

明証性と志向性

——フッサールの理性の現象学——

哲学研究室 高 階 勝 義

(一) 現象学的方法的原理としての明証性

究極的に基礎づけられた学問、徹底した自己責任に基づく学問という、プラトン以来のヨーロッパの伝統的哲学の根本理念をまったく新たな仕方で再興しようとするフッサールの現象学⁽¹⁾が方法的に基礎をおいているのは明証性 (Evidenz) の原理である。

フッサールはそれを『デカルト的省察』において次のように表現している。

「哲学を新たに開始する者としてのわたしが、真の学問という暫定的目標をめざして首尾一貫して努力するかぎり、わたしは明証性から汲みとったのではない判断を、すなわちその判断に対応する事象や事態をそれ自身としてわたしに現前させる経験から汲みとったのではない判断を決して行つてはならないし、まったくそのような判断を有効なものとしてはならないということは、明白である⁽²⁾。」

究極的に基礎づけられた根源的な知を新たな仕方で探究しようとする徹底した哲学的開始者は、自分が完全に基礎づけられなかったものを自分や他人に対して妥当させてはならない。たえず変わる相対的な目的しかもたない日常生活にとっては、相対的な明証性と真理で十分に間に合うであろうが、哲学において求められる明証性と真理は何びとに対しても絶対的に妥当する究極的な妥当性だからである⁽³⁾。

<事象そのものへ (Zu den Sachen selbst)>という現象学の合言葉の意味は、「事象」すなわち存在者に直接的に向き合うこと、すなわちいっさいの先行的思いこみや前提を排して、存在者の近みにあって、それが何であるかをその存在者のほうから語らせるようにそれに向き合うこと、そうすることで存在者に関する根源的な知を探究することの要請である⁽⁴⁾。この要請に応えるためにはまず他人の意見に引き回されるということから解放されることが必要であり、さまざまな思惟習慣や先行的判断あるいは認識論的予断から解放されることも必要である。しかし、この現象学的標語によってなによりも求められているのは、どのような立場にもとられることなく、「見ること (sehen)」ひたすら「見ること」、自分の眼で見るという可能性を身につけることである⁽⁵⁾。

ところで、この「見ること」とは何か。それが存在者に関する根源的な知への通路であるということは何によって正当化されるのか。

認識というのは、一般的に言えば、存在するもの、存在者に関する認識である。そして認識への努力がまさに存在者に向かうものであり、存在者とは何か、それはどのように存在するのかという

ことについて判断し、表現する努力であるとすれば、存在者はどのようなものとしてであれ、ともかくもそれはすでにあらかじめ与えられていなければならない。しかもいかなる判断もその判断の主題、すなわち主題となる対象を必要とするから、存在者は判断の対象となりうるかたちで、あらかじめ与えられていなければならない。そして、さらにその認識努力が現実にもその目的を達成するためには、つまり判断が明証判断となるためには、存在者すなわち対象が明証判断を可能にするように、あらかじめ与えられていなければならない。対象そのものが明証的にそれ自身として与えられなければならない、すなわちそれ自身として直接的に「見える」ように与えられなければならない⁽⁶⁾。

ここで存在者の根源的知への通路として指示されているものは存在者の「自己所与性 (Selbstgegebenheit)」としての明証性である。すなわち対象が意識のうで単に空虚に示唆された対象として与えられるのではなく、「それ自身そこに (selbst da)」、「生身のまに現に (leibhaft da)」存在するものとして与えられているという卓越した意識様態である⁽⁷⁾。たとえば、外的知覚の対象は想起や空想のなかで単に対象を思い浮かべる場合と違って、それをまさに現実的に知覚している場合は明証的にそれ自身として与えられるといわれるのである。

存在者についての本来の根源的知が可能であるとするならば、その知は本来的に存在するものが自己を顕現すること、根源的に自己を示すこと、すなわち現出することにおいてのみ、それ自身の根拠を受け取ることができるのである⁽⁸⁾。したがって、フッサールは、認識者は自己所与性の明証的意識様態において存在者の近みに居合わせることによって、それをそれが存在するがままに直接的に直観し、洞察するのであるというのである。

「明証性というのは、最も広い意味においては、志向的生の普遍的な根源的現象を言い表している。すなわち他の意識様式がアプリアリに空虚であり、先思念的、間接的、非本来的でありうるのに対して、明証性はそれにおいては事象、事態、普遍性、価値などがそれ自身そこにあり、直接的に直観されており、本源的に与えられているという究極の様態において自己を現わし、自己自身を呈示し、自己自身を与えるというまったく卓越した意識の仕方である。自我の側でいえば、このことはまとまりなく空虚に先思念的に、或るものを思いやるのではなく、或るものそのもののもとに居合わせ、そのもの自身を直観し、見ること、洞察することを意味する⁽⁹⁾。」

フッサールのいう「現象 (Phänomen)」というのは、存在者がまさにこのように根源的に自己を自己自身において示すものことなのであり、そして、現象学の学問的意図はこの存在者の自己能与 (Selbstgebung) に立ち帰ることによって、存在者に関する根源的な知としての明証性の理念を解明すること、すなわち存在者が自己自身において示しているものにつき進んでいって、それをそれが自己自身において示すがままに解明することにあるのである⁽¹⁰⁾。

ところで、これまで見てきた「自己を自己自身において示すもの」としての存在者の自己能与の理念はただ一般的にそのように述べられてきただけであって、そもそも本来の存在者とは何か、どのような知が本来の存在者に関する知としての本来の知であるのか、すなわち明証性の「本源的意識様態 (originäre Bewußtseinsweise)」がそもそもどのようなものであるのかということがここではまず改めて問われなければならない。

そしてさらに究極的に基礎づけられた新たな哲学の開始者にとっての方法的第一原理として強調的に確認された明証性の原理、すなわち根源的経験と洞察においてわれわれが汲みとったもの以外の何物をも妥当させてはならないという原理にしてもそれ以上のことについては何も知られていない。したがって、そもそも存在者の自己能与としての明証性そのものの「本源的意識様態」がどのようにしてわれわれに与えられるのか、そしてそれはどのような範囲に及ぶのかということにつ

でも批判的に問われねばならない。「明証的にのみ判断する」という明証性の原理が、明証的判断そのものをも批判的反省によって明証にすることを要求してくるのである。「いつもそのつど明証性を反省し、その有効範囲を吟味し、そしてその明証性あるいはその明証性の完全性、すなわち事象の現実的な自己能与がどの範囲まで及ぶかを明らかにしなければならない⁽¹¹⁾。」

この存在者の自己能与の本源的意識様態としての明証性の問題系は、フッサール現象学においては、『イデーニ I』及び『デカルト的省察』において「真に本来的に存在するものの本質構造」の解明のために差し向けられている「理性の現象学」の基礎を形成する重要な主題であるが、存在解釈をこのように「真に本来的に存在するものへの問い」からくりひろげてゆく展開の仕方はギリシャ哲学以来の伝統的な哲学的思惟の一般的特性であって、このこと自身はフッサール現象学に固有のものというものではない。フッサール現象学の哲学史における独自性は、現象学が存在者の根源的自己能与の意味を解釈してゆくその特有な仕方にある、すなわち「志向的に解釈された」本源的意識を存在への真の通路とするというその独特の想定にある⁽¹²⁾。

