

# デカルトとフッサール

## ——哲学における無前提性の問題——

宮 坂 和 男

(受付 1998年5月20日)

### 序

「もろもろの学問において堅固で朽ちることのないものを私がいつかは定着させたいと願うならば、一生に一度はすべてを抜本的に覆してしまって、最初の土台からあらためて始めなければならない。」<sup>1)</sup>

あまりにもよく知られているため、デカルトの企図をあらためて確認することは、陳腐ですらあろう。これまでに得た知識を、疑わしいものとしてすべて捨て去り、あらゆる学問を絶対に確かな基礎の上に築き直すこと。このことがデカルトの哲学が意図するところであったことは言うまでもない。

ところで、このような「基礎づけ」主義が今日的な知の潮流に乗らないものであることもまた、縷説するまでもない。ましてデカルトの哲学がもつ様々な問題点が指摘され、悪しき影響を今日に残す近代的合理主義の始祖として、デカルトがしばしば糾弾の標的にされている現代においては、デカルト的思考を模範とする哲学的営為がありうるとは、想像することすら難しい。

だが、これらの事情にもかかわらず、先の言葉がもつ重みを私は疑った

---

1) Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia, Œuvres de Descartes*, publiée par Charles Adam & Paul Tannery, VII (Librairie Philosophique J. Vrin, 1973), p. 17.

『デカルト著作集2・省察、および反論と答弁』(白水社, 1993年), 29頁。以下、デカルトからの引用に際しては、アダン・タヌリ版のデカルト全集に従い、A.T.と略記して頁を示すことにする。なお引用の都合上、必ずしも邦訳の訳文には従っていない。

ことがない。なぜならこの言葉は、間違いなく哲学的思惟の一つの原点を表しているからである。哲学の営みが本性上、知の根源への遡及を含むものならば、この言葉は紛れもなく哲学固有の精神を表現している。デカルト的思惟について思いをめぐらすことは、哲学に携わる者ならば、まさに「一生に一度は」通らなければならない関門であろう。

《無前提性》の境地を求める基礎づけ主義を、端的に不可能なもの、不毛なものとして斥けることはたやすい。だが、それがいかなる仕方で不可能であり、いかなる意味で不毛であるかを確認することは、基礎づけ主義を斥ける上でも是非とも必要な作業であろう。

デカルトの主張する《無前提性》が不完全なものであることは、以下でも見られるように、《循環》の問題として指摘されてきた。この問題は《無前提性》について考えるとき無視できないものであるが、われわれはこの問題を、フッサールのデカルト批評を参照しながら考察しようと思う。というのは、周知のように、フッサールの現象学は「一種の新デカルト主義」<sup>2)</sup>を自称するものであり、デカルトと同様の意図をもっていたにもかかわらず、デカルトの哲学とは大いに異なる外貌を示しているからである。

しかもフッサールは、しばしばデカルトを批判しており、根本的な意図の一致にもかかわらず、デカルトとの間に大きな相違があることさえ主張している。この相違は何なのか。そもそも「方法的懐疑」と「現象学的還元」との違いは何なのか。このことを考察することは、単に哲学の概念を正しく理解しようとする欲求を満たすだけでなく、哲学する上で避けて通ることのできない《無前提性》の問題について考えるための、大きな手がかりを与えてくれるはずである。

本稿では、フッサールのデカルト批判を手がかりにしながら、まずデカ

---

2) Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, Husserliana Bd.I (Martinus Nijhoff, 1973), S. 43. 以下、フッサールからの引用に際しては概ねフッセリアーナに従い、Hua. と略記して頁を示すことにする。なお LU は *Logische Untersuchungen* (Max Niemeyer Verlag) を指す。

ルトが主張する《無前提性》にまつわる問題（《循環》の問題）について検討し、それを踏まえた上で、フッサールの立場に考察を加えたい。あらかじめ言っておけば、その際に鍵になるのは「志向性」という概念である。これらの考察を経た上で、われわれ自身が《無前提性》についてどう考えるか、を述べなければならないであろう。

## 1 デカルトの循環

「新たに抜本的に基礎づけられる哲学という問題の、もっとも深い意味をデカルトは把握していなかった。また、本質的にそれと同じことであるが、『われ惟う (ego cogito)』に根差している、超越論的な認識の基礎づけと超越論的な学問の基礎づけということの、真の意味をデカルトは把握していなかったのである。」<sup>3)</sup>

同様の趣旨の批判をフッサールは様々な箇所を繰り返している。その要点は、方法的懐疑の結果、「われ惟う、ゆえにわれあり」という命題を導き出すところまでは正しかったが、この発見が意味する事柄をデカルトは正確に理解していない、ということである。別の言い方をすれば、デカルトは真の《無前提性》の境地に立っていなかった、ということをフッサールは主張しているのである。

われわれはまず、古くから指摘されてきた《デカルトの循環》について簡単に見ておくことにしよう。というのは、《無前提性》ということを経験的に考察する上で、このことは避けて通れないテーマであり、さらには、このことに関連づけてこそ、フッサールの批判の意味するところもより正確に把握されると思えるからである。

《デカルトの循環》を定式化したものとしては、やはり、アルノーのものが何と言っても明確である。

「ひとつの疑問が私には残っております、著者が次のように言われる時、循環

---

3) Hua. VII (*Erste Philosophie, Erster Teil*), S. 64.

