

# 現実的なものの斥けがたさ

## —フッサールの明証概念にもとづく「経験」の再定義—

田口 茂 (山形大学)

### 序

「経験とは何か？」この問いは、少なくとも現象学者にとっては、それほど簡単に答えられる問いではない——もし彼がこの概念を現象学的に真面目に受け取るならばの話だが。「プロレゴメナ」(『論理学研究』第一巻)においてフッサールが心理学主義と仮借のない対決を行って以来、現象学は、単なる経験論に対しては批判的な態度をとってきた。といっても、現象学が経験からまったく解放されうるといえるわけではもちろんない。現象が「宛先」をもつ、つまり、それに対して何かが現われてくるような「……に」という「与格」を必要とするとしたら、現象のロゴスには、いつもすでに「経験性格」(あるいは少なくともそれに比せられるもの)が属していることになる。現象は、場合によっては、それが何なのか理解できない、認識できない、あるいは承認できないこともあるが、その場合でも「経験」されるのでなければならない。

したがって、現象の思考としての現象学的思考は、最初から**経験という媒体**のうちに動いている。それにもかかわらず、「経験とは何か？」という問いは、現象学者によって十分に論じ尽くされたとは言えないように思われる。その理由は、経験が、まさしく現象学的思考の媒体であり、この思考はつねにすでにその中を動いているからであろう。つまり「経験」は、現象学的思考の「影」をなすような「操作的概念」とみなされうる<sup>1</sup>。「思惟の解明する力は、思惟の影のうちにとどまるものから育まれて[滋養を汲み取って]いる」

(Fink 1976, 186) と、フィンクにならって言うことはできるが、しかし、現象学的経験概念の生産性は、永遠に約束されたものではない。というのも、この概念は、絶えずエムピリスティッシュ経験論的改釈[再解釈]によって脅かされているからである。現象学的経験概念が、エムピリスティッシュ経験論的経験概念と混同されると、現象学的思考はただちに横道に逸れてしまい、もはや内観心理学から区別できなくなってしまう。「現象学的」という語が、単純な一人称的報告の意味で用いられることは、残念ながら今日でもなお珍しくないことである。

現象学が、単なる心理学的内観、しかもその恣意的な思いつきによる記述に貶められるべきでないなら、現象学的経験概念の批判は必須である。現象学が、創唱者の生誕後150年を経て、なおも**哲学的思考**としての生命を保ちうるとしたら、少なくともその前提の一つとして、経験概念との批判的対決が不可避であるといえるだろう。

以下では、さしあたりラズロ・テンゲイの経験解釈を参照しつつ、「経験」の現象学的再定義を試みる。彼が著書『経験と表現』のなかで指摘しているのは、経験という概念が、

<sup>1</sup> Fink 1976, 186; vgl. auch Tengelyi 2007, 351.

「意識の能作に全面的に帰することはできない出来事を指し示している」(Tengelyi 2007, xi) ということである。「というのも、本来の語義で『経験する』という言葉が使われるのは、何か新しいもの、予見できなかったもの、思いがけないもの、びっくりさせるものが意識に立ち現われる場合だからである」(ebd.)。この経験規定がフッサール現象学においてもすでに含蓄的に示唆されていることを示すために、以下ではフッサールの**明証概念**を参照することにした。彼の明証思想は、意識の全能に依拠する思考の象徴として捉えられることがまれではない。しかし、より詳細に検討してみると、まさしく明証概念こそ、フッサールの現象学を意識への完全な閉鎖から開放するものであることが見えてくる。それにより、フッサール現象学が——見かけに反して——意味付与的意識の観念論に根本から抵抗するものであることが示される。

さらに、明証思想の吟味にもとづいて、表現の問題を取り上げたい。テンゲイは、後期シェリングに倣って、「思考もまた [……] 経験である」(Tengelyi 2007, 350) という点を強調している。このテーゼについて考えてみるために、経験と表現の不可分性を確認してみたい。その不可分性こそが、現象学を責任ある「言うこと」としての「責任ある哲学」にする。この「言うこと」が、現象学の意識理論的閉鎖性を否応なく打ち破り、現象学を他者および意のままにならない現実へと直面させるのである。

## 1. 「消化哲学」と意識のカプセル的表象に抗して

「経験」はしばしば、経験論に影響されつつ、あたかも〈外から感覚器官によって受容されたもの〉を「内部へと消化すること」であるかのように理解される。サルトルは、70年も前に、この点を批判的に指摘している。当時のフランス哲学が、百年のアカデミズムの後、なおも「認識とは食べることだ」という錯覚、実在論と観念論とに共通する錯覚に支配された状態にとどまっている、というのである (Sartre 1939, 31)。そのような「食餌哲学」(philosophie alimentaire) においては、世界という強固な骨さえも、同化、統合、同一化というジアスターゼによって溶解されてしまう。だがサルトルは、フッサール現象学のうちに、その明白なアンチテーゼを見出す。「経験論的批判主義、新カント主義の消化哲学に抗して、いかなる『心理学主義』にも抗して、フッサールが捲むことなく主張するのは、もろもろの物〔事象〕を意識に解消することはできないということである」(Sartre 1939, 32)。「認識する〔経験する〕」とは、彼にとって「……に向かって炸裂すること」(ebd.) である。このよく知られた表現は、志向性思想の根本特徴をすでに的確に言い表している。