本稿のねらいはフッサールの『イデーニ I』において展開されている「理性の現象学」を基にして、存在者の自己能与としての明証性の本源的意識様態の普遍の本質構造を解明することにあるがそのさいその明証性の「本源的意識」はまさにそれがひとつの意識様態であるというかぎりにおいて、あくまでも現象学的に解釈された意識の志向性の本質構造から解明されることになる。そして後期フッサールにおいては、この自己能与への志向は経験連関の空虚な地平的志向性のより詳細な規定への認識努力として規定されることになるので、明証性の現象学はそのような仕方では存在者の根源的知をめざす理性の目的論的志向性の本質構造の解明として展開されることになる。

(二) 自己所与性の本源的意識様態としての明証性

フッサールの現象学においては、明証性問題は『論理学研究』や『現象学の理念』などの初期の著作においてすでに真理概念や本質直観の概念との関連で萌芽的に、付随的に考察されており、ここでは「自己所与性の体験」「真理の体験」あるいは「本質の直観的体験」などとして多義的に特徴づけられているが、この明証性問題が現象学的な意味で十分に明確なかたちをとって主題的に展開されてくるのは、なんとといっても前述したように『イデーニ I』及び『デカルト的省察』における「理性の現象学」においてであり、さらには『受動的総合に関する分析』、『形式論理学と超越論的論理学』あるいは『経験と判断』といった比較的後期の著作においてである。

これらのフッサール後期の著作における明証性問題は、まったく新たな仕方では開始される厳密学としての哲学に究極的基盤を与える原理としての明証性の意味を吟味するという要請に動機づけられて、徹底した現象学的分析に付せられているのであるが、そのさいフッサールはこのみずからの明証性概念がその固有の現象学的意味において正しく解釈されなければならないこと、したがってまずなによりもそれが「真理の絶対的洞察」あるいは「真理の絶対的基準」などとして理解されてきた伝統的な明証性概念とは根本的に区分されねばならないと強調している⁽¹³⁾。

したがって、フッサールの初期の著作においてしばしば語られている、「真理の体験」としての明証性の意味も、それによって何か「真理の絶対的洞察」のごときものが考えられていると誤解されてはならないのである。シュトレッカーが、フッサールの明証性原理の意味と限界について詳細に分析した考察において明らかにしているように、明証性というのは、現象学的には、そこにおいて意識が真理に向けられている体験であるかのように解釈されてはならないのであって、それはそこ

において或るものが本源的に能与される卓越した意識様態として理解されているのである⁽¹⁴⁾。

「真理の絶対的把握」あるいは「真理認識の基準」として理解された伝統的明証性概念は、「絶対的に不可疑的な必当的洞察、いわばそれ自身としてすでに出来上がっている洞察」、あるいは「十全な所与性、必当的洞察⁽¹⁵⁾」といったものを自明なものとして前提にしているのであって徹底した無前提性から出発する哲学の開始者としてのフッサールにとっては、このような伝統的な明証性概念は根拠のない偏見として徹底的に廃棄されなければならないということなのである。

伝統的な明証性の解釈は、明証性をそのように「十全な所与性」「必当的な洞察」に還元することによって、その結果たとえば対象をつねに不完全にしか把握できない外的知覚のような体験はその対象の所与において明証性を欠いているといわれることになる。しかし、フッサールによればそれは明証的意識体験についての正しい理解を欠いた独断的解釈の結果であって、外的知覚もその対象所与の不完全性にもかかわらず、それなりに自己所与的であって、やはり卓越した明証的意識体験なのである⁽¹⁶⁾。

意識は、現象学的に理解するなら、それはつねに「或るものについての意識」という志向的性格を有するのであって、したがって存在者の自己能与という卓越した意識様態としての明証性もはじめから独断的に固定された認識概念ではありえないのである。明証性はフッサールにとっては探究されるべき根源的知に対する問題的概念なのであって、心理学や認識論のたんなる特徴説明の主題ではありえないのである⁽¹⁷⁾。

そこで、われわれはフッサールの現象学において明証性の問題系がどのように展開されているかを追跡する前に、まずはじめにそもそも存在者の自己所与性としての明証性の「本源的意識様態」が現象学的にはどのようなものとして理解されることになるのかということをはっきりと明かにしておきたい。

フッサールは存在者の自己能与としての明証性の本源的意識様態の意味を解明するにあたって、それを他の非自己能与的な非本源的意識様態と明確に区別するというしかたでその独自性を際立てようとするのであるが、そのさいフッサールは非本源的意識様態の志向的契機を反省的に分析することからはじめている。というのもわれわれが存在者に慣れ親しんだものとして向かっているのは「伝統性」や「習慣性」といった非本源的知をとおしてであって、存在者の自己能与としての本源的知などというものは、一般的にはそれが何であるかをさしあつては明確には示してこないからである。

非自己能与的な非本源的意識様態から出発して、その意識様態の含蓄の意味の開示をとおして本源的意識様態の固有の意味を解明するという、この方途の正当性を動機づけているものは意識の志向性の概念である。志向性は或るものについての意識であるばかりでなく、「意味的に含蓄された」意識様態についての意識である。たとえば想起は一定の出来事についての過去意識であるばかりではなく、「かつて在った知覚」について意識である。想起の志向的意味のなかには、知覚への意味的遡及的指示が含まれているのである。想起は知覚の派生的意識様態として、自己のうちに本源的意識様態としての知覚への指示を担っているのである⁽¹⁸⁾。

「もろもろの想起の連関は、結局は顕在的知覚に、すなわち顕在的なくここといま>に、行き着くことになる。(…) 想起から想起へと一つ一つ糸をたぐって進んでいって、すべてを判然とさせるべく、想起の連関のなかへと入りこんでいけば、その想起の連関の終局は、知覚的な現在のなかへと及んでいる⁽¹⁹⁾。」このことは他の非本源的な意識様態にも同様にあてはまることであって、たとえば既知性の意識は現に知り学ばれているという本源的意識の志向的変容態としてその本源的意

識を指示しているし、間接性は間接性として直接性を遡及的に指示している。

このようにして、非本源的な意識様態の志向の本質はその本源的意識様態への「遡及的指示」として開示されることになるのであるが、それと同時に存在者の自己所与性としての明証性の本源的意識様態も、それはそれ自身のなかでもはや遡及的に指示することがなく、したがって遡及的指示体系において、もはや～の変容態であるという意味をうけとることのない意識様態であって、すべての変容態にその派生した意味を与える源泉であるという志向的な本質規定をうることになる。フッサールはこのような非本源的意識様態によって遡及的に指示されている「本源的なもの」を手引きにして、存在者すなわち対象がそれにおいては直接的に、直観的に、すなわち生身のままに意識される「本源的意識様態」としての明証性の理解に到達するのであるが、しかし、その「本源的なもの」の意味がそもそも何であり、それはどのようにして得られるのかということについては、このような「遡及的指示」からはそれ以上のことは何も示されてこない。

すくなくともそれは非本源的意識様態から、たとえば想起から本源的意識様態としての知覚へ移行することによって直ちに得られるというものではありえない。というのは通常意識体験の流れのうちに与えられる知覚作用の連鎖はその志向の本質構造からみて、想起の意識体験から遡及的に指示されるような「本源的なもの」ではありえないからである。

