

明証の媒体性と「理論の他者」

— フッサールにおける〈内在／超越〉図式の自己解体 —

田口 茂

「内在と超越」という概念対は、現象学の歴史のなかで様々な役割を果たしてきたといえる。ただしそこで注意すべきことは、ハイデガー、サルトル、メルロ＝ポンティ、レヴィナス、アンリなど、この概念対を重要な仕方で扱ういずれの現象学者も、「内在」や「超越」という語を独特の仕方で援用しつつ、固定した枠組みとしての「内在と超越」という図式を様々な仕方で逸脱し、解体していくことであろう。

そのような動きは、すでにフッサール現象学のうちで始まっている。フッサール現象学は、そもそもの発端から、「内在と超越」という概念対に依拠しつつ、その当の概念対自体が誘発する固定的な図式化を破壊し逸脱していくような動向を示していた。以下では、この点をいくつかの論点に即して簡単に示した上で、「明証」の問題に注意を集中していきたい。というのも、「明証」の問題を突き詰めることにおいて、「内在と超越」という図式の自己解体が、最も鮮明に浮かび上がるように思われるからである。志向性、とりわけ地平的志向性においては、内在と超越とがなるほど相互に絡み合い、単純な二分法を許さない構造を示しているが、その不可分の構造自体が、ある種の閉鎖的な全体性を成し、一切を内に取り込む高次の「内在」を形成するとも考えられる。この「内在」の自閉的傾向性に対して、フッサールのいう〈視る〉(Schauen)としての「明証」が、「内在」を離れることなく、ある種の本質的な「非閉鎖性」を実現しているように思われるのである。

そのさい、明証を「媒体」として理解することがとりわけ鍵となる。それが、硬直した合理主義の自閉性と、フッサールの明証論の非閉鎖性との分かれ道となるからである。このような明証理解において、理論的なもの一般に対するある種の「異他性」が鋭く問題化されてくる。それはまた、「内在と超越」という発想のなかに暗に示されている地平的思考の限界を示すものでもある。以下では最終的に、フッサールにおいて「理性性」(Vernünftigkeit) そのものとして理解される「明証」が、合理と非合理、理性と非理性というそれ自体理性的な二者択一を超えて、硬直した理性主義に対する「異他性」として機能することを示したい。議論は最終的に、「理性にとって理性自身が最大の他者である」というテーゼへと収斂してくるであろう。

1. 志向性と〈内在／超越〉図式の解体

「内在と超越」という発想は、われわれの思考にきわめて深く根ざしている自明的枠組みに属する。ある空間的に閉じた「内側」と、それを「超えるもの」との対立が、この概念対に素朴な具体的イメージを与えている。この「内と外」という空間的イメージに引きずられると、「現出」の理解に意図せぬ足枷がはめられてしまう。フッサールは早くからこの点に敏感であった。すでに『論理学研究』において、「志

向性」の概念が内在と超越との二分法的な分断を打ち破るものとして登場している。意識に内在するとされる「志向的」対象と、意識の「外にある」とされる「実在的」対象とが「同一である」とする主張に、この点がとりわけ端的に現われている (XIX/1, 439)。この点が同時に、レアール／イデアール、現実的／想像的、有意味／無意味／反意味的などの対象の区別を素朴に自明視し前提することから現象学的視線を解放したのであり、それによって「対象性一般」を等しく志向的对象として分析し、その志向的現出仕方を相互に比較しつつ分析する地平が開かれたのである。

