

哲学の始まりと終わり

——現象学的還元の動機をめぐって——

吉川 孝

はじめに

われわれは「なぜ」哲学をするのか、哲学はどのような「動機」に導かれて始まり、「何のために」役立つのか。本稿はそうした問いをフッサール現象学に即して考察するため、「現象学的還元動機」¹や「哲学の実践性格」などの問題が成立する次元を見極めたうえで、「哲学の始まりの現象学」に取り組むことにしたい。ゲッティンゲン時代（1901-1916）とフライブルク時代（1916-1926）のフッサールの実践哲学を対比することは、以下の考察にとって大きな意味をもつだろう。

1. 沈黙と饒舌

フッサールは『現象学の根本問題』の講義（1910-11）において、現象学は動機をもたない、現象学的還元動機を問う必要はないとはっきり述べている。

「現象学に対して、なぜ経験措定を遮断するのかという動機を帰する必要は決してない。現象学は現象学としてそうした動機をもっていない」（X III, 156f.）。

「当該の現象学者」の動機はあくまでも「私的な事柄」であって現象学の学問上の主題ではないし、現象学が経験科学の基礎づけを介して日常生活に役立つとしても、そのときの動機はまさに「その学問の関心」である（X III, 156 Anm.）。

「現象学はエポケーとともに始まることができるのであり、そのうえでさらなる動機を問い求める必要はない」（X III, 156 Anm.）。

このように純粹意識という自己完結した領域を探求する現象学に実践的動機の問題が入り込む余地はないように思われる。しかし、十数年後の『第一哲学』の講義（1923-24）では前言撤回としか受け取りようのない発言がなされている。

「哲学を始めつつある主観がみずからに哲学的生を送るように定める主観的な動機づけ状況の形式的-一般的な特徴を考察してみよう」（VIII, 8）。

ここでは「哲学を始める者」「哲学者になる者」の「動機づけ」が主題化され（VIII,

※フッサール全集 *Husserliana*（Martinus Nijhoff/Kluwer, 1950—）からの引用に際しては、慣例に従って巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を本文中に記載する。また『論理学研究』は『論研』、『純粹現象学及び現象学的哲学のための諸構想』は『イデー』、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』は『危機』と略記する。

¹ 「還元動機」の問題は、ケルンによって提起される「還元への道」（Kern, Iso : Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls, *Tijdschrift voor Filosofie* 24, 1962.）の問題から区別される。前者はそもそもなぜ哲学をするのかという問い、後者はどのような道を経由することが超越論的主観性の具体的全体性を開示するのに適しているかという問いを問う。「道」の問題はすでに始まった哲学の内部において成立するものであり、哲学の「始まり」そのものを主題にしていない。Vgl. Luft, Sebastian : *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer, 2002. S. 79f.

§ § 28-30)、哲学の「始まり (Anfang)」について論じられる。哲学を始める者は完全な「真理」に「純粋な美」を見だし、「真理への愛」(VIII,10)や「美への無限の憧憬」(VIII,15)を抱きつつ、完全な認識という「それ自体最高のもの」に「献身」するために「みずからの人格性の最も内的な中心から」「決断を下す」(VIII,11)。こうして真理が価値領域に移されて愛や憧れの対象となることで、愛するがゆえに身を捧げるといふ「動機づけ」のプロセスが饒舌に語られるようになる。

還元の動機の問題が成立する地平を見極めるため、ゲッティンゲン時代の「沈黙」とフライブルク時代の「饒舌」という正反対の見解の背後にあるものを探りたい。

2. ゲッティンゲン倫理学と構成問題

「沈黙」の背景を理解するには「ゲッティンゲン倫理学」²の思想圏が検討されねばならない。もともと『論研』(1900-01)で「何かについて意識」としての「志向性」は「客観化作用」といふ「認識」の様式に依拠して定式化されるが、これには「喜び、意志、疑い、命令」などの心情的-実践的意識が独自に対象を構成しない「非客観化作用」として対置されている。しかし『論研』以後のフッサールは理論理性ばかりでなく実践理性や価値論的理性の批判をも現象学の真正な課題と位置づけ、意志や評価の現象学的理性論に取り組むが、その際には非理論的作用が「客観化作用」へと強引に組み入れられ、対象を構成する機能を担わされる。こうして「価値作用においても何かが出出している」(XXVIII,323)という洞察が獲得されて、実践的-心情的作用の解明が「思念、現出、意義」を通じた真なる「対象性」の「超越論的構成」といふ現象学の包括的問題の一翼を担うことになる(XXVIII,329ff.)³。

