

自己責任の根拠としての明証

八重樫 徹

今日の私たちは、「責任」や「自己責任」という言葉に「どこか重苦しく、うっとうしい雰囲気」¹を感じつつ、そうした雰囲気に慣れてしまっている。そのような私たちからすると、フッサールがこれらの言葉を使う際の語り口は奇妙に聞こえる。彼は「究極的な自己責任にもとづく学」(V, 139)や「完全で絶え間のない自己責任における認識の生」(VIII, 8)を、目指すべき理想として積極的に語る。しかし、彼が認識ないし学問に対する一種の倫理的な要求としての自己責任について語る時、この概念がどのような意味を持つのかは必ずしも明らかではない。

本稿では、フッサールにおける自己責任という概念の内実を、「明証」概念と関係づけながら明らかにしていく。その過程で、現象学的明証論に対するアーペルらの批判を取りあげ、彼らの言語遂行論とフッサール現象学がどのような点で対立し、またどのような共通の地平を持つのかを論じる。最終的には、社会的実践の中で成り立つ責任がある種の明証によって支えられていることを示したい。

1. 正当化としての責任と明証の機能

まず、フッサールが責任および自己責任という概念をどのように考えているのかについて、一般的な事柄を確認するところから始めたい。

これらの概念は、理性という概念と密接に結びついている。たとえば『危機』書の末尾では、普遍的な自己責任にもとづく生は理性の自己理解と自己実現を通じてのみ達成されることが述べられている(VI, 272ff.)。では、フッサールは理性というものをどのように考えているのだろうか。それを端的に示しているのは、次のような規定である。「理性の領野とは、自我によって遂行された諸作用である」(XXXVII, 112)。理性的であるかそうでないかということが問題になるのは、能動的に遂行された作用についてだけである。「作用の内にもみ、正当性は求められる」(XXIV, 130)。責任が問われるのも、そのつどの主体によって遂行される作用に関してだけである。責任について語るためには、そこに主体の関与(コミットメント)があることが不可欠な条件をなしている。作用について正当性が問われるのは、そこに主体的なコミットメント(フッサールの用語で言えば「態度決定 *Stellungnahme*」)が働いているからであって、コミットメントのないところでは責任も問題にならないと言える。これらのことから、フッサールにおける「責任」を〈正当化可能なコミットメントを引き受けること〉という観点から理解することができるように思われる。彼が責任という標題のもとで問題にしているのは、正当化可能なコミットメントを引き受けるということがどのようにしてなされるのか、そして正当化という営みそのものはどのようにして行われるのかということである。

¹ 大庭健『「責任」ってなに?』、講談社現代新書、2005年、12頁

さて、正当化の営みについて語る際に、フッサールは明証の役割を強調する。以下ではその役割を二つに分けて見ていくことにしよう。一つ目は、コミットメントを正当化の際の根拠としての役割であり、二つ目は、正当化の条件としての役割である。

まず、第一の役割から見ていこう。フッサールにおいて正当性の第一義的な担い手として考えられているのは作用だという点はずでに見たが、作用の正当性を示すという役割を彼は第一義的には明証に与えている。一般的に言って、作用の正当性は明証によって保証される。「あらゆる正当性の源泉は、どんな対象の領分やそれらに関係する定立に関しても、〔…〕原的な明証にある」(III/1, 326)。そして、正当化の根拠としての明証は、端的に言えば作用の対象の自体能与 *Selbstgebung*、もしくはそれによる空虚な思念の充実化を意味する。対象の自体能与は、当の対象がどのような種類のものであるかによって異なる意味を持つが²、いずれにせよ、当の対象についての空虚な思念を充実化し、正当性を与えるものであることには変わりない。つまり、当該の作用が関わっている対象がそれ自体として与えられていることが、作用の正当性の根拠となるのである。