サルトルの叙述は、「外的なもの」を強調するあまり、あたかも「内的なもの」を哲学から駆逐しようとしているかのように見えるときもあるが、この点ではやや行き過ぎの感がないでもない。しかし、彼の記述が、志向性概念のもとに、異他なるものとの不可避的な遭遇ないし異他なるものが降りかかってくる経験・それに遭遇し襲われる経験（思いがけなく襲われるという形での経験 *Widerfahrnis*）を理解しているなら、それは志向性の根本性格を言い当てている。「超越の哲学は、われわれを大道の上に、脅威のさなかに、目も眩むような光のもとに投げ出す」(Sartre 1939, 33)。現象学運動の歴史のなかで、現象学は、心理学主義的ないし内在哲学的な誤解に落ち込みそうになるたびに、志向性という最初の根本思想に立ち戻ることによってそれを克服してきた。フッサールが最初から強調してい

たのは、意識は閉じたカプセルではないということ、つまり、閉じたカプセルが何らかの仕方で外から感覚与件を取り入れて、しかるのちにそれを内的な加工プロセスによって認識へと仕上げるわけではないということであった<sup>2</sup>。

志向的意識は、対象の写像とかかわっているわけではなく、端的に対象そのものとかかわっているのだということが、『論理学研究』において、すでに明確に強調されている<sup>3</sup>。

「以下のことは、ただ口に出すかどうかだけの問題で、誰でも認めているはずのことである。すなわち、表象の志向的对象は、その現実的な対象、場合によってはその外的対象と同じであり、両者の間に区別を立てるのは背理である」(XIX/1, 439; vgl. IX, 430)。われわれが見たり、つかんだり、揺さぶったり、放り投げたりする対象は、端的に現実的な対象であって、それは、経験されるために、みずからの写像など必要としない。それを疑うことができるのは、人が拙い仕方で哲学的思索に耽るときだけである。フッサールははっきりと言う。「知覚において知覚された事物が事物そのものであるということ、それ自身が固有の仕方で現にある有様での事物そのものであるということは、誰にとっても絶対に自明のことであって、それがそうでないのは、混乱した哲学者にとってのみである」(XVII, 287)。

つまり、われわれが「志向的経験」のなかでかかわっている対象は、「現実的对象」の歪んだコピーではないのであって、経験のなかで、われわれは端的に対象そのもののもとにある。フッサールは、『形式的論理学と超越論的論理学』のなかで、次のように述べている。

「日常的生におけるのと同様に、学問のなかにおいても、(もしその学問が『實在論的な』経験理論によって惑わされて、自己自身が行っていることを誤解していないならば、) 経験とは、**事物〔事象〕 そのもののもとにある**という意識、事物〔事象〕を直接に把捉し、所持しているという意識のことである」(XVII, 239; 強調引用者)。それに続けて、フッサールは「消化哲学」的な経験論的経験解釈をはっきりと批判している<sup>4</sup>。「しかし経験

とは、あらゆる経験以前に存在する世界から光が差し込んでくる、意識空間に空いた穴ではないし、意識にとって異他なるものを、意識のうちに単に受容するということでもない。というのも、そのことを自分で見ることなしに、そのさい、意識と同様、意識にとって異他なるものをも見ることなしに——つまり**経験することなしに**、どうやって私はそのことを理性的な〔筋の通った〕仕方で言明することができるというのだろうか？」(ebd., 239f.)

---

<sup>2</sup> 意識のカプセル的表象の批判については、以下を参照。II, 12, 71f., 74f.; III/2, 538; IX, 388, 437f.; XXIV, 151; XXXVII, 239; XXXV, 122f.; Mat III, 114. とりわけ IX, 388 でフッサールは、心的体験が心というカプセルに閉じ込められて決して外に出られないと考えるのは「根本から倒錯している」と述べている。Taguchi 2006b, 47f. も参照。

<sup>3</sup> 写像理論の批判については、以下を参照。XIX/1, 436 ff.; III/1, 89 ff., 112 ff., 207 f.