『イデーニ I』(1913)にも断片的に組み込まれた「ゲッティンゲン倫理学」の特徴として二つの点が挙げられる。第一に、理論的意識と非理論的意識との類比によって価値や善が「対象」「存在者」と位置づけられ、「評価する意識は単なる事象世界に比べて新種の『価値論的』対象性を、すなわち新しい領域の一つの『存在者』を構成する」(III/1,272)ことになる。したがって、価値領域に関しても形式的アプリアオリを探求する「価値の形式的存在論」と「価値の世界」「精神の世界」の実質的アプリアオリを探求する「領域的存在論」とが成立する(XXVIII,310)。第二に、「価値評価によって……言明されうことはすべてまさに言明であり、判断である」(X

² メレはフッサールの倫理思想をブレンターノの影響下に成立する「ゲッティンゲン倫理学」とフィヒテの影響化にある「フライブルク倫理学」とに区別している(Melle, Ullrich: *The Development of Husserl's Ethics, Etudes phénoménologiques 13-14*, 1991.)。前者は全集28巻の諸講義(1908-1914)が中心となり、後者は全集37巻の講義(1920-1924)や「生の価値」草稿(Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit(Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>, *Husserl Studies 13*, 1997.)において展開され、『改造』論文(1923-24)や「ロンドン講演」(1923)で公式に表明されている。なおゼップによれば、1930年代の倫理的問題は「神学的問題設定」や「目的論的概念」との結びつきを強めることで、「倫理学」といふ形式においては語られなくなる(Sepp, Hans Rainer: *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Leben*, Alber, 1997. S.247ff.)。

³ このプロセスの詳細については、拙論「志向性と創造——フッサールの意志の現象学——」(『倫理学年報』第54集、日本倫理学会編、2005年3月刊行予定)を参照。

XVIII,332) というように、価値や善が「論理的言明」と結びつけられて、「価値論的命題」や「実践的命題」の「真偽」が問われることになる (III/1,269ff.:340)。こうして、評価や意志は理論的意識の類比体として対象を構成し、それらが価値判断や実践的判断において表明される際には論理的理性のもとに服することになる。

「意志は意志にそれなりの仕方では意識されているものを、表明したり、言明したりできない。これが意志の非自立性である。意志が言葉になるためには論理的的作用を必要とする」(X XVIII,64)。

こうして「本来的にはただ一つの理性のみが存在し、それが判断し、判断を根拠づける」(X XVIII,59)とされ、ゲッティンゲン倫理学は「論理的理性」の「普遍的支配」「全支配」「全影響力」(III/1,272;X XVIII,57;59:61)のもとに成立する。

3. 「諸原理の原理」の遵守

現象学的構成を根本問題とする実践哲学は、道徳的認識や道徳的判断の正当性を問い、思念された対象性(価値・価値態)が意識において現実性を獲得する様式の「いかに」を探求する。客観化作用の拡張に依拠する『イデー I』の価値意識の分析に「主知主義」の危険を嗅ぎ取った E・レヴィナスの指摘の通り⁴、非理論的意識は「見ること」との類比や「判断すること」への服従のもとでのみ主題となり、「評価することは見ることではない」「価値は存在者ではない」(X XVIII,340;366)という洞察はこの時代の公式見解から葬り去られている。M・ハイデガーの古典的批判を引き合いにだせば、現象学は「認識された認識への関心」⁵という「見ることへの二重の準拠」によって築き上げられる。第一に、現象学の探求対象が「見ること」やその「類比体」であり、それらが真なる対象を構成する理性的意識である限りで現象学は理性論の地位を獲得する。第二に、現象学の学的営みも志向的意識の理性機能に依拠するため、現象学自身も「見ること」によってその学問性が保証される。