(三) 理性の「見る」働きとしての明証性

たしかに事物知覚は「当の事物と現にいま向き合っており、当の事物それ自身をその生身のままの現在において把握している」という本源的意識である⁽²⁰⁾。ところがこの事物知覚の本源的意識のうちには、そのつどの一定のパースペクティヴにおいて「射映する知覚 (abschattende Wahrnehmung)」という、その外的知覚の志向の本質構造のうへから、必然的に顕在的に自己所与的に呈示される側面についての本源的意識と本源的には呈示されえない他の側面についての非本来的意識の二重の契機が内蔵されているのである⁽²¹⁾。そのうへそのつどの顕在的知覚にはつねに以前のさまざまな知覚の遺産が、すなわちさまざまな「既知性」の沈澱した地平が内属しているのである。

外的知覚はたしかに「対象それ自身のもとに居合わせている」という明証性の本源的意識ではあるが、しかしそれは同時につねにそれ自身のうちに必然的に他の可能的知覚の無限の過程を指示する相対的で不十全な明証性でしかないという意識も内蔵しているということなのである。したがってそれはたとえば想起によって志向的に、遡及的に指示されているような本源的意識としての純粹な知覚以上のものをそれ自身のうちにすでに含蓄しているということなのである⁽²²⁾。

そういう意味でフッサールは「外的知覚は、それがその固有の本質のうへからはなし得ないことをなすという絶えざる要求である⁽²³⁾」というのである。しかし、このことによって外的知覚の本源的自己能与の意識が自己錯誤の意識であるとか、あるいはなんの償還の保証もない「空手形」のようなものであるなどというようなことがいわれているのではない⁽²⁴⁾。フッサールがここで指摘しているのは、外的知覚はそのように自己自身のうちにさまざまな非本源的な意味契機を内蔵せざるをえないにもかかわらず、つねに対象それ自身をその本源的自己所与性において把握しようとする目的論によって導かれているという、その志向の本質構造なのである⁽²⁵⁾。

それでは外的知覚の本源的自己能与の明証性の要求を動機づけているその目的論的志向性とはどのようなものなのか。この問いによって、存在者に関する根源的な知への問いに導かれてきたわれわれはいまや明証性問題の核心に足を踏み入れることになる。

フッサールの現象学においては、『イデーニ I』の第四篇第二章の「理性の現象学」と『デカルト的省察』の「構成の問題，真理と現実性」という標題をもつ第三省察がこの本源的自己所与性としての明証性の「本源的意识様態」の志向的本質構造の主題的解明を担っている。

『イデーニ I』の「理性の現象学」は、まずはじめにさまざまな非本源的意識様態の遡及的指示を手引きにして得られた、本源的意识様態としての根源的明証性の「直観」すなわち「直接的に見ること」の徹底した現象学的分析からはじまる。「直接的に見ること」が根源的明証性であるのはそれが対象がそれにおいて「生身のありありとしたありさま」において自己を示し、そういうしかたで自己自身を本源的に能与する意識様態であるからである⁽²⁶⁾。すなわち見ることに於いて、対象自身がそれがあるところのものとして、あるがままのものとしてそれ自身を明示しているからである。そういう意味でフッサールの現象学的認識論においては、「直接的に見ること」としての直観に「あらゆる原理の原理」、「あらゆる理性的主張の究極的な権利源泉」という特権的地位が与えられるのである。

フッサールは「見ること」としての直観の本源性を次のように強調的に語り出している。

「あらゆる原理の原理，すなわちすべての本源的に能与する直観こそは認識の権利源泉である，〈直観 (Intuition)〉においてわれわれに本源的に（いわばその生身のありありとした現実性において）呈示されてくるすべてのものは，それがそこにみずからを与えてくるとおりのままに端的に受け取られねばならないという，(…) この原理の原理に関しては，考えられるどのような理論もわれわれを惑わせることはできない⁽²⁷⁾。」

しかし、「直接的に見ること」としての直観の働きのうちに「あらゆる原理の原理」をみるというフッサールの想定の意味は現象学的に正しく理解されねばならない。ここでいわれている「直観」や「直視」はただ単に感性的な経験において見るということに限られているのではなく、「どのような種類のものであれ本源的に能与する意識であるかぎりでの見ること一般こそがあらゆる理性的主張の究極の権利源泉である⁽²⁸⁾」といわれているのである。すなわちここでは「見ること」一般は理性の見る働きとして考えられているのである。

したがって、『イデーニ I』の「理性の現象学」における「直接的に見ること」の現象学的分析はもっぱら理性の見ることとしての明証性の本源的意识に向けられることになるのであるが、このことによって明らかにされたことは、理性意識の見る働きはただ単に対象としての或るものに志向的に向かっているというだけでなく、対象としての或るものを思念するというまさにその志向的作用において、それは同時にその対象を〈真に現実存在するもの〉としても定立しているのであるという認識である。これによって、理性意識の見る働きが対象の真理性と現実性を「構成」し、創り出すのであるという独特の想定も指し示めされている⁽²⁹⁾。

『イデーニ I』における「理性の現象学」が「理性と現実性」という総合的標題をもつ第四篇に包含され、『デカルト的省察』における第三省察が「構成の問題，真理と現実性」という標題のもとに理性問題を主題的に展開しているのは、フッサールの現象学においては理性問題が対象構成の問題と深く絡んで展開されることになるということを示唆しているのである。

それでは理性的意識の見る働きがいかにして「真に現実的に存在する対象」の構成にかかわることになるのか。この問題を解き明す糸口は『イデーニ I』においても、『デカルト的省察』においても共通に「理性の現象学」に先行するかたちで展開されている「普遍的現象学 (allgemeine Phänomenologie)」のうちにある。この「普遍的現象学」の主題は意識の志向性の一般の本質構造すなわち意識のノエシス・ノエマ的本質構造の解明にあるが、フッサールはその成果を『イデーニ I』に

における「理性の現象学」へ移行するための予備的考察において次のように確認している。

「すべての志向的体験が或るノエマをもち、そのノエマにおいて或る意味をもち、その意味を介してその体験は対象へと関係するのと同様に、逆に言えば、われわれが対象と名づけているもの、すなわちわれわれがそれについて語り、現実として眼前に持ち、可能的もしくは蓋然的だと見なしたとていかに未規定的にはあれ思考しているものはすべて、まさしくそうしたことによって、すでに意識の対象なのである。ということはすなわち、そもそも世界や現実性と呼ばれるものは何であれ、現実のおよび可能的意識の枠内において、多かれ少なかれ直観的な内実によって充実されるそれに対応する意味あるいは命題によって代表されなければならないということである⁽³⁰⁾。」

したがって、すべての現実的な事物は意味および命題によって代表される可能的な志向的体験の相関項ということになる。すなわちすべての事物はあらゆる可能的な主観的現出様式によって代表されているのであって、それはそうした主観的現出様式の多様性のなかで、同一のものとしてノエマ的に構成されるのであるということになる⁽³¹⁾。

フッサールがこの「普遍的現象学」の一般的考察によって得た認識は、要するに現実存在するものとしての事物は何であれすべては現実的あるいは可能的意識の志向的相関項として、すなわち意味と命題によって代表されるものとして、それはつねに意識に対して相対的に存在するものにすぎないのであって、それ自体で絶対的に存在するものなどではあり得ないということである。

そこで問題は、真に現実的に存在する事物としての対象がこのようにしてただひたすら意味と命題とを介してのみ与えられるにすぎないとすれば、〈真に現実的〉というのはその対象にとって何を意味するのかということである。したがって、〈真に現実的〉対象としての対象そのものをまさにその真の現実性という点で必然的であらしめているすべての意識連関がいかにして現象学的学問性において、すなわちノエマの本質構造において記述されるのかという問題が、さらに検証されるべき課題としてここに提起されているのである⁽³²⁾。