このような正当化の根拠としての明証は、最終的には十全性と必然性という二つの理念へと導く。前者は〈空虚な思念とその対象の自体能与との完全な合致〉を意味し、後者は〈もはやそれについて疑いを持つことが意味を成さないような絶対的な確実性〉を意味する。ちなみに、十全性と必然性は外延上重なり合うというのが、フッサールのある時期までの公式見解だった。『第一哲学』講義では、必然性は十全的明証にそなわる一性格であり、あらゆる十全的明証が必然的であると同時に、あらゆる必然的明証は十全的であるとされている (VIII, 35; XXXV, 119, 391)。だが、後に彼はこの二つの理念を切り離し、十全的でない必然的明証もありうるという立場をとるようになる。この点については後で立ち戻る。

次に第二の点、つまり正当化の条件としての明証の役割について見ていこう。フッサールには、〈あらゆる種類の態度決定が最終的には認識の内で責任を引き受けられる〉という発想がある。『論理学研究』(以下『論研』)で「非客観化作用」と呼ばれている評価や意志も、認識と並んで固有のクラスをなしている態度決定ではあるが、それらが客観的・明示的な形で自らを示すには、認識の力を借りる必要がある³。「心情および意志のあらゆる意味能作が自らを映し出す *sich spiegeln* のは、認識の領分においてであり、詳しく言えば概念的に理解し言表する認識の、つまりは理論的認識の領分においてである」(XXXVII, 279; vgl. VIII, 25, 194)。

このことが意味しているのは、「この絵は美しい」と言表する場合のように、評価や意志の作用によって把握された内容が対象についての規定として述定的に表現されるためには、それらの内容が認識という媒体を通して概念的分節化をこうむっていなければならないということである。それらの非客観化作用は、それ自身で自らの関わる内容を命題的内容として明示化することができない。

² 「対象性のカテゴリーと明証のカテゴリーは相関者である」(XVII, 169)。Vgl. EU, 12.

³ 客観化作用と非客観化作用の区別をめぐっては、以下を参照。Ullrich Melle, “Objektivierende und nicht-objektivierende Akte”, in: S. Ijsseling (Hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht 1990; Jocelyn Benoist, “Non-Objectifying Acts”, in: D. Zahavi and F. Stjernfelt (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Dordrecht 2002.

これと同じことが、『イデー I』やそれと近い時期に書かれたテキストでは、「論理的理性の全支配」として語られている。評価や意志のような非信念的な作用も、それ自身のうちに潜在的に信念的定立 *doxische Thesis* を含んでおり、それが顕在化されることによってはじめて、命題の形で表現されるようになるというのである。「すべての作用もしくはすべての作用相関者は、あるものは明白なかたちで、またあるものは暗黙のうちに、それ自身のうちに「論理的なもの」を含んでいる。それらはつねに論理的に明示化されうるのである」(III/1, 271. 強調フッサール)。

このように、評価作用や意志作用が論理的・信念的なものを潜在的に含んでおり、それを顕在化させることが可能であるということによって、それらの作用もまた正当化されうることとなる。価値論的真理や実践的真理は「信念論的 *doxologisch* 真理のうちで、つまり特殊な意味での論理的(命題論的)真理のうちで表現され、認識される」(III/1, 323) という言い方は、まさにこのことを表している。

正当化の条件としての認識の役割は、様々な種類の作用に概念的分節化をほどこすことにあるとフッサールは考えている。『イデー I』では、分節化をこうむる作用と、それにもとづいて形成される判断との関係が、「明示化 *Explication*」と呼ばれている。表現の層、つまり意義作用の層は、表現される作用に「それに固有の『概念性』という形式を刻み込む」(III/1, 286) ことによって明示化する⁴。この明示化の働きについては、『FTL』や『経験と判断』でさらに詳しい分析がなされている (Vgl. XVII, 61ff.; EU, 124ff.)。

