フッサール後期倫理思想における「愛」の問題¹

中山 純一

1 フッサール倫理思想解釈における本稿の立場

フッサールの倫理学講義群が近年刊行されてきたことで、彼の現象学的哲学の体系における倫理思想の位置づけが次第に明らかになってきた。その際フッサール現象学における倫理思想の独自性として、「フッサール現象学の全体を『理性論』として読み解くような視座」が提示された²。こうした視座に対して立場を明確にすることで、本稿の考察領域を確定していこうと思う。

フッサール倫理思想における「理性論」の立場とは、ゲッティンゲン時代からフライブルク時代へと展開するフッサール倫理思想を、『理論理性の優位』から『実践理性の優位』への過程』として、一貫した「理性の現象学」の立場として読解することを提唱したものである。その際にフッサール後期倫理思想の立場の解釈が問題になる。志向性に即した対象の構成的分析の段階的区分に即すと、『イデー』I期に代表される「静態的現象学」から後期の「発生的現象学」へ、という展開をフッサール現象学は示す。しかしながらこうしたフッサール現象学の立場変遷の解釈では、実践理性の深化を通じて転換が企図されたフッサール倫理思想の独自性が理解されえない、というのが理性の現象学の立場の主張である³。つまり従来解釈図式では、「実践理性の深化」という「主知主義の克服」が、「理性論の放棄」と混同されてしまうというのである⁴。

こうした主張に対して本稿では、フッサール現象学の後期の立場を「発生的現象学」として特徴づける立場をとるが、この「発生的現象学」を「理性論の放棄」と単純に同一視する立場に同調はしない。なぜならば、理性の現象学によるこうした「発生的現象学」の理解は、理性の明るみに対置される暗い情動という理性／反-理性という二項対立で捉えられた限りでの、人間の理性能力の伝統的な対立図式を無自覚的に前提することから導かれているからである。したがって本稿では「発生的現象学」を反-理性主義の立場と解釈する立場からは慎重に距離を置く。すなわちフッサールの「衝動」、「本能」概念は理性に対置される限りでの反-理性主義的な概念に尽きるものではない、換言すれば彼の「理性」概念は理性／反-理性という二分法コードに即した理解に尽きるものではない、というのが本稿の基本的立場である⁵。

こうした主張は次のような「発生的現象学」の解釈に基づく。「発生的現象学」の最終的

¹ 本稿は2008年3月、第7回フッサール研究会における発表原稿を改題、改稿したものである。

² Vgl. Melle [2002], 吉川 [2006, 2007a].

³ 吉川 [2007b], S. 164f.

⁴ Vgl. 吉川 [2007b], S. 163.

⁵ フッサールにおける「受動性」概念を実践理性の深化を通じた倫理以前の領域として開示しているのが山口である(山口 [2008])。同書第三部ではフッサールのモノダの発展的展開に即した発生的倫理の構築が「沈黙からの倫理」として試みられている。こうした問題意識に即して、本稿では、第三章で発生的現象学の方法へ批判的考察を向けることで、フッサールの「受動性」における実践理性の役割を明確にしようと思う。

な課題は、統覚の形成プロセスにおける受動的基層としての感性的融合現象の分析や、その際に超越論的制約として働いている衝動志向性を解明することである。本稿ではこうした課題を、行為する現実的知覚の場面に即した理論理性と実践理性の協働として露呈された志向性の構造的分析として理解する。こうした立場に N.リー の発生的現象学の解釈が同道する。彼はフッサール後期の超越論的現象学の立場を実践哲学と解釈することで、発生的現象学の方法論に即して「感情」や「本能」の問題を主題化した⁶。志向性概念をより厳密に「実践的志向性」と解釈するリーは、こうした志向性の働きのうちに、目的志向としての意志の志向性と、直観のプロセスを形成する充実の志向性を区別する⁷。こうした区別は、現実的知覚の場面で働きつつある志向性の構造的分析によって導かれているが、そこでは両志向性は協働しており二つの志向性として区別されることはない。リーは志向性をこのように、「意志」と「充実」をその働きとする「実践的志向性」と解釈し、意志が実践を通じて充実される志向性の動的構造をそこに認めている。こうした実践の場面における志向性の動的構造を、「食欲」や「性的衝動」としてフッサールが分析している衝動志向性に端的に示されるように、「非満足から満足への駆動」として彼は解釈する⁸。

以上のような志向性の実践的解釈を踏まえると、意識の構造にかんして本稿での議論にとって重要な諸論点が以下のように引き出される。つまり意識流が「意志」と「充実」という二つの働きを有する「実践的志向性」が相互に浸透しつつ協働する構造として取り出されうることであり、いま一つは意識流が「意志」志向性が働いている限りで理性を伴った意識的活動であると同時に、この流れのうちに理性の発生的基づけとしての「本能」が無意識的にも働いていることが露呈されることである。これらからフッサールにおいて「衝動」、「本能」が、理性に対置される限りでの反理性的なものではなく、むしろ理性を発生的に基づける肯定的な役割を有していることが理解される⁹。本稿ではこうした「衝動」、「本能」から「理性」への発生的基づけの役割として、「衝動」の暴力を肯定的な力へと変換する「愛」の志向性の働きをみようと思う。

以上、素描されたフッサール発生的現象学のいわゆる実践的転回をも考察の射程におさめるならば、彼の理性論の独自性は以下のように修正されるべきだろう。それは、理論理性主導の悟性・感性という認識論的図式における人間の能力の関係、ならびに実践理性における「意志」や「情動」という諸能力が、「知覚」をメルクマールとした人間の現実的経験である実践の場面に基づいて分析されることである。その際「知覚」は、対象的存在の真偽にかかわる人間の認識能力のみならず、欲求能力や感情の働きを内に含めた行為する知覚の経験になるだろう。ここからフッサールの「理性」は、感性的経験に対して理論理性がアプリアリに行使する立法能力のみにとどまらないこと、また他方で「情動」も、アポ

⁶ リーは静態的現象学における構成概念を客観化作用とし、志向的体験におけるこうした作用の優勢を認めつつも、論理的理性が生成する実践的理性であることを強調した(Lee [1993], S. 51f)。もちろんこうした「生成する実践」への問いを課題にしたのがフッサールの「発生的現象学」である。

⁷ Lee [2000], S. 55.

