

現象学の2つのドグマ

荒畑 靖宏

(慶應義塾大学)

1. 最初に褒めさせていただくと……

新曜社「ワードマップ」シリーズの一書として刊行された『現代現象学—経験から始める哲学入門』¹⁾は、現象学の入門書としては——すくなくとも本邦では——類をみない良書である、とお世辞ぬきで言うことができる。それは、まさに同書の副題が告げるとおり、現象学的にもものを見ることを学ばせることが、そのまま哲学的にももの考えることへの手引きになっているという、入門書の理想的な姿を本書が体現しているからである。これは、専門化と、それに必然的にもなって教条化が進み、同じ問題への別のアプローチの仕方をほとんど無視するまでになった領邦分立制の現代哲学においては、きわめて実現が難しいタスクである。なかでも——あくまでわたし個人の印象だが——とくに現象学の分野では長らくこの傾向が顕著であった。その理由のひとつが、現象学には解説すべき用語(ジャーゴン)が多すぎるということであった。もちろん、現象学的にもものを見るノウハウを教えるのに、フッサールやハイデガーの使った用語をひとつも使わないでいることは不可能である(分析哲学の信奉者の中には、分析哲学ならそれができると信じ込んでいる人もいまだにいるようだが、それが完全なる錯覚であるのは、すこし考えてみれば明らかである)。本書の優れている点は、本文で解説されている現象学用語が従来の類書に比べて圧倒的に少ないということにあるのではない。むしろ、どうしてフッサールを筆頭とする歴代の現象学者がそんな新奇なこむずかしい言葉をたくさん導入して現象の記述をおこなわざるをえなかったのかが、この本を読んでいるととてもよく分かるという点にある。つまり本書は、どうして現象学にはこんなにもジャーゴンが多いのかとい

1. 以下、同書からの引用や参照指示はすべて書名を省略してページ数のみを本文中に表記する。

うことをあらためて理解させてくれる、優れたものの入門書なのである。それは、現象学が現象に繊細な目を注いできた結果なのだ。

形式、つまり本書の叙述の仕方だけではなく、その内容についてもひとつ具体例を挙げて褒めておくと、たとえば、あくまで「道德経験」のもとに留まろうとする現象学的倫理学の利点を、動機づけの問題に苦しむ近代道德哲学一般との対比で論じた6-2（吉川孝の執筆になる）は秀逸である。「道德経験」とは、「何らかの具体的状況のなかで善悪に関する価値が意識されて、それが行為者を実際に動機づける場面」（p. 191）での行為主体の経験のことである。現代の分析行為論やメタ倫理において「動機づけ（motivation）」の問題をめぐってパズルやパラドクスが生じるのを目にするたびに、なにか当たり前の視点がそこには欠けていると感じる者はけっしてすくなくないことだろう。私見では、吉川の議論は、現象学にはその空所を埋めるポテンシャルがあるということを示していると思われる。あるいは、こう言ってもよいかもしれない。それらの「困難」が、やはり本書の副題が示唆しているように、「経験から始める」べしという現象学の格率を無視して出来合いの概念で現象を分析（分解）した当然の結果であるということ、吉川の議論は明らかにしているのだと。

さて、書評論文の常として、褒めるのはこのくらいにして、そろそろ本題に入りたいと思う。つまり、批判的な論点を提示したいと思うのだが、わたしに期待されているであろう役割に応えるなら、他の執筆者のお二人（戸田山和久氏・鈴木生郎氏）よりも内在的な観点から議論をすることが望ましいだろう。ただし、ここでいう「内在的」批判とは、同書の具体的な議論や論述を、「実物」のフッサールやハイデガーと引き比べてその不備をあげつらう、といったようなことではない。実際、わたしにはそんなことができるほどの知識はない。むしろ、本書が現象学の入門書として成功しているがゆえに抱え込んでいる問題点、すなわち、本書がとくにフッサール現象学から正統に受け継いでいると思われるドグマを指摘したいのである。そのドグマは——クワインのかの有名な論文²に引っかけるつもりは毛頭ないのだが——2 つある。ひとつは、志向的作用の質料と性質の区別であり（これもけっしてクワインの「分析と総合の区別」という経験論のドグマにひっかけているわけではない）、もうひとつは意味の体験説とでも呼ぶべきものである。以下、これらを順に論じていくことにしよう。

2. W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" (1951) in his *From a Logical Point of View*. Harvard U. P., ²1961, pp. 20-46.

2. 第1のドグマ——志向的作用の質料と性質の区別

第1のドグマとは、フッサールが『論理学研究』第2巻の第5研究で「きわめて重要で、さしあたりはまったく自明な相違」³として導入している次の区別のことである。

[引用①] 作用をそれぞれ単純表象、判断、感情、欲求などの作用として特徴づける、作用の一般的性格と、作用をこの表象されたものの表象、この判断されたものの判断などと特徴づける、作用の「内容」との違い(…)同様の性質〔*Qualität*〕と質料〔*Materie*〕の区別は、あらゆる作用において引かれる。
(*ibid.*, 425f.)