はどのようにして避けられるのでしょうか？『われわれによって明晰かつ判明に知得されるものが真であるということは、神があるがゆえにということ以外によっては、われわれにとっては確実なことではない。』〔改行〕しかし、神があるということは、神があることがわれわれに明晰かつ明瞭に知得されているがゆえにということがなければ、われわれにとって確実ではないのです。それゆえ、神があることがわれわれにとって確実である以前に、われわれが明晰かつ明瞭に知得するものは何であれ、真であるということが、われわれにとって確実でなければなりません。』<sup>4)</sup>

デカルトは「私がきわめて明晰判明に認知するものはすべて真である」という規則を立てる。だが「明晰判明」なものとは何なのか。その基準は何か。周知のようにデカルトは、まず神の存在証明の作業に着手し、その後、神の存在をもって「明晰判明性」を保証するものと見なしている<sup>5)</sup>。しかるに、神が存在することを証明するものは、つまるところ、それを明晰判明に知るとということ以外にない、とデカルトは言う。「結局は私がどのような証明の根拠を使用しようとも、独り明晰かつ判明に私の知得するところのもののみが私を全面的に納得せしめるということ、そこに常に事は帰着する」<sup>6)</sup> というのである。

この《循環》は、デカルトの議論のさまざまな局面に関わってくるものであるが、見やすいところから検討を加えることにしよう。まず見ておきたいのは、デカルトが第一の神の存在証明において「因果性の原理」を適用している点である<sup>7)</sup>。

思惟するものとして、すべてに先んじて存在している私は、さまざまな観念をもつ。それらの観念において表現されている事柄は、観念の中で表現されている限りにおいて、ほとんどすべて、私の精神から生じたものとして説明されうる。だが、ただ一つ私からは生起しえない観念がある。そ

---

4) A.T. VII, p. 214. 邦訳2, 260頁。

5) A.T. VII, p. 69. 邦訳2, 90頁。

6) A.T. VII, p. 68. 邦訳2, 89-90頁。

7) 小林道夫『デカルト哲学の体系』（勁草書房、1995年）、189頁以下、参照。

れが神の観念である。私は最も完全で無限な存在の観念をもつが、この観念だけは私に由来するとは考えられない。私は不完全で有限な存在だからである。それにもかかわらず私がこの観念をもっていることを説明するためには、この観念の出所を私自身とは別のところに求めなくてはならない。したがって、この観念の原因である神が、私とは別に存在するのである<sup>8)</sup>。

この神の存在証明において、デカルトは明らかに「原因→結果」という連繋を前提している。この連繋すなわち因果関係は、非常に馴染み深いものであり、それがこの神の存在証明を背後で支える次第はわれわれに見えにくく、そのため、不自然さを覚えつつもデカルトに説き伏せられてしまいうかに感じる。だが、思惟するものとしての私の存在しか証明されていない段階で因果関係を認めることが許されないことに気づくとき、この証明が、いかなるものも前提しないというデカルトの決意に明らかに背馳していることが分かる。デカルトによる《無前提性》の想定は徹底したのではなく、秘かに前提を忍ばせることによって、デカルトは自らの決意を自ら反古にしているのである。

「誰かが知性のうちにこの上もない技巧をもって考案された或る機械の観念をもつとするならば、まさしく正当にもその観念の原因はいかなるものであるかが問われうるのです。……注目すべきことは、その観念のうちに思念的にのみあるところのすべての技巧は、必ずやその原因のうちに、……あるのでなければならぬ、ということです<sup>9)</sup>。『第一答弁』で示された返答は、因果関係を想定することのもっともらしさを訴えているが、これはそもそもその疑問に対する根本的な解答になりえない。ここに見られたデカルトの矛盾を、われわれはどのように受け止めるべきであろうか。デカルトはなぜこのような矛盾をおかしたのでであろうか。デカルトはトリックを用いているのでであろうか。そうだとしたら、このトリックを用いるべくデカルトを導いているものは何なのか。デカルトの思惟をあらかじめ規制して

---

8) A.T. VII, p. 45. 邦訳 2, 63頁。

9) A.T. VII, p. 103-4. 邦訳 2, 131-132頁。

いるものは何なのか。

## 2 デカルトと数学的自然科学

検討を続けるに当たって、これまでに見た問題に対するフッサールの論評を引用しておこう。

「明証の権利と、それが主観を越え出る範囲を示そうとする試みにおいて、デカルトは、以前から言われてきた循環、多分に明るみに出されてきた循環、に陥っている。デカルトはなりふりかまわず、人間の純粹エゴの有限な性質から、神が必然的に現実存在することを論証した。そして、明証の基準に関して、神がわれわれを欺くことはありえないことを示した。この基準を用いることによって、いまや、数学および数学的自然科学の客観的妥当性が論証されるのである。」<sup>10)</sup>

ここで言われていることは、循環についてわれわれが行ってきた指摘とほとんど重なっている。われわれの論点に含まれていないのは、最後に述べられている、数学および数学的自然科学に関する指摘である。デカルトは「われ惟う (コギト)」を拠点として、方法的懐疑によって一旦は無効化された様々な信念の回復に取りかかる。その際、まず第一に取り戻すべくデカルトが向かったのは、数学および数学的自然科学の客観的妥当性であった。そのことをフッサールは指摘し、批判しているのである。

数学および数学的自然科学との関連を考慮に入れるとき、《循環》にまつわる問題は、さらに様々な位相に関わる複雑さをもっていることが分かる。

「私はとりわけ数学が気に入っていた」<sup>11)</sup>——。『方法序説』に見られる何気ない言葉がはしなくも示しているように、数学および数学的学問はデカルトにとって特権的な意味をもっていた。それまでに学んだ様々な学問を曖昧で不確かなものと見なし、それらをすべて捨て去る決心をしたときに

10) Hua. VII, S. 65

11) A.T. VI (*Discourse de la Méthode*), p. 7. 邦訳1, 17頁。

も、数学だけは例外だったのである。「その推論の确实性と明証性とのゆえに」<sup>12)</sup>。このような経緯から考えても、〈コギト〉を拠点にした、デカルトによる学問の再構築の営みが、まず数学から着手されたことは不自然ではない。実際『省察』の議論を辿ってみると、神の存在証明がなされた後にデカルトが取り上げているのは、「三角形の内角の和は二直角に等しい」という幾何学的真理であり、デカルトは、いまや神の保証に裏づけられた「明晰判明の規則」をこの事例に躊躇なく適用する<sup>13)</sup>。

