

# フッサールの理性の目的論

——根ざしていることへの問いとしての現象学<sup>(1)</sup>——

島 田 喜 行

はじめに

フッサールは最晩年の著作である『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学』<sup>(2)</sup>のなかで哲学の目的論的構造について論じている。フッサールによれば、この目的論的構造の提示は、客観主義哲学と超越論主義哲学とが対立しつつ、互いに批判し合いながら展開していく哲学史がもつ意味を明らかにするために、そしてまた「普通の意味での歴史的考察」からは見えてこないその意味を明らかにするために要請される (vgl. VI, 70f.)。『危機』書では、こうした普通のやり方ではないという意味で、いわば異様な仕方近代哲学の展開を歴史的に回顧することを通じて、新たな二つの現象学的還元の道が提示される。

私と世界との相関関係を説明するための現象学的還元とそれによって初めて可能になる世界を意味として構成する働きとしての超越論的主観性への還帰とがもつ意味を理解するために、まさに普通ではない生き方をするのが私たちに要求されることになる。フッサールにとって、この要求をどのように説明するのかという問題が、『イデーネ』

第一巻で初めて超越論的現象学を体系的に論じた時以来の課題であった (vgl. VI, 157f.)。この異様な生き方を説明するために『危機』書で採用された説明方法が「『目的論的』歴史考察」(VI, 101)としての哲学の目的論であった。

なるほど、哲学の目的論が「普通の意味での歴史的考察」ではないということがフッサールによってはっきりと明言されていることから明らかなように、この目的論の提示は超越論的態度という異様な生き方を私たちに理解させるためのフッサールによる苦心の一手であったということは認められよう。しかし、〈哲学の歴史とは普遍的で人間性そのものに固有な理性が明白になる目的論的運動であり、私たちはその担い手として、この目的論を遂行しなければならぬ〉とするフッサールのテーゼは「独断的 dogmatisch」なものではないのか。理性的な洞察をその核とする「哲学的 philosophisch」という語の対立項であり、実証科学を代表とする「自然主義的認識論」がもつ素朴性に纏わる誤謬を批判する際に使用される「独断的」という失敗をフッサール自身もまたここで犯してしまっているのではないか<sup>(3)</sup>。本論ではこの問いに対する一つの答えを提示することを目指す。

論述の手続きは以下の通りである。まず、『危機』書における哲学の目的論を概観する。そこでは、人間の存在全体に意味があるのか、それともないのかという問いに答えることができないことに由来する人間性の危機を克服するために、理性批判を通じて人間の理性への信頼を取り戻すという意味での理性への信を回復することが『危機』書の課題であったことを確認する(1)。次に、フッサールが危機的状况にあるとみるヨーロッパの文化生を目的論という観点から考察する。そのなかで、私たちが宗教的地盤と理性的・哲学的地盤という二種類の地盤に根ざした生に依じて二通りの神の在り方を認識すること、そして後者の生において初めて私たちに認識される神の在り方が絶対的なロゴスの担い手としての神という理念であり、この理念をテロスとして持つ学が「変貌した現象学としての形而上学」であることを明らかにする(2)。続く3.では、この際立った意味での形而上学の学問性格を問う。そこで

は、この形而上学が、超越論的現象学によって初めて開示される自然的態度の素朴性と超越論的現象学という當為に固有の素朴性という二通りの超越論的素朴性を克服することを通じて、絶対的なロゴスの担い手としての神を目指す学であることをみる。最後に、3. で論じた現象学的形而上学に固有の学問性格を基に、『危機』書における理性の目的論を通じて私たちに提起されたテーゼがたんなる独断的なテーゼではないことを示す。このテーゼはたしかに独断的なものであるが、しかしそれは、超越論的な理性批判による哲学的な生を選択するか否かという問いへと私たちが導くための実存的なテーゼであり、そしてまさにこの問いに対して然りと答えることから新たな哲学的な生が開始されるといふ意味で、哲学に先立つ独断的なテーゼであることを明らかにしたい(4)。