<sup>4</sup> 伝統的な哲学的経験概念に対する批判は、以下の箇所からも明白に読み取れる。「われわれはここで、伝統的な哲学的先入見によって惑わされてはならない。それは、経験の純粋な解意 (Auslegung) によってではなく、理論的な解釈から発してきたものであり、われわれをして次のように信じ込ませようとする。すなわち、世界そのものは決してわれわれの経験の中に入ってくることはないのであって、むしろそれは、われわれ自身の心というカプセルのうちに密閉された写像ないし記号であり、真面目な意味で主観的な世界自体の間接的な効果である、と」(IX, 388)。ハイデガーもフッサールのこうした見方を共有している (Heidegger 1927, 62)。

この箇所からは、フッサールの経験概念の特性がはっきりと読みとれる。経験とは、ほとんど密封されたカプセルのような意識が、実在する世界と交通できる唯一の狭い通り道ではない。むしろ経験とは、「事象そのもののもとにあること」として特徴づけられるような事態である。「事物の経験とは、原本的な存在確信であって、**事象そのもののもとにあり**、それ自体を把握しているという、経験する自我の確信である」(VI, 496; 強調引用者)。経験する意識が突き破らなければならないような壁・皮膜・外皮のようなものはないのであって、経験する意識は、最初から「事象そのもののもとに」おり、このことは経験意識の本質に属した事柄である。経験する意識が、本質的に「志向的」であり、「或るものの意識」であるかぎりにおいて、「事象そのもののもとにある」ということが、経験する意識を定義しているのである<sup>6</sup>。サルトルと同様、フッサールにおいても、意識はいつもすでに「外に」あり、事象・事物のもとにあるのであって、サルトルの言を借りれば、「恐ろしく、敵意に充ちて、危険ではあるが、恵みと愛との港々を持った世界」に曝されているのである (Sartre 1939, 34)。

## 2. 経験と明証——事象そのもののもとにあること

要するに、存在者の経験とは、フッサールによれば、「われわれがそれ [=存在者] そのもののもとにあり、それを直接に把握し所持していること」である (Ms. B I 14, 147a; zit. nach Taguchi 2006, 192)。このような経験の性格づけが示唆しているのは、「明証」との本質的連関である。以下では、この連関に少々立ち入ることによって、フッサールの経験概念の特有性をさらに際立たせることにしたい。そのさい、われわれの眼を歪ませているかもしれないような、近代の哲学的伝統に発する先入見を、注意深く括弧に入れてゆく必要がある。それによって、フッサールの明証概念をその意図に即して理解することがより容易になるだろう。

まず第一に示唆しておかねばならないのは、フッサールが明証として理解しているのは、まさしく経験の根本性格として際立たされたこと、すなわち、「事象そのもののもとにあること」にほかならないということである。このことは、『形式的論理学と超越論的論理学』のある箇所に誤解の余地なく明示されている。「明証とは、〈自体を与える〉という志向的能作である。それは、もっと詳しく言うなら、志向性の、つまり『或るものの意識』の、特別に際立った一般形態であり、そのなかで、志向性のなかで意識された対象的なものが、それ自体把握されたもの、それ自体見られたものという仕方で、つまり〈意識というあり方においてそれそのもののもとにある〉という仕方で、意識されているのである」(XVII, 166)<sup>7</sup>。こうした明証理解にもとづいて、フッサールは、経験と明証とを直接に結びつける。

『デカルト的省察』においては、以下のように言われる。「よくいわれる意味での経験とは、特殊な明証であり、明証一般とは、ある最も広い意味での、それでも本質的に統一的な意味での経験であるということが出来る」(I, 93)。経験知 (Empirie) の意味での経験とは、

<sup>5</sup> ほとんど同じ批判が、すでに初期の講義にも見られる (「一般的認識論」1902/03)。Vgl. Mat III, 83.

<sup>6</sup> とりわけ III/2, 538 を参照。

<sup>7</sup> 以下をも参照。I, 51f, 92f; VI, 367; Mat III, 64.

明証の一種であるにすぎない。それに対して、明証概念そのものは、最も広い意味での、つまり、すでに論じた「事象そのもののもとにあること」という意味での経験概念と合致する<sup>8</sup>。

### 3. 〈斥けられないこと〉としての明証

だが、「明証」なるものが単に主観的な、ことによると独断的でさえある個人的信念として理解されているかぎり、経験と明証との等置は納得のいくものではないであろう。しかし、フッサールにおいては、この概念は私的な信念とは何のかかわりもない。それは、ザハヴィも示唆しているとおりである。「フッサールの明証概念は、主体の私的な見解を絶対化したり、不可侵のものにしたりする意図をもってはいない。明証に関して、特に私的なものは何もない」(Zahavi 2003, 32)。このことは、「明証の感情理論」に対するフッサールの繰り返される批判が確認しているとおりである<sup>9</sup>。