この方向性はフッサール現象学を貫いて変わらない。それはたとえば、各時期の著作中に繰り返し現われる知覚の「写像理論」批判¹ や、意識のカプセル的表象の批判² などに示されている。1) 志向的对象は実在的对象の「写像」などではない。志向性とは「対象そのもの」がその内で現われる相関的出来事そのものを意味しており、それを離れていかなる「実在的」対象もありえない。「超越的」対象は志向的には「内在」を意味するのであり、ここに「内在的超越」という二分法的には理解不可能な概念が現われてくる。これをもって固定的枠組みとしての内在／超越図式はすでに無効化されているといっても過言ではない。といっても、単純に外を内へと思弁的に取り込んだというのではない。われわれの意識を超越する「物そのもの」——認識されえないものさえ——が、まさしくわれわれの経験との生ける関わりの中にしかありえないという、二分法的に見れば矛盾的だが実際には生の自明性である事態が、そこで表現されているといえる。2) これに対応して、「意識」の概念も捉え直しを余儀なくされる。「意識」とは閉鎖的なカプセル・箱・袋のようなものではなく、それ自体本質的に開かれた「志向的相関性」の具体態にほかならない (II, 12, 71f., 74)。「現出」の内にしか諸対象はありえず、「現出」の経験としてしか意識はありえない。そこで一貫して問題化されているのは、紛れもなく超越的な事物が、いまここに私にとって「到達可能な」(zugänglich) 仕方で——ただし様々に異なる仕方で——現にそこにあるという事態であり、「現象」という語の二義性 (II, 14) において暗示されているような、亀裂ないし差異化を孕んだ統一なのである。³

ここで詳細に立ち入ることはできないが、上に示したような志向性の特徴は、最低次の時間意識や受動的総合から、遍時間的な理念的対象の構成までを貫いている。その全段階が、「内」において「外」がまさしく「外」として立ち現われるという構造を示しており、その「内」もまた、「外が立ち現われる」ことにおいてのみ「内」としてある、といった構造を示しているのである。

志向的分析の枠内では、世界と他者もまたこうした反転的 (矛盾的といってもよい) 構造の契機として分析される。『デカルト的省察』においては、「還元された自我が世界の部分ではないのと同様に、世界とあらゆる世界的客体もまた私の自我の

¹ Vgl. XIX/1, 436ff.; Mat III, 83f.; III/1, 89ff., 207f.; VII, 84.

² Vgl. II, 12, 71f., 74; Mat III, 114; XXIV, 151; III/2, 538; IX, 388, 437f.; XVII, 239.

³ 後期のフッサールは、上記のような志向性の特性をより自由に表現している。たとえば以下を参照。「(認識的に確証可能な理念としての) 志向的〈内〉は、同時に〈外〉である」(XV, 556)。「超越論的志向性の一般の本質のうちにはすでに、〈内〉と〈外〉とが排除しあうのではなく要求しあうということが存している」(XV, 554)。

一部分ではない」(I, 65)と言われ、世界の超越性が強調されると同時に、世界がそうした超越性を備えたままのありさまにおいて、私の経験の内に立ち現われてくることが示唆されている。『第六省察』においてフィンクが言うように、ここでは「相関の『諸項』ではなく相関こそが先なるもの」(Dok II/1, 49)なのである。ただしこの「相関」は、すでに指摘したように、鋭い差異を孕んだある種矛盾的な関係性である。この点をフッサールは以下のように表現する。「世界と超越論性——共存するのでも共存しないのでもなく、協調するのでも相抗うのでもなく、諸領域として一つの全体領域の内と一緒に存在するのでも一緒に存在しないのでもなく、よりいっそう包括的な存在総体の内での相関関係でもない——あらゆる自然的概念の変様」(Dok II/1, 49, Anm.133)。この、そもそも自然的態度のうちでは主題にすらされえない自明的かつ矛盾的な「相関」をそれとして〈見えるようにすること〉こそ、超越論的還元の問題である。

その超越性にもかかわらず、他者もまた、私において経験されることなしには、私にとって何ものでもない。しかし、同じことが私自身に関しても当てはまる点に、他者経験の特性がある。私もまた、他者という「他なる自我」において経験されることなしには、彼にとって何ものでもない。他者は、まさしくそのような私自身を経験する他なる自我として私に出会われる。ここに、「志向的相互内在」、「相互的含蓄」などと呼ばれる、相互に含み含まれる志向の関係が主題化される。他者もまた「私において」現われるほかない、といっても、他者が私の内在のうちに取り込まれるわけではない。まさしく他なるものが、他なるものとして、私の経験のうちに立ち現われる。「経験されえない自我と心的生の経験」(XIV, 350f.)、「根源的に現在化しえないものの共現在化」(XIV, 513)、「原的に到達不可能なものの確証可能な到達可能性」(I, 144)などと呼ばれるこの矛盾的關係は、研究草稿のなかでは、〈他者たちは私の「内に」いると同時に「外に」いる〉といった端的な表現を獲得する(Ms. B I 14/161b)。その関係はある種の「非連続」であり、「相互外在」にして同時に「相互内在」なのである(ebd., 161b)。