### 1. 哲学の目的論とその課題

まず、『危機』書における哲学の目的論とその課題を確認しておきたい。周知の通り、『危機』書には、「現象学的哲学入門」という副題がつけられている。では、『危機』書における「現象学的哲学」とはどのような哲学なのだろうか。

「私たちの文化の危機」と「その危機についての責任が帰せられるべき学問の役割」とを再考することが『危機』書の課題の一つである。フッサールはこの課題を、危機的な状況に置かれている「人間の存在全体に意味があるのか、それともないのか」という問題に対して「理性的な洞察に基づいて解答」という課題であると述べている(vgl. VI, 3 f.)。それゆえ、この課題は「理性の問題」(VI, 7)として展開される。

ここで問題となる「理性」とは、『絶対的に』、『永遠に』、『超時間的に』、『無条件に』妥当する理念および理想に

に対する名称」(ebd.)のことである。『危機』書は、このような理念や理想に対する名称としての理性批判の試みに他ならない。その際、問題の俎上に載せられるのが、「私たちの文化の危機」の真の原因としての哲学の危機である。「哲学の危機とは、……諸学問の危機であり、〔さらには〕ヨーロッパ的人間性そのものの危機」(VI, 10)である。この危機は、「古代の人々がドクサに対立させたエピステーメーと同じものと理解される『理性』への信が崩壊する」と Zusammenbruch des Glaubens an die „Vernunft“ (ebd.) に由来する。そこでフッサールは、普通のやり方とは異なる哲学の歴史的回顧とともになされる理性批判を通じてこの理性への信の回復を目指すことになる。

ではこの理性への信の回復はいかにして行われるのか。それは、ただ「己れの真理を獲得するための、そして己れを真なるものにするための戦闘という形式」において行われる。というのも、理性への信の崩壊は、同時に「人間が『己れ自身への an sich selbst』信を失うことであり、己れにとって真なる存在への信を失うこと」に他ならないからだ。この戦闘は、具体的には、「自明 selbstverständlich」なものを問題にしつつ、己れにとって真なる存在への信を崩壊させるあらゆる「懐疑」との戦闘という仕方で行われる (vgl. VI, II ff.)。そして、もしこの戦闘に勝利し、成功を取めたならば、そのとき私たちは、理性への信賴を回復させ、己れ自身と己れにとつての真なる存在への信を取り戻し、それとともに真正の人間性の意味を明確な仕方で認識することができるようになる。なぜなら、そのときには、先の「人間の存在全体に意味があるのか、それともないのか」という問題に対しても、「理性的な洞察に基づいて解答」が与えられるからである。

以上のことから、『危機』書における現象学的哲学とは、理性批判とともに、理性への信と私たちにとつての真正の人間性を回復することを目指す哲学であると定義することができる。しかし、ここで重要なことは、この理性への信の回復および真正の人間性の獲得は、あくまでも「一つの究極的に妥当する真理」(VI, 269) に向かってそのつど

無限に己れの生を選択していくという仕方においてのみ可能であるということである。この戦闘は「無限の前進のうちにある in unendlichem Progreß sein」(VI, 275)、「終わることのない不断の戦闘なのである」。

このまでの論述に基づいて『危機』書における哲学の目的論の課題を先鋭化することができる。すなわち、哲学に「固有のテロス」(VI, 13)としての「一つの究極的に妥当する真理」とは何か(第一の問い)、と。

『危機』書では、自明なものとしての理性に向けられる批判が哲学の目的論として提示される。哲学の目的論とは、「哲学、とりわけ近代哲学の歴史的な生成における目的論」(VI, 71)のことである。この目的論は二つの側面をもつ。一方は哲学(学問)の側から捉えられたものであり、もう一方は、哲学者(人間)の側から捉えられたものである。本論のはじめに述べたテーゼは、哲学の目的論がこれら二つの側面から捉られることを通じて提起される。

