实数解を持つ」という言表に対して、「三次方程式は少なくとも一つの实数解を

持つ」は真である」という言表のなかの二重の括弧で括られた部分は——G・パツイツヒの巧みな表現を文脈から自由に借りることができる⁽³³⁾とすれば——単に《意味が》異なっているばかりではなく、《意味として》異なっているのである。ここで問題になっている相異は、ポルツァーノが「命題と命題についての《単なる表象 die bloße Vorstellung》との區別⁽³⁴⁾と呼んでいるものに対応しており、おそらくはフツサールの論述自体がこれに依拠しているものと思われる。しかるに我々さきほど定義したところによれば、《単なる》表象とは、肯定ないし否定という断定の作用を留保した命題の顕在的な意味そのものことだったはずである。これはそれ自体として見れば、『論理学研究』の第五研究において詳細に論じられている《単なる》表象」という術語の驚くべき多義性を例証するものにすぎないが、ここで示されている対照はとりわけ顕著である。概念の変容が何によつてもたらされたものか、は明らかであろう。すなわち事後的な断定を示すものとして附加された「……は真である」という述語の言わば「腐蝕性」の作用が、《単なる》という形容詞の意味そのものを変質させてしまったのである。言表命題の「蔽い隠されていない」、「純然たる」あるいは「端的な」意味内実は、いまやこの外的対象としての言表そのものにすぎない。《単なる》という性質形容詞によつて示されていた欠如は、断定作用の補足によつて除去されたのではなく、結果的に別の種類の欠如に取つて代られたにすぎないのである。従つて、「真なる判断」としての明証を最初から欠いている言表に「真である」とする断定の作用をあとから附加することによつては、この欠落を埋め合わせることは決してできない。それは、純然たる感性的レベルの表象に信憑の性格が附与されることによつて、人間についての端的な知覚が形成されるわけでないのと同じことである。或る対象を人間として知覚することとそれが錯覚であり、対象が実際にはろう人形であるのを悟ることとは補完と補完されるものの関係にあるのではなく、むしろ互いに背反し、排除し合うのである。「知覚は決して同時には、知覚されたものの虚構でありえないし、虚構は同時に虚構の対象の知覚ではありえない」⁽³⁵⁾。

言うまでもなく我々の意図は、「三次方程式は少なくとも一つの实数解を持つ」は真である」との言明が不合理であるとか、無意味であると主張することではない。また我々は、「三次方程式は少なくとも一つの实数解を持つ」という命題と「三

次方程式は少なくとも一つの実数解を持つ」は真である」という命題が、異なる言表のレベルに属していると考えているわけでもない。我々はきわめて自明に思われる論点を繰り返しているにすぎない。すなわち前者の命題が真であることは、後者の言表が成立しているという事実からは導出されえず、むしろ前者の命題が真であることこそが、後者の言表の成立を基礎づけているという点なのである。そしてこれらはいずれもフッサールの真理と明証に関する概念とは相入れないものである。前者の命題を《真理》、後者の言表を「真理の体験」としての《明証》と置くならば、真理は明証の十分条件ではあるが、必要条件ではないことになる。すなわちこの場合、明証は真理の必然的な徴表となりえない。これに対して、フッサールの真理概念はまさしく逆のことを要求している。フッサールにとって真理とは、何よりもボルツァーノの《真理自体》を意味する。すなわち真理の把握や認識、自覚の働きがいっさい実現されていないとしても、各々の真理は依然としてそれがそう在るところのもので在り続ける。⁽³⁶⁾ 他方、明証の体験は、それが「真理そのものの直接的な覚知」であるかぎり、真理の現前を必然的に告知するものでなければならぬ。従って、フッサールにおいて真理は明証の必要条件ではあるが、十分条件ではない。

ここに開示されている構造は、すでに我々にとって見知らぬものではない。それは、知覚対象そのものの存在と知覚作用の成立とのあいだに認められる構造と重なり合っている。すなわち対象が存在するということは、直ちにそれが現に知覚作用において把握されていることを意味するものではない。これに対して知覚作用の成立はまさしくそのようなものとして志向されている限りでの対象を必然的に伴っている。私が何かを知覚しているということを、知覚されている当の対象から切り離して記述することは不可能なのである。二つの構造のあいだに認められる親和性についてフッサール自身、明確な意識を持つていたことは疑いの余地がない。「知覚の領域において見ないこと (das Nichtsehen) が非存在 (das Nichtsein) と決して一致しないように、明証の欠如は真理でない (Unwahrheit) のと同じことを意味するものではない」。⁽³⁷⁾ 「何も存在しないところには何も見ることができないというのが自明であるのと同様に、真理の存在しないところでは何かを真であると洞