(四) 現実性と理性的動機

『イデーニ I』における「理性の現象学」への移行を動機づけているものはまさにここに提起されている「現実性の問題、およびそれに相関する、それ自身において現実性を明示する理性意識の問題」である⁽³³⁾。経験的意識あるいは意識主観は現実性について判断し、現実性を問い、現実性を推測したり、懐疑したりし、その懐疑に決着をつけたりするが、そのさいなされるさまざまな存在定立についての正当性の判決を下すのは理性であるがゆえに⁽³⁴⁾、「理性の現象学」に移行しなければならないのである。

したがって「理性の現象学」の課題は超越論的意識の本質連関において「理性判決の正当性の本質」とそれに相関して「現実性の本質」を現象学的に解明することにあるということになる⁽³⁵⁾。そのさい理性と現実性の相関関係を言表するにあたって要請されることは、対象を真に現実的に存在するものとして定立するいっさいの言表が理性的でなければならないということ、つまり言表されたもの、あるいは思念されたものが「基礎づけ」られ、「明示され」ること、直接的に「見る」ようにさせられるのでなければならないということである。というのは論理的領域、あるいは言表の領域においては、原理的に言って、「真に現実的に存在する」ということと「理性的に明示可能な存在である」ということとは、相関関係にあることであるからである⁽³⁶⁾。

ところで、それによって対象が「真に現実的に存在するもの」として証示され、確認される「理

性的明示 (vernünftige Ausweisung)」というのは何を意味するのか。フッサールにおいてはそもそも理性意識というのはどのようなものとして理解されているのか。

フッサールの「理性の現象学」における「理性」理解の根本的特徴は、「見る」という作用の「本源的所与性」のうちに理性意識の本質をみているという点にある⁽³⁷⁾。フッサールがここで「本源的所与性」と呼んでいるものは、経験主観が「見ること」とおして、つまり「知覚しつつ」対象に係っているときの所与性、すなわち「生身のままに」「みずからそこに」、まさに本源的に立ち臨んでいるような所与性のことなのであるが⁽³⁸⁾、この本源的所与性が或るものを現実的に存在するものとして、またこれこれのしかたで存在するものとして理性的に定立することを動機づけるのであるというのである。

「(理性の) 定立はその根源的な正当性の根拠を本源的所与性のうちに有する⁽³⁹⁾。」すなわち理性はみずからの存在定立の判決の正当性をそれまでは意味や命題としてのみ構成されていた対象がそこにおいて本源的に充実される、「見る」という本源的所与性の卓越した意識様態からのみ汲みとっているということなのである⁽⁴⁰⁾。

フッサールは、本源的所与性という理性のこの卓越した意識様態を明証性と呼んでいるのであって、ここではそれを「理性定立と、その理性定立を本質的に動機づけているものとの統一⁽⁴¹⁾」として定義づけている。そしてその卓越した意識様態の意味を理性的動機づけを欠いた所与様式と対比させて次のように際立てている。たとえば、或る風景の想起意識は、われわれがそれを知覚において現実的に見ている場合のように、本源的に能与するものではないし、また $2+1=1+2$ という算術的判断をわれわれは「上の空」で遂行することもできるが、一方ではこの同じ判断を洞察的な仕方でも遂行することもできる。洞察的な仕方の場合には、その事態、すなわち判断総合に対応した総合的对象性は本源的に与えられ、本源的な仕方でも把握されている。しかし、「上の空」の場合には、その事態は本源的に与えられてもいないし、本源的に把握されてもいない⁽⁴²⁾。

そのさいフッサールはこの「動機づけ」という言い方は、(ノエシ的な) 定立作用と、それに対応するノエマ的な被定立的命題、しかも充実されたというそのあり方における被定立的命題との間の関係に当てはまると付け加えている。すなわち、明証性はあるときはノエシ的性格あるいは作用に対して用いられ (たとえば判断作用の明証性)、またあるときはノエマの命題に対して用いられる (たとえば明証的な論理的判断) という、二重の意味を持っているということになる。

したがって、『イデーニ I』の「理性の現象学」においては、明証性の概念は二重の観点から区別されている。まず第一に明証性は理性定立の観点から突然的明証性 (asseritorische Evidenz) と必自然的明証性 (apodiktische Evidenz) に区別される。ここでは或る事物や事態などなんらかの個的なものを見る作用が問題なのか、それとも或る本質あるいは本質態を洞察する作用が問題なのかによって、そのように二重に区別される⁽⁴³⁾。

次に明証性は所与性の観点から十全な明証性と不十全な明証性に区別される。フッサールはここでもさきほどの風景の例と算術の例を引き合いにだし、後者の洞察的判断における本源的所与性は形相的所与性であって、そこでは本質および本質態が完全な十全性において与えられ、把握されており、そのかぎりではそこには「別様には存在しえない」という究極的妥当性が動機づけられ、確証されていると見られている⁽⁴⁴⁾。ところがフッサールは、これに対して風景の知覚の場合のような外的経験における本源的所与性はその生き生きとした本源性にもかかわらず本質必然的に不十全な所与性でしかありえないというのである。

事物の生身のありありとした現出にもとづく定立は、たしかに一つの理性的な定立である。しか

しその現出はつねにただ一面的な「不完全な」現出であるにすぎない。ところが、その事物知覚において生身のありありとしたありさまで意識されてそこにあるものは、事物の「本来的に」現出しているその一面だけなのではなくて、当の事物の全体なのである。すなわち事物知覚の志向的本質構造のうえから必然的に「本来的には現出しえない」すなわち直観的には与えられえない、多くの空虚なあるいは未規定的な構成要素を内蔵せざるをえない、事物の全体的な意味がそこにあるものとして意識されているのである⁽⁴⁵⁾。

そういう意味で、フッサールは「原理的に言って、事物的実在物、すなわちそうした意味での存在は、ひとまとまりの完結した現出においては、ただ不十全にしか現出することができない⁽⁴⁶⁾」と言うのである。したがって、そのような不十全な現出にもとづく理性定立というのは、それが経験の進行のなかで、「より強力な理性動機」によって抹殺されないかぎりにおいて、「その事物は現実的である」という程度の主張を意味するにすぎないのであって、絶対的に「その事物は現実的である」という、「他存在を排除する」ような主張が意味されているのではないのである。

したがって、フッサールは、「別様には存在しえない」という必当然的明証性の根拠はこのような外的知覚の本源的所与性のうちには見いだされ得ないというのである。なぜなら、そのような不十全にしか能与しない現出にもとづくいかなる理性定立も「究極的に妥当するもの」ではありえず、それらはことごとく「克服不可能」であることはできないからである⁽⁴⁷⁾。

しかし、フッサールはこのように論定することによって、事物知覚の本源的意識が「自己錯誤」の意識であるなどといおうとしているのではない。むしろ、ここで強調的に指摘されているのは、みずからの原理的な不十全性な所与性にもかかわらず、まさにそれゆえに、絶えず「究極的に妥当する」認識に向かって努力する、外的経験一般の志向的本質構造なのである⁽⁴⁸⁾。

