

フッサール現象学における〈意志の受け継ぎ〉と動機づけについて

神田 大輔

序

本稿は、フッサールが論じている歴史の目的論を〈意志の受け継ぎ〉として捉え、それを動機づけという観点から考察するものである。彼は『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下では『危機』と表記）で歴史が過去の哲学者や思想家の〈意志の受け継ぎ〉の歴史であると述べている。これは何を意味するのか。本稿ではこの点について、とくに彼の「動機づけ (Motivation)」という概念を手がかりに考察する。動機づけはフッサール現象学の根本概念であると言えるものだが、これはある部分を〈補完する要求〉であると捉えることができる^①。本稿では、このように捉えられた動機づけ概念から見たとき、フッサールの目的論がどのように見えてくるのかを示したい。

そのため、まず(1)フッサールの「目的論」とはどのようなものかを『危機』第一部の論述から概観し、それが〈意志の受け継ぎ〉に関することを確認する。次に(2)フッサールが考えている「意志」とはどのようなものとして捉えられるべきであるのかについて、「動機づけ」、「因果性」、「原印象」という概念と関連づけつつ考察する。最後に(3)目的と手段の連鎖全体としての Beruf (職業、天職) という概念を取り上げ、遠大な目的へ向かう決意は現象学的にはどのようなものでありうるのかということについて考えたい。

1 『危機』における目的論

最初に本稿の議論の前提として、晩年の(一九三七年にその一部が出版された)『危機』の第一部(VI, 1-17)^②の論述から、「ヨーロッパ諸学の危機」、人間の生きる「意味」、「哲学」についてのフッサールの考えを確認しておく。

1-1 ヨーロッパ諸学の危機、意味、哲学

フッサールの言う「ヨーロッパ諸学の危機」とは、大まかに言えば、〈ヨーロッパで発展した諸学問が、実証的な自然科学を模範とした結果、人間の生を適切に扱うことができなくなってしまった〉ということであると考えられる。さらに、学問が〈人間の生きる意味〉を考えられなくなっているということも強調されている。実証的な学問は、一般的に言えば、実際に確実に存在するとみなされる客観的な事実のみを認め、客観的な事実として認められないものを排除する。そうすると、〈人間の生きる意味〉のようなものは、そうした客観的な事実とは考えづらいため、学問の領域から排除されてしまう。

それ(「客観的な事実だけを扱う実証的な学問」)は、われわれの不幸な時代において、きわめて宿命的な大変革にさらされている人間

にとつての焦眉の問題を原理的に排除してしまう。すなわち、この人間の生存全体に意味があるのか、それともないのかという問いである。(VI,4)

しかし、フッサールの考えでは、この問いこそ問うべきものであり、肯定的に答えられるべきものである。彼は次のように考える。もし人間が理性を持ち、それをを用いることによって、自分を拘束するさまざまな先入見や固定観念から自由になることのできる存在であるなら、この問いに対して、理性的な洞察に基づいた答えを求めるはずだ、と (*ibid.*)。彼は理性というものを信頼しており、理性に基づいてこの問いに答えを出すべきだと信じている。

それでは、フッサールは〈人間の生きる意味〉をどのようなものだと考えたのか。日本語で「生きる意味」と言う場合、それによって〈何のために生きるのか〉ということが、つまり〈生きることの目的〉が指し示されている。それは「意味」と訳されるドイツ語 *Sinn* でも同様であり、彼はその点を重視しているように見える。理性に関する次の発言からその点を確認しておく。

理性とは、存在するとみなされるすべてのもの、すべての事物、価値、目的に究極的に意味を与えるものである。すなわち、哲学の初期から、真理——真理それ自体——という語と、それと相關的に、存在者——オント・オス・オン「真にあるもの」——という語が表すものへの規範的な関係を与えるものである。(VI,10f.)^③

ここから、フッサールは理性を〈あらゆる存在者に、何らかの理想的なものへの方向性を与えるもの〉であると考えており、そのような方向性

が「意味」であると言われていることが分かる。したがって〈人間の生きる意味〉とは、人間が生きている際に目指すよう要求されている理想的なものへの方向性、すなわち〈何のために生きるのか〉ということ、要するに、〈生きる目的〉であると言える。^④

実証的な学問が台頭している現在、そのような意味が顧みられなくなっているとフッサールは考えているわけであるが、しかし、歴史上つねに、学問が人間の生きる意味を問わなかったわけではないと彼は指摘している。すなわち、ルネサンスの時代の人々は、まさに学問によって人間の生きる意味を問題にしていた、と。しかも、当時の人々は、ある古代ギリシアの理想を復活させたということを彼は強調する。それはすなわち、〈哲学を行うことによって自由に自分自身を形成する〉という「プラトン主義」的な理想である。「ルネサンスを導いていた理想においては、古代人は、自由な理性の洞察によって自己を形成する者なのである」(VI,6)。

このときこの「哲学」という表現で考えられているのは「すべてを包括する学問、存在者全体についての学問」(*ibid.*)という理想のことである。様々な分野の個々の学問はそれぞれ、その一部にすぎない。そのような哲学は複数の学問の寄せ集めではなく、一つの学問であり、有限の時間の中で完結することなく無限に成長する真理の体系的な全体である。

それゆえ、究極的な、理論的に結びつけられた諸真理からなる、世代から世代へと無限に成長しつづける唯一の構築物が、考えることのできるすべての問題に答えるものだとされた……。(*ibid.*)

だが結局のところ、このような理想はその後、とくに実証的な学問の

発展に伴って、崩壊した。「実証主義が、言ってみれば、哲学の首を刎ねてしまった」(VI, 1) からである。こうして「一つの学問としての哲学」という理想は崩れてしまった。