まず哲学(学問)の側からみれば、この目的論は「理性が潜在的 latent な状態から明白になる無限の運動」であり、「普遍的で、人間性そのものに『固有である eingeboren』理性が明白になる歴史的な運動」と表現される(vgl. VI, 13f.)。他方、哲学者(人間)の側からみれば、私たちが「その『目的論の』担い手 Träger」として、「己れ自身の意志において、それ『目的論』を共に遂行する者」(VI, 71)であることを自覚しつつ、「潜在的な理性をその諸可能性の自己理解へともたらすことであり、それとともに真の可能性として、形而上学の可能性を洞察的なものにする」こと(VI, 13)を意味している。ここでフッサールは、理性に潜在的に備わっているさまざまな働きに関する可能性を明確化することを、超越論的現象学の知見を踏まえて言い換えれば、日常の生においては隠されたまま機能している理性の働きとしての超越論的主観性を解明することを形而上学の為すべき仕事と考えている。フッサールはこの意味での形而上学を古代ギリシアに由来する「普遍哲学」(ebd.)と同義とみなしている。

フッサールにとって、哲学の歴史を考察することに意義があるとすれば、それはただこの哲学の目的論とその課題

を理解するためだけである。「私たちは、……学的な wissenschaftlich、あるいは前学問的な『世界観』……の批判からではなく、ただ歴史の、それも私たちの歴史の全統一の批判的理解からだけ」(VI, 72) この目的論を理解することができる。さらにこの批判的理解からのみ、「ギリシア哲学の誕生とともに、ヨーロッパ的人間性にとつての固有のテロス」(VI, 13) になった「哲学的な理性に基づく人間 Menschennum であろうと意欲し、ひたすらそのような人間であろうとする」(ibid.) という、私たちが引き受けるべき課題も理解される。

では、この哲学的な理性に基づく人間とは何か。それは、「己れ自身に、己れの生全体に、純粹理性に基づく規則を、哲学に基づく規則を自由に与える」(VI, 5) のことができる人間、「自由な理性において、洞察的な仕方ですべてを形成する者」(VI, 6) のことである。端的に言えば、理性によって自らの生を洞察的に基礎づけ、規範化するために、まず理性への信を回復することがこの哲学の目的論の眼目なのである。この意味で哲学の目的論は理性の目的論とも呼ばれる。

## 2. ヨーロッパ的文化生の二つの地盤について——宗教の目的論と理性の目的論——

しかし、たとえこの理性批判に基づく理性への信の回復という眼目には同意できるとしても、上述のような理性の目的論のテーゼそのものはフッサールの独断的なテーゼにすぎないのではないか。この本論の主導的問いについて考察するために、前節1. で先鋭化した第一の問いにもう一つ問いを追加する。すなわち、フッサールはなぜ古代ギリシアに始まる普遍哲学を「形而上学」と表現するのか(第二の問い)、と。以下、フッサールの理性の目的論について『危機』書とは別の草稿を手引きにしてこれらの問いについて考えてみたい。

ここで取り上げる草稿はフッサール全集第42巻『現象学の限界問題』（二〇一四年）に収められた一八番（S. 228-235）と一九番（S. 248-251）の草稿である。「宗教的目的論と理性の目的論。近代における宗教に媒介された地盤に根ざしていることの減少と自然科学的な世界考察の増大。実存哲学と新たな形而上学による新たな地盤に根ざしていること」という編者による表題をもつ一八番草稿は、「一九三四年頃」に書かれたものである。また「絶対的目的論」という同じく編者による表題をもつ一九番草稿も「一九三四年半頃」に執筆されたものである。これらの執筆年代からも、またその内容からもこの二つの草稿は『危機』書における理性の目的論と密接に関係する草稿である。

まず一八番草稿では、ヨーロッパの文化的生が根ざしてきた二つの「地盤 Boden」が記述される。その二つの地盤とは宗教的地盤と理性的（哲学的）地盤である。「素朴に地盤に根ざしていることとはもつとも広い意味での信である Naive Bodenständigkeit ist im weitesten Sinn Glaube」。このもつとも広い意味での信から「宗教への信（仰）」に根ざした生と「ギリシア哲学と学問に由来する……理性への信」に根ざした生が生じてくる（vgl. XLI, 228 f.）。