見逃すことができないのは、この明示化の過程において働く明証の役割である。曖昧で混乱した *verworren* 判断から判明な *deutlich* 判断を生み出す分節化の過程において働く明証を、フッサールは『FTL』で「判明性の明証」と呼んでいる (XVII, 73)。分節化を受ける前の混乱した判断が、矛盾を含まない形で分節化されうることが保証するのが、この判明性の明証の機能である。たとえば本を読んでいるとき、さしあたり私たちは、本に書いてある内容について曖昧な判断思念を持っている。続いてこの思念を判明化する。この判明化の過程で、当の判断内容が矛盾を含まず正当化可能なものだと分かる場合もあれば、反対に矛盾を含んでいたことが明らかになる場合もある。このように、判明化の過程で判断の無矛盾性をテストする際の規準として働くのが、判明性の明証である⁵。この意味での明証は、非明示的な作用を明示化することが可能であるための条件としての、ひいては、ある作用について正当化を行うことが可能であるための条件としての役割を担っている。というのも、ある作用が正当化されうするためには、その作用のコミットメントの内容が命題的に分節化可能でなければならないからである。このことは、正当化の関係を推論的な関係として理解するなら、よりはっきりするだろう。推論における理由づけの関係とは、当然ながら、命題間の関係である。ある作用が理由の関係に組み入れられることが可能であるためには、その作用が命題的に分節化されていなければ

⁴ 表現と表現される作用との関係についてのフッサールの考えが『論研』から『イデー I』までの間にどのように変化したのかについては、以下を参照。八重樫徹「フッサールの言語行為論」、東京大学文学部・人文社会系研究科哲学研究室『論集』25、2007年(近刊)。

⁵ したがって、判明性の明証は形式論理学の三つの層のうち「無矛盾性の論理学」に対応する明証のタイプである。他の二つの層もそれぞれ対応する明証のタイプを持つが、ここでは触れない。Vgl. George Heffernan, *Isagoge in die phänomenologische Apophantik*, Dordrecht 1989; Dieter Lohmar, *Edmund Husserls 'Formale und transzendente Logik'*, Darmstadt 2000, S.48ff.

ばならない⁶。

まとめよう。責任を引き受けるという営みに関して明証の役割が強調されるのは、一つには明証が作用に対する正当化の根拠として持ち出されるからであり、もう一つには明証が作用を明示化するための媒体の役割を持つためだった。明証は、一方ではコミットメントの正当性を証示するものとして働き、他方ではコミットメントの内容を明示化するプロセスを支えるものとして働く。こうした明証の二つの機能を念頭に置きながら、次に正当化についてのフッサールの見解に対する批判に目を向けてみたい。

2. 言語遂行論の立場からの批判

K-O・アーペルや J・ハーバーマスといった言語遂行論の立場に立つ哲学者は、フッサールに対して以下のような疑問を投げかける。コミットメントを引き受け、正当化するという営みは本質的に相互主観的なものであるにもかかわらず、フッサールは、正当化可能なコミットメントを引き受けることと根拠をなすものとして明証を持ち出す。彼の言う意味での明証は、どんな種類のものであれ、意識体験にそなわる性格であり、当の意識主観にしかアクセスできないものである。だとすればフッサールは、正当化がそもそも相互主観的になされるものであるという点を担保しえないのではないか。

正当化のプロセスがモノローグ的なものではありえないことを、アーペルはヴィトゲンシュタインの私的言語批判を引き合いに出しながら以下のように論証している。意識の体験としての明証が、正当化のプロセスの中で何らかの役割を果たしうるとすれば、それは言語ゲームに媒介されていなければならない。そもそも、孤立した主観が持つ、彼自身にとってのみ接近可能な体験といったものは意味をなさない。なぜなら、体験は私がそれについて語ることによってのみ同定されるからであり、「相互主観的な媒体」としての言語を前提としなければそうした語りは不可能だからである (TPI, 265)⁷。「意識の明証と言語的に定式化された論証の相互主観的妥当性は [...] いつでも言語ゲームのうちで、独特な仕方ではじめから相互に織り合わされている」(FPF, 256)。また、正当化のための論拠が妥当であるかどうかはコミュニケーション共同体を前提しなければ判定できない。一人だけで規則に従うことはできず、妥当性を与えるということは「原理的に公共的」なことだからである (TP II, 399)。つまり、言語ゲームを前提しなければ、妥当性の規準がなくなってしまうのである。このような理由からアーペルは、デカルト以来の認識論的哲学の伝統を「見込みがない」(FPF, 245)ものとして退ける。

他方で彼は、個々の言語ゲームに従属させることのできないある種の「明証」を認めてもいる。それは、言語ゲームを制約する条件を取り出す哲学の批判的な営みを支える

⁶ フッサールがコミットメントの正当化を、推論的理由づけをモデルとして考えていることは、『イデー II』での「理性的動機づけ」に関する議論からも読み取れるが、ここでは詳しく論じることができない。以下を参照されたい。門脇俊介「現象学における『動機づけ』の概念」、『山形大学紀要 (人文科学)』第 11 巻第 2 号、1987 年。

⁷ ハーバーマスも、ヴィトゲンシュタインとミードを引き合いに出しつつ、ほぼ同じ趣旨のことを述べている。Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, S. 58.