このようにこむずかしく書かれなければ、ここで引かれている区別は——フッサールの言うとおりに——誰もが受け入れられるもののように見える。たとえばわたしがいま、現在のアメリカ合衆国大統領は米国史上もっとも賢明な大統領だと信じているとする。わたしのその信念に対して、米国留学経験のあるわたしの妻が異を唱えたとする。これは、わたしがそれに対して「信じる」という態度をとっているのと同じ何かに対して、わたしではない他者が別種の態度をとることが可能であることに基づいている。またわたし自身も、妻の説得的な論証のおかげで、徐々に、自分が信じていたのと同じそれに対して、疑うという別種の態度をとるようになり、やがては完全な否認という、当初とは正反対の態度をとるようになるかもしれない。さらには、わたしの米国在住の叔父夫婦はかつて、わたしが否認するにいたったのと同じそれに対して「願望」という態度をとりながら、彼に投票したのかもしれない。以上の事例が示しているのは、哲学者が「意識の志向的作用」と呼ぶものが、「何を」と「どのように」という2つの側面(契機、部分、…)に区分でき、それらの組み合わせが可変的であるということである。そうした区別ができ、したがってそこで「何を」と「どのように」が分離可能であるような場合があるということ、それどころか、そうしたケースが多数あるということには疑いの余地はない。問題は、[引用①]でのフッサールの主張が、この区別を完全に普遍化しているということなのである。これをひとまず次のように定式化してみよう。

3. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. v. Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, 1984, S. 425. 以後、フッサール全集(Husserliana)からの引用は略記「Hu.」と巻数(ローマ数字)とページ数(アラビア数字)を本文中に記す。

[D-1-a] どんな体験あるいは作用においても、その志向的内容（質料：Materie）と作用性格（性質：Qualität）を区別することができる。

とはいえ、この定式化のままでは、どこに問題があるのか見えにくいであろう。フッサールが作用の「性質」とか「作用性格」と呼んでいるものは、分析哲学の伝統で「命題的態度 (propositional attitude)」と呼ばれているものに相当すると考えられるかもしれない。すると、わたしがここでドグマとして指摘しようとしているものは、現象学にかぎらず分析哲学の伝統も、すくなくとも半分は共有しているものだということになるのだろうか。もしかすると真相はそうなものかもしれない。しかし、すくなくとも今のわたしにはそう断言する根拠はなく、むしろこのドグマはフッサール現象学に特有のものだと考えているので、わたしが指摘したいことを伝えるにはこの定式化では不十分である。よって以下では、フッサール自身の言葉も援用しつつ、もっと正確な定式化を目指したい。

まずは、[引用①] のすぐ後でフッサール自身が言っていることを引用しよう。

[引用②] 対象に関係するということは、作用体験それ自体が本質的に成り立つために不可欠の特性であって、こうした特性を示す体験が（定義により）志向的体験または作用と呼ばれる。対象への関係の仕方の相違はすべて、[対象に] 関わる志向的体験の記述的相違である。(Hu. XIX/1, 427)

この文章の、とくに2番目の文は、目下の議論にとって決定的なことを述べている。それには2点ある。第1に、「対象への関係の仕方の相違」に含まれているのは、対象への関係性の質料的な違い、対象を何として志向するかの違い（たとえば金星という同一の対象を「明けの明星」として志向するか「宵の明星」として志向するかという、フレーゲ的な Sinn の違い）だけではなく、そこには当然、作用の性質の違い（たとえば「あの星は宵の明星である」と表現できるような内容を、信じているのか、疑っているのか、などの違い）も含まれているということである。第2に、その違いが「記述的相違 (deskriptive Unterschiede)」と呼ばれているということは、それが作用主体の一人称パースペクティブから（反省的にであれ）見てわかる違い、場合によってはその視座からしか判別できない違いであるということの意味する。というのも、フッサールは [引用①] と [引用②] に先立つ箇所でも、そうした「記述的」なものを、たとえば「心の無意識の深層や、生理学的事象の領域における、なんらかの隠れた、仮説的に想定される出来事」(ibid., 398) と対比させて特徴づけているからである。

さて、いまの2つの論点を加味して第1のドグマを定式化しなおしてみると、次のようになるだろう。

[D-1-b] わたし¹が何かを意識しているとき、それをわたし²がどう意識しているか（ただそういう思いが浮かんでいるだけなのか、信じているのか、知覚しているのか、思い出しているのか、予想しているのか、願っているのか・・・）は、わたし¹が何を意識しているかとは独立に、わたし自身の観点から区別できる。