前者の生は「宗教的な主観として生きているかぎりで」その者に対して「いつでも ständig」与えられている世界における生である。

人は信仰することのうちで生きている *Der Mensch lebt im Glauben*。まさにそのこととともに、その者は世界のなかで生きている、その者にとつての「意味」を持ち、その者が宗教的な主観としてそれ「世界」に応答するかぎりて恒常的に然りと云わねばならない世界のなかで生きている。さらにそれとともに、相関的な仕方での生は、その現存在は、その世界のなかでその者自身にとつての「意味」をもつ（XLI, 228）。

この生における人間と世界の意味はいずれも「唯一の神」(XII, 230)によつて、またその「神の力 *visus dei*」(XII, 234)によつてあらかじめ規定されている。この生のなかで人間は、被造物としての己れ自身と世界の有限性とそれに対する創造主としての神の無限性とを端的に知る。しかし、不完全なものとしての人間のその知は、無限性としての神を完全に余すところなく知り尽くすことができないということを知ることである。フッサールはこうした宗教への信仰に根ざした生の勢力が近代において弱まり、その代わりにもう一方の生である理性への信に根ざした生がその勢力を拡大していったと考えている。

では理性への信に根ざした生とはどのような生なのか。理性への信とは「自律的理性への信、純粹に己れ自身からの、反省的な普遍的省察とその省察における自己規範化として——学的な省察と学問として——人間に対して真正の人間性における真正の現存在〔であること〕を創造することができ、また創造しなければならない自律的理性への信」(XII, 229)のことである。

この自律的理性への信に根ざした生は、別の仕方での神の無限性を知るといふ点から、宗教への信仰に根ざした生から区別される。宗教への信仰に根ざした生において私たちは、〈有限性と不完全性とをその本性とする被造物としての人間と世界に対して、無限性と完全性とをその本性とする創造主としての神〉を知る。宗教に根ざした生では、この創造主としての神が人間と世界の存在根拠としての究極目的(テロス)となる。これに対して、自律的理性への信に根ざした生において私たちは、〈絶対的な理性の具現者という意味で無限なるものである神〉を知る。フッサールは後に『危機』書の核の一つになるウィーン講演(一九三五年)のなかでこう述べている。

ここ〔神という概念〕でいまや、この〔神の〕絶対性と哲学的理念性がつそれ〔絶対性〕との容易に理解でき



る融合が生じる。哲学から出発する普遍的な理念化のプロセスのなかで、神はいわばロゴス化 *logifizieren* され、それどころか絶対的なロゴスの担い手 *Träger des absoluten Logos* とされる (VI, 335)。

「自律的な普遍学は存在の無限性を発見した。全体性におけるこれ〔存在の無限性〕がその主題的領野である。この領野は理論的な理性人間 *theoretisch vernunftmenschlich* の領野であるだけでなく、一般に人間の理性実践」の領野でもある。この領野がヨーロッパの文化生のもう一つの「自明性における地盤」となる。しかしここで重要なことは、この存在の無限性は、「そうは言っても無限のものへの前進のなかでのみ完全に『認識可能』であるにすぎない、ということである (vgl. XLII, 229)。フッサールにとってのこの「絶対的なロゴスの担い手」としての神は、制限された仕方では理性を発揮できない人間が無限の彼方に見出す理念、換言すれば、人間理性がそれに向かって前進すべききき理性の極としての理念を意味している。