だが、そうはいつでも、明証がただちに間主観的合意と同一視されうることにはならない<sup>10</sup>。たしかに、明証的に示されたものとは相容れない個人的信念をもっていたとしても、人は明証の権威に服さざるをえない。しかし他方、人は場合によっては、間主観的に承認された事柄に異議を申し立てるのでなければならぬ。もし明証が、それ以外の可能性を想定する余地を少しも残さないのであれば(つまり、間主観的に合意されたことが誤りであることが明白であるならば)、それに異議を申し立てざるをえないはずである。ガリレイは、社会的権威が彼の理論を無効であると宣言したとしても、内的には、地球は動いているという明証に従わざるをえなかった。アメリカ映画『二人の怒れる男』の第八陪審員は、見たところあらゆる手がかりが被告の有罪を推測させるにもかかわらず、彼を説得しようとする同僚たちの誰にも屈せず、ただ明証だけに従う。最後の発言権をもつのは、明証だけである。何かか明証的であるとしたら、それは、その何かか私の不動の信念に依拠しているからではなく、間主観的合意によって保証されているからでもない。むしろ、フッサールにとって妥当するのは、以下のことである。「一つの絶対的明証は、それ自身をそれ自身によって正当化する」(Ms. A I 31/29a)。

しかし、そうはいつでも、同一的な真理の一片が、眼前に死んだように静止しているといったわけではない。むしろ次のように言わねばならない。「現象学は絶えざる運動のうちにある真理に関わっている」(Ms. K III 6/59)。したがって明証は、訂正されたり抹消されたりする。しかし、それが訂正されたり抹消されたりするのは、ただ明証自身によってのみである<sup>11</sup>。「それ自身を必自然的であると申し立てる明証さえも、思い違いであることが露呈されうるのであるが、しかしその明証は、その代わりに、ある類似の明証を前提し

<sup>8</sup> 明証と経験とのこのような「本質的な関係」については、すでに「ロンドン講演」(1922年)において語られている。「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. auch XXXV, 404; XXVII, 169; Ms. B I 14/147b.

<sup>9</sup> 以下を参照。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.; XXXVI, 10; B II 22/3b; Tugendhat 1967, 101ff.; Rosen 1977, 47ff.; Heffernan 1999. フッサールの同時代人による明証感情論は、1977, 44ff.; Heffernan 1999, 89ff. に要約されている。

<sup>10</sup> この点に関しては、ザハヴィの見解に同意することはできない(Zahavi 2003, 32)。

<sup>11</sup> Vgl. Tugendhat 1967, 106; Wieglerling 1984, 152.

ているのであって、この明証にぶつかって、最初の明証は『砕け散る』のである」(XVII, 164)。トゥーゲントハットが指摘するように、「一つの明証が、それに対立する明証に直面して、自らの要求を放棄するか相対化することによって**自己自身を変化させる**」(Tugendhat 1967, 106)ということは、まったくもって可能である<sup>12</sup>。こうした訂正が生じるのは、新たな明証が、古い見かけの明証を放擲するように、われわれを**避けがたく強いる**ことによってである。要するに明証は、それが私的・個人的であるか間主観的であるか、感性的であるか理念的であるか、個別的であるか複合的であるかによって決まるのではなく、ただひたすらその**強制する力そのもの**によってのみ決まる。われわれがすでに確保し手の内にもっている一つの明証は、もし必要ならば、いつでも新たな明証によって廃棄される。ただしこのことが、いかなる「不確かさ」をも意味せず、むしろその「確かさ」の源泉であるという点に注意しなければならない。なぜなら、このことは、明証の確かさの源泉が主体の確証の側にあるのではなく(主体の確証が明証の明証性を決めるのではなく)、むしろ明証が主体を超えた審級として成り立つということを意味しているからである。そのかぎりでは、**明証そのもの**は、われわれが「完全に手中にする」ことは決してできないものにとどまる<sup>13</sup>。それは、自由に認識する主体の権能ではなく、主体が必然的に従わねばならない批判的審級である。

われわれが手中にすることができない明証そのものの、こうした強制的性格のうちに、経験と明証との密接な連関が裏書きされている。「経験」という言葉には、決してわれわれの恣意に委ねられることのない**現実**に、われわれを直面させるという意味が含まれている。現実的なものの現実性は、われわれにそれを斥ける余地を与えないような、〈意のままにならない〉という性格にある。まさしくこの〈**現実的なものの斥けがたさ・抗いがたさ**〉(Unabweisbarkeit des Wirklichen)こそ、フッサールが「明証」と呼ぶものである<sup>14</sup>。そこから、なぜ「明証一般」が「ある最も広い意味での[……]経験」(I, 93)と等置できるのかが理解できる。

上記のような明証概念の表現は、「現実的なものの経験」としての明証が、感性的経験に限定されるべきではないということにも注意を促す。自らを斥けることのできない仕方と与えてくるものは、何であれ明証性格を持つ。それゆえフッサールは、明証を「ある物、ある事態、ある普遍、ある価値等々が[……]自己自身を与えてくること」と呼んでいる(I, 92)。それどころか、否定的なものもまた「明証的」でありうる。フッサールはこう述べる。「経験が示すものとの矛盾は、明証の否定態(ないし否定的明証)を生み出すのであり、その内容は明証的誤謬である」(I, 52)<sup>15</sup>。思い違い、矛盾、困惑、不安、驚愕もまた、

<sup>12</sup> 明証の「相対性理論」については、以下を参照。Heffeman 1998, 55ff.; Taguchi 2006a, 205; 2010, 344.