以上のように、事物的超越も世界の超越・他者の超越も、存在領域の素朴な二分法的理解を超えて、志向性の独特な矛盾的構造のうちで理解される。さてしかし、一切の超越が、「内在における超越」という志向的關係の内自己を告げるとするなら、志向的相関性は一つの外のない全体性を形成し、いくら差異性に貫かれているといっても、やはり一つの高次の「内在」を形作ることになるのではないか。いかなる超越も、地平的予描という仕方、すでに私に「知られて」おり、一切の知の進展は、結局のところ予描されたものの確認以上のものではなくてしまうのではないか。知と理性は、本当にそのような仕方、自己によって普遍的に認識された宇宙のなかで自足することができるのであろうか。

フッサールの分析は、この問いに対して否定的な答えを与えているように見える。それが仮に彼自身の期待に反することであったとしても、フッサールは、彼が何よりも尊重する自らの分析の結果を、そのために歪めようとはしなかった。「明証」の分析は、そのことをとりわけ端的に示している。一切の志向的構成を貫き、現象学的な志向的分析そのものがその地盤上を動いている「明証」それ自体が、徹底した

分析の中で、志向的相関の内に取り込まれえないものとして自らを示してくるのである。概略ではあるが、この点を以下にできるかぎり追ってみたい。

2. 「明証」の媒体性——〈見る〉としての絶対的明証

2.1 「体験」「経験」としての明証——明証の非対象性

フッサールのいう「明証」を、対象の特権的現前として理解し批判する論調がしばしば見受けられるが、フッサールにとって「明証」とは、何か対象的なものが不動の姿で眼前に見据えられていることを意味するのではない。そのような顕在的对象の意識が（諸々の地平や受動的歴史等々によって）幾重にも媒介されており、その絶対性が端的に主張されえないのは当然である。

フッサールにとって「明証」とは、そもそも単に対象的な真理を意味しない。この点はすでに『論理学研究』の明証論において明らかである。『プロレゴメナ』では「明証とは真理の『体験』にほかならない」(XVIII, 193)とされる。ただし、真理とその体験とが並んで存在するわけではなく、明証とはまさしく真なる対象の「現出の媒体」であり、「明証」という「体験」は、対象そのものの現われ方のある本質的性格を表わす名称であるともいえる。この意味においてすでに、「明証」とは自我と対象との「間」そのものを意味し、自我の側にも対象の側にも一方的に位置づけることができない (vgl. Wiegeling 1984, 145)。明証とは、フィンクが適切にも指摘するように、「真なる〈存在への通路〉」を意味する (Fink 1966, 201; vgl. auch Rosen 1977, 153f.)。フッサール自身、1902/03年の講義『一般的認識論』のなかで次のように述べている。「『明証』とは、まさにこの体験され実現された真理の意識である。