いまやゲッティンゲン時代の「沈黙」の意味が明らかになる。現象学的構成という理論的-認識論的問題が普遍性をもつかぎり、還元の動機や哲学の実践性格はそもそも現象学の主題ではない。人間が哲学を始める実践的動機の「なぜ」「何のために」は対象性の認識様式の「いかに」とは異質の問いであり、現象学者の動機はそもそも純粋現象学の主題とならない。しかも、哲学の始まりの問いは哲学的な「見ること」の動機を探求しており、「われわれがそもそも理性的に見ることを始めたのはなぜだろうか」と問いかけている。だが、見ることは見ること自身を振り返ってもいま自分が見ていることの理由が見いだされるわけではなく、われわれがあえてこの問いに答えるならば、見ることを超えて何かを言明することになるだろう。哲学の動機を語ることは見ることへの準拠をかかげる「諸原理の原理」(III/1, § 24)を破る暴挙であり、現象学の学問性を崩壊させることにもなりかねない。『イデー I』では

⁴ E・レヴィナス『フッサール現象学の直観理論』(桑野耕三・佐藤真理人訳、法政大学出版局、1991年)、183頁以下、212頁以下。Lévinas, Emmanuel: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Felix Alcan, 1930.

⁵ Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe Band 17. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, 1994, S.104.

理性そのものの成立根拠の問いが「理性根拠」としての「神」の問題へ通じることが示唆されているが、この神はやはり現象学的還元によって「遮断」されている(Ⅲ/1, § 58)。こうしたことを踏まえたとき、還元の動機の沈黙は「諸原理の原理」の遵守として評価されるべきである。

4. 存在的意味、精神的意味、目的論的意味

しかしながら現象学の方法論に正当に依拠するこの沈黙はやがて破られることになる。フッサールは『イデー I』の思想圏に踏みとどまることなく、「志向性」「意味」「理性」などの根本概念を実践や倫理の次元から洗い直しており⁶、それが 1920 年代の「還元の動機」への饒舌な語りを促している。ここでは「意味」概念の多様性に着目して、「フライブルク倫理学」への転換の可能性を探りたい。

A. 存在的意味

『論研』から『イデー I』に至る「純粹現象学」が意識における対象性の構成を探求するとき、「意味」「意義」は「意識が対象へと関係する仕方」「対象の与えられ方」「対象の規定」と特徴づけられる。『論研』第 1 研究の記号論で「表現」が「指標」から区別されたのも、「論理的体験の現象学」に際して「対象への関係性」を担う純粋な表現の「意義作用」を確保する目論みと無関係でない⁷。また第 5・第 6 研究における意識作用の現象学的分析でも「作用質料」という意味概念には対象への関係を構成する機能が指摘されている(XIX/1,515)。『意義論』講義(1908)では、作用への反省と理念視によって獲得される「作用のスペチエス」としての「現出論的意義概念」(『論研』の意味概念)に對置されて、「対象が与えられる様式」という側面が強く打ち出された「現象学的『存在的』意義概念」が導入される(XXVI,38)。『イデー I』ではこの概念が「ノエマ」として定式化されるが、論理的対象の「意義」から知覚対象の「意味」にまで「拡大」(Ⅲ/1,285)された「ノエマ的意味」は、「規定可能な X」「意味の核」と「その規定」という主語-述語のカテゴリー構造をモデルとしている。『イデー I』の「構成問題」を特徴づける「判断する理性」「理論理性」の「普遍的支配」はノエマという意味概念に根拠をもっている。

B. 精神的意味

異なったニュアンスをもつ意味概念が同時期に準備され、フライブルク時代の思惟の布石となっている。『論研』の改訂版の構想(1914)では「存在的意味」概念の源流でもある第 1 研究の記号論が書き改められ、『イデー I』のノエマ論を反映して言語表現のカテゴリー性が強調される一方で、表現の実践的機能への着眼も生じている⁸。例えば「語」は「実践的出来事として、行為という形式において生じた出

⁶ 前掲拙論「志向性と創造——フッサールの意志の現象学——」は、こうした観点から意志の志向性の可能性を探っている。意志の志向性は身体的行為の志向性であり、そうした志向性はフッサール自身によって「超越定立を内に含むコギト」(IV,218)と呼ばれている。