<sup>13</sup> フッサールの以下の言明はこのことを示唆している。「現象学は真理を目指しているが、絶えざる運動のうちにある真理を目指しているのであって、このことは、到達されたいかなる真理も、能力にもとづく体系的な完全化の地平のうちにある相対的なものとしてあるということ、予料しつつ行われるのである。」(Ms. K III 6/ 59; zit. nach Brand 1955, 51); vgl. Ms. K III 6/ 100a; VIII, 406; XXXIV, 431ff.

<sup>14</sup> この点は、フッサールが繰り返し明証概念を現実性の問題に関連づけて論じていることから示唆されている。明証論を扱った『イデーニ I』の第四篇は「理性と現実」と題されているし(III/1, 295)、同じく明証論を扱う第三デカルト的省察は「構成の問題系：真理と現実」と題されている(I, 91)。

<sup>15</sup> 以下も参照。「『それが幻想であることをいまや私は見抜いている』といった根源的な形で、思い違いを意識的に『解消すること』は、それ自体一種の明証であって、すなわち経験されたものの非性

それらが実際に経験されるかぎり、そしてそれゆえ私の生から拭い去ることができないかぎり、それぞれの明証をもつ。それどころかトラウマさえも、上記の意味では「明証的」であると考えられる。なぜなら、それも「経験されている」からである。もちろんこの場合、経験する主体は、経験されたものを自分の意識する生の歴史のなかにまったく統合することができないのであるが、この「何ものか」は、それでも空想として消去することができない。当の主体がトラウマをまったく斥けることができず、抹消することができないこと、そこにその「明証」がある。この明証が、真なる論理的推論の明証とはまったく異なったタイプの明証であるとしても、それらは**斥けられないこと**という性格を共有している。それはまた、「**別様でありえないこと**」(Nicht-anders-sein-Können)ないし「**抹消しえないこと**」(Undurchstreichbarkeit)とも特徴づけることができる。たしかに、トラウマによる解離のうちでは、トラウマをもつ自我は**何が**この状態を引き起こしたかを認識することができないが、それでもこの「何ものか」は、**自己自身を理解させないまま、斥けえない仕方**で自己を与えてくるかぎりにおいて、現象学的意味では「経験され」ている。そのかぎりではトラウマ化は、その特殊な明証性格に関して現象学的に問い質されうるし、分析されうるのである<sup>16</sup>。

要約的にいえば、フッサールが「明証」というとき、そこで問題となっているのは、実は**現実的なものの、強制的で、場合によってはほとんど暴力的な斥けがたさ**であるといえるのではないか<sup>17</sup>。もちろん、フッサール自身が明示的にそこまで言っているわけではないが、フッサールの明証概念を真に受けるならば、そのような帰結をも引き受けざるをえないように思われる。言いようのない、理由のない不安も、私がそれを「現実的なもの」として否定も消去もできないかぎり、そのようなものとして「明証的」である<sup>18</sup>。もし**現実**なるものが、われわれに降りかかりわれわれの期待をいつでも打ち砕きうるものを言い表しているならば<sup>19</sup>、それは思考可能な、地平的に予料されうる一切の可能性を乗り越えている<sup>20</sup>。テンゲイは正当にも、「現実的なもの」を以下のように特徴づけている。

---

(Nichtigkeit) の明証、ないし (以前は変様されていなかった) 経験明証が『廃棄されたこと』の明証である」(XVII, 164)。

<sup>16</sup> そのような分析の例として、Bernet 2004, 269ff.; Waldenfels 2002, 323ff.; Murakami 2008, 95ff., besonders 102f. が挙げられる。村上はそこで *épreuve du réel* という概念とともに「現実的なものの経験」について語っているように見える。Tengelyi 2007, 219 も参照。

<sup>17</sup> ヴアルデンフェルスは、現実的なもののこのような性格を「逃れがたさ(不可避性)(Unausweichlichkeit)」と呼んでいる。「われわれに降りかかってくることは、大きなことであれ小さなことであれ、喜ばしいことであれ憂鬱なことであれ驚愕させることであれ、いずれにしても一種の逃れがたさを示している」(Waldenfels 2006, 47)。

<sup>18</sup> このことは、パトス一般に当てはまる。これをヴァルデンフェルスは次のように説明している。「パトスとは、われわれが**何かに**見舞われていること・**何か**を蒙っている (*von etwas getroffen*) ことを意味している。さらにいえば、この〈何かによって〉(Wovon) が、先行する〈何〉(Was) に基づけられているわけでもなく、あとから達成される〈何のために〉(Wozu) のうちで廃棄されるわけでもないような仕方、何かを蒙っていることを意味している」(Waldenfels 2006, 43)。