[……] そしてまさにこの意識のうちで私は事象の真理を把握するのであり、事象そのものは真理において、真理とともに私に与えられている」(Mat III, 64)。

後期になると、「媒体」としての明証の性格はさらに明確になる。1922年の「ロンドン講演」では、「一般化された意味での経験とは、明証と同じものである」(XXXV, 326; vgl. 404)といわれる。知覚はいうに及ばず、再想起も、それが過去を根源的に与えるのであるかぎり、一つの明証である。現実的個体のみならず、可能的、普遍的対象など、あらゆる種類の対象に自己能与の種類、すなわち「明証的」所与性の種類が対応している (XXXV, 326ff., 666; vgl. XXIV, 155; IX, 427)。「明証」とはまさしく、そのなかでのみ対象が様々な仕方で現出する「通路」にほかならない。ただしこれら「諸々の通路」は、それぞれ孤立しているのではなく、互いを指し示し緊密に関連しあって、生の一つの根本動向 (Grundzug) を成している。『デカルト的省察』は、明証と経験との等置に加えて (I, 52, 93)、「志向的生一般の本質的な根本動向」(I, 93)という明証の捉え方を明確に打ち出している。いかなる意識も、すでに明証的であるか、明証へと向かう動向を孕んでいるかのいずれかであり、この意味で一切の意識は明証という媒体のうちに動いている。「ひとは明証の内に生きるが、明証について反省しない」(XXIV, 164; vgl. XXX, 322f., 329)。反省以前に、生は明証という媒質ないしエレメントのうちに浸っているのである。広義における明証とは、「志向的生の一つの一般的原現象」(I, 92)を意味しており、明証の

探究は、超越論的主観性の全圏域を覆うことになる (Ms. B II 22/3a)。

2.2 〈見る〉と絶対的明証

「明証」の非対象性と媒体性をさらに明確に特徴づけるのは、「見る」(Schauen)としての明証の一般的性格づけである。フッサールのいう「明証」とは、すでに見たところからも明らかなように、決して点的な対象的真理ではない。「視られたもの」としての明証的なものは、どこまでも他の諸明証との相対的關係のうちであり、絶対的ではありえない。明証のもつこの側面を、フッサールは明証の漸次的段階性(程度性 *Gradualität*)と呼び、初期から一貫して視野に入れている。⁴(のちには「相対性」という語も用いられる。⁵)「視られたもの」としての明証がどこまでも「相対的」ないし「パースペクティブ的」にとどまるのに対して、フッサールは、「見ること」こそが「絶対的な明証」と規定する。フッサールが「絶対的明証」と呼ぶのは、凝固して動かない固定観念のようなものではない。「絶対的明証」とは、他の明証と並び立つようなある特定の明証ではなく、「見ること」としての「見ること」それ自体を意味する。⁶

この点をめぐって、フッサールは初期から倦むことなく「明証感情論」の批判を行っている。⁷「明証」とは任意の作用に付着する指標ないし符牒のようなものではない。それは、真理の絶対的「基準」(*Kriterium*)でもない (XVII, 165; vgl. *Tugendhat* 1967, 103.; *Wiegeling* 1984, 152)。明証が「真理の体験」「真であることの経験」そのものである以上、仮に——感情にせよ何にせよ——「ここに真理がある！」と告知知らせる指標があるとしても、それはまたしてもおのれの告知の「正しさ」を「真理の体験」としての「明証」において示さねばならない (XXX, 324; Ms. B II 1/38b)。結局のところ「明証」は「明証」自身によってしか証示されることも訂正されることもできない (vgl. Ms. A I 31/29a)。明証の「絶対性」とは、フッサールにおいて結局のところこの「それ以上背後へと遡りえないこと」(*Unhintergebarkeit*)を意味する。絶対的明証のもつこの「行き止まり性格」は、前進的展開の終局ではなく、一切の経験がそこから出発せざるを得ない原初的「媒体」の不可避性である。

あらゆる真理の体験と追求——広義でのそれが生の根本動向であるとするなら、結局のところ生の全体——は、この媒体から出発し、この媒体の中を動いている。この媒体としての明証こそが、フッサールによって「見る」と呼ばれたものであると考えられる。この意味で、「〈見る〉」は論証されることも演繹されることもできな

⁴ Vgl. XIX/2, 646ff.; XVIII, 29f.; Mat III, 133; XXIV, 154f.; Ms. A I 31/ 35bff., 38a; Heffernan 1983, 62ff.; Rosen 1977, 153f.

⁵ Vgl. VIII, 34, XVII, 284ff.; Heffernan 1983, 166ff.; Lohmar 2000, 195ff.