問題の相違が記述的であり、したがってすぐれて現象学的な相違であるということが、この再定式化からは見てとれる。「わたし自身の観点から」という条件づけは、同じようなことを命題的態度の違いについて定式化する際には入ってこないだろうからである。とはいえ、それでもまだ、どうしてこれがドグマなのかは分かりづらいかもしれない。そこで再度、フッサール自身の言葉を援用しよう。実は、先ほどの〔引用②〕の前に、彼は次のように書いていたのである。

〔引用③〕明らかに志向の対象性は、作用が変わっても同じままである。同一の事態が表象においては表象され、判断においては妥当な事態として措定され、願望においては願われ、質問においては問われている。（・・・）実的に現象学的な考察にとっては、対象なるもの〔Gegenständlichkeit〕それ自身は無である。というのもそれは、一般的に言って、作用にとって超越的だからである。どのような意味で、どんな権利があつて対象なるもの「存在」ということが言われようとも、対象なるものがレアルであろうとイデアルであろうと、あるいは真実であろうと、可能であろうと、不可能であろうと、そうしたことは無関係に、作用は「それに向けられて」いるのである。そこで、存在しないもの、ないしは超越的なものが、ある作用のうちまったく存在しないにもかかわらず、この同じ作用のうちで志向の対象として妥当しうる、などということはどう理解したらよいのか、と問われるとしたら、それに対しては、先ほどわれわれの与えた次のような答え以外には答えはないし、実際それで十分なのである。すなわち、その対象は志向の対象である、つまり、ある決まった特徴をもつ志向をそなえた作用が現に存在し、この志向が、この決まったものであるということによって、われわれがこの対象への志向と呼ぶものをとにかく成り立たせているのだと。（*ibid.*, 427）

まずは、この引用文に関して2つほどコメントめいたことを述べておこう。第1に、言うまでもなく1文目で言われている「作用が変わっても」とは、正確には「作用の性質が変わっても」ということである。第2に、作用の質料と性質の区別は、現象学的還元という方法と密接な関係があるということがここでの論述の仕方からはつき

り読みとれるということである。つまり、内容（質料）を定項として保ったまま性質を変数化したりその逆の操作をすることがすべての志向的作用に関して可能であるということが、志向的对象とは区別される「対象なるもの」を度外視する——無とみなす——という方法の正当性と関連づけられている（その区別の可能性が現象学的還元という方法を可能にするのか、それとも必要とするのかについての断言は控える）⁴。さて、そうだとすると、[D-1-b] で言われている性質の差異の「独立性」は、フッサール現象学においては、単なる志向的内容（質料）からの独立性にとどまらず、超越者全般、つまり世界そのものからの独立性を意味することになる。したがって、ここで第1のドグマをあらためて定式化すると次のようになる。

[D-1-c] わたしが何かを意識しているとき、それをわたしが（性質的に）どう意識しているかは、わたしを含む世界がどうなっているかとは独立に、わたし自身の観点から区別できる。

このように定式化するならば、けっして自明とは言えないことをフッサールが「記述的相違」という名のもとで主張していることが分かるだろう。正直なところ、わたしがどれだけ虚心坦懐に反省をしても、わたしの意識作用がどのような性質のものであるかは、その作用が何に向かっているか（何を志向的对象としているか）とは独立には特定できない。そしてまた、「志向的对象」というのが「対象の表象」の単なる別名でないのだとすれば、結局のところ、わたしが何かをどのように意識しているのかは、世界がどうなっているかとは独立には特定できないと思われる⁵。たとえば、いまわたしの意識に「今夜のおかずは妻の大好物のビーフストロガノフにしてやろう」という思いが浮かぶのとまったく同様に、「次回のショパン国際ピアノコンクールではなんとしても第1位をとってやろう」という思いが浮かんだとする。言うまでもなく、後者の思いは、今夜のおかずについての思いがそうであるのとは違って、「意図すること」ではありえない。それは想像以下の妄想でしかないだろう。そのことは（一応までもであると自認している）わたし自身の観点から見ても分かる。ただそれは、その内容とは独立に、わたしの意識の仕方が「意図すること」に特徴的なそれではないことが、わたし自身の観点から明白だからなのではない。それが「意図す

4. もしこれが正しいなら、本論文のようにこの作用の質料と性質の普遍的区別をドグマとして批判することは、フッサール現象学に不可欠の哲学的方法に対する異議申し立てにもコミットするということを意味する。これについては以下の第4節を参照せよ。

5. これはいわゆる外在主義のススメではない。現代の意味理論（志向性の理論）や認識論の文脈で提唱される外在主義は、もっぱらフッサールの言う「質料」にかかわるものだからである。わたし自身は、志向的内容をめぐる内在主義 vs 外在主義の対立を、そのまま作用性質の文脈にも輸入できるかどうかについてはまだ明確なことは言えないと考えている。