明証である。哲学的批判が妥当性を持ちうるためには、「哲学的な言語ゲーム自身が、経験的に修正可能な言語ゲームの諸範型のいずれとも原理的に同格とは見なされえないような、そういう明証に訴えることができねばならない」(ebd.)。それは、〈哲学的批判を可能にしている、それ自身は批判されえない諸条件〉の持つ明証である。批判という営みそのものと不可分に結びついているために、批判の対象から除外されなければならないような諸規則が存在する。そうした諸規則こそが「超越論的言語ゲーム」の「範型的明証」なのだと言はれる(PPF, 261f.)。それらは、言語ゲームに参加し、そこで妥当要求を掲げるときにはすでに前提されており、自己矛盾に陥ることなしには否定できないような規則である。こうした諸規則を、アーペルは別の論文では「コミュニケーション共同体のアプリオリ」と呼んでいる(TPII, 358ff.)⁸。

さらにアーペルは、デカルトの「われ思うゆえにわれあり」の明証をも、このような種類の明証として解釈する。彼がJ・ヒンティッカの議論を引きつつ述べているところによれば⁹、私の存在について私自身が疑うことは、形式論理的な意味での矛盾にはならないが、一種の「遂行的矛盾 performativer Widerspruch」に陥るという点で反駁される。「私は現実には存在しない、と私は主張する」という発話を考えてみよう。このとき、私はこのように主張するという言語行為の遂行そのものによって、主張される当の命題内容を反駁している。主張するという言語行為は、遂行主体の現実存在なくしては考えられないからである。この議論のポイントは二つある。第一に、「われあり」の否定が陥るのは、二つの命題同士の矛盾ではなく、ある言語行為の遂行とその命題内容との間の矛盾である。第二に、「われあり」の確実性は自己意識の明証にもとづくものではない。ここで重要な役割を果たしているのは、主体によってのみ特権的に知られるような言語行為の意図ではなく、言語行為の遂行そのものである。言語行為の遂行は原理的に言って、その可能な受け手全員によって知られるものでなければ意味がない。同様に、ここで問題になっている遂行的矛盾も、単に私自身だけにとつての矛盾ではなく、(少なくとも潜在的には)発話の可能な受け手全員にとつてそれと知られるような矛盾なのである。言語行為の遂行という場面において示されるものであるかぎり、*「われあり」*の確実性は公共的な対話と結びついている。デカルトがたった一人の炉部屋で*「われあり」*の確証を得たとしても、この確証は「いわば潜在的に公共的な論議の一部としてのみ、より厳密に言うなら、私が私自身にとつて他者となるような、欠如の様態の対話としてのみ可能なのである」(PPF, 266)。

以上のような議論をもとに、アーペルはコギトの確実性についてのフッサールの議論を批判している。「『コギト・スム』の確実性は、フッサールが『デカルト的省察』で主張しているのに反して、〈『コミュニケーション的複数形 kommunikativer Plural』というあり方においてはもはや定式化できないようなもの〉として理解することはできない」

⁸ アーペルはコミュニケーション共同体のアプリオリに属する諸規則のリストを明確な形で挙げてはいないが、ハーバーマスはR・アレクセイによる論議の前提規則のリストを挙げることで、これに替えている。Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S. 97ff.

⁹ Jaakko Hintikka, "Cogito ergo sum", in: *Philosophical Review* 71, Ithaca 1962.