しかし、フッサールはここで興味深いことを述べている。この理想が崩壊したからといって、それは完全になくなったというわけではなく、その崩壊した理想はひそかに、後の時代に影響を与えつづけており、われわれはそのような理想を目指すよう要求されている、と。

しかし、この理想は実際に成果をもたらすことはできず、内的に崩壊した。この崩壊が、この理想を継続し、新たに安定させようとすゝる試みに対抗して、革命的な再編成を動機づける。その際、その再編成は多かれ少なかれ徹底的なものである。こうしていまや結局、普遍的な哲学とその真正な方法という真正の理想の問題が、すべての歴史的で哲学的な運動の最も内的な駆動力になるのである。(VI, 10)

すなわち、この理想が挫折した後も、理想へ向かう傾向は無くならなかったということである。しかもそれは、誰もが知らず知らずのうちにその中に入り込んでしまっているような傾向である。

以上のことをまとめると、次のように言える。すなわち、〈すべてを包括する一つの学問としての哲学の理想を求めると、崩壊した後も、実際には依然としてひそかに未来へと送り届けられている。しかし、それにもかかわらず、その理想は表立って追求されなくなったために、ヨーロッパ諸学の全体を揺るがすような危機が生じてしまっている〉、と。

もしヨーロッパの諸学問が、実はいまだに、一切を包括する一つの学問を目指すという古い枠組みの中にあるにもかかわらず、本来なら自分

がその一部であるはずのその枠組みを否定するようなことをしているとしたら、これは自己矛盾的であり、自分の根拠を自分で台無しにすることにほかならない。そうだとすれば、それは危機的な状況であろう。

したがって、このような意味での危機を克服するためには、結局のところ、それは、隠れて要求されてきた理想を、実証的な学問がやってきたように排除するのではなく、むしろ、自覚的に実現しようと努力しなければならぬということになる。

ただし、ただ単にそれを目指せばよいというわけではない。歴史上の偉大な哲学者たちの中にもその理想を自覚的に目指した人はいたとフッサールは考えている。それにもかかわらず、現に危機があるのだとすれば、それまでと同じやり方をしていても結果は変わらない。別の仕方を考えなければならぬ。

そのためフッサールはこう考える。まずは、歴史を遡って、いったいどこに問題点があったのかを確認し、隠れた理想への傾向、つまり歴史の「内的意味、隠れた目的論」(VI, 16) を明らかにしなければならない、と。そして、その傾向に適切に応えるような、あるいはその理想を適切に実現できるような、新しい哲学(すなわち現象学)を示す必要がある、と。

以上、フッサールが『危機』第一部において、「ヨーロッパ諸学の危機」¹⁾、人間の生きる「意味」²⁾、「哲学」³⁾についてどのように論じているかを概観した。とくに問題になっているのは、ヨーロッパの諸学問は「意味」を排除し、そのため「意味」に含まれている目的への方向性が分からなくなっているということ、そして、だからこそ、その「意味」に人間が知らず知らずのうちに翻弄されているということである。

1—2 〈意志の受け継ぎ〉としての目的論

次に、フッサールがこの「目的論」を〈意志の受け継ぎ〉として考えているということを確認したい。

『危機』第一五節では、この著作での歴史考察の仕方が論じられているが、その際フッサールにとって重要なことは「哲学、とりわけ近代の哲学の歴史的生成における目的論を理解できるようにすること」であるとされる (VI, 71)。

ただし当然のことながら、この「目的論」とは、最初から歴史の計画が決まっただけで、誰も何もしなくても、何かを目指してあらゆるものが自動的に進行してゆくことを意味するものではない。そもそも歴史とは単なる事実の継起のことではなく、人間の精神が互いに形成してゆくものであり、「人格的な連関」(V, 72)とみなされる。すなわち、それは自然の因果性に従って機械的・自動的に生じるような「単に外的な因果的継起」(ibid.)ではない。それゆえ、歴史の考察は「外からの事実の看取ではなく……、内からの観取」でなければならないと言われる (ibid.)。

このような歴史は、その中に生きている精神的存在としての私たちに課題を与えるものとフッサールは言う。その課題とは、「歴史的な出来事の推移の中で……不明瞭な段階から満足のゆく明晰性へと、最終的には完全な洞察性に突き進むまで至る」ことを求めるといふ課題である (ibid.)。彼によれば、そうした課題の「統一と原動力」が歴史に精神的統一を与える (ibid.)。

こうした課題は神のような超越的な存在によって与えられると考えられているわけではない。それはあくまでも、歴史上の「父祖」「先人」(VI, 73)から受け継がれたものである。それはギリシアの原創設によって生

じ、ここに「目的論の端緒」(VI, 72)があるが、その後、歴史の中で受け継がれることによって、「追創設 (Nachstiftung)」や「変化」をこうむる (ibid.)。それでもそこには、「歴史を貫く意志の方向」がある。哲学者が哲学者であるのは、そのような意志の方向の「相続者」、それを「共に担う者」としてあるかぎりである、とフッサールは言う (ibid.)。

したがって、フッサールが『危機』の中で行っている歴史省察とは、〈歴史の中で哲学者や思想家たちが何を意志において目指したか、そしてそれがどのように受け継がれたり変換したりしたかということについての考察〉であるということになる。

こうした、目標の原創設を遡って問う歴史の解明の仕方は……、哲学者は本来何を目指すのか、精神的な祖先の意志に基づいて、そしてそのような意志として、哲学者においては何が意志であるのかについての、哲学者の真正な自己省察に他ならない。これはすなわち、自明性として哲学者の私的かつ非歴史的な研究の地盤となっている沈殿した概念性を、その隠れた歴史的意味において再び生き生きしたものにすることを意味する。それは、哲学者自身の自己省察において、同時に、父祖の自己省察を受け継いでゆくことを意味するのであり、それゆえ、思想家たちの連鎖、彼らの思考の社会性、思想上の共通性を再び目覚めさせ、それをわれわれにとっての生き生きとした現在へと転換するということだけではなく、このように現在化された全体的統一に基づいて、責任ある批判を行うことを意味する……。(VI, 72f)