この幾何学的事例は、デカルトが非常に好んでいたものであり、彼はこれをさまざまな場面で引き合いに出しているが、むしろそれは、単に彼の好みに起因するものではない。それどころか、数学的・幾何学的思考はデカルトの思惟を根底から支配しているのである<sup>14)</sup>。学問の再構築に作業において、デカルトが数学から着手していることだけが問題なのではない。問題は、数学的幾何学的思考が、先に見た第一の神の存在証明をも規制している点にある。まず、「原因→結果」という因果関係を適用する姿勢には、「前提→結論」の過程をとる演繹的操作との類比を感じさせる。さらには、より決定的なことに、因果関係を自明のものと見なす際、デカルトはそれに、幾何学的論証における公理と同様の身分を認めている。

「公理 言うなら 共通知見

一、そのものが存在するための原因はいったいいかなるものであるかが、それについて問われえないようないかなる事物も存在することはない。」<sup>15)</sup>

『第二答弁』の付論「神の存在と靈魂の身体からの区別とを証明する、幾

---

12) Ibid. 同上。

13) A.T. VII, p. 65. 邦訳 2, 86頁。

14) デカルトの思惟が、当時成立しつつあった数学的自然科学にいかん規制されていたか、その事情は次の論文の中で詳細に論じられている。

佐々木力『近代学問理念の誕生』(岩波書店, 1992年), 第一章「〈われ惟う, ゆえにわれあり〉の哲学はいかにして発見されたか」。

15) A.T. VII, p. 164f. 邦訳 2, 200頁。

何学的な様式で配列された諸根拠<sup>16)</sup>は、ユークリッドの『原論』の構成にそっくり則って、デカルトが自己の論証をあらためて組み立てたものであるが、これは、デカルトがユークリッド幾何学を学問の理想的形態として前提していたことを、これ以上ないほど明確に示すものである。上の引用箇所に見られるように、デカルトは因果関係を公理として位置づけている。周知のように「公理」とは、証明することはできず、また証明する必要もないほど自明な事柄を意味している。デカルトにとって因果関係は、公理と同様の意味で自明なことだったのである。しかしこのような扱いは、すべてのものを懐疑の淵に投げ込むデカルトの本来の思考姿勢に明らかに背馳している。

フッサールは確かにこのことを見抜いていた。

「デカルト自身は、あらかじめ学問の理想をもっていた。すなわち、幾何学もしくは数学的自然科学という理想をもっていた。……普遍的学問が演繹的体系の形態をとること、そしてその形態においては、学問の全組織が、演繹の基底となる公理的基礎の上に立てられなければならないことは、デカルトにとってあらかじめ自明なことであった。デカルトの見るところ、エゴの絶対的自己確実性という公理は、幾何学において幾何学的公理が果たすのと同様な役割を、普遍的学問に関して果たしているのである。」<sup>17)</sup>

フッサールの指摘は、〈コギト〉を拠点にしてデカルトが諸学問を再構築しようとする手順に関わっている。「私はさらに話を続けて、……第一の真理から私が演繹 (déduire) した他の真理の連鎖のすべてをここに示したいと思う」<sup>18)</sup>——。またしても何気ない言葉が、デカルトの思惟に深く根差している問題性を、端的に表している。デカルトにとって、〈コギト〉を出発点にして他の諸真理を演繹的に導き出すことは、検討を要しない自明の道筋であった。だが、真の意味の無前提性を実現しようと思うならば、この

16) A.T. VII, p. 160ff. 邦訳2, 196頁以下。

17) Hua. I, S. 49.

18) A.T. VI, p. 40. 邦訳1, 46頁。



演繹という操作を前提することもできないはずだ。そうフッサールは言っているのである。

「デカルト的コギタチオは現象学的還元を必要とする」<sup>19)</sup> とフッサールは言う。フッサールから見れば、演繹の出発点となるような自我は、世界の实在を前提とする通常の心理学的自我と同様のものにすぎず、完全な無前提性の想定の下で得られたものではない。デカルトが取り出した自我は「世界の最後の小部分」<sup>20)</sup> にすぎず、このようなあり方をする自我は、他の事物と同様に現象学的還元を施されなければならない、というわけである。

数学的幾何学的学問形態がデカルトの思惟を規制していた事情は、さまざまな位相において指摘されうる。〈コギト〉を出発点として他の諸真理を演繹的に導き出そうとした点においてばかりでなく、これまでに見たように、デカルトの論証の最根底部分において、すなわち神の存在証明において、それは指摘されうるのである。しかもその際、デカルトは因果関係を単に前提しているのみならず、それを公理として位置づけてさえいた。デカルトが数学および数学的自然科学を秘かに前提していた事情は、幾重にも絡み合った諸相において見て取られるのである。

### 3 志 向 性

デカルトの思惟において《無前提性》は実現されていないと、われわれは論定せざるをえない。ここでわれわれは、デカルトとは異なる方途において、いかにして真の《無前提性》が実現されうるかを、考えねばならない。さらに言えば、そもそも《無前提性》ということが可能なかどうか、を検討しなければならない。

考察の俎上に乗せなければならないのは、ほかならぬフッサールである。フッサールのデカルト批判を参照しつつ、われわれはデカルトの難点を明

---

19) Hua. II (*Die Idee der Phänomenologie*), S. 7.

20) Hua. I, S. 63.