⁸ リーはこうした「意志」志向を充実させる実践として、理性的活動のみではなく眼球運動といったキネステータ的活動(感覚・知覚内部での運動)をそこに認めている(Lee [2000], S. 56)。リーの意図は、身体的経験に根ざした実践的体験の領域に、「本能」としての志向性のあり方を探ることにある。

⁹ Vgl. Sepp [1997], S. 124f.

ステリオリな感性的傾向性として否定的にのみ扱われえないことが理解される¹⁰。このように志向性の構造のうちに実践的諸機能を射程としておさめるのであれば、フッサール現象学を「理性の現象学」と規定しようと、「衝動（本能）の現象学」と規定しようと、いずれも一面的な規定と言わざるをえない。

本稿ではこうした立場のもと、フッサールの後期倫理思想における「愛」の問題を扱う。以下ではフッサールによる感情道徳学派の解釈を通じて導かれた、倫理的生における「習慣 Habitualität」、「ハビトゥス Habitus」の果たす役割の重要性について確認し(2)、こうした習慣に根差した倫理的生というアクチュアルな生を受動的総合的分析領域へと再度取り戻すべく、『受動的総合』の諸講義でフッサールが用いている発生的現象学の方法に批判的分析を行使し「受動性」概念に再解釈を施すことで、後期倫理思想における「愛」の分析への下地をつくり(3)、それらの成果をもとにして、「愛」を「衝動」との関係において、ならびに「倫理的愛」である実践的ハビトゥスとしての「愛」の肯定的な働きについて考える(4,5)。

2 感情道徳学派へのフッサールの評価

フッサール倫理思想全体を三期に区分し、それぞれ F.ブレンターノの倫理思想、J.G.フイヒテの宗教哲学、M.シェーラーの倫理思想からの影響史的関係を指摘したのが U.メレである¹¹。彼によると、フッサールは前期倫理思想へ至る過程で感情道徳と悟性道徳の伝統的議論を諸講義で扱い、前者の主観主義的、相対主義的立場を批判し、悟性道徳に近い立場を採っていた。後に感情や意志の活動を倫理学のうちに認めることで、最終的には感情道徳に近い立場を採るようになる¹²。しかしながら注意せねばならないのは、彼の中期倫理思想に位置する『倫理学入門』において、シャフツベリやハチスンらイギリス啓蒙主義時代に属する感情道徳学派に対する両義的なフッサールの立場が示されているように、フッサールは単純に悟性道徳から感情道徳へと立場を変えていないことである。道徳的善悪の区別を感情もしくは感覚から基づけようとする感情道徳学派とは異なり、前期倫理思想から一貫したフッサールの立場は、知性と感情的行為のアナロギー的解釈である¹³。こうした知性と感情のアナロギー的解釈においては、悟性道徳学派や感情道徳学派にみられるような、一方が他方を一方向的に基づける関係ではなく、むしろ知性の働きである悟性作用と、感情や意志作用が相互に基づけ合う関係にあることが理解されている¹⁴。このようにフッサールが感情道徳学派の解釈からまづもって導いたのが、悟性作用と、感情、意

¹⁰ 当然のことながらカント的「理性」の用語法からすれば、こうしたフッサールの「理性」理解は領域逸脱的であろう。本稿ではこうした特殊なフッサールの「理性」概念を、G.ドゥルーズが指摘したように、カントのいわゆる三批判書で分析された人間の諸能力の関係そのものを「発生」という観点で主題化することを試みる(Vgl. Deleuze [2004])。

¹¹ フッサールの倫理思想を三期に区分することでメレは、それまで優勢だった理性主義の立場からの分岐をフッサールの後期倫理思想に認め、その背景としてシェーラーからの影響によってフッサールが「人間」の定義を、「理性的人間」から「愛の人間」へ変更したことを挙げている(Melle [2002], S. 231)。

¹² メレによるこうしたフッサールの立場変遷理解は、最初期の倫理学講義に属する 1902 年夏の「倫理学の基礎問題」(XXVII, 394)に基づく。

¹³ Melle [2002], S. 231f.

¹⁴ Melle [2002], S. 234.

志作用が相互に基づけ合う志向性の内的構造であった。

感情道徳学派を評価することで、志向性の内的構造のうちに認識の悟性作用と、感情、意志作用の協働関係を導き出したフッサールの意図は、認識主導の志向的生を倫理的生へと転換させることにあった。彼によると、悟性道徳学派が形而上学的関心のもとに倫理的生を扱ったのに対して、感情道徳学派はアクチュアルな倫理的生に関心を向けていた(XXXVII, 154)¹⁵。こうしたアクチュアルな倫理的生の内実をフッサールは次のように解釈する。彼が感情道徳の立場にたつシャフツペリに向けた問いは、我々の感情能力のうちにすでに道徳性が備わっているのか否かというものである。フッサールは自我が道徳的に生きるためには自らの振る舞いの中に、反省的な承認、非承認の評定が必要であると考えた。こうした反省する自我が「自らを律する〔規定してゆく〕自我」であり、この自我は絶えざる自己教育のさなかで自らを革新してゆく(XXXVII, 162)。そしてこの道徳的自我は他者へと働きかけることで、「我-汝-使命〔規定〕Ich-Du-Bestimmung」という倫理的-社会的共同体の生が可能になる。こうした倫理的生における相互規定関係は、フッサールにとって定言命法に基づく義務的な関係のみを意味するのではなく、社会構成全体の包括的目的に寄与する特別な目的への秩序づけの関係である(XIV, 181)。