このように、フッサールが『危機』の歴史考察において明らかにしようとした目的論とは、こうした〈意志の受け継ぎ〉であったと言うこと

ができる^⑤。

2 意志、動機づけ、自然の因果性

しかし、フッサールは意志というものをどのように考えていたのか。ここでは、本稿の議論に関連する範囲でこの点について考えたい。

以下では、意志を動機づけという観点から考察する。先に見たように、フッサールの考えでは、歴史の内には統一的な意志の方向、精神と精神のあいだの意志の受け継ぎが潜んでいる。さらに、『危機』では、歴史との連関において繰り返し動機づけが言及されている。「……歴史的過程の全体は、隠れた最も内的な動機づけを解釈することによってはじめて明らかになるようなきわめて注目すべき形態を持つ……」(VI, 9)。そして『イデーニII』では「動機づけは精神生活の法則性である」(IV, 220)とも言われる。そこで、歴史の中で受け継がれるべき意志が動機づけとどのように関わるのかについて、本稿では詳しく見てゆきたい。

フッサールにとって、動機づけはもともと、目的や意志に関係する概念だった。彼は初期から、この概念を因果性という概念と対立するものとして考え続けているが、『イデーニI』(一九一三年)のある注ではこの動機づけという概念が、目的の意欲と手段の意欲との関係を一般化したものだったと言われている。

次のことに注意する必要がある。動機づけというこの現象学の根本概念は……次のような動機づけ概念の一般化なのである。すなわち、たとえばわれわれが、目的の意欲に関して、目的の意欲が手段の意欲を動機づけると言うことができる場合に依拠しているような動機づけ概念の一般化なのである。(III, 101 Ann.)

フッサール現象学における〈意志の受け継ぎ〉と動機づけについて

したがって、歴史の内に動機づけの連関が潜んでいるのであれば、そこにはもともと、その究極的な目的が想定されているようとなかろうと、目的と手段の連関が内含されていると考えられる。

さらに、動機づけは『イデーニII』の論述(IV, 220-24)によれば、〈今現れている部分を補完することを求める要求〉であると解釈することができると思われる。フッサールはそこで動機づけを二種類に分け、自我の能動的な関与を要求する動機づけを「理性動機づけ」、そうでないものを「連合的動機づけ」としており、今問題になっている意志を要求する動機づけは前者であると言える。そしてこれには、「類似の部分の存在は類似の補完部分の存在を要求する」という「動機づけの法則」があるとされる(IV, 223)。(連合的動機づけも同様の補完要求であるが、ただし存在の定立を要求するものではない。)

さて、動機づけという概念を扱う際に注意しなければならないのは、先にも触れたが、自然の因果性との違いである。すなわち、動機づけは、何かを要求するだけであつて、何かを結果として引き起こすのではないということである。何かを引き起こす(Kausieren)のは自然の因果性における原因であり、動機づける(motivieren)ものはそのような意味での原因ではない。『イデーニII』では次のように言われている。

諸自然科学における自然の因果性は、その相関者を自然法則に持ち、その法則に従って、一義的に決まっている状況の下で「結果として」生じざるを得ないものが一義的に規定される(少なくとも物的自然の範囲内では)。(IV, 229)^⑥

動機づけと因果性の違いについて言及しているテキストをもう一つ挙げておく。フッサールは一九一〇年ごろのある草稿で、人間をもつぱら

動機づけの主観として考察するという態度をとった場合について次のように論じている。

ここで下される判断の形式は、見たところ客観的な判断の一つである。すなわち、「私は私の友人によって動か (Bestimmen) されている」、「私がそれをしたのは、彼がそれをしたから (weil) だ」などと言われる。しかし実際のところ、動機づけは因果性ではない。すなわち、私は私の友人によってではなく、私の友人についての表象によって、私が彼について「考えること」や、彼の行為について「考えること」によって動かされているのであり、そしてこの「動かす」というのは、ここでは、自然の意味において引き起 (Kausieren) ということを意味するのではなく、動機づけるということを意味する。すなわち、ある「私は考える」が、別の「私は考える」によって動機づけられているのである。(XIII, 94)

ここでこの「から (weil)」は、物的自然における原因ではなく、動機づけるものを表す表現として用いられている。

2-1 意志の非因果性

このような動機づけと行為とのあいだの関係についてフッサールがどのように考えているかをテキストから読み取ろうとすると、彼の表現に対して慎重になる必要がある。というのも、一見するとそれに関連する概念である「因果性」や「実在性」が多義的に用いられているように見えるからである。フッサールは「実在性 (Realität)」という語を基本的に (時間空間的に限定され、他のものと因果関係にあるもの) という意味で用いており、これは物的な「自然 (Natur)」とほぼ同義である

と思われる。だが、自然から区別されるべき「精神 (Geist)」も「実在性」と呼ばれたり、その精神が別のものと「因果的」な関係を持つていると言われたりもする。

しかしやはり、フッサールは精神と自然をはっきりと区別し、因果性がまず自然の事物の関係であることを強調している。『イデー II』では次のように言われる。

精神は自然に「働きかける」が、しかしやはり、自然に対して、自然の意味における因果性を示すことはない。因果性は、ある実在性と、それに相関的な状況の中の諸々の実在性との関係である。しかし、精神という実在性は、自然の内部にある実在的な諸状況に関係づけられているのではなく、「周囲世界」と他の諸精神とのうちに存している実在的な諸状況に関係づけられている。しかしこれらは自然ではない。(IV, 283)

それゆえわれわれは、精神と物的自然との独特な関係を確立しなければならぬ。すなわち、二種類の実在性のあいだの関係、つまり条件性の関係を。しかし「それは」やはり真正な意味での因果性の関係ではない。(ibid.)