<sup>19</sup> テンゲイによる以下のような示唆を参照。「現実的なものがおのれの現実性をますますもって発揮してくるのは、われわれの期待を無にすることによってである」(Tengelyi 2007, 218)。

<sup>20</sup> そもそも現実とは、すでにあらかじめ諸可能性の世界の中に座を占めていた可能性が単に現実となったものを意味するわけではないとすれば、ラカンにならって、現実とは「不可能なもの」であると言うこともできよう。「不可能なもの」はまた、テンゲイが際立たせているように、「『必然的なもの』

「現実的なものは、**我有化できない他性**にわれわれを直面させる**出来事**を通して、自己を与える」(Tengelyi 2007, 218)。明証に従うことは、フッサールにとって、**予料できず我有化できないものとしての現実に、身を守るすべもなく曝し出されていること**を意味しているのである。〈すでに確保された同一性を守るために、現実的なものに抗って自己を閉じる〉ということ、明証は不可能にする。ちなみに、高弟の報告するフッサールの思考態度そのものが、このことを例示している。「彼は、もし事象が別の仕方**で**自己を示してくるとしたら、あらゆる認識の成果、あらゆる理論命題をいつでも放擲する準備があったのである」(Fink 1976, 225)<sup>21</sup>。

#### 4. 経験の表現——「言うこと」と他者

前節で明証は、現実が斥けがたく強制的に迫ってくる**こと**として特徴づけられた。それは、すでに確定された一切の「真理」を原理的に超えた批判的審級を意味している。しかし、このような特徴づけによって、明証が一種の神秘的なものへと祭り上げられているのではないか、という疑念が生じうる。明証とは、絶対的だが本質的に認識されえない審級、それでもわれわれが奴隸的に服従しなければならない審級なのであるか？ 明証とはつまり、私だけでなく、一切の間主観的討議の上にある中立的・非人格的で無規定な絶対者なのであるか？

フッサールは、このような誤解をきっぱりと斥ける。それは、哲学と現象学が、必然的に、**哲学する私の責任ある言明**によって遂行されねばならない**こと**を明確に強調することによってである。しかしこの私＝自我は、壁に向かって独り言を言っているわけではない。フッサールが明示するように、哲学的言明は哲学者の超越論的共同体に宛てられている。つまり、「現象学の生産的活動」は、「場合によっては共に現象学している者たち、そして諸モナドと諸々の人間主体の地平をその宛先としている[……]」(Dok II/1, 126 Anm.)。私が私の哲学的思考の内**で**責任を負っている対話相手には、私と同時代を生きる同僚たちだけでなく、過去と未来のあらゆる**可能的主体**が属している。哲学史全体の**拡がり** [交際範囲] のうちに、哲学者は「自らの共同研究者を、自らのパートナーを」もつのであって、「彼はアリストテレスと、プラトンと、デカルトと、カントらと議論し合う」(VI, 489)。「このような**仕方**で、あらゆる過去の哲学者が、しかしまた現代の哲学者も、私に対して、私の哲学的生を規定する力として作用する」(XXIX, 49)。

もし一人の哲学者が、自らの哲学的理論を、何ものにも依存しない**絶対的真理**とみなすならば、彼は、いかなる理論も**言明**されねばならない**こと**を見失っている。彼の理論は、他の誰でもなく**彼によって**言明される。言明された理論と「真理」は、自らの背後に、**それを言明する者**を隠匿している。つまり哲学は、いつもすでに言明すること、

---

の概念的な対立項ではない。「それが意味しているのはむしろ、『現実的なもの』における意のままにならないところであって、それを予言することも、先取りすることもできず、それゆえ前もって徴取することもできないのである」(Tengelyi 1998, 385; vgl. auch 2007, 218)。したがって、現実的なものそのものは、可能性体系の中の一**項**としてではなく、端的に非-可能的なものとして、**可能的なもの**の他者として理解されうる。

<sup>21</sup> フッサール自身の発言も、このことを裏書きしている。Vgl. Dok III/4, 23; Dok III/3, 269f.

ないし言うことという媒体のうちを動いているのであって、この言明すること・言うことは、それぞれの私によって実際に遂行されねばならない。だがそこに必然的に含まれているのは、言明することのなかで、私はつねに、私に耳を傾けうる誰かに宛てて語りかけているということである。言明することを通して、哲学は必然的に間主観性へと、哲学者たちと非哲学者たちの共同体へと関係している。しかし、フッサールによれば、この共同体は「単に並列的なもの・横並びではない」(XXIX, 404)。この共同体を支配しているのは、絶対に均すことのできない**非対称性**(ないし不均衡)である。というのも、実際に言明することが、一人の唯一的な事実的自我によってなされるということは、不可避的だからである。この自我は、**〈言うこと〉の代替されえない主体**であり、この自我は、**〈言われたこと〉**に関して、**他者たちの前で、自らの〈言うこと〉を通じて、自らを責任ある者とする**のである<sup>22</sup>。