らかにしてきた。では、当のフッサールはどのように考えたのか、それが当然検討されねばならないはずである。

ここで注目されなければならないのは、「志向性」という概念である。フッサールがデカルトと最も異なるのは、この概念を採用した点にある、と行って間違いない。

「見過ごしてはならないのは、世界のあらゆる存在に関してエポケーを施しても、それらに関係しているさまざまなコギタチオネスが、自分自身の内にこの関係を有している、という点は何ら変わらない、ということである。たとえば、この机の知覚は、エポケーの後でも、この机の知覚のままなのである。」<sup>21)</sup>

「デカルトが見逃したこと、デカルトが真の超越論的学問を目指した際に見落としてしまったのは、次の点である。すなわち、意識を、何ものかについての意識 (Bewußtsein von etwas) として体系的に探究することが、本来の課題なのだ、という点である。」<sup>22)</sup>

デカルトの「方法的懐疑」とフッサールの「現象学的還元」との相違を、あらためて確認しておくことは無駄ではないであろう。「方法的懐疑」とは、「それまでに自分の精神に入り来たっていたものはみな、私の夢の幻と同様に真ならぬものと仮想する」<sup>23)</sup> ことだとデカルトは言う。そこにおいては、意識が向かう対象の実在性が暫定的に否定され、意識がそのものとして対象から切り離される。それに対して「現象学的還元」は「価値転換的な符号変更 (umwertende Vorzeichenänderung)」であり、「価値転換されたものは再び現象学の領圏に組み入れられる」<sup>24)</sup> とフッサールは言う。その際、もちろん対象の存在身分は変化している。ここで「符号変更」と言われているように、対象は、現実存在しているという身分を剥奪されている。ただその場合、対象が意識から切り離されて放逐されてしまうわけではない。

---

21) Hua. I, S. 71.

22) Hua. VII, S. 76.

23) A.T. VI, p. 32. 邦訳 1, 39頁。

24) Hua. III/1 (*Ideen I*), S. 159.

対象は「括弧に入れられて」意識内に保持されるのである。

ただ、このように言ってみるところで、違いが必ずしも明らかになったわけではない。とりわけ「現象学的還元」とは一体何を意味するのか。デカルトとの比較においてあらためて浮かび上がるのは、その不明瞭さである。現実存在するという資格は停止されながらも、なお切り捨てられず、意識によって保持されるということ。このことは、どのように理解すればよいのであろうか。「エポケー (Epoché)」、 「スイッチを切ること (遮断) (Ausschaltung)」, 「括弧入れ (Einklammerung)」等々——さまざまな言い換えは、現象学的還元の意味する事柄を表すのに適切な言葉をフッサール自身が見出すことができないもどかしさを反映しているように見える。E・シュトレッカーによれば、これらの用語はすべて「示唆 (Andeutung), あるいは指令 (Anweisung) の機能しか果たしていない」<sup>25)</sup> という。

ともあれ、デカルトとフッサールとの相違を捉えるための鍵概念が、「志向性」であることは間違いない。デカルトの〈コギト (cogito)〉に対し、フッサールはしばしば〈エゴ・コギト・コギタトゥム (ego cogito cogitatum)〉 (より正確には、〈エゴ・コギト——コギタタ・クア・コギタタ (ego cogito — cogitata qua cogitata)〉) を対置させる<sup>26)</sup>。フッサールに言わせれば、意識は必ず何ものかについての意識であり、それが向かう対象を欠くような意識は考えられない<sup>27)</sup>。この点をデカルトが見落としていることをフッサールが指摘している次第は、先の引用箇所でも明らかである。

たとえば何らか思考している場合に、その思考が対象をもたないということは考えられるだろうか。何か特定のものを考えているわけではないが、考えてはいる、というようなことは一体ありえるだろうか。たしかに志向

25) Ströker, E., "Das Problem der ἐποχή in der Philosophie Edmund Husserls", in: *Analecta Husserliana* I (Dordrecht, 1971), S. 173.

26) Hua. VI (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*), S. 79.

27) Vgl. Hua. VI, S. 84.

性を認めるならば、演繹という操作を前提せずに、考える自我から外部に抜け出す通路が見出されるかに見える。

だが、事柄はそう簡単ではない。なぜなら「志向性」は、そのままでは、意識と実在的対象そのものとのつながりを意味するものとはなりえないからである。D・フェレスダールが解説するところによれば<sup>28)</sup>、ブレンターノが「志向的内在 (intentionale Inexistenz)」という概念を提示した際、たしかに彼は、実在的対象そのものへの意識の関わりを念頭に置いていた。だがこう考えた場合、直ちに難問が生じる。すなわち、われわれが、たとえばペガサスのような架空の存在について思いを巡らすようなケースは、どのように扱われるのか、という問題である。フェレスダールによれば、ブレンターノはこの問題を自覚していたが、ついに明確な解決に至らなかったという。

同様のケースは、ほかにも様々考えられる。今は亡き故人のことを想うとき、われわれの意識が向っている対象はもはや存在していない。だがこの場合でも、意識は何らかの方向性をもっているように思える。また、誰かは分からないがしばしば出没する通り魔を恐れる、といった類の事例は山ほど考えられる。このような場合、意識の「志向性」をどのように扱えばよいのであろうか。

フェレスダールの解釈によれば、このような問題に対処するためにフッサールが導入したのが、「ノエマ」という媒介的概念であったという<sup>29)</sup>。「ノエマ」概念をどう解釈するべきかという問題は、A・グールヴィッチの伝統的解釈に対して、1969年にフェレスダールが意義申し立て<sup>30)</sup>を行って以来、大きなテーマとして浮かび上がり、本邦でもしばしば議論のテーマとなっ

---

28) Føllesdal, D, "Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception", in: Dreyfus, H. L. (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (The MIT Press, 1984).

29) *Ibid.*, p. 35.

30) Føllesdal, "Husserl's Notion of Noema", in: *Journal of Philosophy* vol. 66, 1969.