このように、「因果性」と「実在性」という表現は、自然にも精神にも同じように使われているように見える。だが同時に、「因果性」という語は基本的に物的自然における関係を意味し、それゆえ、精神と自然とのあいだの関係を示す際には、拡張された意味での「因果性」という語が用いられているということがここから分かる。^⑤

いずれにせよ、人間の精神による意図的行為の行われる場合は、物的な

自然の側面を持つ身体である。^⑨「このように精神的自我は心に依存しており、そして心は身体に依存している。それゆえ、精神は自然に条件づけられている」(IV, 281)。そのため、そこには因果的な記述がどうしても入り込まざるをえないだろう。しかし、今引用した文の直後ではこう言われている。「しかしだからと言って、精神は自然と因果性の関係にあるのではない」(ibid.)。

意志と身体について記述している次の箇所は、以上のことを念頭に置いたうえで読まねばならないだろう。

これ〔＝精神と物的自然との関係〕は精神的な関係であり、かつ因果的な関係である。私は私の「フィアット (fiat)」を遂行する。そして、手が動くのは、私が意欲する「から (weil)」である。身体は、私によって自由に動かせる身体としてあるかぎり、精神的な実在性であり、その実在性の理念には、自由な運動の主観としての自我への関係が属している。そして逆の場合も同様である。(IV, 283f.)

「フィアット」とは、意図的行為の根元にある「意欲と行為の開始点 (der Einsatzpunkt des Wollens und Handelns)」のことである (III, 281)。ラテン語の fiat は「そのようになれ」という、三人称のものに対する命令を表す表現である。^⑩今引用した箇所では、精神も物的自然ともに実在性と呼ばれ、それらのあいだに精神的な関係と因果的な関係があると述べられているが、やはり、この「から (weil)」は、先に引用した箇所と同様に、自然の因果性における原因を意味しないだろう。^⑪まさにここに、因果的な関係から区別される「精神的な関係」があると考えられているのだろう。しかしこれはどのような関係なのか。

2-2 意志と原印象との関係

この点に関して、まったく別の観点から意志と身体運動の関係について考えてみたい。それはフッサールの「原印象 (Urimpression)」という概念に関わる。

原印象とはフッサールの時間意識論における中心的な概念である。原印象は最も根源的な現在において生じる印象であり、これなしには時間を意識することはできない。したがって、それに基づいている私たちの日常的な具体的経験も成り立たない。そのような原印象について『内的時間意識の現象学』(一九二八年)の付論一では、そのきわめて根源的な「原産出 (Urzeugung)」というあり方が記述されている。

変様はたえず次々に新しい変様を産出 (zeugen) する。原印象はこの産出の絶対的出发点であり、源泉であって、それ以外のものはずべてたえずそこから産出される。しかし原印象それ自体は産出されない。それは産出されたものとしてではなく、自発的発生 (genesis spontanea) によって生じるのであり、それは原産出である。それは成長するのではなく(それは胚を持たない)、原創造である。(X, 100)

原印象から別のものが産出されることはあっても、原印象そのものは決して別のものから産出されない。これは、「根源的に産出されたもの (das Urzeugte)、『新しいもの』であり、意識の自発性によって産出されたものとは反対に、意識とは無関係に (bewußtseinsfremd) 生じ、受け取られるものである」(ibid.)とも言われる。

このとき、ここで言われているこの「意識」に意志も含まれるだろうか。おそらく含まれると思われるが、もしそうだとすれば、この原産出

そのものを意志によって自由にコントロールすることはできないことになる。なぜならその場合には、原印象は、意志とは無関係に生じ、受け取られるだけのものであるはずだからである。そうだとすれば、私は私の意志によって原印象を自由にコントロールできるとは言えないことになる。

原印象とは、そのつどの具体的な時間意識が成立するために必要な構成要素であり、それがなければそのつどの具体的な経験は成り立たない。たしかに原印象は抽象的に考えられた点的な今、「理念的な限界」(X, 40)でしかなく、日常的にそれを目指して意志を働かせるということは考えられない。しかし、それは時間的広がりを持った具体的な今を構成するために必要不可欠なものである。それゆえ、今行われているある具体的な身体的行為、たとえば〈手を動かす〉ことを、そのようなものとして統一的に把握するためには、それに対応する原印象が最も根源的な今において生じていなければならないだろう。

だが、手を動かそうとしても、すなわち、〈手を動かすというフィアットを遂行する〉と言える事態が成立していたとしても、それに対応する原印象がそのフィアットによって産出されるとは言えない。原印象が、意志であれ何であれ、他のものから産出されることのない「原産出」「原創造」なのだとするれば、そうなる。ともかく、原印象が「意識とは無関係に」生じるのなら、すくなくとも、フィアットと原印象のあいだには因果的な関係があるとは言えないだろう。

そもそも、フィアットが現象学的還元の後捉えられる意志のことであるなら、そのようなものとして考えられる限りのフィアットは(現象学的還元とは世界、および世界に存在するあらゆる実在的な事物の存在に関して判断を中止することであるのだから)、他の実在的な事物と因果的な関係にあるとは言えないものであろう。このことは、(同様に現象学的還元後に捉え

られる)ノエマ的意味に関して言われた「意味は燃えることができない」という事態に類比的である。すなわち、この表現になぞらえて言うなら、「フィアットは身体を燃やすことができない」と言い表すことが可能かもしれない。