⁶ いうまでもないことだが、「見る」とは視覚に限定されるものではなく、英語で "I see." という場合の *see* のように、最も基本的な意味で「わかる・洞察する」の意である。

⁷ Vgl. XVIII, 183ff.; XIX/2, 656; Mat III, 95; XXIV, 7f., 156; II, 59; X, 351f.; XXX, 323ff.; III/1, 46f., 334; XVII, 165, 286, 289f.; Ms. B II 1/ 38b, 39a; B II 22/ 3b; *Tugendhat* 1967, 101ff.; Rosen 1977, 47ff.; Heffernan 1999.

い」(II, 38; vgl. II, 6; XXIV, 8; XXXV, 477; Brand 1955, 2)。それは理論ではなく、「説明」でさえない(II, 58)。それは「絶対的自明性」(II, 50)であり、「自己所与性」そのものであって、それを否定することは、「一切の究極的規範、認識に意味を与える根本尺度を否定することを意味する」(II, 61)。そうすることはいわば、現に眼で見ている者が自分の見ていることを否定しようとするようなものである(ebd.)。

2.3 十全的明証と必当的明証——明証の構図

このように、フッサールの意味での「絶対的明証」は、対象的真理ではなく、真理発見の手段でもなく、そもそも眼前の対象を固定化するような働きからは一線を画する。どんなに「確実」な明証も、対象的に確定され固定された形態においては絶対的でありえない。対象的には、いかなる特定の明証も孤立してはおらず、諸明証の指示連関のうちに現われる。さらに、対象的な明証は「視る」の相関者としてのみ明証たりえるのであり、そのさい「視る」は、普遍的な生の動向として絶えず歴史を背負い新たな展開へと開かれている。ただしその歴史や展開も「視る」においてしかありえないという仕方においてである。

このような明証性の全体的構図⁸は、「十全性」と「必当性」との分岐において明確になってくる。「視る」としての「絶対的明証」を、後期のフッサールは「必当的明証」と呼び、「十全的明証」から明確に区別するようになる。1924年から26年の草稿 AI 31において、はじめは同一視されていた「十全性」と「必当性」が次第に分岐していくさまを明確に辿ることができる。十全的明証が「相存在」(Sosein)の明証として捉えられるのに対し、必当的明証は一切の内容的契機がその内に現われる超越論的生そのものの明証、その原事実的な「抹消不可能性」(Undurchstreichbarkeit)として捉えられるようになる。「私は生きる、私は経験する」の明証は、その一切の内容的規定以前に抹消不可能であり、たとえその中で対象的に確定された判断内容のうちに誤りであることが判明するとしても、そこで「これこれと判断すること」の原事実的妥当性は変わらない。 $2 \times 7 = 15$ と判断することも、その体験性の側面からみれば明証的である(XXXV, 320)。この明証は、判断内容の妥当性・非妥当性から独立である。むしろ後者は前者を前提する。いかなる対象的な経験内容も、原事実的な「生きる」という媒体のうちに現われざるをえない。それなしには、判断内容を訂正することすらできないのである。

「十全的明証」は、そもそも「志向の完全な充実」を意味するが、志向性の内に地平的な意味連関、さらに受動的な意味の含蓄的下層が露呈されるにつれて、「完全な充実」は一つの無限の目標理念と化していく。十全性は、極限への無限の接近過程の目標的相関者として、この過程を導く役割を果たす。しかし、この接近過程自体が生の中で進展する以上、「私は生きる」の明証としての「必当性」は、十全性より単純かつ根本的であり、十全性への接近は本質的にこの地盤上でのみ生起する。そのさい、この接近は一義的ではなく、生の関心に従って、多様な仕方では生起する。この意味でも十全性は、多様なプロセスの中での明証性である。