⁷ 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』(創文社、1995年)、第 1 章。

⁸ Bernet, Rudolf: *Husserl's Theory of Signs Revisited, Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, The Catholic University of America Press, 1988. Sinigaglia, Corrado: *Zeichen und Bedeutung. Zu einer Umarbeitung der Sechsten Logischen Untersuchung, Husserl Studies 14*, 1998. Melle,

来事として現象学的に性格づけられる」(A I 18,16 a) とされ、「わたしは話す」が「わたしは行う」の特殊事例として扱われる。『論研』のように意義機能を担う「真正な表現」が「言語」に限定されず、「記念の印、目印、シグナル」なども真正な表現に分類される。そうした表現は言語表現と同様に何かを意味するが、そこでは「事況」が「カテゴリー的把握」を介すことなく思念されており、「シグナルの領域には文法学が存在しない」(A I 18,39 a) と言われている。同時期の『イデーⅡ』の「精神的世界の構成」では、『論研』の改稿の構想に呼応するように、表情、身振り、作品、建築、言語、道具などの精神的世界の客観全般が「表現」(身体)と「表現されるもの」(意味)との「了解的統一」と見なされている(IV, § 54h)。日常の実践的態度である「人格的態度」「人格主義的態度」⁹における「人格」の「志向的生」の解明なかで登場する「意味」は、「精神的『意味』」(IV,237)と呼ばれ、『イデーⅠ』とは異なった側面から焦点が当てられる。精神的意味は意味の担い手(身体物体)に対する余剰として、その担い手に担われながらも担い手を「包摂」し、「生气づけ」、担い手を「精神化」「人間化」することで自然客観であることをやめさせる¹⁰。

精神的意味に依拠する「人格論」は「精神的生の根本法則としての動機づけ」(IV, § 56)を解明するが、精神的意味は「目的-手段」「理由-帰結」という実践的動機づけの連関を形成しており、例えば「石炭」は「部屋を暖めるためのもの」という「利用価値」としての意味をもつ(IV, § 50)。また、主観の能動的活動による意味の創設と習慣化による沈殿とが「理性動機づけ」と「連合動機づけ」として論じられているが¹¹、ここでの「理性」はもはや「認識」の正当化のことではなく、人格が身体、他者、習慣、感性の影響下(他律)にありながらもそうした「隠れた動機」を明らかにし、「かくあれ(fiat)」という仕方でも承認する「自律」としての自由を意味する(IV,224;257f.:269)。人格の理性の解明は「理性的主観の振る舞い」を対象とする「倫理学の根本問題」へと行き着くことになる(IV,222)。

C. 目的論的意味

さらにドイツ観念論を背景とする意味概念がフライブルク時代に重要な役割を果たしている。「フィヒテの人間性の理想」という講演(1917-1918)からフッサールのドイツ観念論解釈を読み取ったうえで¹²、第三の意味概念を明らかにしたい。

Ullrich : Signitive und Signifikative Intention, *Husserl Studies* 15, 1999. 本文での草稿(A I 18)からの引用は、Sinigagliaに依拠している。

⁹ 「精神的世界の構成」という発想は、人格的態度が『イデーⅠ』やゲッティンゲン倫理学の「実践理性」と重なることを意味する。しかし、この態度はあらゆる理論に先立つ自然的態度であり、理論的態度(自然主義的態度)を従えてもいて(IV,180:183)、この点で「意味」「志向性」「理性」などを理論的地平の外部で機能させる可能性をもつように思われる。

¹⁰ 担い手から意義への「傾向」としての「記号的志向(signitive Intention)」を対象の主題的思念としての「表意的志向(signifikative Intention)」から区別することが、1914年の『論研』の改稿の主要な論点である。しかし、両者の志向は基本的に絡み合っており、前者の志向が充たされると、意義が媒介となって第二の志向が対象へと向けられる(Vgl. XX VI,22ff.)。

¹¹ この二種類の動機づけには、記号論における「表現」と「指標」の区別が対応する。

¹² この講演の理解にあたっては以下の文献を参考にした。Hart, James G. : Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity", *Husserl*