てきた<sup>31)</sup>。フェレスダールによれば、「ノエマ」はあくまで「意味 (Sinn, Bedeutung)」として理解されるべきであり、それはフレーゲの言う「意義 (Sinn)」とほぼ同義の内包的存在者にほかならない。この見方は、ノエマに実在的対象そのものの身分を認めるグールヴィッチの解釈と鋭く対立するものである。

このような見解の対立は、後に見るように、何といたってもフッサールの叙述の分かりにくさに起因するものであるが、結論から言えば、「ノエマ」が実在的対象そのものではなく、〈意味〉を意味していることは明らかである。というのは、フッサールは、ブレンターノの用語の不適切さを批判しながら、意識が向かう対象が現実存在する必要はない、と述べているからである。フッサールによれば、対象はジュピターであろうと、ビスマルクであろうと構わない<sup>32)</sup>。志向性に関しては、対象が現実存在するかどうかは関係ないのである。ついでに言うておけば、フッサールは後年の付記の中で、この『論理学研究』における操作が、後に「遮断 (Ausschaltung)」と呼ばれることになったことを明記している<sup>33)</sup>。そもそも、現実存在の資格を停止することが「現象学的還元」の操作だったはずである。

フッサールの言う「志向的対象 (intentionaler Gegenstand)」が〈意味〉にほかならないことを、フッサール次のような例で説明している。

「私は色の感覚ではなく、色のついた物を見、音の感覚ではなく、歌手の歌を聞く。」<sup>34)</sup>

われわれの知覚的経験は、単に外部から感覚的所与をそのまま受け取るこ

---

31) 本邦での議論のきっかけを作ったのは次の論文である。

野家啓一「志向性と指示行為」(1985年)、同『無根拠からの出発』(勁草書房、1993年)、所収。

32) Vgl. LU. II/1, S. 373.

33) LU. II/1, S. 373f. Anm. 1.

34) LU. II/1, S. 374.

とによってのみ成り立っているのではない。われわれは生の感覚を素材として形成される意味的なまとまりを把握する。一連のメロディーとして聞こえなければ、演奏は単なる雑音の連続にすぎないはずである。意味的なまとまりを見るのでなければ、われわれの視覚には、色の混濁した広がりが見えるだけである。したがって、志向性において意識とつながるのは実在的对象ではなく〈意味〉なのである。

では、そもそもの問題であった外部対象の実在性は、どのような扱いを受けるのか。フッサールがデカルトとちがって、志向性によってそれを確保しようとしていたことが、ここでの問題だったはずである。

#### 4 知覚の志向性

志向性概念においては、実在する対象そのものはどのように扱われるのか。その点を検討するために、まず『イデーニ I』における「ノエマ」の規定を見ておくことにしよう。

「たとえば知覚は、そのノエマをもち、最下部にはその知覚意味、すなわち、知覚されたものそのもの (das Wahrgenommene als solches) をもつ。同様に、そのつどの想起は、想起されたものそのものを、まさに自らのものとして、当の想起の中で『思念されたもの』、『意識されたもの』の有様で、もつのである。……いずれの場合にも、ノエマ的相関者——それはここでは(きわめて広い意味で)『意味 (Sinn)』と呼ばれるが——は、知覚、判断……等々の体験のうちに『内在的に』存している、まさにそのままに受け取られねばならない。」<sup>35)</sup>

ノエマ解釈に分裂が生じるのも頷けるような規定ではないだろうか。「知覚されたものそのもの」という言い方は、たしかにグールヴィッチが言うように、その時々射映面を意味しているようにも見える。これらの射映面の総体として、実在する対象そのものにも、グールヴィッチはノエマの身

35) Hua. III/1, S. 203, 強調引用者。

分を認めるわけである<sup>36)</sup>。

だが、この規定を全体として見れば、「ノエマ」が実在的对象そのものではなく、〈意味〉を指していることは明らかである。しかもそれは体験のうちに「内在的に (immanent)」存在しているとすら言われている。この箇所には則す限り、「ノエマ」は、間違いなく意識内に存在している〈意味〉のことを指している。

ただ、ここで用語上注意しなければならないことがある。それは、ここで言われている「内在」が、通常の心理学において言われるような、意識の内部に心像として存在するあり方を意味するものではない、ということである。フッサールが用いる「内在」という言葉は、むしろ、しばしば「志向的 (intentional)」と同じ事柄を意味しており、フッサールは、通常の心理学における「内在」という言葉の用法を批判し、それに替わる「志向的」という言葉の使用を提案している<sup>37)</sup>。したがって、「いかなる意識体験もその内在的对象を自らの内に『担っている』といっても、その場合、次のことに注意しなければならない。すなわち、この場合の『自らの内に担う』とは、内在的志向的 (immanent intentional) 対象が、実在的 (real) 要素、実在的契機として、また部分として意識内に属しているといったような、実在的 (reell) 内在という意味を持ってはいない、ということである」<sup>38)</sup>。ペガサスのように、対応する実在物がないものを意識する場合でも、その像が心に浮かんでいるのではなく、意識がその〈意味〉を把握しているのである。それをフッサールは「志向的内在」と呼ぶ。このことはフレーゲが、物の領域からも心の領域からも区別して、〈意味〉が存在する「第三の領域」を要請したのと類比的に理解したほうが分かりやすいであろう。

このような事情から、フッサールの志向性は、一般に「意識—意味—対

---

36) Gurwitch, A., "Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness", in: Dreyfus (ed.), *op. cit.*, p. 63, p. 68.

37) Vgl. LU. II/1, S. 375.