他方でフッサールは、こうした「自己革新」がそもそも可能になるためには、道徳的自我を自己創造するような諸作用が道徳的／倫理的生のうちで習慣化されていなければならない、と評定という反省作用以前にも理性の段階があることを認める(XXXVII, 163)。ここでフッサールは道徳性を創設するような自己創造的作用に対して、「非反省的道徳的生のうちで、こうした先行描出に相応する仕方で、道徳性という習慣的刻印とともに経過している」(XXXVII, 164)措定以前の作用を認める。ここにフッサールが理解した、道徳的自我が生きる道徳的／倫理的生の独自性がみられる(XXXVII, 164 und 334)。

こうした習慣的規則化を通じた自我の生きる生が、自己規定を通じて自己倫理化する内的構造が、アクチュアルな倫理的生として、感情道徳学派との対話を通じてフッサールによって導かれることになった。ここで習慣的規則化の先創設的という性格づけを顧慮するならば、志向的生を倫理的生へと転換させている生内部での習慣的規則化の構造を露呈させるために、発生的現象学の方法が要請されていることが理解されよう。

3 受動的綜合に対する実践理性の役割

前章まで我々は、道徳的自我の生が非反省的に習慣的規則化を受けているという、フッサールの後期倫理思想への展開を辿ってきた。彼が『倫理学入門』で主張したのも、まさにこうしたアクチュアルな倫理的生の分析が感情道徳学派においてみられないということであった。したがって倫理的生の習慣的規則化に即した受動的基層からの体系的基礎づけの分析が、現象学的分析、勝義には発生的現象学的分析に担わされることになる。本節では、こうしたアクチュアルな倫理的生の内実を規定する「習慣」の問題を主題化するにあ

¹⁵ 感情道徳学派に対するフッサールの評価が肯定的なものばかりでない理由として、例えば、感情一般の正当化の問題、こうした正当化と価値の客観性の問題、価値の客観性と価値にかんする認識判断の明証との関連性の問題、これらがシャフツペリの問題意識にないことを彼が批判している点が挙げられよう(XXXVII, 160)。

たり、『受動的綜合』で行使された発生的現象学の方法を批判的に考察する。以下において示される批判的作業によって、純粹に感性からのみなる受動的生の習慣化の次元に、倫理的生の習慣的規則化の取り戻しが試みられる。

まずもってフッサールの発生的現象学を批判的に考察するにあたり、そこで用いられている方法に我々は眼差しを向ける必要がある。というのも現象学の方法は事象開示の役割を担うと同時に、方法そのものが事象開示の運動に巻き込まれることで、自己批判的に絶えず進展していくからである。発生的現象学においては、発生の規則性の体系的解明に際して行使される方法が、こうした発生という事象そのもののうちから際立ってくる。具体的には「連合」現象を手引きとして「原連合」現象へと分析が遡行的に進展する『受動的綜合』第三部前半において、純粹な触発現象を取り出す際、フッサールは次のような方法的諸前提を聴講者に対して示している。それは、触発の規則性の体系的解明に際して設定された探求領野である「原連合」現象は、諸統覚の機能、美感的・実践的諸関心、そして価値づける志向性の働きにそれぞれ方法的に制限をかけて遮蔽することで確定されていることである(XI, 150)¹⁶。換言すると、こうして結晶化されてきた「原連合」現象である「原現在」の内的構造は、行為しつつある現実的知覚の現在、つまり実践的志向性から段階的に制限をかけ抽象化を施すことで取り出された意識の受動的層ということになる。こうした抽象化、ないし意識経験の働きの構成的層を仮定的かつ段階的に解除する「脱構築」と呼ばれる発生的現象学の方法によって、現在の知覚野が方法的に制限を受けていることを理解する必要がある¹⁷。

それではこうして方法的に取り出されてきた、純粹に感性的な触発現象にのみ基づく現在を再び蘇生させるためにはどのような方法を遂行する必要があるのだろうか。ここで、フッサールの倫理思想の展開に即した発生的現象学の実践的転回を試みる必要がある。つまり発生的現象学の方法である抽象化によって排除されてしまった諸統覚の機能、美感的・実践的諸関心を、再度こうした原現在の内的構造のうちに取り戻す必要がある¹⁸。こうした感性的原現在野をいわば「生世界化」する試みを、リーやゼップによる試みを視野にお

¹⁶ 抽象化の内容はすべて Als ob を用いた非現実話法で表現されている。こうしたことから、ここで遂行されている発生的現象学的分析が非現実的という意味での可能的知覚の現在の分析であることが理解される。その意味で受動的構成層における知覚的経験は、抽象化された非現実的知覚の経験であるとも言えよう。村上はこうした感性的なものからのみ成る経験の層を、自閉症者の体験的世界として描き出そうと試みている(村上 [2008])。

¹⁷ 当然のことながらここで言われる「抽象化」という言葉は、発生的現象学において用いられている方法にかんして言われているのであって、その方法によって取り出された原現在そのものにかんして言われているわけではない。抽象化されて取り出された原現在の内的構造は、その方法に即せば、抽象化を施された現在として理解されうるが、フッサールは同時にこうした現在を「生ける現在」とも語っている(XI, 409)。おそらく後者の語りの段階においては、すでに原現在へと再構成的分析が施されており、「生ける現在」の具体的性格も、抽象化とは逆向きの再構成的分析に付されることによって獲得されつつある生の具体性として理解されよう。つまり原現在は、脱構築と再構成という反対動向を有する方法に即してそれぞれ二義的に理解されうるものであり、こうした方法の転換が事象分析のさなかで起こる場所がまさに『受動的綜合』第三部に他ならない。

¹⁸ 美感的価値と感性的価値の相違にかんしては、『倫理学入門』での以下の箇所も参照。「美感的価値は精神的価値であり、精神的遂行から生じる価値であって、感性的価値のように単なる受動的触発から生じる価値ではない」(XXXVII, 338)