ること」ではなく単なる妄想でしかないのは、その思いの主体であるわたしの目線から見える、その思いの（内容を捨象した）シルエット（？）のためではなく、そもそも、わたしから見えるその思い自体の内容（質料）のためである。さらに言えばそれは、わたしが知ろうと知るまいと、わたしがどのような者であるか、そしてショパン国際ピアノコンクールというものがどのようなものであるか、という世界の側の事情に依存している。その思い（志向的作用）は、わたしがこれからする可能性のある経験とどのような関係に立ちうるかとは無関係に、意図することではありえないことが決まっているのである。

前段落の最後の文は、やや唐突に聞こえたかもしれない。しかしそれは、『現代現象学』第2章（2-1の3と2-2の1）に見られる慎重な論述を想定したうえでの言葉である。以下では、同書の論述に基づいて可能だと思われる2つの仮想反論に対処してみよう。

第1の反論はこうだ。たしかに、フッサールが作用の性質と呼んでいるものを、当の作用主体にしか体験できないクオリアのようなものと考えているかぎり、自身の志向的作用をどれだけ無心に眺めたところで、たとえば判断の質感と懐疑の質感を見分けることなどできるはずがない。作用の性質や性格の違いというのは、痒みと痛みの違いのようなものではないからだ。だが、たとえば知覚と想像は、前者には受容性と幻滅可能性という特徴があるのに対して後者にはないということによって区別できるが、これは、そこで何が意識されているのかとは独立に判別できる違いである。しかも、この受容性と幻滅可能性という特徴は、当の知覚主体の一人称視点から（あるいはそこからのみ）記述できる特徴である。こうして知覚と想像を、同じ質料をもつが異なる現象的性質をもつ作用として区別することができる（cf. pp. 42-45）。したがって現象学的記述のひとつの重要な仕事は、このように各作用性質を弁別する徴表となる、非クオリア的な現象的諸特徴を丹念に摘み取っていくことにあるのだ——こう反論されるかもしれない。

けれども、この結果には期待されるほどの一般性はないと言わざるをえない。なぜなら、同書の続く節（2-2の1）でさっそく、今度は夢と知覚の違いを論じる文脈で、サルトルに反論して「夢は想像の一種ではなく、むしろ幻覚のほうに近い」と主張される際に、「受容性や幻滅可能性を含め、知覚が備えている特徴をすべて備えているが、現実には存在しないものが見えているような経験こそが本当の幻覚なのだ」（p. 47）と言われているからである。だがこれは、作用の志向的内容（志向的対象性）のさらにその先の超越者、作用の中に生きている知覚主体の主観性を超越した存在の次元に訴えていることにならないのだろうか。そうではなくて、「現実には存在しない」と

いうのはあくまでも志向的構成の所産としての意味であるのだと言われるなら、どうしてそれが作用性質の違いであって質料の違いではないのかが、よけいに分からなくなる。またそもそも、わたしの素朴に現象学的な目には、どうしてもサルトルのほうが正しく見える。幻覚という志向的作用を「現実には存在しないものが見えている」という観点から記述することは、作用性質の違いをフッサールのように「記述的相違」と呼ぶことの眼目を裏切らざるをえない。もっとも、現象学的記述を一人称パースペクティブとの不可分の繋がりから無理にでも引き剥がすのであれば話は別であろうが。

だが現象学者は、以上のわたしの議論を受けとめたうえで、なおも次のように抗弁するかもしれない。これが第2の仮想反論である。いわく、ある志向的作用ないし志向的体験が現象学的にどういう性質のものであるかは、他のどのような作用や体験によってその充実化が起こり他のどのような経験によってその幻滅が起こるか（あるいは、他のどのような志向的体験を動機づけるか）によって決まるのだと（cf. p.109）。これは、志向的体験の本質的な「地平性」に着目した反論である。実際、第4章（4-1の5）では、ブランドム流の推論主義との類縁性を示唆しながら（cf. *ibid.*）、「経験は様々な直観との振る舞いのネットワークを形成することで、特定の対象についての特定の種類のかかわり方、というその経験特有の内容を獲得するのだ」（p. 112）と言われている。

たしかに、志向的体験についてのフッサールの熟した思想は、検証主義的な真理観や意味論と親和性が高いと言ってもよく、しかもそのひとつの理由が、富山豊が当該箇所で見事に示しているとおおり、検証主義的な立場が潜在的にもっている一人称視点の重視にあると言うことはできるだろう。けれども、これはあくまでも経験の内容、つまり作用の質料の話である。富山の例を借りるならば、自室のノックの音を聞いてわたしが「母親がノックしたのだろう」と予想するという志向的体験をするとき、この考え方によれば、わたしが何を予想しているかは、その体験と同時にわたしの意識の中にあるものだけでは決定されないし（内在主義的な作用原子論とも呼ぶべきものの否認）、そのときわたしが公共的に観察可能な仕方でも何をしているかということだけからも決定されない（行動主義の否認）。また言うまでもなく、それが志向的作用である以上、当の予想体験を因果的に引き起こしたノック音の発生源がその体験の志向的对象になるなどと言うことはできない（純然たる外在主義の否認）。むしろわたしの予想の内容は、たとえばわたしが何をその予想を充実させる体験とみなし、何を幻滅させる体験とみなすか（そのようなふるまいをするか）によって、つまりわたしの他の（可能な）諸体験との複雑な志向的繋がりによって決定されるの