2-3 意図的行為の明証性

しかし、このことは一体何を意味するのか。私は、日常的に、自分の身体をある程度自由に動かし、意図的で自発的な行為をすることができていると確信している(それと同時に、自由に動かせない部分もあると確信しているが、自由に動かせるか動かせないかよくわからない部分もある)。しかし、もし私が意志によって原印象を自由に生じさせ、コントロールすることができないのだとしたらどうなるのか。あるいは現象学的に捉えられた意志(フィアット)と、身体運動のあいだに因果的な関係がないのだとしたらどうなるのか。本当に私たちは自由であると言えるのか。たとえば、私は日常的に、自分の手を自由に動かすことができると思っっている。だが、その動きが私の意志の結果ではないとしたら、私の日常的な確信を否定しなければならぬのだろうか。

しかしながら、フッサール現象学にとって重要なことは、私たちが実際に受け取っている明証(Evidence)を手放さず、その明証が及ぶ範囲内で考えることであろう。何らかの仕方で案出された諸概念をただ操作し組み合わせることによって、自分の明証とは違うことを主張するということは許されない¹⁰⁾。

それでは、フッサール現象学の枠内ではどのように考えるべきなのか。「私は手を動かすことができる」というような〈身体能力についての明証〉と、〈意志と身体運動とが因果関係にない〉ということは、どのように考えれば両立可能になるのか。

重要なことは、〈意志の動機づけ〉と〈意志の遂行〉と〈現実の身体運動〉とのあいだには決して必然的な結びつきはないということを理解することであると思われる。私がある意志を遂行するように動機づけられたとしても、私がそれに応答して実際にその意志を遂行するとはかぎらない。また、私がある意志を遂行したとしても、その意志によって目指された身体運動が実際に行われる、すなわち、現実中存在するようになるとは限らない。つまり、これらはもともと相互に自立的、没交渉的な関係にある。(すくなくともそこには、互いに切り離すことのできない、アプリアリオリな結びつきはないはずである。)これに対し、因果関係とは依存的な関係であるとされる。『イデーニ』では、「二つの実在性のあいだの依存関係としての自然的因果性」が「因果性の通常の意味」であるとも述べられている (III, 105)。

そうすると、意志の遂行とは、自然の因果性によって考えるべきものではなく、その目指すものが実現するかしらないか決してあらかじめ確言できない〈命令〉や〈祈り〉に似ていると言うべきなのかもしれない。意志が原印象をコントロールできず、何かを結果として生じさせることはできないのであれば、私にできることはただ、自分の目指すものが生じるように身体に命じたり、祈ったりすることだけだということになるのではないか。^⑤おそらく自分の身体を自由に動かせない場合に、このことは顕在化する。私は、自分が身体をある程度自由に動かしていると感じているかぎりでは、自分が現実には身体を動かせるのはあたりまえのことだと思っているが、しかし、自分の身体を自由に動かせない場合、私は自分の身体に向かって「動け！」という命令、あるいは祈り、場合によっては懇願のようなものを行う。これは、通常隠れている意志のありさまが露呈したものであるようにも思われる。

しかし、そのような場合でないかぎり、自由に身体を動かすことがで

きるのは当たり前だと私は思っている。そしてこれは一つの明証である。

フッサールは『イデーニ』で、明証とは「理性定立と、その理性定立を本質的に動機づけるものとの統一である」と述べている (III, 316)。理性定立とは、あるものが現実に存在しているとみなす意識の働きである(そして前述の「理性動機づけ」とはまさにこれを動機づけるものだと考えられる)。したがって、理性定立とそれを動機づけるものとの統一とは、〈何かが現実に存在するように要求する動機づけが生じ、それが現実に存在するとみなされる〉ということ、したがって〈それが現実に存在するとみなすことを妨げるような動機づけが生じていない、あるいは、そのような動機づけの力が無視できるほどに弱い〉ということを意味するだろう。つまり、明証とは、理性定立の要求が満たされ、それによって、さらなる理性定立の要求が生じ続けていることであると考えることができる。^⑥

このことは、意志に関して、たとえば私の手を動かすという意図的な身体運動に関して言えば、私の手が今ある位置ではなく別の位置に存在するように要求する動機づけが生じ、その動機づけに対して私が「そのようなあれ (this)」と命じ(あるいは祈り)、そして現実にならざるやうになり、さらにその後もそれに類似の身体運動が要求されつづけることである。その場合、理性定立とそれを動機づけるものとの統一である明証が生じ、私は「私は自分の手を現実に自分の意志で自由に動かすことができる」と持続的に実感することになるだろう。手だけではなく、他の身体に関しても同様のことが言えるだろう。

また、動機づけは補完を要求する意識の働きであるため、身体の運動によって結果として引き起こされる様々な出来事もまた動機づけられるだろう(たとえば「手を動かしてコップを持ち上げる」など)。そのような出来事も、意志の遂行に伴って現実に行われるのであれば、それもまた、

一連の動機づけ連関の中に含まれ、明証を構成することになるだろう。そしてまさにそのような結果の連鎖が、目的の意欲と手段の意欲の動機づけ連関を確立することになるだろう。

もちろん、繰り返しすが、この一連のプロセスを構成する要素である（意志の動機づけ）と〈意志の遂行〉と〈現実の身体運動〉は相互に依存しておらず、没交渉的である。しかし、類似の意志の遂行と類似の身体運動とが繰り返し生じることによって、このプロセス全体を要求する動機づけの力が強化され、そのため、意志と身体運動のあいだに強固な結びつきがあると意識されるようになる。つまり明証が生じるのである。

この結びつきは因果的な関係ではない。すなわち、意志によって身体運動が結果として引き起こされるのではない。また、具体的な身体的行為が成立するために必要不可欠な原印象も、私の意志とは無関係に発生する。それにもかかわらず、実際にこのような明証は生じる。つまり、〈身体能力についての明証〉と、〈意志と身体運動とが因果関係にない〉ということは、最初から両立しているのである。