そこではまずカントの「純粋実践理性の要請」が高く評価され、理論的には証明も反駁もできない「神」「魂の不死性」「自由」といった「超越者」が「道徳法則がその実践的意味を失うべきでないとするならば真に存在するものと見なされねばならない」(XXV,273)とされている。さらにカントの実践哲学を進展させたフィヒテの思想は以下のように理解されている(XXV,274-293)。フィヒテは、物自体からの触発によって客観性の産出を開始するカントの主観性に限界を見だし、すべての客観を「主観」による「行為の産物」とすることで、「行為する以前には何ものも見いだされず、……始まりは事実ではなく、『事行』である」という立場を確立する。行為する主観としての絶対的自我はつねに新たな「目的」や「課題」の実現に向かっているが、その行為の「理由(なぜ)」や「目的(何のために)」は「道徳性」であり、自我は「道徳的世界秩序」の実現を目指して「目的論的」に活動する。自我を規制する「規範的理念」である道徳性が当初は「神」と同一視され、神は「世界の目的論的原因」と見なされる。こうしてフィヒテはカントを批判的に継承し、「純粋に目的論的世界観であると同時に純粋に道徳主義的世界観という意味での純粋な観念論」を形成した。「無神論論争」を経た1800年以降のフィヒテは神と道徳秩序との同一視をやめ、プラトンから新プラトン主義への移行に比せられる転換を成し遂げて、神の流出説的見解を唱えるようになる。「神は純粋自我という形式において……自らを啓示する(offenbaren)」のであり、「神」という「一者」が自我という「模造」を創り出しつつ「隠れる」という契機が重視される。事行の連鎖のなかで神が次第にみずからの隠蔽を解いて行く段階説がここに成立し、それには「感性」「人倫」「高次の道徳性」「宗教」「学問」という人間性の展開の五つの段階が対応する。

こうした理解にそれ自体で深い意味はないが、次のテーゼはフッサール現象学に反映される点で重要である。1. 理論的に証示されない「理想」が「要請」という哲学上の身分を受けとる、2. 神を「目的論的原因」とする「目的論的説明」が確立される¹³、3. 神が「模造」を介し「啓示」される「啓示モデル」の所与性が認められる、4. 「人間性」の目的論的展開の段階に「哲学者」が位置づけられる。

「自然科学的心理学、精神科学、形而上学」と題する草稿(1919)では、「神性」としての「善」が実現される「神的創造の場所」としての世界や主観の「理性性格」を解明する「目的論的-神学的問題」に言及され、次のように述べられている。

「こうしたことは世界の『意味』の問題であるが、環境世界学の意味明晰化の問題が、絶対的意識に世界を還元することへ逆行するのとは全く別の意味において、そうなのである。この場合の世界意味とは目的論的世界意味である」¹⁴。
「目的論的意味」は「ロンドン講演」で「善のアイデアに対する目的論的方向性」(X

Studies 12, 1995.

¹³ フッサールはカントの「目的論」を高く評価しており、事実としての自然が認識されるにふさわしい価値(徳)をもつという発想をそこから読み取っている(VII,228; XXVIII,172f.; XXX,306ff.)。このようにフッサールはカントを経由して目的論を受容し、事実世界における「理想」の「構築」という問題を形而上学の課題として引き受けている。

¹⁴ Husserl, Edmund: *Naturwissenschaftliche Psychologie, Geisteswissenschaft und Metaphysik*(1919), *Issues in Husserl's Ideas II*, Kluwer, 1996. S. 7

XXV,304)とも特徴づけられ、《存在の彼方》から神性としての善のアイデアが世界と主観に啓示されるという事態がこれに依拠して考察される。

5. フライブルク倫理学と哲学の始まりの問題

「精神的意味」は人格の実践的生を「動機づけ」の観点から問うことを可能にし、「目的論的意味」は世界が理性性格をもつ理由を問う地平を確保する。これらの概念が導入されるフライブルク時代には論理的理性の普遍的支配は揺らいでおり、それまで機能していた問題設定や根本概念がそのままフッサール現象学の全体を染め上げることはない。理論理性の学問である「論理学」と実践理性の学問である「倫理学」が互いの「普遍性」によって「包摂」し合うような学問論的枠組みが提起される『哲学入門』講義(1922-23)では、次のように述べられている。

「われわれは普遍的で哲学的な理性論を、理性的な生や真に善き生についての学問としても、あるいはフィヒテの表現を踏襲するならば浄福なる生についての学問としても理解することができる」(XXV,45;Vgl.auch,47)。