さめつつ、我々はここで「受動的生の実践的転回」と名付けたい¹⁹。試みられているのは、認識の生における純粋な感性の世界に限局されてしまった受動的生を、美感的経験や意志志向性、価値づける志向性が協働しつつある倫理的生に向けて開くことである。なるほど確かに抽象化によって取り出されてきた原現在野にも、感情の働きや衝動、本能の働きはみられてはいる。その限りで原現在野を単なる感性的な経験の層と同一視しえないようにも思われる。しかしながらそれら諸能力がいずれも、感性的なものに関連する限りでのみ、原現在野のうちに認められることが注意されるべきである(XI, 150)。したがって「原連合」現象が分析される原現在の内的構造は、あくまで方法的に制限されて取り出された特殊な感性的経験の現在である。そこでの感情や衝動は、カントに倣って表現すれば外官の形式における感性的触発に基づいた感性的感情や低次の衝動であって、内的触発による道徳的感情や高次の衝動は捨象されているのである。以上をふまえて「受動的生の実践的転回」の試みの内実を定式化すれば次のようになろう。「受動的生の実践的転回」の試みとは、こうした感性的経験へと方法的に制限された現在を、方法への批判的分析を通じてその制限力の射程を見極めることで、この抽象化された生に実践理性の能力を含ませることで、生きられた実践的生、倫理的生へと転回させる試みである。その際には感情の働きや、衝動、本能の働きが、純粋に感性的な触発の快-不快に基づいた単なる傾向性としてのみ理解されてしまうのではなく、それらが受動的-感性的経験に根づいている実践理性の働きへと再度取り戻されることで、より高次の道徳的感情や意志をも含んだものとして理解される。残念ながら『受動的綜合』で「原連合」現象が取り出されて以降、ヒュレーの融合現象の分析から出発するフッサールの再構成的分析の進展のさなかで、実践理性の働きがそこに積極的に係わることはなかった。換言すれば、認識の対象としての感性的対象を扱う理論理性の枠内で、フッサールは知覚の受動的構成層の分析、つまり受動的綜合の分析を行ったのである。同講義を振り返った記述の中で、沈澱した意味の目覚めのための関心の態度として、価値づけや高次の衝動の積極的な関与をフッサールは認めてはいるが、いずれにせよそれ以上の積極的な言明が行われることはなかった²⁰。

以上の批判的考察をふまえて、フッサールの「習慣」概念にも若干の修正が必要になってくる。我々が本稿で主題化を試みているのは、倫理的生のうちで構造化している「習慣」であり、『受動的綜合』で展開されている再構成的分析における具体的な感性的内容の沈澱化という意味での「習慣」とは区別される。倫理的生の「習慣」とは、決断に向かう生に

¹⁹ リーは「生世界」を「実践」の場として解釈し、そこで働いている地平志向性も広義の実践的可能性として読み解く(Lee [1993], S. 89 und S. 193)。同様のモチーフのもと、ゼップはフッサールの「実践」概念の内実を、還元を遂行する現象学者の超越論的生の再世界化という E.フインクの議論に即して、「超越論性」と「内世界性」との間を転回させる「Zu-sich-selbst-kommen」の次元にみている(Sepp [1997], S. 286ff)。

²⁰ これにかんするフッサールの言明として以下を参照。「[沈澱した意味の目覚め] 動機は生ける現在にあるのでなければならない。しかしその際最も有効な動機は、これまで我々が考慮できなかった広義の、通常の意味での「関心」、情緒の根源的、ないし獲得された価値づけ、本能的、ないしすでに高次の衝動であろう」(XI, 178 傍点強調引用者) 「我々がこれまでわずかに言及するだけで、詳細には考察してこなかった情緒や意志などの他の意識のあり方も客観化に関与しており、意味の形態化には、我々がこれまで唯一追跡してきた受動性の諸機能のみならず、創造的活動性という特殊な理性の諸機能もまた関与している」(XI, 216 傍点強調引用者)

において、道徳的自我が有している自己同一性の根拠をなすものである(XV, 352)²¹。我々は倫理的生における「習慣」を適切に主題化するためにも、ここでも「受動的生の実践的転回」を遂行しなければならないだろう。倫理的生においては、我々は何らかの関心のもとにある態度で生き、その生の具体性、生動性は、感性的内容の具体性、生動性に尽きるのではなく、関心を向ける実践的態度において、決断への活動性に生きることのうちにこそみられる²²。こうして、発生的現象学における原現在野の内的構造の分析の解釈を通じて、「受動的生の実践的転回」を経験することで、行為的知覚野という実践的場面における倫理的生の「習慣」の構造化を分析する立場が確保されたことになる。発生的現象学の方法の射程を見極めることで明らかとなった受動的で感性的な経験の層を、行為としての知覚という我々の現実的知覚野の実践的現場へと、実践的志向性へと、「受動的生の実践的転回」を施すことで、実践的生の場面での「衝動」、ならびにそれによって動力を得ているのみならず、「衝動」に肯定的に働きかける「愛」を分析する素地が形成された。

4 「愛」の志向的分析論

4.1 「愛」の志向的性格の独自性

前章までの分析成果をふまえ、本章からフッサール倫理思想における「愛」の問題に向かう。フッサールは「愛」の問題を、ある草稿で現象学の課題のひとつとして呈示しているが²³、著作として公刊された彼の叙述に直接的に「愛」の問題を探することは難しい。著作における数少ない「愛」の叙述を追うと、彼が「愛」を志向性の働きの一つとして考えていたことがうかがえる。フッサールはこうした志向性としての「愛」を志向的体験の多様性の分析において呈示している。例えば『論研』第五研究ではブレンターノの「心的現象」について言及する文脈で、志向性の種的差異として、「表象」、「判断」と並んで、情動としての「愛憎」が呈示されている(XIX/2, §2)²⁴。同箇所での「愛憎」の分析は、ブレンターノの「心的現象」の定式化に従って、「ある内容への意識の関係仕方」として規定され、「表象」や「判断」とも異なる志向性の特徴としてごく簡潔に言及されるのみである。『論研』という著作の有する問題関心に制約されたフッサールの目が、情動としての「愛憎」の志向的分析にこれ以降向けられることはなく、「愛」の特殊な志向的性格について同書で