このような、意志と身体運動とは本来没交渉的であるにもかかわらず、意志を遂行することで身体運動を生じさせることができるという明証が生じうるということが、先ほどの（精神と身体との）「精神的な関係」という表現で言われていたことの内実であると言えるだろう。

3 目的と手段の連鎖

以上、『危機』で論じられている（哲学を目指す意志の受け継ぎ）について考えるため、他のテキストでフッサールが意志そのものについてどのように述べているかを見て、そこから意志と意志が目指すものとがどのような関係になければならないかを考察した。ここまでは、意志と身

体運動という比較的狭い範囲の関係だけを見てきたが、目的と手段の連鎖はさらに遠くにまで及ぶのであり、そのことも見ておかねばならない。

以下では、そのような目的と手段の連鎖について論じている箇所として、一九二三年／二四年に行われた『第一哲学』講義の第二部の冒頭を取り上げたい。フッサールはその第二九講義で、哲学を「職業」あるいは「天職」と訳すことのできる *Beruf* という観点から考察している。

この箇所で言われる *Beruf* とは、ある目的を選んだときの、それに至るまでの個々の目的と手段の連鎖の全体のことを指している。たとえば、商人という職業を選んだ人は、富などの目的に向けてできるかぎり成功するということを、ある時点で、「断固として・これを最後に (*Bin-für-allemal*)」(VIII, 13) という形で決意した人である。この決意によって人は、自分の設定した生の目的（いわば理想の自己像）にたえず接近しよう努力することになるが、それから逸れることは自己自身からの逸脱を意味する。そして商人という職業を選ぶことを決意した人は「ただ単に相互に並んでいるだけでなく、互いが互いに基づいているような統合し増大する価値と目的の無限の連鎖を眼前に持つ」ことになる (*ibid.*)。 *Beruf* という語によって考えられているのは、このような目的と手段の連鎖の全体のことである。

しかし、そのような *Beruf* も、「召命 (*Berufung*)」(あるいは「使命感」とも訳せる) に基づくか基づかないかによって、決定的に区別される。召命に基づかない普通の意味での *Beruf* は日本語の「職業」と訳せるだろうが、それに対し、召命に基づく *Beruf* は「天職」とも訳せるだろう。フッサールはこの召命に基づく *Beruf* がどのようなものであるかを示すため、純粹な美を愛し求める芸術家を例に挙げている。(これはまさに、〈知を愛し求める〉という哲学の原義を念頭に置いた例示だろう。)

美しいものは愛される。しかし愛には終わりが無い。それはまさに、愛することの無限性における愛にほかならず、そしてその愛はその際、相関者として純粋な価値そのものの無限性を自らのうちにたえず抱いている。その愛は創造的な自我の愛として、はてしなく、美しいものへの羨望である。その羨望は、不自由に妨げられるなら不幸になる——だが、自由に経過する自発的な充実においては、つまり、予感され、次にあらかじめ観取され、そして最終的に、たとえつねに単に相対的に、ただ有限な仕方で限界づけられていたとしても、それそのものとして形成された美しいものそのものがたえず実現されているなら至福となる。(VIII, 14f.)

ここでは、個々の美しいものにその場限りで関わることと、美の世界の無限性に関わることとの決定的な違いが語られている。この違いを生じさせるのが召命なのである。そのようなものを表すために「呼び声(Ruf)」(VIII, 16)という表現も用いられる。

そしてその呼び声は、他の人ではなく、当人だけに呼びかけてくるものであるとされる。たとえば、純粋な美を愛し求める者は、仮に美の世界が複数存在していると想定したとしても、それらのうちのどれかを選ばなければならない。そして、その内から一つを選ぶなら、それ以外の世界は無価値になってしまう。それは、その人がある世界に対して「ある特別で無条件的な親近性」(VIII, 16)を持つためである。つまり、自分が自分にとって絶対的な価値を持つとみなされる美の世界に向かっていて限りでは、それ以外にそれと等価値の美の世界などというものはありえないわけである。

それゆえ、この美の世界は美を愛し求める私がそれに属すものであると同時に、その私に属すものであるとされる。すなわち、「私自身が私の

人格の最も内的な中心からそれに属しており、そしてそのほうとしては、私の私有地として、すなわち、私に呼びかける、私の全人格に呼びかけるものとして、そしてそれに赴くよう私が召命されているものとして、私に属している」(ibid.)。私は、このような美の国から私自身を「切り離すことはできず」、この国を現実のものにすることが私のすべきことであり、ここに「職業義務の国」がある、とされる (ibid.)¹⁶⁾。

哲学の場合も、純粋な美を愛し求める者の場合と同じように、召命に基づいて哲学を選ぶことを決意する者が真の哲学者であるとされる。その際に考えられている哲学とは「普遍知 (sapientia universalis)」のことであり、その呼び声は、「彼に向けて『普遍知』の理念から響き、そして彼に絶対的な専心没頭を要求する呼び声」(VIII, 17)である。ここで「普遍知」と言われているものはフッサールが初期から一貫して求めてきた厳密で普遍的な学としての哲学であると言つてよいだろうし、『危機』で論じられた唯一の学問としての哲学とも別物ではないだろう。

前述の美の国の例と同様に、哲学者になろうとする人は、哲学に対して「ある特別で無条件的な親近性」を持つているということになる。

哲学に関心を持つたり、ときおり真理の問いを追思考し、自らその問いに引き続き従事したりすることは、まだ哲学者であることではない。それはちょうど、ディレクタントとして絵を書いたり彫刻したりすることが、たとえそれが全生涯のことであろうとも、まだ芸術家であることを意味しないのと同様である。(ibid.)