フッサールによれば、原理的に不十全な所与性としての外的経験の連続的進行には二つの本質的可能性がある。まず第一に、その経験が、連続的に先行する理性定立によって、理性的に動機づけられるという場合が考えられる。すなわち、先行する現出の空虚な箇所が充実されてゆき、未規定性がより詳細に規定されてゆき、そのことによってすみずみにまでわたって調和的な充実が絶えず増大する理性の力を随伴させつつ進むという仕方、事がどこまでも調和的に運ぶという場合である。この場合には、最初の理性定立は、調和的充実化の進行において、その動機づけの力を増大させ、そうする仕方であえずその「重み」を増大させるという変容を蒙ることになる。

ところが、他方では、その経験の連続的進行のうちに不調和が現れてきて、それまでは絶えず同一のものとして意識されてきたものが「別様に規定される」ことになり、したがって以前の知覚的経験の定立の構成要素が、その意味をも含めて、抹殺を蒙るという場合が考えられる。この場合には、理性定立の重みは「反対の動機」によって、その力を殺がれるという変容を蒙ることになるのである⁽⁴⁹⁾。

したがって、本源的に能与する理性的意識の「見る」働きの志向的な本質構造の解明に差し向けられている「理性の現象学」の事物的実在の領域における課題は、まずなによりも原理的につねに不完全な知覚意味によって動機づけられている経験が、どこまでも調和的に進行し、そのことによって理性的動機づけの力がますます増大するという事態はいかにして成り立つのかということ明らかにすることであり、もう一方では、連続的経験の進行のうちに不調和が生じ、ある理性定立が「より強大」な重みを持つ他の定立によって、その力を殺がれるという事態はいかにして成り立つのかということを経験学的に、すなわち経験的意識の志向的本質構造において明示すること、すなわち「理性的に明示すること」にあるということになるのである⁽⁵⁰⁾。

(五) 外的経験の空虚な地平的志向性

原理的に一面的に現出しうるだけの外的経験の連続的進行において、事がどこまでも調和的に運ぶということ、すなわち先行する現出の空虚な契機が充実されてゆき、未規定性がより詳細に規定されてゆき、そうすることによってその経験連関の全体が隔々にまでわたって調和的に充実されるてゆくというような事態が、すなわち「究極的に妥当する」、あるいは「別様には存在しえない」というような明証の経験連関が、不十全な所与性としての外的経験にとつての「本質的可能性」として考えられうるというのはそもそもどういう意味でなのか。

そのような調和的な明証の経験が可能であるとするならば、その可能性の根拠はまさに外的経験の地平的志向性の動機づけ連関のうちに、すなわち原理的に一面的に現出しうるだけの、したがって多くの未規定性の地平を随伴せざるをえない、不十全な所与性としての外的経験の志向の本質連関のうちに基礎づけられねばならない。

意識の地平的志向性の動機づけ連関に関する考察は、『イデーニ I』及び『受動的総合に関する分析』において主題的に展開されているが、後者においてより詳細に分析されているので、ここではこれをもとにして、さしあたりこの問題背景を明らかにすることからはじめる。

すべての顕在的知覚はつねに潜在的に可能的知覚体系の全体を随伴している。すなわち知覚的に現れる現出は志向的に内的地平と外的地平というかたちでの現出体系の全体を随伴している。したがって、考えられ得るどのような現出様式も現出する対象を完全には与えない。いかなる現出様式において現出する対象も、おそれを完全に汲み尽くすような究極的な生身のままの自己ではない。すべての現出は空虚な地平において<より以上のもの>を随伴している⁽⁵¹⁾。すなわち、いかなる本来的に現出するものも、それが志向的な空虚な地平によって編み込まれ、それによって浸透されるということによって、つまりそれが現出のうえで空虚なものによって取り囲まれているということによってのみ、事物的に現出するものになるということなのである⁽⁵²⁾。

ところで、ここでいわれている現出するものの地平の「空虚」というのは、それが無であるということではなくて、充実されるべき空虚ということである。つまりそれは規定可能な未規定性であるということなのである⁽⁵³⁾。その空虚な地平が規定可能な未規定性であるといわれるのは、それがかりに充実されることがあったとしても、また「新しい空虚な地平」が、すなわち新しい規定可能な未規定性が生起してくるであろうからである⁽⁵⁴⁾。したがって、パースペクティブ的経験の本質からいって、規定可能な未規定性という空虚な構成要素を内蔵しないような地平などというものは不可能であるということになるということなのである⁽⁵⁵⁾。

ここで改めて確認すべきことは、事物的に現出するものの庭としての「空虚な地平」というのはまず第一に「充実されるべき空虚」であるということ、したがってそれはそれを規定する主観性によって、すなわち運動感覚的主観性によって充実されねばならない空虚であるということが示唆されているということである。そして、第二にその空虚は無ではありえないということ、すなわちそれは相対的充実であるということである。というのは、フッサールが言うように、この空虚な志向的地平は恣意的に充実されうるものではないからである。「空虚な地平というのは、それ自身が或るものについての意識という意識の基本性格を有する意識の地平である。この意識の庭はその空虚にもかかわらず、顕在化する新たな現出への移行に規則を指示する、下図を描く (Vorzeichnung) というかたちでの意味を有している⁽⁵⁶⁾。」

わたしがこの机の前面を見ているとき、背面も存在している。机のすべての見えない側面が、未規定的にはあるとしても、空虚な予示というかたちで意識されている。すなわちそれがどんなに未規定的であるにしても、少なくともそれがなんらかの物体的形態や色彩を有しているということは一般的に予示されているということである。したがって、その下図の領域においては未規定的なものをより詳細に規定するような現出だけが調和的に接合されうることなのである⁽⁵⁷⁾。そういう意味で、フッサールはパースペクティブの経験の空虚な志向的地平を「開かれた可能性の活動空間⁽⁵⁸⁾」とも呼ぶのである。

たとえば、事物の「背面の色」は、その事物がわれわれにとって未知のもので、まだ前面からしか見られたことがないとすれば、完全に規定された色としてはなにも予描されてはいないけれど、その場合でもそれが「ひとつの色」であることは予描されているし、ときにはそれ以上に予描されることもある。われわれは前面が見本として示されると、背面もその見本と同じようになっていると予期するであろう。たとえば、前面がどこも同じ色をしていれば背面もそうなっているとだろうと予期するのである。しかし、背面の色は依然として未規定のままである。そしてその予示も正常な知覚の他のすべての志向と同様に、素朴な確信という様相を有するだけにすぎない。しかし、その場合でも、それによって「なんらかの色一般」が存在すること、あるいは「区画ごとに別の色一般」が存在すること等々が、つまり「未規定的一般性」が存在するということが予示されていることは確実なのである⁽⁵⁹⁾。しかも、この「なんらかの色一般」への空虚な志向はただ単なる可能的充実の志向というようなことを意味するのではなく、それによって可能的充実の活動空間が意味されているというかぎりでは⁽⁶⁰⁾、「未規定的一般性」として的地平は「特殊化の活動空間⁽⁶¹⁾」であるともいわれるのである。

したがって、一般的なものというのは未来のものを空虚に指示する志向的地平として、すなわち規定可能ではあるが、いまだ規定されていない地平として構成されるということになるのである。「いわば将来するものの予感 (Vorahnung) である空虚な予示の本質には未規定性が属する。未規定性というのは一般性の根本形式であって、その本質は特殊化をとおしての意味の合致においてのみ充実されるということである⁽⁶²⁾。」つまり、この「未規定的一般性」としての空虚な志向的地平において現在的に与えられているもののうちには、未来において与えられるものが未規定的に下図的に描かれているということなのであり、その意味でこの地平は空虚な志向性の可能的充実の活動空間であるといわれるのである。