²¹ 『第一哲学』の導入部で述べられているように、反省という意志の決断において、哲学者になるという習慣的生の形式が創設される。こうした意志の生における決断の契機を考慮するなら、哲学者の生きる生は認識批判に対する倫理的な生として生じることが理解される(VIII, 11f)。

²² 抽象化の際に捨象されてしまった関心のうちに生きる態度にかんしては、以下を参照。「ある意味で目覚めた関心とは、こうした中心項へと顕在化した以下のような生動性と共にあるアクチュアリテートのうちで目覚めることである。その生動性とは、アクトゥスの生動性であり、現在、実践的に可能なものへ向けられることの中の生動性であり、現在獲得可能なもの、まずもって行為すべきもの、あるいは作業の進展のさなかですでに存在するもの、いまだ手つかずのもの、中心的主題である望まれるものへ向けられることの中の生動性である」(Ms. D14, 47)

²³ Vgl. 「真正な意味での愛は現象学の中心問題のひとつであり、抽象的で個別的な事柄や個別へと分離されるのではなく、普遍的な問題として [問われる]」(Ms. EIII2, 36b)

²⁴ 同箇所におけるフッサールによる「愛」の性格づけはブレンターノに従ったものである。ブレンターノは「愛」を、「表象」、「判断」とは異なる心的現象として、その対象を善・悪としてとらえる関心や感情の動きとして呈示している(Brentano [1925], S. 35)。

積極的に詳述されることはなかった。

こうした情動の独自の志向的性格づけは『イデー』Iの時期になると、より明確に規定されるようになる。つまり「愛憎」や価値づけ、喜びという諸作用が、認識における「統握 Auffassung」とは異なる仕方、つまり「身を向ける zuwenden」仕方で対象とかかわる経験として呈示される(III, 66)²⁵。ここで注意すべき点は、「身を向ける」という意識仕方はいまだその対象を本来的に有していると言えないことである。観察する仕方で対象を主題化する意識のあり方が「把握する erfassen」ことであるが、「身を向ける」意識仕方にはこうした契機がみられない(XXXVIII, 405)。本来的な対象化、つまり「何か〔X〕を何か〔ノエマの意味〕として把握する」意識仕方は「統握」の作用によって初めて遂行される。したがって「愛憎」という「身を向ける」意識仕方が志向性の構造内部に確認されたということは、志向的意識の対象へのかかわり方に、意味付与的な作用に限定されることのない志向的体験が認められたことが理解される。およそ志向的体験が対象に志向的にかかわる体験であるならば、「愛憎」にかんしては上述した意味で、非志向的に対象にかかわる志向的体験として理解される。前章までの我々の考察をふまえれば、志向性内部でのこうした非志向的な働きが、「実践的志向性」という名のもと、倫理的な生における志向性の実践的な活動仕方として主題化されうることが理解されよう。

4.2 「愛」の価値発見的作用——シェーラーの「愛 - 憎の現象学」

以上のように志向性として分析される「愛」の問題系において、メレが指摘するように、フッサール後期倫理思想における「愛」の問題に大きな影響を与えたのがシェーラーである。周知のようにシェーラーの実質的価値倫理学において企図されたのは、伝統的な認識論的二元性に支配されているカントの道徳哲学の形式主義との対決を試みることで、単なる認識の対象とは区別された「人格」に直接的にかかわる情緒的生〔愛〕内部で倫理学を基礎づけることであった²⁶。シェーラーはこうした「愛」という情緒的生のうちに、理性の明証性とは異なる自発的な価値発見的作用を認めることになる²⁷。しかしながら注意せねばならないのは、シェーラーも注意を促したように、「愛」の価値発見的作用と、愛される対象の価値それじたいを高める努力とが混同されてはならないことである。愛される者の価値を高めようと欲することは、現に活動している「愛」を消し去ってしまう「教育的」態度である²⁸。相手を教育的に配慮する態度においては、「愛」そのものが成立する余地がないのだ。そこでは少なくとも、愛される者としての教育される者が、愛する者としての教育する者に「人格」として出会われているわけではない。ドイツ語の「Erziehung」に端的に表れているように、「教育的」態度のもとでは愛される者の「人格」は、規範や原則が教授されることで「引き上げられる」。したがってこうした「教育的」態度のもとで愛される対象の価値を高めようと努めることは「愛」の価値発見的作用ではなく、むしろ「愛」

²⁵ 「身を向ける」という意識仕方にかんしては、『受動的綜合』の触発に向き合う自我の「対向 Zuwendung」も参照(XI, 148ff)。

²⁶ メレによると、フッサール倫理思想における「愛」という問題導入の契機も、カントの定言命法への批判的読解が関与している(Melle[2002], S. 238)。

²⁷ Scheler[1973], S. 160.

²⁸ A.a.O.