そこに欠けているのは、「究極的なものへ向かう意志の徹底主義」(ibid.)である。それは、純粋な理念という極限への専心没頭においてのみ満足することができるものであるとされる。

『第一哲学』第三〇講義ではさらに、芸術などの文化領域には素朴さがありつづけるが、哲学は自らの道をすべての素朴さから区別するということが強調される。哲学以外の学問や芸術の領域においては、知らず知らずのうちに人生の決断をしているということもありうるが、哲学においては必ず、哲学に固有な、彼を哲学者にする根源的な決意、すなわち、「根源的な自己創造 (ursprüngliche Selbstschöpfung)」を必要とする (VIII, 19)。

以上、Berufとしての哲学がどのようなものであるかについて確認した。ここからわかるのは、フッサールが考えている哲学とは、最終的に実現される究極目的である「普遍知」だけのことを指しているのではなく、そこへ至る手段すべてでもあるということである。もちろん、それを哲学と呼ぶためには、今見たような「究極的なものへ向かう意志の徹底主義」が貫徹していなければならない。

今、哲学における根源的な決意の必要性について見たが、哲学であれ、他のものであれ、目的と手段の連関が大規模なものであり、その目的を実現するためある程度の時間が必要な場合、いつかどこかでそれを目指す決意をしなければならぬ。決意とは、ある目的を実現する意志を、持続的に持ちつづけることを自らに要求することの意志であると言える。つまり、あることを決意したなら、その時点から、私の意志が未来の私へと受け継がれてゆくことになり、未来の私はそれを受け継ぐことを要求されることになる^⑧。

また、この箇所で述べられている「召命」「呼び声」は、哲学者に対して究極的な目的を実現するよう要求してくるものである。これは、要求である限りでは、これまで考察してきた動機づけであると捉えることができるだろう。しかし、その要求に対して実際に決意が行われるとは限らない。やはりこの〈決意の動機づけ〉と実際の〈決意〉のあいだにも、因果関係があるとは思われない。それらにはアプリアリな、必然的な結

びつきはなく、そこには非依存的な関係しかないと**言わざるをえない**。私たちは知らず知らずのうちに(究極的な知としての)哲学を目指す意志の受け継ぎを**要求**されているかもしれないが、だからと言って、知らず知らずのうちにその意志を受け継ぐ決意**を**することはないのである。

結語

本稿では、歴史の目的論を(意志の受け継ぎ)として捉え、それを動機づけという観点から考察してきた。最終的に明らかになったのは、フッサールが考える歴史の目的とは、誰もが知らず知らずのうちに、それを**目指しているようなものではない**ということである。すなわち、彼が考える歴史の究極的な目的としての哲学を目指す決意を知らず知らずのうちに**する**ということは考えられない^⑨。

ただし、おそらく、知らず知らずのうちにそれを**目指す**ように**要求**され、**求**ている人も**いる**だろう。

たしかに、フッサールが『危機』を執筆していたときには、彼はヨーロッパの諸学問が危機的な状況にあると言わなければならないほどだったのだから、彼の考えるような哲学の要求がヨーロッパの人々に対して(そしてその他の地域の人々に対して)強い動機づけの力を持っているとは、彼には思えなかったはずである。現在の地球上でも同様に、あらゆる人間に対して強い力を及ぼしてはいるとは思えない。

しかし、動機づけが(今現れている部分を補完することを求める要求)であるならば、現在の地球上で(ヨーロッパ由来のものであれ、それ以外のものであれ)過去の様々な遺産を部分的にも受け継いでいる人間は誰でも、まさに部分を受け継いでいるがゆえに、その部分を補う補完部分**を**要求する動機づけを**こう**もっているだろう。そしてその補完部分には、

先人の意志が含まれているかもしれない。そうであれば私たちはみな、何らかの仕方、意志を受け継ぐように促す様々な声にさらされていることになる。

そうした様々な声に翻弄されなためにも、私たちが知らず知らずのうちに巻き込まれている（意志の受け継ぎ）について吟味する必要は、現在においても依然としてあるだろう。

注

① この点に関しては、拙論「フッサール現象学における〈厳密な学問としての哲学〉という理念のなす要求について」（『立命館文学』、六二五号、二二六―二四九頁）において論じた。本稿は、この論文で論じられた〈厳密な学としての哲学を要求する動機づけの力〉を、「意志」概念との関係を考慮しつつ、さらに明らかにすることを目指したものである。

② フッサール全集 (Husserliana, Edmund Husserl Gesamte Werke) からの引用は、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で表記する。『経験と判断』(Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von L. Landgrebe, Felix Meiner, 6. Aufl., 1985.) は EU の略号で表す。なお、原書の強調は省略する。また、引用文中の「……」は引用者による省略を表し、「」内は引用者による補足あるいは説明である。

③ 「理性」という語は『イデーンI』では、現実（ないし、真に存在するもの）と相関関係にある意識のことを指している。『危機』のこの箇所でも、この点は変わっていないと思われる。『イデーンI』での現実と理性の関係については、第四篇第二章 (III, 314ff.) を参照。

④ 吉川は、フッサールの用いている「意味」概念が多様であるとして「存在の意味」、「精神的意味」、「目的論的意味」を区別している（吉川孝「哲学の始まりと終わり——現象学的還元の動機をめぐって——」、『フッサール研究』、第三号、二〇〇五年、一八一―一八五頁）。本拙稿では、この二つ目と三つ目の意味をはっきり区別せずに、どちらも動機づけ連関の中に

位置づけて捉えている。

⑤ 本稿は、このような意志の受け継ぎとしての目的論を主題とするため、自我の能動的な関与が中心的な考察対象になる。しかし、さらに踏み込んで目的論を受動的な関与から考える必要性もあるだろう。谷はフッサールの目的論を受動的な意識の「深層」構造から捉えている。谷徹『意識と自然』、勁草書房、一九九八年、四五―五頁、六五―一六五二頁を参照。