##### 5. 斥けられない強迫としての顔と「表現」

この問題系は、フッサールによって十分に論じられたとはいえない。この問題系へと異常なまでの粘り強さでもって踏み込んでいったのはエマニュエル・レヴィナスである。一見したところトリヴィアルにも思える**〈言うこと〉**は、実は測りえないほどの問題を蔵しており、レヴィナス的な意味で「形而上学的」な問題である。**言明された諸理論の**、隅々まで明るく照らされた平面には、この問題は浮かび上がってこない。なぜなら、そこで問題になっているのは、まさしくそのような**〈理論的に言明されたこと〉**を**〈言うこと〉**だからである。この**〈言うこと〉**のなかで、われわれが**他者の顔に遭遇し襲われている**ことを、レヴィナスは露わにする。この遭遇し襲われること(Widerfahrnis)は、なるほど理論的明証をもつわけではないが、それでも、斥けられないこと・回避できないこととして私に襲いかかってくる以上、一種の明証をもつ。それゆえ『全体性と無限』では次のように言われる。「デカルト的合理主義を担う神の誠実さのように、顔は**明証を可能にする明証**である」(TI 179/294; 強調引用者)。なるほど顔は、「現象性の欠損」(AE 112/199)によって性格づけられるが、このことは、顔が経験する私にとって何ものでもないということの意味するわけではない。むしろその反対である。ここで問題となっているのは、「強迫と化す顔の不可視性のようなもの」(DMT 202/185)である。そこには、知解されえないにもかかわらず自らを押しつけてくる現実の斥けがたさがある。「顔として顕現するということは、顕現した単に現象的な形の彼方において、**自己を押し通してくる**〔押しつけてくる〕ことである」(TI 174/287)。それどころか、他者の顔は、意識にとって次のように言えるほどに斥けることができない。すなわち、顔を抹殺すること——もしそんなことが可能だとしたらであるが——は、意識そのものを廃棄してしまう。なぜなら意識は、自分に先立つ他者の「強迫」(obsession)に、自らの成立を負っているからである<sup>23</sup>。

<sup>22</sup> この問題系に関しては、Taguchi 2006a, 232ff.; 2010, 291ff. 参照。

<sup>23</sup> 顔の「強迫」は、「いかなる意識によっても廃棄されえない」。なぜなら意識それ自体が強迫の「一種の変様」だからである。「少なくとも、意識は強迫というこの先行的関係を背景としてはじめて現われるのであって、それを廃棄することはいかなる意識にもできない——そして意識そのものが、この強迫という関係の一種の変様なのである」(AE 110/196)。

したがって顔とは、論証的にのみ推論されうるような「経験されえないもの」ではない。顔について語るさいに行われているのは、「論証ではなく、顔としての公現である」(TI 170/280)。つまり、「対面こそ直接的なものなのである」(TI 23/65)。顔の公現のうちで達成される「表現」は、レヴィナスによれば「直観より直接的でないというわけではなく、むしろ直観よりも直接的である。それは、直接的な関係そのものである。表現のうちで達成されるのは、ヌーメノンの真なる『現象学』なのである」(LC 43)。ただしここで、「直接性」とは、一様な無-差別を意味しているのではなく、あらゆる知解可能な差異以前の原-差異を意味している。ここには、ヴァルデンフェルスによる「パトス」の記述が適用できる。「それが直接的 [非-媒介的] であるのは、それが媒介を突き破るからにはかならない」(Waldenfels 2006, 51)。顔が直接的=非-媒介的であるのは、顔が媒介可能性をずたずたに引き裂いてしまうからである。別の言い方をすれば、「私に立ち向かってくる、私に自己を表現してくる顔の裸性。それは秩序を切断する」(EDE 207f/244)。この切断は「絶対」(ab-solu) である (ebd.)。すなわち、解き-離し、分離し-断裂させるものである。

このような仕方では、顔には、直接的 [非-媒介的] で絶対的な「明証」が帰せられうる。「明証」という言い方は、この語が「強迫」とも呼ばれる現実の斥けがたさとして理解されうるかぎりにおいて、排除されるべきではない。これまでの考察に従うなら、顔はどこまでも「経験可能」である。それどころか、顔の公現は、もしそれが明証であり、明証がフッサールの言うように経験と等置されうるならば、**優れた意味での経験そのもの**である。現実的なものが斥けがたく襲ってくるのが、経験を際立たせている特性であるならば、他者との出会いは、この先鋭化された特殊現象学的な意味においてまさしく「経験」である。