察する働きも、言い換えれば明証も存在しえないことは自明なのである⁽³⁸⁾。それぞれの引用文において展開されている論理的導出関係の対偶を取ることによって、我々がさきに述べた命題を導き出せることは、容易に見てとれるであろう⁽³⁹⁾。従つて、我々が《真理》の客観性を承認するかぎり、あるいは少なくとも「客観的真理」が我々によって体験されうるものでなければならぬと考えるかぎり、《明証》の「直観主義的」解釈はその不可避的な帰結として受け取られるべきものである。

以上の考察によつて、明証の体験は、認識主観の判断作用に存するものでないことが最終的に明らかになつた。しかしながら、この体験の内在的な性質を定義するはずのものは、判断作用以外の何処に求められると云うのであろうか。この点が次節において説明されねばならない。

III

フッサールの一貫した主張によれば、明証の《体験》とは、問題になつて言表にとつて外的な《剰余》である何らかの主観的作用体験を意味してゐるのではない。むしろそれは、当の言表の頭在的な意味と《事象それ自体》との、意味志向とその対象的相関者との「余すところのない一致」として定義されるのである。問題は、全く性格を異にしているように思われるこれら二つの項のあいだの《一致》を、しかも我々自身の経験の言語において、どのように定義することができるかという点であろう。そもそもフッサールは、認識作用とその志向の対象の厳密な区別と端的な一致をいかにして同時に主張することができたのであろうか。示唆を与えるのは、ここでもフッサールにおける《直観》の概念である。すなわち我々は《直観》、とりわけ感性的知覚の領域においては、この不可解な「一致」を日常的に経験してゐるのである。通常の視覚経験においても同様のことは言えるのだが、ここでは記述される関係項を明確にするために顕微鏡による観察を例に取つてみよう。我々はレンズを覗きこみながら目盛りを細かく調整することによつて、最適な焦点距離を得ようと試みている。やがて

目的は達せられ、プレートに固定された標本のもつとも明確な像が我々の前に呈示される。しかしながら、いかにしてこのようなことが可能になるのであろうか。当の「もつとも明確な像」が与えられる以前に、いったい何が我々の「照準合わせ」をより適切な方向へ導くというのか。それは現実にはいまだ獲得されていない《対象そのもの》であるとすると、考えようがないであろう。顕微鏡の照準に捉えられたプレート上の標本は、言わばそれ自身との内的な合致に向かって「おのずから」滑り込んでいくのである。この場合、標本の像はそれ以外の何と対照され、何と一致するに至ったのかという問いにあえて答えようとするならば、我々は、両者のあいだにいささかの内的親和性をも認めることができず、それは観察対象に照準を合わせる働きそのものであると言わざるを得ないのであり、また現にそう言い慣わしているわけである。フツサルが「作用と対象との十全な一致」という言葉を用いるとき、そこで念頭に置かれているのは、常にこの類比的であるとともに原本的なものでもある《一致》なのであって、決してそれらを独立の内容として重ね合わせることが意図されているわけではない。従って、問題になっている《一致》とは、フツサルの言う「本来的な知覚」を指している⁽⁴⁾のであり、この知覚の本来性そのものは「統握ないし把握の作用がその対象を十全な仕方で観取すること」として定義される。

それゆえ、判断論における「作用とその対象との一致」は、当該の命題において判断の対象となっている事象「の」普遍的表象が、一定の振幅のもとでそれ自身との十全な合致を果たすこととして定義されよう。ここで言う「表象」とは、表象された事態の現実的な存立の可能性とも、表象の内容を「真である」とする主観的な判断作用とも何ら関わりを持つことのない《単なる》表象である。この表象が或る可能性のなかで、言わばそれ自身のうちへと焦点を結んでいくとき、それはもはや「我々の《表象》」としての身分を越えてしまう。『デカルト的省察』のさきに引用された箇所において、フツサルは《明証》を次のように規定している。「明証とは……或る事象や事態、或る普遍性や価値などが自己を現出させ、自己自身を呈示し、自己自身を与えるという全く特異な意識様態を表わしている。それらは《自らがここに Selbst da》という窮極的な様相において、《無媒介に直観的な仕方》で、《根源的に》与えられている⁽⁴⁾」。しかしながら、さらに重要なのは、すぐ後に次