の成立の不可能性の根拠を形成することにもなる。というのもそこでは、「理想的価値像」を愛される対象へと置き入れ、その限りでの価値を更に高めようとする、およそ「愛」の価値発見的作用から乖離した努力のみがなされてしまうからだ。

それでは「愛」の価値発見的作用とはどのように働くのであろうか。「愛」によって発見される価値に注目したい。シェーラーの「愛」によって発見される価値は、フッサールに即せば、感性的価値と区別された精神的価値に相応するであろう²⁹。フッサールは人格的「愛」を、愛することのうちでの自己と他者との合一として規定する(XV, 406)。しかしこうした合一は自-他の無分別な融合ではなく、合一の際に愛する者と愛される者両者の人格は止揚されず、「愛する者は愛において彼女自身／彼自身を失うのではなく、より高められた仕方において、彼女／彼は『私』として愛される者のうちに生きる」³⁰と、愛する者と愛される者の人格を合一のうちで区別する。こうした「人格的愛」は、他者を援助する関心や他者を否定する関心をそれぞれ規定する前-社会的作用としての「愛憎」とは異なり、「送り手 Adressant」と「受け手 Adressat」の間の応答可能性（不可能性）に基づいた実践的意志の共同体を形成する(XIV, 169)³¹。「友愛」に限らず、「性的愛」もまたこうした「人格的愛」であり、そこでは上述した仕方での人格相互の内的合一がなされ、自己移入の可能性の基盤が形成されることになる(XIV, 269f)。

以上のように志向性としての「愛」は、本来的な対象化である「統握」とは異なるという意味での非-志向的な志向的体験という性格づけから、シェーラーの「愛憎の現象学」において示されたように、価値発見的な創造的活動性という特殊な理性の働きを獲得していく。フッサールにおいてもシェーラーにおいても「人格」は、認識する理性によって主題的に理解された「自我」、ないし、「他我」という存在者ではない³²。「物件 Sache」という手段としての相対的価値と区別して、目的それじたいとしての絶対的価値をカントが「人格」に認めたように、「人格」は自己身体を有することのみ唯一的で個体的な自己なのではなく、なによりも自らの習慣的生を通じて形成されてくる個別的な自己の歴史を有し、そして加えるに、理性的存在者として意志的な生における自己同一性の意識を持った自己である。認識する志向性が認識的生において主導的に働く志向性を表現していたように、創造的活動性とも表現される「愛」の志向性は、価値発見的作用という理性の実践的働きを有することで、倫理的な生において主導的に働く志向性を表現していると言えよう。

²⁹ Vgl. Lee [2003].

³⁰ Ms. FI, 24 und 29a. zit. von Lee [2003].

³¹ B.ヴァルデンフェルスは、応答可能性に基づく倫理の可能性／不可能性を巡って議論を展開している(Vgl. Waldenfels [2006])。「中間領域」を巡る一貫した関心のもと、「Adressant」と「Adressat」の間の出来事としての応答可能性を巡る彼の倫理思想の根本的モチーフは、倫理的なものの起源は、それじたい倫理的か否かの言明不可能な「Widerfahrnis」という、経験を分断する仕方以身に降りかかる出来事であるというものである。

³² Scheler [1973], S. 168. また同箇所ではシェーラーは「愛」においても「人格」を対象化することは不可能であると述べている。

5 フッサール人間学における「愛」の問題

5.1 「衝動」と「愛」の関係

倫理的な生において価値発見的に働く「愛」の志向的性格づけを背景とし、フッサール後期倫理思想における「愛」の分析を眺めると、そこには一転して反-理性主義的立場とも解釈可能な展開がみられることに気づく。その際フッサールは「愛」を、「衝動〔志向性〕」とともに語ることを好む。衝動志向性としての「愛」は、具体的には「衝動的性愛」として、本来的には志向的意識の实的内在である原初性において、「衝動」が相互に内属し合うという仕方であらうことを目指す駆動力として理解されている(XV, 594.)。「衝動的性愛」は、こうした「我-汝-連関 Ich-Du-Beziehung」に基づいた衝動の共同体を形成し、性的接合を通じて本能の充実を目指している(XV, 599)³³。このような「愛」は、それが「衝動」の暴力に服従する限りで盲目的で不-自由な人間が持つ「愛」である。原初性における性的身体的融解を目指すこうした「衝動的性愛」は、いわゆる反-理性主義の立場とみなす余地が残されているようにも思われる。

しかしながら母子関係に端的に確認されるこうした衝動の主体を、フッサールは倫理的な生の担い手である「人格」と考えていないことにあくまで注意すべきである(XIV, 165, 175 und 196)。つまり純粹に受動性からのみ成り、能動性から切り離された生においては、倫理的な生の担い手である「人格」そのものを問題にすることができないのだ(XIV, 31 und 33)。空腹の衝動に身を委ねて眼前の食物を目指して努力し、満足することでこうした衝動を充実させるように、性的な衝動に身を委ね性的衝動の対象としての他者を目的として努力し、自己の性的衝動を充実させるとき、そのときは「人格」としての他者に「愛」の態度で向き合っていない(Ms.E.III2, 36b)。こうした自己の性的衝動に突き動かされた盲目的「愛」によって他者を愛する〔と信じる〕者は、いずれ他者から「憎しみ」によって応答され、その後、諦めを伴った無関心的態度を示されることになろう³⁴。他者からの「憎しみ」の感情表出を「愛」と捉える倒錯的な愛情は、文学的作品によくみられるように確かに存在するが、このような一方向的解釈に基づく倒錯した「愛」の態度を「人格的愛」として承認することは不可能であろう。なぜならそこでは、「人格」としての他者との出会いの可能性（不可能性）が棄却されているからである。教育的態度においてそうだったように、自己の性的衝動に突き動かされる者も、そこで「愛」が「人格」という価値を発見（創造）することはない。感性的感情と暗い身体に織り合わされた衝動の主体としての身体的自己は、「衝動的に『私は動く、私は任意に動く』」(ebd.)自己、つまり衝動的な身体的能力可能性の担い手である。こうした衝動の主体に対して、人格的自我の同一性が自由の主体としての道徳的自我を形成する。この道徳的自我が、価値づけや、随意的な注意にかんする意志的振舞いの担い手、時間-空間の感性の形式にのみ基づいた能力可能性とは異なる「精神的能力可能性」の主体をなす(Ms.E.III2, 25a)。