そして、この予料的に与えられる「未規定的一般性」の先取的志向性の想定こそが、フッサール現象学における志向性概念に重大な転換をもたらすことになるのである。

まずなによりも、空虚な志向的地平の未規定性という想定は充実の機能の変更を要求する。フッサールがつねに主張するのは、パースペクティブ経験における志向と充実との関係においては、志向が事柄のうえからも、時間のうえからも充実⁽⁶³⁾に先行しているということである。『受動的総合に関する分析』においても、「地平が、すなわち空虚な志向が存在しないところにはいかなる充実も存在しない⁽⁶³⁾」ということが強調されている。しかし、『受動的総合に関する分析』において語られているこの「充実」の意味は、たとえば初期の著作の『論理学研究』において一般的に考えられているような、「充実する直観」の機能のごときものとして理解されてはならない。

『論理学研究』においてみられる、「承認」か「否認」か、あるいは「充実」か「欺き」か、といったような二者択一における「充実する直観」の機能に関する言説は、たしかに志向がその本質のうえからすでに規定された志向として考えられているというかぎりでは、すなわちその志向が、

そこにおいて一義的な対象の意味がすでに構成されている志向として考えられているというかぎりにおいてのみ妥当しうることである。しかし、対象の意味がすでに志向そのものにおいてあらかじめ構成されているとすれば、充実する直観における空虚に志向されているものの生身の自己現在はその対象の意味構成にいかなる寄与もなしえないということになる⁽⁶⁴⁾。というのは、その場合は感性的直観の機能は空虚な志向において規定的にあらかじめ考えられていることを「承認」するかあるいは「否認」するかのいずれかに還元されるということになるからである⁽⁶⁵⁾。

しかし、志向の本質を「未規定的一般性」のうちにみる、『受動的総合に関する分析』におけるフッサールにとっては、志向が充実する直観によってまったく承認されたり、まったく否認されたりということはありえないのであって、志向は直観によって「より詳細に規定される」だけであるということになる⁽⁶⁶⁾。

(六) 認識努力としての志向性と自己能与への志向

ラングが指摘しているように⁽⁶⁷⁾、志向の本質を「未規定的一般性」として規定するフッサール後期の思想においては、明らかに『論理学研究』以来の「志向性 (Intentionalität) 概念に重要な転換、拡張解釈がみられる。経験連関の進行において、空虚なものを充実し、未規定的なものを調和的に規定しようとする志向性は「或るものについての思念」というような単なる作用志向性にはとどまりえないのであり、そこにはそれを超え出て、「事象そのもの」を把握しようとする経験自我の「認識努力」としての志向性が働いているとみなしなければならない⁽⁶⁸⁾。そして、ラングによれば、この志向性概念の転換こそが、後期フッサールにおける「理論と実践の統一」の構想を可能にし、「理論は実践の課題であり、そして実践は真理への意志によって導かれている」という規定を動機づけているものなのである⁽⁶⁹⁾。

「志向はその対象に向けられている。志向は単に空虚にその対象に向かって思念しようとするのではなく、それはそれ自身においてその対象そのものを与えるという、自己所持の意識である直観をめざすのである。しかし、志向はただ単に一般的に志向された対象を対応する自己直観において捉えるということ、たとえばただ単に予描されたものが充実にもたらされているのを洞察するということだけをめざしているのではない。志向はそれだけでは満足しないのであって、それはたえずより詳細な規定からさらにより詳細な規定へとめざしつづけるのである⁽⁷⁰⁾。」したがって、経験連関において空虚な思念の充実にもけられる運動感覺的の志向は、まさに充実への志向として、すなわち「自己能与への志向⁽⁷¹⁾」として規定されることになるのである。志向というのはただひたすら或るものを捉えようとねらう (abzielen) 意識体験であり、そしてそれは見て取った (abgesehen haben) という、それに対応する充実への志向を内蔵している。したがって、その志向の充実は目標としての存在者それ自身のもとに居合わせるという体験においてのみすなわち、自己能与する直観においてのみその目的が達成されうるのである⁽⁷²⁾。

志向性は、こうして、ここでは存在者それ自身を把握することをめざす、自我に発する認識努力という形式をとることになる。そして、この「認識努力」の形式というのは、フッサールによればすべての意識がその「一般的な本質的可能性」として自己のうちに引き受けているものなのであって、それは自我が進行する経験連関のなかでたえず存在者自身のもとに居合わせ、それをより詳細に規定するというしかたで、自己把握のうちに生きぬこうとする努力なのである⁽⁷³⁾。

そして、フッサールは、まさにこの空虚な志向の「より詳細な規定 (Näherbestimmung)」とし

ての充実する感性的直観の機能のうちに、対象的意味そのものを構成する志向性の創造的契機を見るのである。「それ(充実する直観のより詳細な規定)によって、新しい「根源的創造(Urstiftung)」が遂行される、すなわち根源的印象(Urimpression)が遂行される。というのは、そこには根源的な本源性の契機が現れ出るからである⁽⁷⁴⁾。」

ところで、知覚の進行において遂行されるすべての直観的充実が空虚な地平の「より詳細な規定」となりうるわけではない。フッサールによれば、直観の機能が空虚な志向の「より詳細な規定」としての充実となりうるのは、それが習性化された、永続的知の地平に接合される過程となりうるときだけである。というのは、存在者それ自身に向けられる志向としての認識努力というのは、単なる恣意的な個々の志向作用としてみなされてはならないのであって、認識の一般的概念からいって、その意味は、われわれに存在者の永続的所与をかなえさせる習性化された知の地平との整合的関連においてのみ理解されるべきものであるからである⁽⁷⁵⁾。

感性的直観がまさに経験の空虚な地平の「より詳細な規定」の過程となり、そしてその「より詳細な規定」が一定の意味契機を新たにもたらすことによって、習性化された永続的知のなかに「新たなもの」が摂取されることになるのであり⁽⁷⁶⁾、したがって、そういうしかたでまさに「充実する直観」の機能それ自身が対象的意味の構成に寄与することになるのである。

フッサールは、『受動的総合に関する分析』において、「知覚は対象を本源的に能与する意識であるが、志向的本質的に不十全にしか能与しえない」とする、『論理学研究』や『イデーニ I』以来の知覚の能作についてのみずからの想定にたいする批判的反省をこめて次のように語っている。

「知覚の能作の本質は、つねに新しいものをすでにあらかじめ与えられた意味から直観化するということ、すなわちあたかもその意味がはじめからすでに出来上がったものとして下図を描かれていたかのように直観化されるという点にあるのではなく、その知覚作用において意味そのものが再び形成されるという点にある。したがって意味は本来的に絶え間ない変転において存立しているのであり、つねに新たな変転の可能性を開いているのである⁽⁷⁷⁾。」

認識努力としての志向が、経験の空虚な地平の絶え間ない「より詳細な規定」をとおして究極的にめざしているものは、存在者それ自身の自己能与の直観である。すなわち『イデーニ I』の「理性の現象学」の課題に関連づけていえば、認識努力としての志向が究極的にめざしているのは、経験の進行において先行する現出の空虚な契機をことごとく直観的に充実し、未規定性を絶えずより詳細に規定しつづけることであり、そしてそのことをとおして、存在者それ自身のもとに居合わせるという、「十全な自己所与性(adäquate Selbstgegebenheit)」である。