ここで先に提起した二つの問いに答えることができる。まず、哲学に固有のテロスとしての「一つの究極的に妥当する真理」とは何か、という第一の問いに対する答えはこうだ。それは、理性への信に根ざした生において初めて明確な仕方では私たちに現れる、完全な理性的存在者としての神、「絶対的なロゴスの担い手」として在る神のことである、と。そして、ここから、フッサールはなぜ古代ギリシアに始まる普遍哲学を「形而上学」と表現するのか、という第二の問いに対する答えも導出される。すなわち、理性への信に根ざして当該の理性を批判的に問題にする哲学はこの「絶対的なロゴスの担い手」としての神をその唯一の理念として持つことになるからだ、と<sup>(4)</sup>。

このようにヨーロッパの文化生が根ざしている二つの地盤とその地盤に根ざした生の在り方を明らかにした後、フッサールはこう自問する。これら二つの生に対する現象学の役割は何か、と。この問いに対するフッサールの簡潔な

答えはこうだ。「哲学の道は素朴性を踏み越えていく Der Weg der Philosophie geht über die Naivität」(VI, 339)と。現象学者は、こうしたヨーロッパの文化生が根ざしている二つの地盤を素朴に定立するのではなく、その在り方と意味に批判の目を向けねばならない。「私、現象学的注視者、学者、すべての運命的なものをもなった人間性としての人間、その歴史、文化、宗教、地盤に根ざしていることと地盤が欠けていること、その神聖さの程度、救済者、神、そしてまた唯一の世界神 *Weltgott*、こうしたことはすべてみな取るに足らないことなのか」(XII, 232)。いやそうではない。これらすべては「現象学的注視者の『世界現象』に属する」(XII, 233) 事柄に他ならず、現象学者としての私が問わねばならないものである。

このように、理性の目的論という脈絡において、現象学は、ヨーロッパの文化生が根ざしてきた地盤を問い直すための学として示される。フッサールはこの現象学を「変貌した現象学としての形而上学 *Metaphysik als eine verwandelte Phänomenologie*」(XII, 235) と呼び、この意味での現象学が私たちに「新たな地盤に根ざすことを用立てる」(ibid.) ものもあると述べている。では、この変貌した現象学である現象学的形而上学とはどのような性格をもつのか<sup>5)</sup>、またそれが私たちに用立てる新たな地盤とは何なのか。一九番草稿を手引きに考えてみよう。

### 3. 現象学的形而上学

一九番草稿において、超越論的現象学は次のように規定されている。フッサールは、現象学が登場する以前に、理性への信に根ざした生の一つの帰結として提出された「自律的な理論としての学問と実践的自律の規範としての学問は拒絶」されるべきであるという考え方が素朴であるとみる。なるほど「ギリシア的な自律的学問に由来する文化と

してのヨーロッパ文化の破産は目的論的に必然のことであった」。しかし、それは突破されるべき素朴性である。「超越論的素朴性」を正しく理解する方法——この方法こそ超越論的現象学であるのだが——が欠けていた限りで必然のことであつたにすぎない。「超越論的現象学は完全な仕方で見抜かれた自己理解と世界理解のための必然的な道として理解され」なければならぬ。その特徴は、「絶対的な『先人見のない』方法」を使用することにある。もちろん、その歩み全体は、「無限なものへと前進し続けるプロセスのなかで現実化される」ものである (vgl. XLII, 249)。

この無限なものへと前進し続けるプロセスのなかで現実化された超越論的現象学は「素朴性を克服する。しかしその素朴性は、「現象学によって」そのすべての真正の明証性において正当化される」(XLII, 249)。この現象学による素朴性の克服と正当化は、第一に「実証科学 positive Wissenschaft」(ebd.) への批判として、そして第二に、「実証宗教 positive Religion」(XLII, 254)、「素朴な宗教的生」(XLII, 249) への批判として行われる。しかしそれだけではない。前節の最後でみたように、最終的には、現象学的注視者としての私の在り方についての批判的反省として、「超越論的生の全体性」(ebd.) に固有の素朴性に対する批判も行われる。すなわち、超越論的現象学は二通りの意味で超越論的素朴性を克服し、正当化しなければならないということである。