フッサールのこうした「衝動」と「愛」の関係理解にかんして、シェーラーも同様に「衝

³³ D.フランクも志向性に身体化した強度としての衝動性を認め、フッサール同様、性衝動としての性愛に衝動の体系化をみている(Frank[2001])。

³⁴ Vgl. 「ある者の本能の満足は他の者の本能の満足と対立する。愛の合一化のうちで私は何かを得ようとしそれを獲得し、恋人を所有する」(Ms.E.III8, 10a)

動的性愛」と「性的愛」を厳密に区別し、「衝動」の体系を通じた「愛」の規定ならびに価値の規定を否定する³⁵。「愛」の問題にかんするフッサールとシェーラーの共通の見解は、こうした暗く蠢く衝動としての「衝動的性愛」と、「人格」としての他者に向き合う「性的愛」を単純に同一視してはならないということである。シェーラーにおいて「衝動」は対象の感性的なものへと引きつけられる一方で、「愛」はあくまで相手の「人格」にかかわるものであった。フッサールにおいても、愛される対象が単なる認識対象とは区別された「人格」である限りで、なによりも精神的生のもとにある人格主義的態度に「愛」の分析は集中する³⁶。「我-汝-連関」における相互の動機づけ連関も、感性的快-不快に依存する関係のみでなく、意志ないし努力の生における実践的なかわり方をも示している。

以上のように「衝動」と「愛」の関係を考えた時に、フッサールもシェーラーも本来的な「愛」の志向性の遊動空間を「人格」相互の交流にみていたことが理解される。こうした観点からシェーラーは「衝動」を、それが非-人格主義的態度であるがゆえに、「愛」と対極にある態度としてカントと同様に批判的にみなしている。それではフッサールにおいて「衝動」は「愛」の態度としていかに評価すべきであろうか。カントやシェーラーのように、反-理性主義的傾向を有するものとして、「理性的愛」の立場から消極的にのみ評価されるべきなのだろうか。この地点で「愛」の問題が「受動的生の実践的転回」を経ることで、フッサールの「衝動」が「愛」の態度として積極的に読解される可能性を一つの解釈として最後に示そうと思う。その際には、衝動的生の暴力的傾向が、理性の目的論的動向に即した「愛」の志向性が有する「人格」という価値発見的な働きによって、倫理的生のうちで肯定的力へと転換していることが示される。

5.2 生の倫理化における「愛」の働き

フッサールはある草稿で、「人格」における「愛」を以下のように定式化している。それによると「人格的愛」は、「持続する信念、持続する実践的ハビトゥス、ハビトゥスの現実化の活動」(XIV, 172)と規定される³⁷。こうした「人格的愛」の規定内実から、個々の具体的実践的生のうちに、習慣化に根ざした道徳的／倫理的行為としての「愛」の志向性が現実化しつつある出来事をフッサールがみていたことが理解される。彼はこうした「人格的愛」に示される実践的ハビトゥスの現実化という倫理的生の出来事、換言すれば我々がこれまで探究してきたアクチュアルな倫理的生の内実を、衝動的生が倫理的生へと生成する、

³⁵ Scheler [1973], S. 186f.

³⁶ 『イデーン』II、ならびに20年代の以下のフッサールの言葉を参照。「われわれが共に生き、お互いに話しかけ、挨拶に際してお互いに手をさしのべ、愛と嫌悪、思慮と行為、そして発話と応答において、お互いが関係しているときに常にそのうちにあるような人格主義的態度」(IV, 183)。「私は自我と一つになることができる。私は特有な仕方に対-自我と触れ合い、一致している。ある人の行為と他の人の行為は、たんに切り離された並行する行為ではなく、およそ等しいものであり、統一的調和へと調和的に共鳴しつつ一致している」(XIV, 269)。

³⁷ フッサールがラテン語で用いている「Habitus」概念は中世神学の文脈、例えばトマス・アクィナスにおいては、人間知性の出発点における目的（第一原因の理解）と、終着点（人間知性への自己還帰）との間の内的連続性を転換させつつ連結する働きを有するものであった（稲垣[1981], S.436f.）。フッサールの倫理的生における「Habitus」概念もこうした歴史的な脈に即して、転換しつつ連結する（現象学者の）生の現実化の働きとして解釈できるのではないだろうか（Vgl. Sepp [1997], S. 281）。

生の倫理化の指導理念として導出したことがうかがえる。「愛」はこうした人格主義的態度における「人格的愛」において初めて、道徳的／倫理的な生の実践的行為となる³⁸。

したがってこうしたハビトゥスの現実化という倫理的生の出来事を視野におさめれば、フッサールの「衝動」概念にも再考が促されるであろう。フッサールの「衝動」は「衝動志向性」とも名づけられているように、志向性の構造に内包される理性の目的論に貫かれており、しかもあらゆる理性的活動が意識の最下層である受動的基層から基づけられるという仕方で最善を目指して上昇する目的論として理解されている(XV, 610)。つまりここでは衝動的な生から道徳的／倫理的な生へ上昇する、志向性の目的論的展開がみられている。フッサールの「愛」は、感性的衝動が意志的生を基づける目的論の体系内部で、「衝動」の暴力的な駆動力に抗いがたい「衝動的性愛」から、しかしながらこうした「衝動」の暴力に抗うのでもなく、さりとてそれに身を委ね尽くすことで肯定するのでもなく、こうした「衝動」の暴力に対して「人格」という価値を発見する「愛」の積極的働きが確認されることで、それぞれの「自己革新」に基づいた倫理的-社会的共同体における「人格的愛」、「友愛」へと展開可能なのである。いわば「愛」に貫かれた「衝動」の自己肯定を通じて、「理性的愛」へと上昇する目的論的運動の動的機構が、フッサールの「愛」の志向性から導出される。「衝動」がたとえ最下層の感性的な「衝動」であろうとも、それが「愛」によって貫かれていることで、理性の目的論的動向へと参与しているのである。したがってフッサールにおける「衝動」は、理性主義の立場からの一方的な否定に組み敷かれるべきものではない。純粹に「衝動」からなる共同体はいまだ意志的-社会的-倫理的共同体を形成するものではないものの、こうした倫理的なものの土台を形成する肯定的な「愛」の力を胚胎しうるのである。その力とは、「衝動」を否定するのでも「衝動」のなすがままになるのでもなく、「愛」の態度のうちに「衝動」を肯定的に取り戻す力である。取り戻されるのは感性的「衝動」ではなく、「愛」の「衝動」である。倫理的な生における意志的決断の習慣化とはしたがって、生に根源的に内在する「衝動」という暴力を「愛」によって積極的に肯定することを通じて、生そのものが倫理的なものへと転換する契機を指し示している(XIV, 171)。これがフッサールによってみられていた、アクチュアルな倫理的な生である。このようにフッサールの後期倫理思想における「愛」の問題を「受動的な生の実践的転回」に即して読解することで、「衝動」を肯定的力へと変換する「愛」の働きによって、倫理的な生における習慣化の構造が規則づけられていることが理解されるだろう。