ところで、フッサールがしばしば指摘するように、空間的知覚事物は原理的に一面的にしか現出しえない、不十全な所与性でしかありえないのであって、したがって、「十全な自己所与性」などというのは実際には外的経験においては現実化されえないのではないか。というのは、いかなる経験地平も究極的地平ではありえないからである。つまり、いかなる地平においてもつねにより詳細に規定されるべき新しい地平が形成されることになるからである。

このような批判的問いに対するフッサールの答えは、「空間的事物が不十全にしか知覚されえないというのは、ひとまとまりの完結した現出においてのこと」であって、理念というありさまでならば、「完全な自己所与性」はパースペクティブ的経験の様式において、すなわち「連続的な現出作用の果てしない諸過程の絶対的に規定された体系」として、いつも下図を描かれているというのである⁽⁷⁸⁾。そして、フッサールは経験地平のこの「絶対的に規定された体系」それ自身は現出しえないものであって、しかも、そのような「経験の完全に規定された体系」などというものは、経験

の過程においては実際には求められるものではないにもかかわらず、それはそのような姿でつねに現実の経験を導いている「統制的理念 (regulative Idee)⁽⁷⁹⁾」であるという意味で、それを「カント的意味でのイデー」ともよぶのである⁽⁸⁰⁾。

(七) 真理への志向と究極的妥当性の理念

これまでの考察をとおして明らかにされたことは、自己能与への志向としての認識努力が究極的には「十全な自己所与性」のイデーによって目的論的に導かれているということであるが、認識努力としての志向の機能の意味を十分に理解するためには、われわれはさらに、この自己能与への志向が「真理への努力」であるということ、したがってそれは単に志向されたものの十全な自己所与性をめざして努力するだけでなく、その自己所与性において真なるものとして明示される志向の「究極的妥当性 (Endgültigkeit)」をめざす努力でもある、という点に注目しなければならない。

フッサールは、経験の究極的妥当性の問題を主眼的に考察している、『受動的総合に関する分析』の第23節において、次のように反問している。「明証性は、すなわち直接的に洞観される十全性はそれだけで十分な意味での真理を与えるのであろうか。真理というものは何といたっても究極的妥当性である。しかし、自己所持、自己経験は経験と矛盾することがありうるし、それに相関して様相化がおこりうる。果てしなくそのように進行することがありうるのではないか。したがって、究極的妥当性というものは決して獲得され得ないのではないか⁽⁸¹⁾。」

そして、フッサールは、第一の問いには否定的に答え、第二の問いには肯定的に答えている。そのさい、フッサールは「究極的妥当性」としての真理概念を純粹論理的、あるいは数学的事象の領域に限定して使用している。

フッサールによれば、或る事態の思念が真か偽かということは、すなわちそれが妥当するかしないかということはあらかじめアプリオリに決定されているという。すなわち述定的にいえば、「すべての判断はそれ自体として妥当する真理にその規準をもっている。その場合、われわれがその真理をすでに識っていて、いつでもそれを手に入れることができるか否かは問題にならない⁽⁸²⁾」というのである。

この意味での真というものは、真であるということが証明されていない事態の思念でもありうる。ただし、それが真理であるなら、真なるものとして証明されうるということだけは前提にされているということである。したがって、真なるものとして思念されていたものが実際の経験の過程において否定されてしまうという可能性はつねに開かれているのであって、そのことはアプリオリには排除されえない。この場合、アプリオリに排除されるのは、或る思念が真でも偽でもないということ、すなわち真であるということも、真ではないということも証明されえないという可能性だけである。可能性はつねに二つのうちの一つである⁽⁸³⁾。

そして、フッサールによれば、自然的態度におけるわれわれはさらに二つの可能性のどちらが当てはまるかということも、すでにアプリオリにあらかじめ決定されていると見なしているというのである。たとえば、或る数学的判断においては、その判断が真として証明されるか、あるいは真として証明されないかということは自体的に決定されているということ、すなわちそのことはあらかじめ、したがってあらゆる現実的かつ可能的意識未来にとって決定されているということなのである。

フッサールは、このようなあらゆる決定に先立って、何が妥当し、妥当しないかということがす

でに決定されているという意味での真理を、暫定的な地平の妥当性に対して究極的に妥当するものとみなし、そしてこの意味での究極的妥当性に「真理自体 (Wahrheit an sich)」の本質規定をみるのである⁽⁸⁴⁾。

ところで、あらかじめそれ自体として存立する、「完全な意味での真理」としてのこの真理自体は経験理性によって「直接的に洞観されうる十全性」としての真理ではない。したがって、ここではパースペクティブ的経験の規定可能な未規定性のより詳細な規定をめざす認識努力としての経験理性の志向が、この自体的に存立する「完全な意味での真理」の究極的妥当性の理念とどうかかわるのかということが問われねばならない。

『受動的総合に関する分析』の第23節におけるフッサールは、この究極的妥当性の理念は「完全な意味での真理」の本質規定としては想定し得るとしても、したがって、数学的事象の領域においては妥当し得るとしても、その理念は経験の地平構造には合致し得ないとみている。したがって、「究極的妥当性は獲得され得るのであろうか」という上述の第二の問いに対しては、経験的事実の領域については否定的答えが与えられているのである。そのような自体的に存立する真理としての究極的妥当性などというものは、ただ単につねに一面的にしか現出しえない空間的事物のパースペクティブ的経験においては原理的に獲得され得ないというだけでなく、そのような想定そのものがパースペクティブ的経験の本質に矛盾するというのである。

「意識の流れとその動機づけにおいてつねに生起する、いかなる信念もそれが真であると証明されるか、真でないとは証明されるかは、その可能性のうえからあらかじめ決定されているというのは経験の志向性の本質から汲み取られ得る、現実的に洞察可能な本質法則なのか⁽⁸⁵⁾」というみずからの問いに対して、フッサールは、それは非数学的な経験領域に対しては当てはまらないとして否定している。というのはそのような本質法則は、つねに新たなものへの果てしなく開かれた規定可能な未規定性としての地平的志向性の本質構造に矛盾するからである。

したがって経験的事象に対しては証明されえない「真理自体」の想定も拒否されることになる。

「数学的真理やその他の本質真理と経験真理は原則的に別のもの」であって、両者の等置は正当化されえないという⁽⁸⁶⁾。

連続的に調和的に進行する経験が全面的に崩壊する可能性はアプリアリには排除されえないという根拠からだけでなく、パースペクティブ的経験の型を形成する調和性の事実もそのような真理自体に対する信憑にいかなる論拠も与えないという理由からも、それは正当化されえないというのである。経験の連続的進行のうちにかりに「経験の真理」としての調和性の事実が成立することがあったとしても、おそらくそれによって語られうるのは、この運動感覚的自我の能作に対してひとつの真の世界の統一性が保持されつづけているということだけであって、その世界が、顕在的に経験されるという性格を超え出て、あらかじめ規定された、すなわち自体的に規定された世界であるというようなことは語られえないというのである⁽⁸⁷⁾。

現実的経験を予描する空虚な思念を真なるものとして立証しうるのは現実的経験における運動感覚的主観性の志向的能作だけである。「真に存在するものは、それが実在的なものであれ、理念的なものであれ、わたしの固有の志向性の、すなわち顕在的志向性と潜在的志向性の一定の相関項として予描されているという限りでのみ意味をもつ⁽⁸⁸⁾。」