そのさい、「経験」が「表現」(Ausdruck) から切り離せないことに留意すべきである。というのも、他者の「経験」において、**言うことないし語ることが生起する**からであり、これが他者の「表現」を意味するからである。「表現」としての語することは、意識の見かけ上の閉鎖性を突き破る。語することは、そもそも意識に先立っているのである。語ること(そして言語)は、意識のカプセル的表象が維持されえないことの現象学的証拠である。レヴィナスは言う。「言語は、一つの意識の内部で生起するのではない。それは他者からやってきて、意識を審問する [疑問に付す] ことによって、意識に働きかけるのである。これは、意識に帰することのできない出来事である」(TI 179/295)。そのかぎりにおいて、言語は強い意味での経験性格、すなわち**新たなものに遭遇し襲われること**という性格をもつ。レヴィナスはそこに、優れた意味での**理性**を見出す。ここには、またしてもフッサールのに再解釈された明証概念との響き合いを聞きとることができる。「言語は、[……] 思考に新たなものを導き入れる。思考のうちへの新たなものの導入、無限なものの観念——それは理性の本来の働きである。絶対的に新たなものとは、他者である。合理的=理性的なものは、経験されたものに対立するわけではない。絶対的経験、いかなる仕方でもアプリアリでないものの経験——それこそ理性そのものである」(TI 194/317)<sup>24</sup>。

ここにおいて、レヴィナスの言語論は、経験としての明証に依拠するフッサールの理性

---

<sup>24</sup> 以下をも参照。「対面が言語を根拠づけるのだとしたら、言語は理性に仕えるのみでなく、理性[そのもの]である」(TI 182/299)。

主義と交差する。両者ともに、**経験の斥けがたさ**に依拠しており、それは**現実的なものが意のままにならないこと**を反映している。そこに、現象学的経験概念の可能性と潜勢力が告知されているように思われる。というのも、この経験概念は、現象学を馴染みの意味分析への自閉から繰り返し呼び覚まし、絶えずその外にとどまる「現実的なもの」へと直面させるからである。この意味で、ヴァルデンフェルスが次のように言うのは当を得ている。彼によれば、現象学は「繰り返し自己自身に立ち向かい反旗を翻さねばならなかった。それは、意味への陶醉に抗するためである。というのも、現象学は、この甘美な子守歌によって、他の意味の哲学と同様の仕方ですりこまされてしまう危険に曝されているからなのである。」(Waldenfels 2006, 52)

## 文献

### 1. フッサールの未公開草稿（原文は下記引用著作を参照）

Ms. B I 14 XIII (1933), Ms. A I 31 (1924–26) [zit. nach Taguchi 2006a]

Ms. K III 6 (1936) [zit. nach Brand 1955]

### 2. レヴィナスの著作（引用に際しては、/ のあとに独訳の頁数を付記した。）

AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M.Nijhoff, Den Haag, 1974. (Dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1998.)

DMT: *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris, 1993. (Dt.: *Gott, der Tod und Zeit*, übers. v. Astrid Nettling und Ulrike Wasel, Wien 1996.)

EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J.Vrin, Paris, 1967. (Dt.: *Die Spur des Anderen*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/ München 1983.)

LC: *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.

TI: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M.Nijhoff, Den Haag, 1961. (Dt.: *Totalität und Unendlichkeit*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/ München 1993.)

### 3. 二次文献

Bernet, Rudolf [2004]: *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004.

Brand, Gerd [1955]: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag 1955.

Fink, Eugen [1976]: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/ München 1976.

Heffernan, George [1999]: "A Study in the Sedimented Origins of Evidence", in: *Husserl Studies* 16, 1999, 83–181.

Heidegger, Martin [1927]: *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 (16. Aufl., 1986).

Murakami, Yasuhiko [2008]: *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Association pour la

- promotion de la Phénoménologie, Amiens, 2008.
- Rosen, Klaus [1977]: *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*, Meisenheim am Glan 1977.
- Sartre, Jean-Paul [1939]: « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité », in : *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947.
- Taguchi, Shigeru [2006a]: *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst (Phaenomenologica 178)*, Dordrecht 2006.
- [2006b]: „Die doppelte Transzendenz des Lebens. Die Transzendenz des Ich und die Erfahrung des Anderen bei Husserl“, in: Sepp, Hans Rainer; Yamaguchi, Ichiro (Hg.): *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Koenigshausen und Neumann, Würzburg 2006, 46–59.
- [2010]: 『フッサールにおける〈原自我〉の問題—自己の自明な〈近さ〉への問い』法政大学出版局、2010.
- Tengelyi, László [1998]: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München 1998.
- [2007]: *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht 2007.
- Tugendhat, Ernst [1967]: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.
- Waldenfels [2002]: *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt am Main 2002.
- [2006]: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006.
- Wiegerling, Klaus [1984]: *Husserls Begriff der Potentialität. Eine Untersuchung über Sinn und Grenze der transzendentalen Phänomenologie als universalen Methode*, Bonn 1984.
- Zahavi, Dan [2003]: *Husserl's Phenomenology*, Stanford UP, Stanford, 2003.