⁸ 明証の構図に関しては、新田 1997, 286f. をも参照。

十全性の意味での「真理」は、「目標」であり「道」である (Ms. A I 31/19a, b)。固定的に確定された真理は、つねに相対的であり、より普遍的な明証動向の内に置かれている。たとえそれが「同じであり続ける」としてもそうなのである。それは「批判」の不可能を意味しているのではなく、「つねに可能な批判」に耐え続けることを意味する。それが明証的な「見る」と無関係になることはありえない。千年批判に耐え続けた「真理」も、いまここにおけるたった一つの「見る」なしには明証的ではありえない。論理的・数学的な真理も、確定したある表現に関して不動であるのではなく、むしろ「見る」にもとづく無限の変換を可能にする点にこそその不変の明証性があるといえる。「見る」としての明証は、真理の对象的確定からどこまでも自由である。この無限に凝固しない自由にこそ、かえって必当的・絶対的明証の「揺るぎなさ」があるともいえよう。

3. 明証的媒体と「理論の他者」

3.1 明証的〈見る〉自身の異他性

さて、「見る」としての明証こそが、一切の対象性の現出の「媒体」であることが明らかになった。ここで次に注目したいのは、この「媒体」が、对象的現出の媒体であるがゆえに、それ自体对象的には現出しない点である。明証的「見る」は、一切の「視られたもの」から身を退ける。だからこそそれは十全的理念への無限の接近過程を基づけるし、「自由な批判」へと無限に開かれている。しかしこの「退去性」は、「見る」が知られえないものであることを意味しない。「明証」とは、まさにこの当の「見る」が「見る」として知られている点に存するからである。もっとも、すでに述べたように、それが表明的・顕在的に知られている必要はない。むしろ、顕在的／潜在的という区別以前に、一切の生の活動を根底から貫き規定しているような単純かつ原始的な「知」——あるいはむしろ、時間論の用語で言えば「自己触知」(Selbstberühren; vgl. Ms. A V 5/5a)⁹——こそが、ここで問題となっているといてよい。

それがあある種の前初的な「知」であって、「知を超えるもの」として構築されるわけではない以上、对象的現出を拒むからといって、現象学がそれを無視することはできない。¹⁰ むしろフッサールは、この根源的な媒体的「知」を、「明証」と呼んで一切の現象学的活動の地盤として意識化する。フッサールにおいて「明証」とは独断の産物ではなく、むしろローゼンもいうように、認識批判が徹底されるがゆえに「現象学的研究の媒体として要請される」(Rosen 1977, 147)。だがそれは、フッサールの哲学にとってあまりに決定的であるがゆえに、かえって簡単には定義されえない (ebd., 21)。われわれはさらに一歩進んで、それはいかなる意味でも固定的命

⁹ これについての詳細は榊原 1999, 102ff. を参照。

¹⁰ ヴァルデンフェルスも以下のように語る。「退去することによってのみ自己を示すようなものは、現象学的な問いのあり方を要求している。この問いのあり方は、語ることと自己を示すこととの間の亀裂を閉じないばかりでなく、むしろそれから出発し、繰り返しそれへと立ち戻るのである」(Waldenfels 2001, 37)。

題としては定義されえない、ということが出来る。フッサールはいう。「現象学の研究は直接的な〈見る〉の圏域を動いている。われわれが語ること、そこで確定することは、厳密な内在の枠内にどこまでも保たれねばならない。」(XXIV, 220)。ところが、この〈見る〉それ自体は、この圏域の内に固定化された成果としては決して現われ得ない。むしろこの「厳密な内在」そのものが、おのれ自身にとってどこまでも確定的に我有化されえない性格を示す。¹¹ この点をもって、「見る」は「見る」自身にとってどこまでも「異他的」にとどまる、といってもよいであろう。一切の知の根底にあり、現象学的思惟そのもののエレメントをなすものが、それ自体当の思惟にとってどこまでもおのれの内に取り込み得ないものととどまるのである。

3.2 「理論の他者」としての異他的理性

このような「見る」の異他性に即して、以下のような点を指摘することができる。「見る」は、思惟によって構築された理論体系に対して、その明証性の根拠であると同時に、それに対してどこまでも批判的な「否」を突きつけることのできる性格を持っている。「見る」は、理論一般を産み出し、支えると同時に、それを根底から脅かしてもいるのである。この意味で「見る」としての媒体的明証は、理論の根拠であると同時に、理論にとってある種の「他者」でもある。