空虚な経験地平のより詳細な規定を果てしなく追求する認識努力としての志向を究極的に動機づけているものは「自己所与性」と「究極的妥当性」のイデーである。しかしこの理性的イデーそのものがパースペクティブ的経験の志向的動機づけとどうかかわっているのかということについて

ては、われわれがこれまで主として依拠してきた、『イデー I』においても、あるいは『受動的総合に関する分析』においても十分には説明されていない。

すでに見てきたように、フッサールは『イデー I』においては、知覚事物の「十全な自己所与性」は、ひとまとまりの完結した現出においては獲得されえないとしても、「理念としては予描されている」と語り、そして『デカルト的省察』においても、そのような理念はつくりごとでもなければ、虚構などというようなものでもなく、それは意識の対象に内的にそなわっている地平だけでなく、対象相互の連関の本質形式を指示している対象の外的地平をも解明する実践的原理として、たえず現実的経験において機能している統制的理念であると強調されている⁽⁸⁹⁾。

それでは、その理性的理念はそもそもどこに、どのように予描されているのか。そしてその理念を発生的に動機づけているものは何かという根本的問題がさらに残るのであるが、フッサールはこれらの問題についてもここでは明解な答えを与えていない。

(註)

- (1) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Dritter Buch*. darin : Nachwort zu den Ideen I. Husserliana V. S.139
- (2) E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Husserliana I. S., 54 (zitiert : CM)
- (3) E. Husserl, CM. S. 51
- (4) E. Fink, Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls, in : *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, 1966. S. 190
- (5) E. Fink, *ibid.* S. 192
- (6) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe. 1972 (Felix Meiner) S. 11 (zitiert : EU)
- (7) E. Husserl, EU. S. 11f.
Vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 1970 S. 78
トゥーゲントハートがここで解説しているように、フッサールにおける「事象それ自身 (Sach selbst)」という表現は他の事象や事態に対して際立てるために使用されているのではなく、同一の事象の空虚な所与性様式に対する際立てのために使われている。
- (8) E. Fink, *op. cit.* S. 200
- (9) E. Husserl, CM. S. 92f.
- (10) G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*. 1955 S. 4
- (11) E. Husserl, CM. S. 54
- (12) E. Fink, *op. cit.* S. 201
- (13) Vgl. E. Husserl, EU. S. 12
- (14) E. Ströker, Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft. in : *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32/1 1978 S. 7f.
- (15) E. Husserl, EU. S. 12
- (16) E. Husserl, EU. S. 12
- (17) E. Fink, *op. cit.* S. 202
- (18) E. Fink, *op. cit.* S. 202f.
- (19) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Husserliana III. (zitiert: Ideen I) S. 346f.
- (20) E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI. (zitiert : Ap) S. 4
- (21) E. Husserl, Ap. S. 5

拙稿『事象そのもの』への問い——フッサールの知覚の現象学——』（鳥取大学教養部紀要，第21巻，1987）

3 頁参照

- (22) E. Husserl, Ap. S. 11
 (23) E. Husserl, Ap. S. 11
 (24) E. Husserl, Ap. S. 22
 (25) E. Husserl, Ap. S. 24
 (26) E. Husserl, IdeenI. S. 334
 (27) E. Husserl, IdeenI. S. 52
 Vgl. E. Ströker, *ibid.* S. 4
 シュトレーカーはここで「あらゆる原理の原理」として語られている「直観 (Anschauung)」「直視 (Intuition)」は現象学的に正しく理解されねばならないこと，それが伝統的直観主義に見られるような「真理の絶対的洞察」としての明証性のごときものが考えられているという印象を与えるかもしれないが，そのような誤解をしてはならないと注意を促している。
- (28) E. Husserl, IdeenI. S. 44
 Vgl. E. Fink, *op. cit.* S. 207
- (29) A. Aguirre, *Transzendentalphänomenologischer Rationalismus*. in : *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. 1972. hersg. V. U. Claesges u. Held. S. 110
- (30) E. Husserl, IdeenI. S. 329
 (31) E. Husserl, IdeenI. S. 333
 (32) E. Husserl, IdeenI. S. 332
 (33) E. Husserl, IdeenI. S. 333
 (34) E. Husserl, IdeenI. S. 331f.
 (35) E. Husserl, IdeenI. S. 332
 (36) E. Husserl, IdeenI. S. 333
 (37) E. Husserl, IdeenI. S. 333
 (38) E. Husserl, IdeenI. S. 333
 (39) E. Husserl, IdeenI. S. 335
 (40) A. Aguirre, *op. cit.* S. 112
 (41) E. Husserl, IdeenI. S. 336
 (42) E. Husserl, IdeenI. S. 334
 (43) E. Husserl, IdeenI. S. 336f.
 (44) E. Husserl, IdeenI. S. 337
 (45) E. Husserl, IdeenI. S. 338
 (46) E. Husserl, IdeenI. S. 338
 (47) E. Husserl, IdeenI. S. 338f.
 (48) 本稿 5 頁参照
- (49) E. Husserl, IdeenI. S. 339
 (50) E. Husserl, IdeenI. S. 340
 (51) E. Husserl, Ap. S. 11
 (52) E. Husserl, Ap. S. 6
 (53) E. Husserl, Ap. S. 6
 (54) E. Husserl, Ap. S. 6
 (55) B. Rang, *Kausalität und Motivation*, 1973 (Phaenomenologica. 53) S. 172
 (56) E. Husserl, Ap. S. 6
 (57) E. Husserl, Ap. S. 6
 (58) E. Husserl, Ap. S. 47
 (59) E. Husserl, Eu. S. 105

- (60) B. Rang, *ibid.* S. 173
- (61) E. Husserl, *Ap.* S. 47
- (62) E. Husserl, *Ap.* S. 8
- (63) E. Husserl, *Ap.* S. 67
- (64) B. Rang, *op. cit.* S. 175
- (65) B. Rang, *op. cit.* S. 175
- (66) E. Husserl, *Ap.* S. 12
- (67) B. Rang, *op. cit.* S. 170, 183
- (68) E. Husserl, *Ap.* S. 87f.
- (69) B. Rang, *ibid.* S. 183
- (70) E. Husserl, *Ap.* S. 83
- (71) E. Husserl, *Ap.* S. 83
- (72) E. Husserl, *Ap.* S. 84
- (73) E. Husserl, *Ap.* S. 85
- (74) E. Husserl, *Ap.* S. 12
- (75) E. Husserl, *Ap.* S. 8, *Vgl. CM.* S. 95f.
- (76) E. Husserl, *Ap.* S. 9
- (77) E. Husserl, *Ap.* S. 20
- (78) E. Husserl, *Ideen. I.* S. 351
- (79) E. Husserl, *CM.* S. 90
- (80) E. Husserl, *Ideen. I.* S. 350f.
- (81) E. Husserl, *Ap.* S. 102
- (82) E. Husserl, *Ap.* S. 103
- (83) E. Husserl, *Ap.* S. 104
- (84) E. Husserl, *Ap.* S. 105
- (85) E. Husserl, *Ap.* S. 104f.
- (86) E. Husserl, *Ap.* S. 105
- (87) E. Husserl, *Ap.* S. 108
- (88) E. Husserl, *CM.* S. 23
- (89) E. Husserl, *CM.* S. 90f.