まず、第一の意味として、「客観主義」ないし「自然主義」的な世界の見方が克服されなければならない。この克服は、端的に言えば、現象学的還元による自然的態度から超越論的態度への態度変更とともに、超越論的主観性の解明によって開始される。そして、第二の意味として、「無限なものへと可動していく意味付与」としての「絶対的主観性」そのものの在り方を批判的に検討し正当化することが目指される (vgl. XLII, 249)。たしかに私たちは現象学的還元によって超越論的現象学を開始することができるようになる。しかし、もし私たちがこの超越論的現象学にいわば漫然とした仕方に従事するならば、そこには超越論的現象学に固有の素朴性を問わないままにしてしまうという

危険が残る。晩年のフッサールが「現象学の現象学」の必要性を訴えていたことは、フッサールがこの危険性に気づいていたことを示す証左である<sup>6)</sup>。

では、この二通りの意味での超越論的素朴性を克服することによって、いったい何が新たな地盤として私たちに用立てられるのだろうか。フッサールの答えはこうだ。その結果、私たちは「新しい超世界（的な意味）」（編者による補足）、超人的な意味、超越論的主観的な *übertranszendental subjektiv*、意味での絶対的なものという理念を、絶対に理想的な極理念として」獲得するのだ、と。フッサールはここで獲得される「絶対的なものという理念」をすでにみた「絶対的なロゴス」と端的に呼び換えている。このような仕方では、「超越論的学問性という全く新しい学問性」(VI, 70) という学問性格を持ち、最終的には超越論的生の全体性に纏わる二通りの素朴性の克服と正当化を目指す超越論的現象学こそ「絶対的目的論」として「変貌した現象学としての形而上学」に他ならなく (vgl. XII, 249 f.)。

#### 4. 実存的な意志決断の問いとともに開始される現象学的形而上学

しかし、この形而上学とは具体的にはどのようなものなのだろうか。「超越論的主観的な意味での絶対的なものという理念」は実際いかなる仕方でも獲得されるのだろうか。残念ながらフッサールは、彼自身の命脈が尽きてしまったことよって、この問題に完全な仕方では答えることができなかった。そこでここでは、この現象学的形而上学が私たち一人ひとりの実存的な選択と決断に委ねられた課題であるということを、『危機』書の記述に立ち戻って明らかにしたい。

ここでの重要な手引きは谷徹による次の指摘のうちにある。谷は、フッサールの「形而上学」には本論で明らかにした「絶対的なロゴスの担い手」としての神をその理念として持つ学という意味に加えてさらに別の含意がある、と述べている。

晩年のフッサールは、新たな意味での「形而上学」を構想していた。フッサールの語法では「形而上学」は、「事実」を扱う。しかし、通常の「事実」はアポステリオリであって、アプリオリな「本質」によって可能性の枠組みを決められている。……「事実」は「本質」によって制約されている。「本質」に反するものは「事実」として成立できない。……ところが、晩年のフッサールは、「本質」にさえ先行する「事実」を見出した (vgl. Hua XV, S. 385)。それは、典型的には、超越論的自我の「事実」である。超越論的自我が「事実」として存在していなければ、そもそも「本質」など問題になりようがない。そういう特別な事実は「原事実」と呼ばれる。こうした「原事実」を問う、新たな意味での「形而上学」が要求されてきたのである<sup>7)</sup>。

谷はこの新たな意味での「形而上学」の問題のなかに人間としての私の在り方を問う問題が含まれているという。

たとえば、「この『我あり』は、それを語る私にとって、……私の世界の志向的な原根拠である。……それは、私を持ちこたえるべき原事実、哲学者としての私が一瞬たりとも目をそらしてはならぬ原事実である」(Hua XVII, S. 243 f.)。「我あり」は「形而上学」の問題なのである(同上書、六六八頁)。

周知の通り、『危機』書のなかで集中的に取り扱われた問題の一つが「人間的主観性のパラドクス」であった（vgl. VI, 155f.）。このパラドクスはこの世界の中で一人の人間として生きている個別具体的な私が、同時に超越論的主観性の機能主体としての超越論的エゴでもあるということを探って展開されるパラドクスであった。