である。これは、現象学を純然たる内在主義とみなし、現象学が記述するものを一人称視点からの瞬間的スナップショットに類したものと考えるような誤解に対する、説得力のある反論である。その意味でこれは、わたしが問題にしている「記述的差異」の自然な拡張として正当である。だが、これと同じことを作用の性質についても言えるかどうかはきわめて疑わしい。わたしが「ノックしたのは母親だ」と記述できるような内容をもつ体験をしたとして、その体験がはたして知覚なのか、予想なのか、(真偽は問わない、あるいは偽であると分かったうえで) 想像なのか、願望なのか……は、それと内容的に関連するわたしの他の体験との志向的な連関をまっぴらに始めて特定されるのだろうか。だが、性質の場合にこれを認めることは、内容の場合とは違って、むしろ作用性質の差異をあくまで記述的な差異とみなすことを——「記述的」の意味をどれほど拡張しようとも——いずれは不可能にすることだろう。なぜなら、内容はやはり志向的なものであり、したがって主体が対象を何として、どの記述の下で、狙っているのかということとは切り離せないのに対して、性質とはまさにその狙いのあり方のことだからである。わたしは一定の内容をもつわたしの体験をしかじかの作用性質として狙っているわけではない。つまり、作用性質自体は志向的な対象ではない。だからこそ、いま与えられている体験の作用性質が、わたしの他の志向的に(内容的に)関係する体験とそれがどのような関係にあるかは独立には特定できないということになるなら、性質を特定するのに必要な脈絡は主体の一人称視座に与えられる志向的体験の脈絡を超えてその外にまで広がっていかざるをえないであろう。

第3章・第5章の執筆を担当した植村玄輝は「現象学の基本的発想」を「志向的な経験について考えることは世界について考えることでもある」と述べている(p. 135)。わたしもこのモットーには心から賛同する。だが、わたしにはむしろ、このモットーに従って現象学するなら、ある体験ないし意識作用を本質的にあるタイプの作用(たとえば知覚)たらしめるような「性質」、あるいは少なくとも、ある体験ないし意識作用から記述的に読みとれる「性質」というものの存在については、もっと懐疑的になる必要があるのではないかとと思われるのだ。

3. 第2のドグマ——意味の体験説

現象学の第2のドグマとして本論文が指摘するのは、意味とは体験されるものだという考えである。これを「意味の体験説」と呼ぶことにしよう。たとえば、ケヤキ

を見ているというわたしの真正な経験は、わたしの一人称現在の観点からは、ケヤキを見ているという幻覚と区別ができないことがある。「ケヤキを見るという経験は、実際にはそれがまったくの幻覚だったとしても、ケヤキについての経験であるように思われる」(p. 132)。現象学者はこれを、経験はその対象(客観的对象性)とは別に「志向的内容」あるいは「ノエマ」をもつという事実を訴えて説明しようとする。そしてフッサールはこのノエマを体験の「意味(Sinn)」と呼ぶ。

[引用④] 知覚と同様、およそどんな志向的体験も——これこそが志向性の根幹をなすのだが——その「志向的客観」、すなわちその対象的な意味〔*sein gegenständlicher Sinn*〕をもっている。次のことはただこれを言い換えたにすぎない。すなわち、意味をもつ〔*Sinn haben*〕、ないしは「…をもくろんでいる〔*im Sinne haben*〕】というのが、あらゆる意識の根本性格であって、それゆえに意識は、ただ単に一般に体験であるだけではなく、意味をもつ体験〔*sinnhabendes Erlebnis*〕、「ノエシス的な」体験である、ということだ。(Hu. III/1, 206)

やや長いが、もうひとつ引用しておこう。

[引用⑤] われわれが明らかにしたところでは、志向的体験というものは疑いもなく、それにしかるべき眼差しを振り向けるなら、そこからある「意味〔*Sinn*〕」を読み取ることができる、というような性質のものである。この意味というものをわれわれにとって定義してくれる事情はといえば、それは次のような事実である。すなわち、表象されたり思考されている客観自体が実在しないとしても(もしくは、実在しないと信じているとしても)、当の表象から(だからまたそれぞれの志向的体験一般から)その客観について表象されているものそれ自体がなくなってしまうということはありえず、したがってその二つ〔客観自体と志向的内容〕は区別しなければならないという事実である。こうした事実が、いつまでも発見されないままであったはずはなかった。(ibid., 207)⁶