³⁸ Vgl. 「特別な意味での愛とは人格的に共にあることであり、全体的生の地平を伴って共に生きることである。それは単に個別的に存在し生きることでも、偶然によってのみ他者を愛しつつ理解することでもない。そうではなく、自己固有な存在が他者のうちにあり、他者を自己のうちに引き受けることであり、しかもまさに具体的に〔引き受けることである〕。… (中略) …。そして意志的な献身によって共に生きること、私が他者とひとつであるということは地平的である。私はこうした地平に、他者の告知という諸可能性を通じて参与するが、私の普遍的な生の関心は、こうした諸可能性に〈私〉として内的に参与している他者へと向かう、統一した普遍的な生の関心なのである。私の生の意志は、私の全未来、ならびにそれとひとつになった愛された者の未来の開かれた無限の地平を有している」(Ms. EIII8, 86f)

6 結び

以上、「受動的生の実践的転回」を試みることで、フッサールの「愛」の問題に対するひとつの解釈の立場が提示された。志向性として理解されたフッサールの「愛」において、その原初の駆動力を与えていたのは「衝動」の発動であった。その限りでフッサールの「愛」は、「衝動」の暴力から冷静に距離を置く「理性的愛」としてのみ理解されることはない。フッサールの「愛」は「衝動」を内包している。しかしながらそのことは、「愛」が「衝動」の暴力的傾向に組み敷かれ尽されるのではなく、「衝動」が「愛」を貫いて「理性」へと上昇する目的論的モチーフが確かに確認される。「衝動」はそれが「衝動志向性」である限りで、理性の目的論に貫かれた勝義の「志向性」であり、その限りで「愛」もまた「衝動的性愛」に留まって自己充足することはない。フッサールの「衝動」は「愛」を貫いていることで、志向的生の目的論的機構のうちで、暴力的力が倫理的生へと肯定的に変換可能になっている。フッサールは倫理的生の中に習慣的規則化を認める立場をとるが、今やわれわれに要求されているのは、こうした「習慣（ハビトゥス）」の現実化の出来事としての道徳的、倫理的生における行為を、近年なされつつある現象学の実践的転回のあらゆる実験的試みを視野におさめながら、人格主義的態度における「実践」の問題として、現象学的思惟内部で改めて問うことであろう。

【凡例】

- ・フッサールの著作名は、以下の略記を用いる。
 - 『論研』——『論理学研究』第二巻
 - 『イデー』I、II——『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』第一巻、第二巻
 - 『受動的綜合』——『受動的綜合の分析』
 - 『第一哲学』——『第一哲学（1923/24）』第二部
 - 『倫理学入門』——『倫理学入門 1920/1924 夏学期諸講義』
- ・引用文中、本文中の〔 〕は筆者による補足を示す。

【参考・引用文献】

- Brentano, Franz. [1925] *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2. Band*, Leipzig: Felix Meiner, 1925.
- Deleuze, Gilles. [2004] *La Philosophie critique de Kant*, Paris: Press Universitaire de France, 2004, c1963. (『カントの批判哲学』國分功一郎訳、筑摩書房、2008年。)
- Frank, Didier. [2001] *Dramatique des phénomènes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001. (『現象学を越えて』、本郷・米虫・河合・久保田訳、萌書房、2003年。)
- Lee, Nam-In. [1993] *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- . [2000] “Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy.” in *Husserl Studies* 17 (2000): 49-63.
- . [2003] “Phenomenology of Intersubjectivity in Husserl and Levinas” (『フッサールとレヴィナスにおける相互主観性の現象学』)、『フッサール研究』創刊号所収、榊原哲

也訳 2003 年。

- Melle, Ulrich. [2002] “Edmund Husserl : From Reason to Love,” in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy A Handbook*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Sepp, H. R. [1997] *Praxis und Theoria Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München: Karl Alber, 1997.
- Scheler, Max. [1973] *Wesen und Formen der Sympathie: 6., durchgesehene Auflage von Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle (GW.7)*, Bern und München : A.Franke AG, 1973.
- Waldenfels, Bernhard. [2006] *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main: Surkamp, 2006.
- 稲垣良典 [1981] 『習慣の哲学』、創文社、1981 年。
- 村上靖彦 [2008] 『自閉症の現象学』、勁草書房、2008 年。
- 山口一郎 [2008] 『人を生かす倫理』、知泉書館、2008 年。
- 吉川孝 [2006] 「フッサール現象学の倫理的転換」、『実存思想論集 XX』所収、理想社、2006 年。
- [2007a] 「フッサールにおける生の浄福」、『哲學』、第 58 号所収、法政大学出版局、2007 年。
- [2007b] 「感情のロゴス・理性のパトス——フッサールの倫理学史とフッサール倫理学の可能性」、『フッサール研究』第 4・5 号所収、2007 年。