38) Hua.VII, S. 108. 強調引用者。

象」という三項構造において理解されている。だが、ここに至っても釈然としないのは、フッサールがしばしば、意識と対象との直接的な繋がりを思わせる言い方をしていることである。それゆえに、別のノエマ解釈もが生じたのである。フッサールの叙述の中には、實在論的な主張を行っているように見える箇所が無数にある。「われわれが外部知覚と呼んでいる意識は、それ自身において、知覚された外的なものについての意識 (Bewußtsein von dem wahrgenommenen Äußeren) である」<sup>39)</sup>——。この両義的な事態を、われわれはどう理解するべきであろうか。

われわれは、〈意味〉を介した繋がりとはいかなるものか、を注意深く考える必要がある。そのための手掛かりを、われわれは、近代哲学史に関するフッサールの批判的考察の中に求めることにしよう。というのは、デカルト以来、近代ヨーロッパ哲学においては「意識／事物」、意識の「内部／外部」という二項対立図式が確立し、ロックをはじめとするイギリス経験論者たちの思考をも規制してきたが、フッサールは、この図式を繰り返し批判しながら志向性について論じているからである。

デカルトによって二項対立図式が確立されて以来、われわれが直接知ることができるのは意識内にある「観念 (idea)」に限定された。それは、外部に存在する対象の写しであり、ロックはその在処として「タブラ・ラサ」という概念を提示した。ロックの経験論は、この「なめらかな板」の上に現れる観念の分析を課題とするものであり、したがって、外部対象を直接認識する道は、原理的にふさがれてしまう。哲学史を考察する中でフッサールは、「志向性」概念を、このロックの思考と対比しながら提示している<sup>40)</sup>。つまり「志向性」には、外部対象を直接認識するための概念という意味あ

39) Hua.VII, S. 108.

また、『論理学研究』の中では「表象の志向的对象は、その現実の対象、また場合によってはその外的な対象と同じである。そして、両者を区別することは不合理である」とさえ言われている (LU. II/1, S. 425.)。

40) Vgl. Hua. VII, S. 148f.



いが、やはり備っているのである。

デカルト以来の近代哲学がとった認識の図式は、「意識—観念—対象」というものであり、やはり三項構造をなすものである。だがこの構造を、先に見た「意識—意味—対象」と類比的に考えてはならない。フッサールは、近代哲学の「意識—観念—対象」という図式を繰り返し批判しており、それに対置させて自らの理論——とりわけ「直観 (Intuition)」の理論——を際立たせているからである。フッサールに言わせれば、「観念 (idea)」を介在させる考え方はすぐさま矛盾に陥る。ヒュームによれば、知覚された「赤」の印象は、その後弱まった状態で観念として記憶されるという。だが、記憶に残っているこの「淡い赤」の観念 (idea) は、別の機会に直接知覚される「淡い赤」の印象 (impression) と、どのようにして区別されるのか。そもそも、「淡い赤」の観念が、以前生き生きと知覚された特定の「赤」の印象の残像だということは、いかにして知られるのか<sup>41)</sup>。われわれがある観念を、特定の事物の印象と同定するためには、そもそもの知覚において、特定の事物そのものを経験できていなければならない。このように認識の可能性を内在的な「観念」に限定することは自ずから矛盾をはらんでおり、意識は実在する対象そのものに届いていなければならないはずである<sup>42)</sup>。

すでに述べたように、フッサールの志向性概念は、架空の対象、特定されていない対象への意識の係わりをも含むものであり、たしかに対象との直接的連繫を必ずしも意味するものではない。だが、その一方でフッサールは、〈知覚〉に例外的な特別の機能を認めている。フッサールの志向性理論では、知覚において、意識は実在する対象そのものに届くと考えられているのである。

「経験される事物 (Ding) が現実 (wirklich) に存在するとき、その外的

41) Vgl. Hua. VII, S. 162.

42) Vgl. Hua. VII, S. 343.

な知覚はいずれも現実のそれ自体の把握 (wirkliche Selbstfassung) である。』<sup>43)</sup>

後期の『形式的論理学と超越論的論理学』の中では、この〈知覚〉における実在的对象そのものとのつながりに、明確な根源的意味が与えられている。

「明証 (Evidenz) は、……自己能与 (Selbstgebung) という志向的能作を表示するものである。正確に言えばそれは、『志向性』すなわち『何ものかについての意識』の、普遍的な卓抜した (ausgezeichnete) 形態である。そこでは、志向性において意識された対象的なものが、そのものとして把握されたもの (Selbsterfaßtes), そのものとして見られたもの (Selbstgesehenes) の相で、すなわち、意識的にそのものの傍らに居合わせる (Bei-ihm-selbst-sein) という仕方、意識されている。それはまた、『それそのもの (es selbst)』を私が把握するという原初的な意識である、と言うこともできる。……しかし、ここで同時に、明証にはさまざまな根源性の様態があることが指摘されねばならない。自己能与の原型的様態は知覚 (Wahrnehmung) である。居合わせること (Dabei-sein) とは、……私が今居合わせていること (Jetzt-dabei-sein) である。すなわち、知覚されているものそのものの傍らに私自身が居合わせることである。』<sup>44)</sup>

もとよりフッサールにおいて、知覚すなわち「原的に与える直観 (origiär gebende Anschauung)」が、あらゆる認識の権利源泉であることは、すでに『イデー I』において明示されたことであり<sup>45)</sup>、その意味では、ここでことさら新しいことが言われているわけではない。だが、上の箇所をはじめとして『形式的論理学と超越論的論理学』の中では、「それそのもの (es selbst)」という言葉が頻繁に使用されていることには、注目しなければならない。すなわち、志向性の原型的形態において、意識は、まさに実在する対象そのものに係わるのである。

「志向性」について、われわれの見解をまとめておこう。志向性によって

---

43) Hua. VII, S. 343.

44) Hua. XVII (*Formale und transzendente Logik*), S. 166.

45) Vgl. Hua. III/1, S. 51.