するとこういうことになる。ケヤキが目の前に見えているという経験をわたしがしているということは、そのとおりのケヤキが現実に存在するか否かということとは無関係なのだから、わたしが経験、あるいは体験しているのは、〈見られていると

6. この文章と先の〔引用③〕を比べてみれば分かるとおおり、この手の議論はそのまま第1のドグマを支える議論へと直結しうる。したがって、第1のドグマと第2のドグマは——それがどちらも現象学のドグマである以上、当然と言えば当然なのだが——かなり密接に繋がっているのではないかと予想される。

思われるかぎりでのケヤキ」という意味、あるいは〈いま・そこに・ケヤキ・が見える〉という意味なのだということになる。意味についてのこうした考え方は、『論理学研究』の出発点をなす「表現の志向する意味／直観の充実する意味」の区別の延長線上にあり、まさに現象学にとって本質的なアイデアであると言えるだろう。ところがまさにそれが、いくつかの受け入れがたい帰結をもたらすことになる。そのうちのひとつは、フッサールの次の文章から読みとることができる。

[引用⑥] 意識にとっては、表象された対象が実在しようとして、虚構されたものであると、それどころかたとえ背理だ〔*widersinnig*: 意味に反している〕としても、その所与は本質的に同じものである。わたしはユピテルをビスマルクと同じように表象するし、バビロンの塔をケルンのドームと同じように表象するし、正千角形を正千面体と同じように表象する。(Hu. XIX/1, 387)

フッサールがここで意識に表象可能だと認めている「背理 *Widersinn*」すなわち「反意味」とは、それを充実する意味がありえないようなものである。だが、その不可能性についての彼の説明は、大きな難点を抱え込むように見える。そして明らかなのは、その難点こそ、意味についての彼の見方からの帰結だということである。

よく知られているように、フッサールは『論研』第1研究の第15節で、「無意味 (*Bedeutungslosigkeit*)」を一般に、ある表現に対応する対象が実在 (*existieren*) しないことと規定したうえで、それを次の3つに分類している (cf. *ibid.*, 58-62)。

1. 純然たる無意味。すなわち、なんの意味もあらわしていないがゆえに表現 (*Ausdruck*) になっていないもの。たとえば「アブラカダブラ」、「緑はあるいはである (*Grün ist oder*)」など。
2. 純然たる無対象性 (*Gegenstandslosigkeit*)。すなわち、意味をなしてはいるが、それに対応する対象が経験的な理由から存在しない場合⁷。「金の山」などがその例である。つまり、その意味に対応する対象がレアルに不可能な場合である。
3. 反意味 (*Widersinn*)。すなわち、不可能な意味を表現している場合。たとえば「丸い三角」などがその典型例である。この不可能性をフッサールは「充実する意味のアプリオリな不可能性」と表現したりするが、これはつまり、2と類

7. 「経験的な理由から存在しない」ということには、あってもおかしくないがたまたま存在しないということの他に、存在しないしかるべき理由がある場合も含めてよい。それはたとえば、この全宇宙を統べる物理法則だとか、神の意志とかかもしれない。

比的に、その意味に対応する対象がイデアールに不可能な場合であると言える。

以上の3つをまとめてくれているのが、次の文章である（ちなみにこの考えは、ブレンターノ学派のひとりであるアントン・マルティの考えを元にしたものである）。

[引用⑦] ある表現の志向になんらかの¹可能的な²充実が、言いかえれば統一的直観化の可能性が対応する場合、その表現はひとつの意味をもつ。この可能性は明らかにイデア的な可能性と考えられている。(…) それとは逆に、われわれが意味充実のイデア的な不可能性を把握するのは、志向された充実統一の中でいくつかの部分的意味が「両立不可能」であることを体験することに基づく。(ibid., 61)

問題なのは、反意味の場合、その充実の不可能性がイデア的なそれとして、しかもその反意味の意味それ自体から、把握可能であるとされているということである。しかも[引用⑦]は、この信じがたい帰結の前提が何であるかも明らかにしてくれている。つまりフッサールの「志向する意味と充実する意味」の区別、ならびにその合致統一(Deckungseinheit)としての真理という現象学的真理概念こそが、意味に反しているものを依然として意味の一種とみなすことを余儀なくしているのだ。こうした帰結を生む一連の思考を、たとえばジャック・ブーブレスはウィトゲンシュタインの議論(正確には、コーラ・ダイヤモンドの眼鏡を通したウィトゲンシュタインの議論⁸)を援用して、次のように批判している。