そこで問題となっているのは、「合理的なもの」と非合理的なものという、それ自体合理的・理性的な思惟の枠組ではない。「いまだ理性化・合理化されていない辺縁」としての非合理性が問題なのではない。合理性を合理性として確立し保持する「理性」そのものが、まさしく当の「理性」自身にとって異他的なのである。¹²

アギーレが指摘するように、「合理主義（理性主義）」としてのフッサール現象学は、「古典的合理主義に対する明らかな離反」である (Aguirre 1972, 103f.)。その原動力は「見る」としての明証概念にある。周知のごとく、フッサールは「見る」を「理性そのもの」と同一視する。「見る認識とは理性なのであって、これがまさしく悟性を理性へともたらそうとする」(II, 62)。「見る」こそが「あらゆる理性的主張の究極的な権利源泉」(III/1, 43)なのである。しかしその「見る」自身は、すでに述べたように、演繹されることも論証されることもできない。それどころかフッサールは、これを神秘家の知的直観にすらなぞらえている (II, 62)。理性への訴えは、悟性をさらに上へと踏み越えるのではなく、むしろ逆に、自然的に思考するかぎりわれわれが絶えずその中へと導かれてしまう悟性的な論証の思惟から、生の根底にある視の単純性へと立ち戻ることを意味する (vgl. Aguirre 1972, 105f.)。「見る」としての「理性」は、「非理性」と対峙しつつそれを啓蒙の光で照らしていく征服者ではない。明るい光を浴びた理論的なもの＝観照的に見られたものの手前に、つねに身を退く非顕現的な媒体である。理論的なものは、それを外部から取り巻く地平

¹¹ ゾンマーも類似の見解を示している (Sommer 2004, 63ff.)。

¹² ヴアルデンフェルスはこれを「脱秩序的異他性」(extraordinäre Fremdheit)と呼び、「啓蒙の影」とも呼んでいる (Waldenfels 2001, 63ff.)。アドルノの洞察にも通じるものであろう。

的な彼方においてではなく、自らが根付いている地盤としての理性そのものにおいて、かえっておのれの真の他者を見出すのである。¹³

ここで、「内在と超越」という図式が、フッサール現象学の本媒体としての「理性」において、すでに根底から攪乱されている点に注意すべきである。ラントグレーベもまた、フッサールの理性概念が近代において指導的だった理性概念とは最初からまるで違っていることを指摘している (Landgrebe 1973, 321)。それは、自己の能力にもとづいてア priori に世界を投企できるような閉じた理性ではなく、開かれた理性であって、内面性として外から分離されてはいない (ebd., 323)。その「開放性」は、地平的な意味でのみ理解されるべきではなく、むしろ地平的な投企そのもののもつ高次の意味での包括的閉鎖性に対する異次元性として理解されるべきであろう。

そこには、異なるものを地平的な仕方に関連の内に取り込んでいく働き(1)とは全く異なる理性の働き(2)が告げられている。1) 一方で、多様な現出に対して、それらを相関的に布置化していく働き、多様なものを現出総体の中でそれぞれに位置づけていく働きは、フッサールが理性の根本的働きとして分析していったものである。こうした理性分析の構想は、たとえば『イデー I』の「理性の現象学」に提示されている。この構想は、基本的には、晩年まで崩されていない。『危機』に結語として収録されているテキストをみるならば、彼の分析の理性論的意図は明らかである。彼の構成分析は、高次の対象構成から受動的総合に至るまで、上記のような意味での理性（この語が「身体的理性」や「感性の理性」といった言い方を可能にするほど広範な意味で用いられていることに注意すべきであるが）の活動の分析とみてよいであろう。2) しかし他方で、このような理性の地平形成的・秩序形成的働きに対して、それとは異質な理性の働きが、フッサールの分析の中で同時に自らを告げてきている。それは、還元論をはじめとする方法論的な分析にとりわけ顕著である。すなわち、上記のような第一の意味での理性の働きを、それとして見抜いていく働き、理性が秩序形成的に働きつつ自己の働きに気づいているという、理性の第二の働きが、鋭く意識化されてくるのである。先に明証論に即して際立たせた、合理性に汲み尽しえない理性とは、理性のこのような側面を意味している。