フッサール現象学はもはや『イデー I』のような認識論的図式に根ざす構成問題をそのまま基軸に据えてはおらず¹⁵、『改造』論文や「ロンドン講演」で「哲学者の生」が「認識倫理的」(XXVII,40;XXV,314f.)と形容されるように、「認識」は「浄福なる生」「善き生」をもとめる実践理性の活動の一段階(最高の段階)に組み入れられている¹⁶。ゲッティンゲン時代の用語の踏襲から生じる外見上の同質性にもかかわらず、現象学は認識論的枠組みへの限定から解放され、人間の生の目的論的展開を解明するような体系的統一性を視野に入れつつある。その証左として本稿の問題設定にとって重要な変化を指摘するならば、この現象学の体系には「哲学の始まり」や「哲学者の生成」が主題として組み入れられている。

「哲学それ自身の体系には、哲学的になることの見取り図が始まりとして属しており、哲学する主観の側から語れば、哲学する初心者 of 自由な自己省察において遂行される哲学者への自己展開の見取り図が属している」(XXV,49)。

この新たな体系の内実を確認するとき、還元の動機や哲学の実践性格に言及することの意味が明らかになる。ゲッティンゲン時代には理論理性に根ざす学問性を獲得するという正当な理由から、哲学の動機や実践性格について「沈黙」されていた。フライブルク時代には「精神的意味」に依拠した人格論や「目的論的意味」に依拠した形而上学などの様式で倫理的探求が行われ、次のような主題上ないし方法上の拡張がなされている。第一に、『イデー II』では「精神的世界の構成」という文脈に置かれていた人格論(精神の存在論)が、必ずしも超越論的構成の探求を担うわけではない「現象学的心理学」(Vgl.IX)という地位を獲得している。この存在論は「自然的態度」における人間の精神的生の本質を解明するという仕方で、現象学

¹⁵ 構成問題は決して廃棄されるわけではないが、体系全体の部分契機に格下げされるか、構成概念の変容のうえに新たな普遍的問題が提起されるか、いずれかにおいてのみ機能する。

¹⁶ 「認識理性」は「実践理性」の「機能」「枝」「器官」「従者」であるが、この従者は主人を「導く」というように、両者の関係は理解されている(VIII,201;203;210)。

的還元に着手する《以前》の人間の実践的生を主題化することができる¹⁷。第二に、「見ること」に限定されない学問性が手に入れられ、フッサールが高く評価した「実践理性の要請」と同じように、直観的に証示不可能なものがただちに斥けられることはなくなり、「構築の学問性」（X X X,303 Vgl.auch, X X VIII,172ff.; X X X VII,55ff.;139;147）に依拠して実践哲学的課題が探求される。こうして自然的態度という哲学以前の段階が主題化され、構築の合理性が容認されることに基づいてのみ、哲学の始まりは「倫理的問題」¹⁸として現象学的に考察されることができる。

6. 目覚めと眠り

以下ではフッサールが残した断片的成果を利用し、哲学の始まりの現象学を組み立てなおしたい。たしかに人格論や目的論的形而上学との関連でこの課題に取り組むべきではあるが、前者の枠組みに留まる解明は心理学的分析の域を抜け出ないし、後者にのみ依拠する哲学は単なる思弁的構築に陥りかねない。それゆえ超越論的に純化された意識体験の直観的記述という現象学的アプローチをできるだけ採用する必要があるだろう。ここで考慮されるべきは、哲学の始まりの現象学的探求が「自然的態度」から「超越論的態度」への「態度変更」にかかわり、しかもこの探求の立脚点は哲学的態度としての超越論的態度が成立した《以後》に置かれるということである。われわれが哲学以前の素朴性としての自然的態度を生き抜いているときには、この態度が自然的態度として際立たせられることもないし、この態度を突破する哲学の動機がそうした動機として理解されることもない。

「自然的生活が、その『自然性』のなかに生き続けている限り、超越論的態度へと移行するいかなる動機ももたない」（V,153）。

このことは還元の動機の存在を否定するわけではなく、すでに現象学を営む者にしてみれば現象学は現に行なわれており、「超越論的態度が存在し、それが生じた歴史的動機づけが存在するという事実」（X X X IV,154）は承認されねばならない。こうして、自然的態度の自然性が失われたときにはじめて、哲学が始まったという「原事実」¹⁹とこの事実の理由を探求する哲学的関心とがともに生じることになる。