(ebd.)¹⁰。

アーペルの定式化に従えば、「われあり」の確実性は、言語行為の遂行という、他者に対して開かれた場面において示されるものだったが、フッサールは他者とのコミュニケーションの次元を括弧に入れた上で「われあり」の確実性を示そうとしている。だが、このようなことは不可能だとアーペルは言う。なぜなら、そもそも「われあり」の確実性を示すということ自体が、他者による理解を要求する営みであって、言語ゲームの一部でしかないからである。まず「われあり」の確実性を自己意識の明証から引き出して、後からそれに相互主観的な妥当性を持たせるというようなことはできない。

さて、こうした批判に対して、以下では論点を二つに絞って、フッサールの立場に立った反論を試みたい¹¹。第一に、フッサールの語る明証も、決して言語行為の遂行と無関係なものではなく、むしろアーペルの語る哲学的言語ゲームと結びついたものだという点。第二に、この哲学的言語ゲームを可能にする反省の構造と、それに対する自己意識の役割を、フッサールはアーペルよりも的確に捉えているという点。この二点である。

3. 必当的明証

私たちは上で、明証の二つの役割について述べた。すなわち、正当化の営みの条件としての役割と、正当化の根拠としての役割である。アーペルの批判は、これら二つの役割をとともに意識の明証から奪い取ろうとするものである。正当化の根拠は相互主観的に妥当する現実の言語ゲームの規則に求められ、正当化の条件として機能するのは超越論的言語ゲームの内働している遂行論的な諸条件であるとされる。後者の諸条件はたしかに超越論的言語ゲームの典型的明証として性格づけられてはいたものの、その際明証とは〈それ以上背後にさかのぼりえないもの〉という意味であって、意識哲学の意味での認識の明証からははっきりと区別されていた。

だが、このように認識の明証の基礎的な役割を否定する際、アーペルは明証について、あまりに限定された見方を取っているのではないだろうか。彼にとって認識の明証とは、相互主観的妥当性と対置されるものであった。しかし、フッサールの立場からすれば、このような対置は到底認められない。D・ザハヴィも言うように、フッサールの言う明証は相互主観的な妥当性への言及をすでに含んだ概念であり、「明証に関しては特に私秘的なものは何もない」¹²。このことについて詳しく見てみよう。

明証の最も一般的な概念、つまり自体能与としての明証がすでに相互主観的妥当性への言及を含んでいることは、フッサールのテキストから比較的容易に示すことができる。自体能与とは、対象がそれ自体として自らを与えることを意味する。フッサールが『FTL』

¹⁰ フッサールの言う「コミュニケーション的複数形」とは、「われわれ Wir」を主語とする語りを意味する。Vgl. I, 58; VIII, 55.

¹¹ アーペルの超越論的言語遂行論に対する、超越論哲学や批判的合理主義の立場からの反論については、宮原勇『ディアロゴスの現象学』晃洋書房、37頁以下を参照。また、フッサールの相互主観性論の検討を通じてアーペルの批判に答えるという、本稿ではフォローできなかった課題に取り組んでいるものとして、以下を参照。Dan Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, Dordrecht 1996.

¹² Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford 2003, p. 32.

で述べているように、この「それ自体として」ということの内には、対象が客観的に存在する対象として繰り返し同一化可能であるということが含まれている (XVII, 165f.)¹³。このことは、再想起によっていつでも同一のものとして把握可能であるということだけでなく、誰にとっても同一のものとして把握可能であるということも同時に意味している。自体能与の一つのモデルとして考えられている知覚において、この「誰にとっても」という契機が果たしている役割を、フッサールは様々なテキストで指摘している。例えば次のように言われる。知覚が向かうところの「客観的に真なる存在とは、単に個別的な自我や、その自我の固有本質性のうちで経過する確証についての存在を意味するのではない。客観的に真なる存在はアプリアリに、個別的自我を超えて、可能な相互主観的確証の連関を指示する」(IX, 431; vgl. XIV, 289; XV, 5)。

しかし、純粋な自体能与としての十全的明証が、現実には到達されない理念にとどまる以上、自体能与としての明証は最終的な正当化の根拠とはなりえず、訂正可能なものだということになる。こうした訂正可能な明証に対する批判的吟味は、必然性、つまり疑いの余地のなさを規準としてなされる。必然的明証とは、このような批判的吟味において働く明証のことである。したがって、必然的明証の概念は、自体能与としての明証という一般的な概念によっては汲み尽くすことができない。この必然的明証に関しても、「私秘的なものは何もない」という主張が成り立つだろうか。この点こそが重要である。