[引用⑧] ウィトゲンシュタインから見て問題なのは、ボルツァーノやフッサールのような考え方の背後にある描像である。フッサールが無意味(ナンセンス)とたんなる反意味のあいだに設ける区別は、いくつかの部分的意義を結合してひとつの複合的意義にしようとするとき、場合によってはそれら部分的意義のそれぞれが相互に障害となったり矛盾したりする仕方の違いにもとづいている。(…)「論理の機械」という、ウィトゲンシュタインが批判的に用いる比喩を借りて、こう言うこともできよう。すなわち無意味(ナンセンス)は意義の構成要素がひとつのメカニズムのもろもろの部品として組み立てられることすらできない場合に対応し、反意味はそれができるけれど、いわばメカニズムが「作動停止する」ような場合に対応すると。論理的矛盾とは後者の典型的な事例であるように思われる。ここで問題となっているような無意味と反意味の区別に哲学的重要性があるとする考えにウィトゲンシュタインが

8. Cf. Cora Diamond, *The Realistic Spirits*, The MIT Press, 1991, esp. chap. 2 and 3.

反対する理由は、その区別があらかじめ次のような考えを容認している点にある。すなわち意義は使用から完全に切り離されて自律的に存在しうるものであり、それゆえ、語が現れるすべての文において、またそれらの文が使用されるすべての状況において、意義はいわば語に随伴することができるという考えである。⁹

ここで描かれているような意味（意義）のとらえ方を批判するのに、しばしばウィトゲンシュタインが「意味立体 (Bedeutungskörper)」という考えを用いていたのはよく知られている。われわれは「丸い三角」という記号を構成することができる。しかもわれわれは、その表現に対応する対象がアプリアリに存在しえないことも分かっている。それはなぜか。それは、「丸い」と「四角い」の背後にある意味の本体、意味立体が、たとえば「直角」と「三角」それぞれの意味立体と違って、互いに結合不可能だということをわれわれが見てとっているからである。——このような考えに対してウィトゲンシュタインは次のような警鐘を鳴らす。

[引用⑨] 次のようなアナロジーを考えてみよう。一方の、ひとつの面に色が塗られた立方体ないしピラミッドと、その背後にある見えない本体、そして他方の、ひとつの言葉と、その背後にある意味、これらのあいだのアナロジーである。この色のついた表面を置くことができる位置はいずれも、その背後にある立体の位置に依存していることだろう。われわれは、その色のついた面の背後に立方体があるとわかっているなら、その面を他の面と並べるための規則を知ることができると考えたくなる。だが本当はそうではない。立方体を眺めることから立方体の幾何学を導き出すことはできない。規則は理解するという行為から出てくるものではない。¹⁰

ウィトゲンシュタインとブーブレスの批判からくみ取れる教訓は、もしわれわれが、フッサールが描いているような仕方で意味というものを考えてしまうなら、われわれがそもそも「意味」というものについて語る眼目の多くが失効してしまうということである。なぜなら、意味の可能性・不可能性を、意味の現前可能性・不可能性や意味同士の結合可能性・不可能性から説明するということは、「意味すること」や「理解すること」を疑似因果空間に投げ込んで、意味による必然化や意味がもつ規範的な

9. ジャック・ブーブレス『言うことと、なにも言わないこと—非論理性・不可能性・ナンセンス』中川雄一〔訳〕, 国文社, 2000年, pp. 258-59.

10. Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald, edited by Alice Ambrose, Prometheus Books 2001, p. 50.

力を因果的な作用の類比物とみなすことに行き着かざるをえないからである。そしてこれは、説明されるべきものを説明していないばかりでなく、不必要な謎をもうひとつ増やただけでしかない¹¹。このように、フッサール現象学がしているような仕方で「意味」の規制緩和をすることは、思いがけない弊害を生む可能性があるのだ。

とはいえ、以上のような批判に対しても、とても目配りの利いている『現代現象学』の中にはすでに応答が用意されているのかもしれない。たとえば同書の4-2では、意味の体験説に対する以上のような批判を検証主義的に中和するような仕方で、志向的内容(意味)と対象そのものとの区別ならびに意味の把握という考えの正当化がなされている。

[引用⑨] こうして、いまだ対象の直観を実際にはもっていないとしても対象の調べ方の**手続き**は把握しているという仕方で、現実の対象の有無や対象の直観の有無とは別に、対象とかかわるための意味の理解というものを特徴づけることができる。このとき、たとえば「97は奇数である」と「二桁の最大の素数は奇数である」のように、それを調べるためにすべきことの理解としては異なる手続きを要求する、という点では異なる意味の主張でありながら、実際に調べてみると同じ対象についての主張であることがわかる、という場合もある。(…)この理由によっても、意味と対象とは区別すべき要素だということがわかる。(…)思考における意味の把握という出来事が、世界の側の様々な未知の事柄を直観によって確かめる以前に心の中で完結しているものとして理解できることを、手続きの把握という仕方で明らかにすることができた。(p. 121-22)

しかしながら、これでは事柄の本質はまったく変わっていないと言わざるをえない。決定的なのは、現象学者なら、この「手続きとしての意味」は体験の一人称視座からの記述によって与えられるのでなければならぬと言わざるをえないということだ。