「どのような哲学者でも後からこの始まりを熟慮して、そのなかにみずからの生成の自画像を見だし、この自画像を繰り返し確認できるのでなければならない」（X X X V,49）。

現象学的に言えば、われわれが自然的態度から超越論的態度への移行を俯瞰する立場に依拠しえない以上、すでに始まった哲学の側の立脚点から始まりを振り返り、再構築するという方法によってのみ、哲学の始まりは哲学的主題となることができる。「自己を哲学的に省察する目覚めた自我」が「登場するという問題が始まりに成立している」（X X X IV,176.Anm）という言い方に則って「目覚め」という概念を

¹⁷ もちろん「自然的態度」はすでに始まった「超越論的態度」との差異においてのみ概念的に定式化され、「あらゆる理論に先立つ実践」として考察されることになる。

¹⁸ Landgrebe, Ludwig : Das Problems des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls, *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, 1982. S.30.

¹⁹ 「わたしは還元する」は、「踏み越えることができない」「原事実」である（X V,386）。

用いるならば、哲学的な「眠り」から「目覚め」への「覚醒体験」を目覚めの側から「再構築」するという課題がここで生じているのである (Vgl. X V, 608ff.)。

7. 召還の現象学

自然的態度の自然性のなかで眠れる自我をどのような出来事が「覚醒」させたのだろうか。フライブルク倫理学の人格論で言及される「生の職業 (Beruf) を規定する決断」(X X VII, 29) という発想が手掛かりとなるだろう。人格にとって「ある種の価値が無条件的に欲望されるもの、それが実現されなければ本人はいかなる満足をも見だしえないようなもの」という性格をもつときに、その本人は「みずからとその未来の生をそうした価値の実現の可能性に捧げることを決断する」(X X VII, 27)。この文脈では「哲学者になろうと決める主観は、最高の認識ないし哲学を、みずからの努力する生の絶対的な究極目的として、みずからの真の『職業』として選びとる」(VIII, 12) というように、哲学者の生成が職業的生の生成と同列に論じられている。ここで重要なのは、この「Beruf」がカントの「定言命法」を現象学的に解釈することで獲得されたものであり²⁰、「召還 (Beruf)」という意識体験の超越論的-現象学的記述として機能することである。「召還」は「人格の核心に衝撃を与える超人格的な呼び声 (Ruf)」²¹を示す概念であり、この「良心の声、絶対的当為の声」(A V 21, 122a/b, Zitat nach X X VIII, S. XLVIII.) は、「真正な人間であれ！ 汝が一貫して洞察的に正当化する生活を、実践理性に基づく生活を遂行せよ」(X X VII, 36) と呼びかけてくる。

「無条件的な『汝なすべし』というものがあり、それが人格に語りかけてくる。この絶対的情感性を経験する者にとって、これは合理的根拠のもとにおかれているわけではないし、正当な結びつきで根拠づけに依存しているわけではない。この絶対的情感性は、合理的説明が可能である場合でさえ、あらゆる合理的説明に先だっている」(B I 21, 65a, Zitat nach X X VIII, S. XLVIII.)。

この召還の声は「それ自身が哲学の合理性を可能にするゆえに合理的な証示に先立つもの」という意味をもち、すでに哲学の合理性を生きる者にとっては、夢のない眠りのような想起不可能な「過去」²²においてみずからを哲学へと駆り立てた「感情体験」²³として考察されている。こうした現象学的意識分析を背後から支えているのは、純粹自我を神の世界創造の場所とする目的論的-神学的形而上学であり、この当為の声は「神の声」(X X VII, 286) とされている。「この呼び声に従う」(VIII, 17) ことで自我は「召命の住み処」(VIII, 13) となるのであり、それとともに、現実の自然的

²⁰ Cf. Melle, Ullrich : Edmund Husserl: From Reason to Love, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Kluwer, 2002.

²¹ Husserl, Edmund : *Brief an Roman Ingarden*, Martinus Nijhoff, 1968. S.34.