ただし、このような意味での「理性」は、いかに語ろうとも「語られたこと」の外にとどまるため、先述のごとく、一切の理論的な確定を絶えず逸脱せざるをえない。¹⁴ そしてそのような「逸脱」した視点に立つことこそが、理論的確定を「明証」の内に保つ唯一の方法であるとしたら、そのような取り押さえることのできない「理論の他者」を、なおも一種の「理性」と呼ぶことは必ずしも奇妙なことではない。そこには、われわれ自身の「理性」の理解を——単純な非理性主義・非合理主義に陥ることなく——単なる合理的・秩序形成的理性から解放する機縁が見てとられうる。秩序形成的理性が自ら形成した秩序のなかに取り込まれて自己盲目化し、自己忘却に陥る危険に対して、絶えずそのような秩序形成的活動自体に「目覚めている

¹³ 近代哲学史におけるこうした「理性の他者」の問題化について、新田 2001, 111f. 参照。

¹⁴ レヴィナスのいう「語られたこと」の「語ること」への還元をも参照 (Lévinas 1974, 230f.)。

こと)、¹⁵ それもまた優れた意味で「理性的」であるといえるだろう。レヴィナスは、こうした「覚醒」としての理性理解を、フッサールに寄り添いつつ印象的に提示している。¹⁶ このような方向性において、内在と超越の硬直した枠組みを絶えず打ち崩し組み替えてきた現象学が、今後注意を集中してゆくべき重要な課題の一つが提示されているように思われる。

文献

Husserliana (Den Haag/Dordrecht 1950ff.) からの引用は、ローマ数字 (巻数) とアラビア数字 (頁数) のみによって示す。*Husserliana Dokumente* (Den Haag/Dordrecht 1977ff.) は *Dok*, *Husserliana Materialienbände* は *Mat* と略記し、同様の仕方で引用する。未公開草稿は *Ms.* という略号と、草稿番号ならびに原草稿の頁数によって示す。

Aguirre, Antonio (1972): “Transzendentalphänomenologischer Rationalismus”, in: Claesges, Ulrich/Held, Klaus (Hg.): *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag 1972, 102-128.

Fink, Eugen (1966): *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966.

Heffernan, George (1983): *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*, Bonn 1983.

— (1999): “A Study in the Sedimented Origins of Evidence”, in: *Husserl Studies* 16, 1999, 83-181.

Lévinas, Emmanuel (1974): *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag 1974.

— (1982): *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris 1982.

Lohmar, Dieter (2000): *Edmund Husserls ›Formale und Transzendente Logik‹*, Darmstadt 2000.

新田義弘 (1997): 『現代哲学——現象学と解釈学』白菁社、1997年

— (2001): 『世界と生命——媒体性の現象学へ』青土社、2001年

Rosen, Klaus (1977): *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*, Meisenheim am Glan 1977.

榊原哲也 (1999): 「生き生きした現在への反省——認識論と存在論との狭間で」『哲学雑誌』第114巻第786号、有斐閣、1999年

Sommer, Manfred (2004): 「失われた現前と明証的な把持」『フッサール研究』第二号、2004年、57-66.

Tugendhat, Ernst (1967): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

Waldenfels, Bernhard (2001): *Verfremdung der Moderne*, Göttingen 2001.

Wiegerling, Klaus (1984): *Husserls Begriff der Potentialität*, Bonn 1984.

¹⁵ 新田義弘氏の指摘する「仮象論」もこうした方向性を提示している (新田 2001, 194ff.)。

¹⁶ Lévinas 1982, 34ff. この点については近刊の別稿にて論ずる予定である。