意識に係わるのは〈対象そのもの〉である。そして、このことは知覚の場合に限らない。今は亡き故人を想うとき、この想起作用に係わっているのは、その故人そのものなのである。そうでなければ、イギリス経験論において見られたように、故人の心像が「タブラ・ラサ」の上に映されていることになってしまうだろう。そうではなく、われわれは想起において、想起されたものそのものを思うのである。その際〈意味〉は、意識と対象との間に位置する媒介者としてあるのではない。そもそも、いかなる認識においても、それが〈意味〉を伴わないということはあるだろうか。すでに触れたように、対象そのものへの関係が実現する知覚においても、<sup>なま</sup>生の感覚的素材がそのまま受け取られることはありえない。われわれは、多様な感覚的所与を統合し、〈意味〉的なまとまりを把握する。〈意味〉は、意識が対象に係わる際に自ずと付随してくるものなのである。そしてこのことは、われわれが実在する対象を想うときも、架空の対象や未確認の対象を想う時も変わらない。それゆえ志向性においては、〈意味〉がつねに問題となるのである。われわれは、ペガサスや不明の殺人犯を〈意味〉において考えることができるのである。

われわれは、フッサールが「意識は容器ではない」という趣旨のことをしばしば述べている<sup>46)</sup>ことを思い起こさなければならない。〈意味〉という志向的对象は、意識に内在するといっても、物が容器の中に入っているように存在しているわけではないのである。

## 5 《循環》の解消？

おそらくフッサールは、眼前にありありと存在する事物が、本当は幻かもしれない、と本気で疑ったことは一度もなかったであろう。対象の存在資格を停止する現象学的還元操作は、この世界が存在しないと考えることも可能である (denkbar) という意味の「仮設的想定 (hypothetischer

---

46) たとえば, Vgl. Hua. VII, S. 110.

Ansatz)<sup>47)</sup>なのであって、フッサールは、世界が実際に存在しないかもしれないと主張したわけではないのである。すでに『イデーンI』においても、還元がこのような性格のものとして論じられていたことは、注意深く読み返せば分かることである。だが、少なくとも表面的には齟齬をきたしていたことも確かであり、この齟齬を解消することによって周囲の誤解に答えることが、周知のように、中期フッサールの中心的課題の一つであった。

『第一哲学』第二部は、フッサールが「世界はある (Die Welt ist)」ことの確かさを揺るがさずに現象学的還元を遂行する途を探ろうとした、苦闘の記録である。ここで何度も考察を反復させた結果得られた還元の新たな途は、一挙に世界全体の非存在を仮定することに替わって、まさに今われわれが行っている個々の知覚にエポケーを加えることから始める、というものであった。たとえば、われわれが家を見ている場合を考えてみると、この「家の知覚」に対して「無関心な傍観者」の姿勢をとる、ということから還元を開始するのである。フッサールはここで、現象学的還元の遂行について現象学的に考察するという、自己反省的な探究を反復させているが、この自己反省的考察が最終的に依拠するところも、知覚の場面だったのである。ついでに言うておけば、このような問題意識が、晩年の生活世界論につながる脈絡の一つを形成している。

ここで《無前提性》の問題に戻ろう。いま眼前にありありと見える事物の存在を、フッサールは実際に疑ったことはなかった。その意味ではフッサールは、真の意味の《無前提性》を実現していなかったと言えよう。しかし、「新デカルト主義」者を自称するフッサールが、このような最も身近な臆見を疑わないということは、いかにも奇妙であろう。実際デカルトの方法的懐疑は、まさにこの《前提》を捨て去ることを意図するものであった。「感覚はわれわれをときどき欺くので、どんなものでも感覚がわれわれ

47) Hua. VIII (*Erste Philosophie, Zweiter Teil*), S. 55.

に想像させるとおりのものはないと私は想定しようとした]<sup>48)</sup> ことは、方法的懐疑の第一段階にほかならなかった。

だが、このことの代償として、デカルトは別のものを秘かに前提しなければならなかった。すでに見たように、数学や数学的自然科学、そこで想定される演繹的操作や因果関係、等々をデカルトは前提しなければならなかったのである。しかも、この点を批判し、デカルトの《無前提性》の想定が不徹底であることを指摘したのは、ほかならぬフッサールであった。《無前提性》を唱えながらも実は前提をはらんでいるこの両者の対立を、われわれはどう見るべきであろうか。

デカルトの前提から考えてみよう。デカルトの主張する《無前提性》が不完全であった次第は、すでに見たように《循環》の問題として指摘されてきた。この《循環》の指摘に対して、デカルトがどのように答えたのかについては、われわれは触れないままであった。この点に関するデカルト研究者の解釈は一致している。

「誠実な神の保証のもとにおかれるのは、私が明証性をもって見るものではなく、明証性をもって見たものの想起を介在させるようなあらゆる認識である、というのがその答えの核心である。」<sup>49)</sup>

デカルトの回答は、『第二答弁』と『第四答弁』の中に見られる。そこでデカルトは、「実際に明晰にわれわれが知得するもの」と「われわれが以前に明晰に知得したと想起するもの」<sup>50)</sup> とを区別し、神による保証を後者、すな

---

48) A.T. VI, p. 31f. 邦訳 1, 38頁。

49) アンリ・グイエ「いわゆる『デカルトの循環』について」(佐々木周訳), デカルト研究会(編)『現代デカルト論集 I・フランス篇』(勁草書房, 1996年), 所収, 15頁。

この点に関しては、次の解説書をも参照した。

所雄章『デカルト II』(勁草書房, 1971年), 173頁以下。

小林道夫, 前掲書, 178頁。

50) A.T. VII, p. 246. 邦訳 2, 295頁。

わち、想起の機能の確実性に限定させている<sup>51)</sup>。必ずしも明確ではない論調でデカルトは、前者の直接的認識においては、神による明証性の保証は必要とされないことを主張する。