ここで重要なことは、このパラドクスが超越論的現象学を一度でも遂行した者でなければ考えることのできない問題であるということ、しかも、たとえ超越論的現象学に従事した者であっても、それ以降もう二度と超越論的現象学に従事するつもりがない者にとつてはまったく無意味なパラドクスであるということだ。このパラドクスはそれ自体として、初めから万人にとつて重要な問題であるわけではない。このパラドクスがまさに私の焦眉の問題として立ち現れてくるためには、それに先立つてある意志決断が要求される。すなわち、私が己れの生において、超越論的現象学に基づく生を歩み続けるか否かという意志決断が要求される。フッサールは『危機』書のなかで、この意志決断が私の実存にとつて、換言すれば、現象学者が原事実として問題にする場合の（私が在るということ）にとつて極めて重大な決断であると述べている。なぜか。それは、現象学以前と以後では、私と世界との関係が、この世界の中で生きていく私の在り方が根本的に変わっているからだ。いっそう具体的に言えば、現象学者が問う原事実としての私の在り方とは、現象学以前には決して気づかれることのない、現象学者によつてしか自覚されえない、超越論的主観性の機能主体として世界の存在と意味に対する責任をもつ一人の人間としての私の在り方だからである。

こうした私の在り方の根本的变化をフッサールは「人類そのものに課せられている最も偉大な実存の変化」と表現している。

〔超越論的現象学は〕本質的に、完全な人格の変化を達成するように召命されている。それは、さしあたり、宗

教的回心とも比べられたであろうようなものであるが、さらにそれを越えて、人類そのものに課せられている最も偉大な実存の変化という意味さえも内蔵している (VI, 140)。

これに関して、先に取り上げた一八番草稿のなかで「変貌した現象学としての形而上学」における現象学的還元について論じる際、フッサールは、キルケゴールの名とともに実存哲学に言及しつつ、現象学的形而上学が実存哲学へと改鑄される可能性について言及している。

〔超越論的素朴性を克服するための方法である現象学的還元の遂行とともになされる〕「自然から」……エゴへの向け変え、神の前でのかの自己責任をもつエゴへの向け変えはキルケゴールと結びついており、さらにさまざまに変貌しつつ実存哲学へと通じている (XIII, 234)。

フッサールは、キルケゴールとの結びつきをことさらに強調することによって、実存哲学を神との関係における私の責任に根ざした哲学として規定している。ここでの神とは、宗教への信仰に根ざした生における意味での神であるだけでなく、理性への信に根ざした生における「絶対的なロゴスの担い手」として在る神のことでもある。これら二つの意味での神を前にした自己責任を自覚すること、これこそ超越論的現象学（現象学的形而上学）が実存哲学へと変貌する鍵なのである。

しかし、この超越論的現象学が完全な人格の変化を達成するように召命されていることや宗教的回心以上の、人間にとつて最も偉大な実存の変化をもたらすものであるということは、疑いの余地のない事実ではない。なぜなら、超

越論的現象学が本当にそのような実存の変化を引き起こすための力を有するか否かは、越論的現象学が完成した後でなければ判定不可能な事柄だからである。だがすでに述べたように、越論的現象学は、「絶対的なロゴスの担い手」としての神をその理念として持つ限り、無限のプロセスのなかを一歩一歩前進し続ける不断の戦闘でしかありえない。フッサールはこのことを十分に認識していた。

〔理性の目的論として提示される〕歴史的な遡行的省察は、……歴史的存在者として、存在する者として、人が本来的に目指している自明なものへと向かう最も深い自己省察である。その自己省察は決断のためのものであり、……かの歴史的自己省察からいま理解され、解明された課題を続行していくことを意味している（VI, 74）。