まず、必然的明証が十全的明証からどのように区別されているかを見ていこう。『第一哲学』では必然性が十全的明証の有する一性格とされていたことには上ですでに触れた。その際、必然性は、問題になっている事柄が「存在しないことや疑わしいことの不可能性」(VIII, 35; XXXV, 391) と言い換えられている。だが、必然性がこのような性格を意味するとすれば、それは十全性とはそもそも由来を異にする概念であると言えよう。『第一哲学』でもすでに二つの明証理念が区別される兆しが見えるが (Vgl. VIII, 32)、田口茂氏の指摘によれば、はじめて表立った区別がなされるのは1924年から1926年の間に書かれた草稿 A I 31 においてである¹⁴。それらの草稿の一部はフッサリアーナ 35 巻に収められている。そこでは、必然性が「一つの批判的な働き」だと言われている (XXXV, 401)。対象の自体能与としての経験を抹消不可能性という規準による批判にかけるのが、必然的明証の機能である (Vgl. I, 56)¹⁵。このように、必然的明証はその批判的機能によって十全的明証から区別される。だが、こうした必然的明証の批判的機能を具体的にどのようなものとして理解すべきなのかは、フッサールのテキストからは必ずしも明らかではない。

H・B・シュミートは、「われあり」の反省的基礎づけをモデルとして、必然的明

¹³ フッサールの真理論における「自体 Selbst」の概念について、詳しくは以下を参照。Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, S. 55ff.

¹⁴ 田口茂「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」、『フッサール研究』第3号、224頁。

¹⁵ Vgl. George Heffernan, “Miscellaneous Lucubrations on Husserl’s Answer to the Question ‚was die Evidenz sei’”, in: *Husserl Studies* 15, 1998, p. 49-50.

証の働きに一つの解釈を与えている¹⁶。彼の議論を簡潔にまとめるなら、以下のようなになる。必自然的明証において与えられるのは何らかの「事象そのもの」ではなく、一種の「矛盾」である。必自然的な意味で明証的なものとは、それが存在しないと想定しようとしても、そのような想定自体がすでに当のものの存在を前提せずには不可能であるようなものであり、このような意味でその非存在の不可能性が洞察されるようなものである (Vgl. XXXV, 384f.)。そこで洞察されるのは一つの矛盾、しかも思考作用 (コギタチオ) における自己矛盾だとシュミートは言う。「それ〔必自然的明証〕は自己矛盾したコギタチオの経験、つまり、それがコギタチオとして前提しているものをコギタトゥムのレベルで否定しているがゆえに、自己矛盾しているようなコギタチオの経験である」¹⁷。実際フッサールは、「反省において私自身を自覚している私が存在しない」ということ的思考不可能性 (XIV, 152) から、「〈私は存在する〉の原明証 Urevidenz としての必自然的明証」(XIV, 154) を引き出している。「私が存在しない」の思考不可能性は、反省によって主題化される「私は存在しない」という判断 (コギタトゥム) と、まさにこの判断についての反省の遂行 (コギタチオ) との間の矛盾を意味している。このような反省における矛盾を示すことによって、「私は存在する」の不可疑性を保証するところに、必自然的明証の批判的機能があるとシュミートは考える。

さて、このような「われあり」の反省的基礎づけをフッサールが行っているとすれば、そこにはアーペルの議論との親近性を認めることができるように思われる。実際、シュミートがフッサールのものとして定式化している議論は、アーペルがヒンティッカとともにやっている議論と酷似している。この点に注目するなら、フッサールの必自然的明証も、アーペルの言う超越論的言語ゲームの範型的明証と同様、言語行為の遂行という場面において、それを支える条件として働くものとして考えられるかもしれない。実際、上で触れたように、フッサールは判明性の明証というかたちで、判断の無矛盾性をテストする際の規準として働くような明証を考えてもいる。