⑥ 自然の因果性と動機づけの違いについては、八重樫徹「行為・因果・責任—フッサールとプフェンダーの「動機づけ」概念をめぐって—」（『フッサール研究』、第七号、二〇〇九年）を参照。

⑦ 「実在性」は『イデーンI』ではまず、「世界の中の存在」を意味している (III, 10)。

フッサールは初期の『論理学研究』第一巻（一九〇〇年）では「実在的 (real)」という形容詞を「理念的 (ideal)」と対比させ、前者を、因果的な原因と結果の連鎖の中にあるものを表すために用いており（たとえば XVIII, 77）、それを「個体的 (individuell)」(XVIII, 191) と同義に扱っている。（それゆえに当時は、「個体的統覚」の捨象によって、すぐに理念的なものが獲得できると考えられていたと考えられる。榊原哲也『フッサール現象学の生成 方法の成立と展開』、東京大学出版会、二〇〇九年、八〇―八四頁を参照。）

だが、その後、「実在的」と呼べない「個体的」なものがあることが明らかになる。たとえば『イデーンI』の序論では、実在性という概念がある根本的な限定を必要と述べていることが述べられている。すなわち「実在的な存在と、個体的な存在（時間的な存在そのもの）とのあいだに一つの区別が確立されなければならない」（III, 7）。つまりここでは、空間的な限定のない時間的のみ限定される「個体的なもの」（すなわち、現象学的還元後にはじめて考察可能になる純粋な意識体験）の存在が示唆され、それは「実在的」ではないと言われている。

⑧ 自然の因果性とは区別されるべき動機づけという、拡張された意味での「因果性」を言う場合、フッサールは引用符を付けてそれを示していると思われる (IV, 224)。

⑨ そのような身体が問題になる場面では、動機づけも「動機づけ因果性」

という言い方で扱われることがある (IV, 216)。しかしこれは「実在的な因果性ではなく、完全に固有な意味を持つ因果性」であるとされる (ibid.)。この「実在的な因果性」とは自然の因果性のことであろう。

八重樫はこの点に関して、フッサールは現象学的還元を行うことによって自然因果性を動機づけ連関に解消しているがゆえに、このような「動機づけ因果性」というような表現が用いられていると述べている。上掲論文、三二頁を参照。

⑩ ラテン語 *dat* は、「〜になる」「起る」を意味する *tere* の接続法・三人称・単数・現在の形であり、三人称のものに対する命令や義務の意味になる。

⑪ だが、この「から」は、フィアットが手の動きという身体運動を動機づけ、ということの意味するのだろうか。そのように読めなくもないかもしれないが、この点に関しては置いておく。だがすくなくとも、これは物的自然の意味での原因を表すものではないだろう。

⑫ 正確にはこうである。「しかし意味（＝樹木として知覚されたものそのもの、つまりノエマ）——この知覚の意味、この知覚に必然的に属しているもの——は、燃えることができないのであり、それは化学的要素も、力も、実在的な諸特質も持っていない」（III, 205）。最後の部分から、この「燃えない」という表現でフッサールが言わんとしていることは、ノエマは他の実在的な事物と因果的な関係にない、ということであることが読み取れる。

⑬ たとえば『論理学研究』第二巻の序論第二節での「明証」に関する論述を参照 (XIX, 10)。

⑭ 以下では、実際に何かを目指して意志を持つこと、意志すること、意欲することを、「意志を遂行する」と表現する。

⑮ ラテン語の *dat* はまさに命令の表現である。ただし、命令は、権力のある人物が行う場合には命じられた人物がそれを実行する可能性が高くなると思われるため、命令と実行のあいだに強い結びつきが感じられることもある。それに対して、叶うか叶わないかが分からない祈りのような

ものになぞらえる方が、意志とそれが目指すもののあいだの決定的な没交渉性を際立たせてくれるように思われる。

⑯ 上掲の拙論、二四七頁を参照。

⑰ ここに「召命」の問題点があるように思われる。自分が求めるものと自分自身とを「切り離すことができない」としたら、それは癒着的な関係になりうる。その際、徹底的な自己批判が妨げられる可能性がある。というのも、そのような癒着状態においては、徹底的な自己批判は自分自身をも破壊するものになるはずだからである。そうすると、召命に基づいて究極的なものを目指しているのだと思っている人はぎりぎりのところで自分の議論に対する批判ができなくなるということも予想される。どこかに甘えができ、独断的な傾向が生じる可能性がある。フッサールの現象学に独断的な性格があるように見えるとすれば、それは、このような自己と哲学との関係に対する彼の考えに由来するかもしれない。

⑱ 〈同一の自我のあいだの意志の受け継ぎ〉としての決意に関しては、たとえば『デカルト的省察』第三二節 (I, 106f.) を参照。また『経験と判断』第四八節でも、過去の私の意志を現在の私が受け継いでいることが論じられる。私が過去の把握した対象を思い出すとき、私はその把握を「まだ意欲し (noch wollend)」、「私は過去の意志に同意しており (einverstanden)」、「過去の自我と」共に意欲し、それを、今の自我、今意欲する自我として、共に妥当させつつ保持する」(BU, 237)。

⑲ 笹岡は「理性的であろうとする意志を持つことはフッサール現象学における意識の本質ではない」ということを主張するため、本稿とは別の論点で議論をしている(笹岡健太「理性の目的論は意識の本質たりうるか——フッサールにおける理性への意志をめぐる——」、『論理学研究』第三九号、二〇〇九年)。笹岡によれば、フッサールは、理性の目的論を意識の普遍的な本質としつつも、それに反する記述も行っている。

(本学非常勤講師)