²² 「自然的態度の自然性」という「眠り」は超越論的に目覚めた現象学者にとって想起不可能な「過去」となる。フッサールは自然的態度の自然性を時間論に組み入れてはいないが、「世代性」の解明においては「大人」としての「子供であること」が「想起によって呼び起こせないような「過去」とされ (X V, 582f.)、再現前化されない時間性が示唆されている。

²³ フッサールは「感じるものがそれ自身において非合理的である」という考えを「誤った」ものとし、基本的には感情の合理性を容認している (X X X VII, 92)。しかし、「召還」は合理性の誕生の場面で機能しており、通常の意味において理性的でも非理性的でもない。

世界に拘束されている「世界の子供」(Ⅷ,123;166;180;417)は、無限の理想を抱える「現象学の子供」「神の子供」(Ⅷ,123;X X X IV,27)へと展開することになる²⁴。

神の聲がわれわれを真正な人間性への愛へと覚醒させ、われわれはこの理念を実現するために哲学を始める。これが「哲学の始まりの現象学」の成果である。

結びに代えて

しかしながら目的論的-神学的発想を背景にもつ「召喚の現象学」は「哲学の始まり」の解明として無批判的に受容できるものではない。ここでは「諸原理の原理」を破って「神」に言及したことがいまさら批判されるべきではなく、フッサールの依拠する「神」概念に対して新たな問題が提起されねばならない。シュトラッサーの指摘するように、フッサールの「神」は「構成する存在」でも「構成される存在」でもない「超超越論的主観的意味」(EⅢ4,36b)をもつものとして²⁵、現象学的構成の問題に位置づけられることができない。そのように神を哲学的目覚めの外部として理解するとき、「神の声」による「覚醒」は哲学の「始まり」の適切な解明であるようにも思われる。ところが、そうした神の超越性は哲学的合理性を生じさせる「哲学以前のもの」というよりも、哲学的理性の到達すべき極限目標という意味をもっており、神は「無限に完全な世界」「理想の人間性」という「テロス」「エンテレキー」(Ⅵ,67;X V,610;X XⅦ,33;X XⅧ,176;225f.)を言い表すための概念となっている。したがって、フッサールの「神」はたしかに哲学の理性の及ぶことのない超越ではあるが、哲学の「始まり」よりも「終わり=テロス」を特徴づけるにふさわしいものでもある。とするならば、神が哲学的自我を覚醒させるという見解は、哲学の目的を哲学以前に投影しているにすぎず、哲学の始まりに生じたはずの態度変更という出来事を現象学的に表現していないことになるかもしれない。ここでは超越論的態度という立脚点から「始まり」を再構築するという現象学的プログラムが目的論的展開の解明という観念論的プログラムに解消されてよいかどうかが問われるべきであろうが、その検討は今後の課題として残されている²⁶。

²⁴ 『危機』で「還元」が「宗教的回心」に似た「最も偉大な実存の変化」(Ⅵ,140)に準えられることは、こうした背景からも理解されるだろう。

²⁵ Strasser, Stephan : Das Gottesproblem in der Spätphilosophie bei Edmund Husserl, *Philosophisches Jahrbuch der Goerres Gesellschaft* 67, 1959.

²⁶ フッサールの「哲学の始まり」が「テロス」と共犯的な「始原(アルケー)」から区別されることは次の文献で指摘されている。 Lenkowski, William Jon : What is Husserl's Epoche?: The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context, *Man and World* 11, 1978. E・レヴィナスは哲学の合理性が始まる地点(それはフッサールの「自然的態度の自然性」に相当すると考えられる)に対して「始原」ではなく「無始原」という概念を提起して、始まりが目的論的説明に回収されることを回避する。『存在の彼方へ』(合田正人訳、講談社学術文庫、1999年)。Lévinas, Emmanuel : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974.

付記：本稿は第3回フッサール研究会(2004年3月、八王子セミナーハウス)における研究発表「哲学の始まりと終わり——フッサールにおける理論と実践——」を改稿したものであり、そこで貴重なコメントを寄せてくださった方々にこの場で謝意を述べさせていただきます。なお本稿は筆者が日本学術振興会特別研究員として文部科学省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)の交付を受けて行った研究成果の一部である。