のような一節が続いているという点である。「自我の側からすれば、それは混乱した仕方で空虚な思惑によって何ものかを思念することではなく、むしろそのもの自身のもとに在り、そのもの自身を注視し、見てとり、洞察すること(schauen, sehen, einsehen)を意味している」。ここでフツサールがあらわにしているのは、明証という《体験》の示すいま一つの逆説である。すなわち観取される対象が《それ自体》のうちに自らを凝集していくことは、むしろ事象そのものに到る通路が主観の側に向けて開かれることを意味するものなのである。事実、フツサールはここで「対象自身のもとに在ること」と「対象自身を注視し、見てとり、洞察すること」のあいだにいささかの矛盾も認めてはいないのである。それは我々を再び知覚経験との構造的親和性に送り返すものであるように思われる。すなわちいずれの場合にも、対象の十全な観取は、同時にその手ずからの把握であり、対象に対して距離を設定することはまさしく、それに接近する唯一可能な方途なのである。対象のそれ自身における現存と対象に向けての主観的な働きかけとのこの見分け難い合一こそが、フツサールにおいて明証の概念を定義するものにほかならないのである。

判断論の領域において実際に遂行されている明証の体験とは、何よりも判断内容の真理そのものの洞察である。それは記述的に言えば、判断内容の「単なる表象」が、自らと重なり合うことによって「事象それ自体」への移行を果たすことなのである。ぼんやりと見えている対象は単に「私が見ている」ものにすぎないが、十全な仕方で見取されたそれはもはや私の視覚の相関者ではない。「私にはそう見えぬ」という命題の裏は、「私にそう見えている」ではなく、むしろ端的な「かく在る」という三人称の言語によって記述されるのである。記述のねじれを含んだこの特異な相関は、判断論の領域においても顕著に認められる。すなわち明証が支配している場にあつては、言表の真理と正しい判断作用とを判別し、別個に取り出すとすることは意味をなさない。判断論における焦点整合の可変領域を定義しているのは、純粹に論理的なものとして捉えられた変容が及ぶ可能性の範囲である。この場合、「他の仕方では思い浮かべることができない Nicht-anders-sein-können」vorstellen-können」という主観的な必然性は、むしろ「他の仕方では存在することができない Nicht-anders-sein-können」

という客観的な必然性を意味している。なぜならば、ここで言う主観的な必然性(Notwendigkeit)とは、主観的にやむを得ないこと(was die Notwendet || 窮乏が強いもの)、すなわち事実的・経験的な能力の欠如を表わしているのではなく、意味領域の純粹な本質に基づく確然性を表わしているからである。例えば「すべての緑色をしたものは延長を持つ」という真なる言表は、我々が緑色のものを延長を伴ったものとしてでなければ表象することができないという事態の客観的な表現なのである。同様に我々の命題、「三次方程式は少なくとも一つの実数解を持つ」が真であるということは、我々にとって三次曲線を一度も水平軸に交叉しないものとして表象することはできないという「記述的な言語」に翻訳されうるであろう。ただし、ここでいま一度想起されるべきなのは、我々の言う《表象する》という語が「客観的に思惟すること」以外の意味を持ちえないという点である。従って、フッサールが判断の真理を感性的な直観に還元しているという批判は当たらない。それらの記述は厳密に等価なのである。それゆえ明証とは、客観の側における端的な《かく在る》ことと主観の側での《他》の形態においては表象しえない《このあいだに存するこの言わば認識論的な対偶関係を「体験」することにありと見えよう。従って、明証が「真理の《体験》》であると規定は冗語法ではない。ここでは《かく在る》ことの絶対的な確実性それ自体が、《別様に在る》ことの可能性と一定の仕方で触れ合っており、真理はその普遍的妥当性にもかかわらず、自己の内部に閉ざされた不動の実体ではありえない。一般に体験そのものが証示する開かれた地平を、明証の体験もまた共有しているのであり、それはフッサールにとって我々を真理の探求に駆り立てるいま一つの特性をなしているのである。

註

- (1) LU I S. 13
- (2) LU I S. 14

- (3) LU II-1 S. 336
- (4) LU II-1 S. 100
- (5) LU II-1 S. 342
- (6) LU II-1 S. 341～342
- (7) Hua. Bd. IV S. 192
- (8) LU I S. 13
- (9) *ibid.*
- (10) LU I S. 111
- (11) LU I S. 107
- (12) LU I S. 189
- (13) LU I S. 190 LU II-2 S. 122
- (14) LU I S. 190
- (15) LU II-2 S. 5
- (16) LU I S. 190～191
- (17) LU II-1 S. 361
- (18) LU II-2 S. 173
- (19) LU II-2 S. 162
- (20) LU II-1 S. 140
- (21) LU II-1 S. 238
- (22) フッサールの『論理学研究』における「論理学」とは学問論を指しており (LU I S. 16)、これはボルツァーノより継承された用法である。

Bernard Bolzano's Grundlegung der Logik, Felix Meiner, S. 9