この議論は、『第二反論』を提出したメルセンヌに対して示された。メルセンヌは言う。デカルトによれば、明晰判明な認識は、誠実な神の保証の下でなければ不可能である。しかるにデカルトは、神の存在を証明する以前にコギト命題を導き出し、それを明晰判明な認識として認めている。これは矛盾ではないか、と。これに対してデカルトは、コギト命題を認識することは、「あたかも自ずからに識られたものとして精神の単純な直視によって認知する」<sup>52)</sup> ことであり、三段論法的な推論による認識とは異なる、と答えている。記憶が介在しなければ成り立たない推論による認識が、神の保証を必要とするのに対して、コギト命題の認識はそれを必要とせず、それ自体として明晰判明に知られる。むしろコギト命題の認識を基礎にして、神の存在が明晰判明に知られるのであって、したがって循環は回避される、というわけである。

この議論を展開する際デカルトは、『第五省察』の終盤部を参照するよう促している<sup>53)</sup>。神の保証が想起にのみ関わる次第は、すでにそこで論じてある、というのである。そこで持ち出されているのは、例の「三角形の内角の和は二直角である」という幾何学的認識である。「三角形の内角の和は二直角である」とわれわれは明晰判明に認識している。しかし、なぜそうなのか、その証明をいちいち再現することなく、われわれは幾何学的論証を発展させてゆくであろう。ともすれば、内角の和に関する証明は誤っていたかもしれない、という疑いの念が生じかねない。だが、かつてわれわれは確かにそれを幾何学の原理に基づいて証明した。その記憶は残っている。この記憶の確かさを神が保証している、というわけである。

---

51) また A.T. VII, p. 140. 邦訳 2, 172頁, をも参照。

52) A.T. VII, p. 140. 邦訳 2, 172頁。

53) Cf. *ibid.* 同上, 参照。

この回答にわれわれは納得できるだろうか。神の保証を必要としない「精神の単純な直視」による認識を認めることは、神の存在を要請したそもそも事情に鑑みれば、大きな違和感を感じさせるものではないだろうか。また、「精神の単純な直視」はどの範囲まで及ぶのか。上の幾何学の例に則せば、「三角形の内角の和は二直角である」ことは、その証明の現場においては、神の保証なしに明証的だということになるのではないか。幾何学という既存の学問の営みに関して、デカルトは、神の保証を必要としない、ある種の直接的認識の確かさを前提せざるをえなかったように思われる。

## 6 結 語

デカルトもまた、知覚の根源性を事実上認めていた、とわれわれは考える。《循環》を回避しようとしたときデカルトは、神の保証を想起の働きに対してのみ認め、それと区別して、ある種の直接的認識の確かさを前提せざるをえなかった。この直接的認識は知覚であるとは言われていない。だが、デカルトの言う「精神の単純な直視」が幾何学的な真理の認識にも関わるものだとすれば、それはフッサールの言う「本質直観」との類似を感じさせる。フッサールは、ヒュームとJ・S・ミルを引き合いに出し、彼らが自然科学的法則と類比的に心理的事象をも説明しようとして、自然科学的認識をまったく前提してしまっている姿勢を批判しながら、「本質直観」の機能を強調している<sup>54)</sup>。数学的自然科学的推論という前提を問題にし、《無前提性》をさらに徹底して追求しようとするれば、直接的な直観の働きを持ち出さざるをえない。デカルトが《循環》を回避しようとして、ある種の直接的認識に訴えたのも同様の事情による、と言えるのではないだろうか。

《無前提性》を実現しようとする試みは、知覚の現前性に回帰せざるをえない。この点で《無前提性》の追求は挫折する、とわれわれは考える。眼

---

54) Hua. VII, S. 171f.

前にありありと見える事物の存在を疑うことはできず、その存在は前提されざるをえないということ。このことは陳腐な事柄しか述べていないように見えるかもしれない。だが、このことは決して単純な事柄ではない。このことは結論を述べているというよりは、さらなる問題の出発点を示しているのである。前提されざるをえないものは知覚だけなのか、それともさらに別のものまで含まれるのか。含まれるとしたらどの範囲にまで及ぶのか。また、ごく単純な知覚を考えてみても、その知覚は見えている面のみを捉えるのではなく、裏面や内部、周囲といった見えていない部分に対する思いを不可分に含んでいる。われわれはここで、現前性が非現前性によって常にすでに汚染されているという事態に直面することになる。

ただ、これらの問題について考えることは、本稿の課題をすでに越え出ているであろう。本稿では、《無前提性》の追求の限界を見定めたところで満足することにしたい。



## Summary

### Descartes und Husserl

#### Das Problem der Voraussetzungslosigkeit in der Philosophie

Kazuo Miyasaka

Descartes ist als Anfänger der modernen Philosophie sehr bekannt, der durch den "methodischen Zweifel" die Gewißheit des Satzes "cogito, ergo sum" entdeckte. Aber heutzutage ist es klar, daß seine Beweise tatsächlich einige Zirkel enthielten, und daß seine Schlüsse also Fehler hatten. In diesem Aufsatz wird über dieses Problem unter dem Husserlschen Gesichtspunkt überlegt.

Zuerst sieht man, wie Descartes Zirkelschlüsse machte und tatsächlich mathematische Naturwissenschaften voraussetzte. Er deduzierte also die Existenz äußerer Dinge so aus der Gewißheit vom "cogito", wie man in der Mathematik deduziert.

Ihm gegenüber dachte Husserl mit der Begriff der "Intentionalität" die Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein und den Sachen. Husserls Theorie der Intentionalität hat sehr komplizierte Inhalte, und es ist ziemlich schwer, zu verstehen, was dieser Begriff eigentlich bedeutet. Aber mindestens kann man sagen, daß dieser Begriff bei der Wahrnehmung die unmittelbare Verbindung des Bewußtseins mit dem Gegenstand selbst bedeutet; Husserl meinte, daß man durch die Wahrnehmung den Gegenstand selbst unmittelbar erfassen kann.

Nach der Überlegung dieses Problems kann man vermuten, daß Descartes tatsächlich die unmittelbare Erfassung äußerer Dingen durch die Wahrnehmung voraussetzte; die Inhalte der "Meditationes de prima philosophia" sind unter diesem Gesichtspunkt überlegt.