しかし、フッサールとアーペルの議論の間には、やはり見過ごすことのできない違いがある。つまり、矛盾が何と何の間に見出されるかが異なっているのである。アーペルの議論では、「私は現実に存在しない、と私は主張する」という一つの言語行為の内部での、つまりその遂行的部分と命題的内容との間の矛盾が問題になっていた。これに対して、フッサールの議論では、判断についての反省の遂行によってはじめて矛盾が生じることになる。つまり、矛盾が存するのは、反省によって主題化される行為と、それについての反省の遂行との間である。

アーペルは、言語行為の遂行のレベルとそれについての反省のレベルを区別しない。このことが彼を、反省の可能性の条件にまつわる問題、言い換えれば自己意識にまつわる問題を回避することができるという考えに導いているように思われる。しかし、そうした問題を問わずに済ますことは本当に可能なのだろうか。たとえば「私は現実に存在しない」という主張がなされる場合、この文の発話によってどのような妥当要求が掲げられているのかということは、いつでも明示的に表現されているわけではない。という

¹⁶ Hans Bernhard Schmid, "Apodictic Evidence", in: *Husserl Studies* 17, 2001.

¹⁷ Schmid, *op. cit.*, p. 226.

のも、「私は現実に存在しない」という命題内容についての主張が、つねに「私は現実に存在しない、と私は主張する」という自己注釈的な形を取るわけではないし、むしろそのような形を取ることは稀だからである。実際アーペル自身、「……と私は主張する」のような遂行的部分によって原理的に表現可能な「発語内行為」があらゆる文の発話に含まれていることには、妥当要求についての「反省的な知」が結びついている、と述べている (WTS, 18f.)。彼の言う遂行的矛盾も、この反省的な知があつてはじめて引き出されうる。というのも、妥当要求とともに前提されている遂行論的条件が取り出されることによって遂行的矛盾は成り立つのだが、こうした条件はそのつどの妥当要求と同様に、さしあたりたいいは非明示的に知られているにすぎないからである。このように、非明示的な自己知を要請していながら、彼はそれがどのような構造を持ち、どのようにして可能になっているのかを明らかにしてはいない。

これに対して、フッサールは言語行為の明示的な遂行の次元とそれについての非明示的な反省の次元を区別し、後者を可能にしている自己意識を問題にしている。このような考え方は、批判可能な妥当要求を掲げるといふこと自体が、その前提条件として自己意識を要求するという考えへと導く。つまり、行為に含まれる妥当要求を明示化し、正当化することが可能であるためには、遂行された行為を自ら非明示的に意識していなければならない、という考えである¹⁸。アーペルは意識の明証を言語ゲームに従属させ、言語の媒体の中でしか自己意識も意味を持たないと考えるが、フッサールは自己意識が批判という言語ゲームを成り立たせる条件としての役割を持つと考える。この点に二人の決定的な違いがある。

フッサールはコミットメントの正当化を可能にする条件を、言語ゲームそのものの内ではなく、言語ゲームに参加する主体の自己意識に求める。この点で私たちは、言語遂行論に対する一つのアドヴァンテージをフッサールに与えることができる。なぜなら、言語ゲームの超越論的遂行論的条件は「どんな主体も自己矛盾を犯してはならない」という規則を最も根本的なものとして含んでいるが、上で述べたように、遂行的矛盾がそれとして示されうするためには、行為の遂行における非明示的な自己意識が欠かせないからである。自己意識の明証が言語ゲームと織り合わされているというアーペルの考えは正しいが、前者が後者に一方的に依存しているかのような語り方は間違っている。

だが、ここで注意しなければならないのは、反省の遂行における矛盾を示すという必然的明証の批判的機能は、反省があくまで非明示的に遂行されていることによって成立するという点である。必然的批判において示される矛盾とは、反省の主題として明示化された内容と、非明示的に意識されている反省の遂行そのものとの間の矛盾である。したがって、必然的批判は反省の遂行が非明示的なままにとどまることを前提としている。つまり、必然的明証の批判的機能は、非明示的なものと明示的なものの差異がつねに保たれることによって成立するのである¹⁹。必然的明証の訂正可能性について

¹⁸ Th・ニーノン は、このような立場を代表するものとして S・シューメイカーらの議論を引き合いに出しつつ、同様の発想がフッサールの中にも見出せることを示している。Thomas Nenon, "Husserls phänomenologischer Cartesianismus", in: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 2, 1997.