11. フッサールほど、哲学をするときに「数学者たちのやっていることをまずは説明できないといかん」という理論的要請に敏感な哲学者も、じつはかなり珍しいと思う。そんなフッサールにとって、意味についての以上のような考え方は必然的に思われたのであろう。実際かれは『論理学研究』で、表現の無対象性とその無意味性を意味すると考えてしまうと、「結果として、直接的に不合理な表現と一緒に、間接的に不合理な表現をも、したがって数学者たちが長ったらしい間接的証明によってアプリアリに無対象であることを証明する無数の表現をも、無意味[sinnlos]と呼ばざるをえず、また同様に、正十面体などのような概念がそもそも概念であることを拒否せざるをえなくなろう」(Hu. XIX/1, 60)と主張している。しかし、数学的な非存在の証明をフッサールのような仕方で説明するのは、分かりやすくはあるが、それだけに——数学の哲学や論理学の哲学で数学的・論理的な必然性や可能性をめぐるで交わされている精緻で慎重な論戦のことを考えると——もっとも安直なやり方に思われるのである。

だが、もしそうだとすると、引用の⑤に従うなら、たとえばある体験の志向的内容がどうすれば直観によって確認できるかという手続きが、体験から——「心の中で完結している」「思考における意味の把握」という志向的体験から——記述的に読みとれるということになる。だがこれは、技能知 (know-how) を命題知に (know-that) に同化しているにすぎないように思われる。そしてここでも、上で見たウィトゲンシュタイン的な批判は依然として有効である。なぜなら、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』における規則順守にまつわる息の長い議論は、それがわれわれが「意味を把握する」と呼ぶものについてのまったくの誤解であり、その誤解からは深刻なパラドクスが生じうるということを示そうとしているからである¹²。意味を把握するとは、まだおこなっていないことや実現していないことの青写真やアルゴリズム表を心の中で眺めていることとは根本的に異なるものなのである。

4. おわりに——ドグマなき現象学？

以上で論じてきた2つのドグマについては、まだわたし自身も不明確な点が多い。まず、注の(6)でも指摘したとおり、2つのドグマは根本の部分では繋がっているように見える。しかし、それを説得的に論証する用意はまだない。また、やはり上で指摘したことだが、第1のドグマと現象学的還元という方法の関連性も、本来ならもっと突き詰めて論じるべき事柄である。この問題の落着いかんで、ドグマなき現象学がはたして可能であるかという問いへの解答も決まってくるからである。現象学的還元という方法が、作用の質料と性質の普遍的区別可能性を前提としているのだとすれば、このドグマを捨てた現象学は、還元というその代名詞とも言うべき方法を断念せざるをえなくなるだろう。そしてこれは結局、還元なき現象学は可能かという難しい大問題に帰着する。だが、真相がその反対である場合はどうだろうか。つまり、還元という操作の可能性によってはじめて、問題の記述的差異の普遍性という考えに内実が与えられる——あるいは、そう見えている——のだとしたらどうだろうか。しかしこれは、フッサールが問題の差異を「さしあたりはまったく自明な差異」とみなしていたこととの整合性を問われることになろう。還元との関係性は、第2のドグマの場合もやはり問題となりうる。というのも、[引用⑤]で言われている「しかるべき眼差し」——これによって、まるで書かれた文字や発せられた音声から意味を

12. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (1953), revised 4th ed., P. M. S. Hacker & J. Schulte (eds.), G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker & J. Schulte (trs.), Wiley-Blackwell, 2009, §§138-242.

読み取るように、志向的体験から「意味」を読み取ることが可能になる——は、単に自然的な意識の中でふつうに生じる反省的意識にすぎないとは思えないからである。

ここである重大な事柄に気づく。それは、フッサール自身の書いたものは言うまでもなく、現象学の入門書や研究書にはかならずうんざりするほど出てくるあの話題が、この『現代現象学』にほとんど出てこない（索引上はたった1箇所のみ）ということである。それが、現象学的還元とは何であり、それはいかにして可能か、という論題である。同書の優れた点として冒頭で言及したこと——どうして現象学にはこんなに説明すべき用語が多いのかを分からせてくれるという点——と類比的なことが、やはり同書の優れた特徴として、現象学的還元に絡んで言えるのかもしれない。ただし今度は、同書がそれを敢えて語らないことによって、ではあるが。つまり、副題のとおり「経験から始める」ことに成功している同書の論述は、えてして経験以前に経験を切り刻むための還元というナイフを研ぎ澄ますことに終始しがちなフッサール自身（そして彼の踏む手続きに忠実な研究者たち）の議論よりもはるかに、現象学的記述の可能性と還元という方法の可能性との関係性へとわれわれの目を向けさせることに成功している、と言えるのではなからうか。