¹⁹ Vgl. Schmid, *op. cit.*, p. 230.

フッサールが語っていることも、この点から理解できるように思われる²⁰。必自然的明証は行為の遂行に伴う非明示的な自己意識にもとづいているが、この自己意識はいつでも明示化されうるし、それどころか、遂行的矛盾が示されうるためには明示化されなければならない。しかし、この自己意識が言語表現において明示化された場合には、最初の必自然的明証はその批判的機能を失い、それ自体が批判可能なものになる。こうして、より高次の自己意識と必自然的明証が要請される。必自然的明証の訂正可能性テーゼは、どんな必自然的明証も最終的なものではありえないということを意味すると同時に、必自然的明証は必自然的明証によってしか訂正されえず、したがってそれ以上遡ることのできないような審級をなしているということを語ってもいるのである。

以上の議論をまとめよう。フッサールはアーペルと違って、言語行為の遂行のレベルとそれについての非明示的な自己意識のレベルとを区別する。フッサールの立場に立つなら、自己意識こそが正当化の可能性の条件をなしている。しかし、非明示的な自己意識はいつでも明示化可能であり、実際に正当化の根拠としての役割を担うためには明示化されなければならない。このことから、自己意識において働く必自然的明証も、正当化の言語ゲームを離れては意味を持たないということが言える。こうした観点から、私たちは明証の「公共性」について語る糸口をつかむとともに、フッサールの立場を言語遂行論的な立場を補完するものとみなすことができるだろう。

4. おわりに：自己責任と共同責任

ここまでの考察によって得られた必自然的明証の理解から、フッサールの「自己責任」論について何が言えるだろうか。最も強調すべきなのは、自己責任が最終的な正当化の条件としての自己意識と結びついたものとして考えられている点であろう。最後にこの点について若干付け加えておきたい。

自己意識の位置づけがアーペルとフッサールを分ける決定的な点であることは、前節で明らかにした通りである。にもかかわらず、正当化の条件としての自己意識は、アーペルが超越論的言語ゲームと呼ぶ論証の場から切り離されたものではない。むしろ、論証を可能にしている諸規則が、自己意識を自らの支えとして要求するのである。このように考えるなら、自己意識と結びついた自己責任の概念は、アーペルが重視する「共同責任 *Mitverantwortung*」(Vgl. AS, 807ff.)、つまり討議の全参加者が討議全体の進行とその前提条件に対して負う責任と、排除し合うものではないと言えるだろう。

以上、フッサールの自己責任論について、特に明証の持つ役割に注目しながら考察してきた。明証は、参加者が相互に責任を帰属し合いながら行っている正当化の営みを可能にする条件であるとともに、正当化が最終的に訴える審級でもある。しかし、必自然的明証の訂正可能性についてのフッサールの洞察が示しているように、明証はゆるぎない根拠 *fundamentum inconcussum* ではありえない。絶えず批判が可能であり、絶えず自己責任においてコミットメントの正当化を行うことが可能であるということが、明証の

²⁰ 「必自然的であると自称する明証でさえ、誤りだと判明することがありうる。だがそのためには、当の明証は、自らを『打ち砕く』同等の明証を必要とする」(XVII, 164)。

基底的な役割を成り立たせているのである。

* *Husserliana* からの引用は、ページ数の前に巻数のみをローマ数字によって示す。*Husserliana Materialien* は Mat. と略記し、同様の仕方で引用する。なお、EU は *Erfahrung und Urteil* の略号として用いた。

** アーペルの著作については、以下の略号を用いた。

AS : *Auseinandersetzungen*, Frankfurt am Main 1998.

PFP : “Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language”, in: *Man and World*, Vol. 18, Nr. 3, 1975.

TP I, II : *Transformation der Philosophie*, 2 Bände, Frankfurt am Main 1973.

WTS : “Warum transzendente Sprachpragmatik?”, in: H. M. Baumgartner (Hrsg.), *Prinzip Freiheit*, Freiburg / München 1979