フッサールが理性の目的論を通じて提示したテーゼ——〈哲学の歴史とは普遍的で人間性そのものに固有な理性が明白になる目的論的運動であり、私たちはその担い手として、この目的論を遂行しなければならない〉というテーゼ——は独断的なものである。なぜなら、そのテーゼの正否は、現象学的形而上学としての越論的現象学が完成した後でなければ確定できないものだからである。しかし、この引用を考慮に入れるならば、そのテーゼは次のような意味でたんなる独断的なテーゼではない。すなわち、それは、「理性とは何か」という哲学の根本問題に対する現象学的批判のなかで獲得される越論的主観性とそれに基づく私と世界との不断の志向的相関関係こそが生の本質構造であること、このことを理性的な洞察によって解明した後になって初めて可能になる新たな生の選択へと私たちを導くために提示される実存的なテーゼである。換言すれば、越論的現象学による無限の批判を通じてもう一度理性への信を回復するための生き方を選ぶか否かという実存的な意志決断へと私たちを導くために提示される、哲学的な生に



先立って私たちに突きつけられた独断的なテーゼなのである。

おわりに

『危機』書における理性の目的論とは、ヨーロッパ的人間性の危機を理性への信を回復することによって克服しようとする試みであった。この理性の目的論という脈絡において、現象学は、第一に、ヨーロッパの文化的生が根ざしてきた二つの地盤に容易に拭い去ることのできない仕方で附着している素朴性を克服する方法を持つ学として、第二に、現象学そのものに附着している素朴性をも自覚的に克服する学として規定された。このように、己れが根ざしているものへの徹底的な問い直しを通じて、最終的には超越論的生の全体性に附着した素朴性の克服にも着手ことになる現象学は、絶対的なロゴスの担い手である神の在り方をその唯一の理念として持つことから形而上学と呼びかえられたのであった。しかし、この名称は、現象学が無限のプロセスのなかでのみ成立するものであり、決して終わることのない不断の戦闘であることを同時に意味するものでもあった。こうしたことをフッサールは十分に自覚していたからこそ、人間性の危機を克服するために、もう一度理性への信を回復する生き方を目指すか否かを実存的な問いとして、私たち一人ひとりの選択と決断に委ねたのであった<sup>(8)</sup>。それゆえ、フッサールが理性の目的論とともに提示したテーゼは、超越論的現象学によって初めてその可能性が切り開かれる新たな哲学的な生への選択と決断へと私たちが導くための独断的なテーゼでなければならなかったのである。

- (1) 注 本論では *Bodenständigkeit* には「根ざしていること」という訳語をあてた。『独和大事典 第2版』（小学館、二〇〇〇年、四〇二頁）には「*bodenständig*」は「土着の、はえぬきの、その地特有の、その地を動かさない、その地にしばらく」という訳語が掲載されている。
- (2) *Husserliana* Bd. VI. (エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、中央公論社、一九七四年、エドムント・フッサール『ヨーロッパの人間性の危機と哲学』『30年代の危機と哲学』清水多吉・他訳、平凡社、一九九八年。) 以下、『危機』書と略記する。また *Husserliana* (フッサール全集) からの引用については、引用の直後に巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で明記する。
- (3) Vgl. III/1, 54f. フッサールは『イデーネ』第一巻のなかで、「認識論的な先入見」に対してまったく無頓着な態度を「独断的態度」と、それに対してそうした先入見の正否を決定する態度を「哲学的態度」と呼んでいる。またこの語の語源である「ギリシア語 (<ドグマ> (*dogma*)) は「思われる (*dokein*) こと」であり、「後に理論・教説を意味することはあっても……不当な独断といった意味合いはもっていなかった」。しかし「ビュロン主義者が、……暖かさなど不可避免的に被る受動的状態 (パトス) をそのまま受け入れること (広義のドグマ) と、理論の対象たる不明瞭な物事を承認すること (狭義のドグマ) の二つを区別し、狭義のドグマを不当なるものとして斥けて以来」、独断主義者は「不当な判断を性急に下す者」を意味するようになる、またカントは独断主義を「無批判に従事する純粹理性の第一歩」と規定し、批判吟味されるべきものと考えた (金山弥平「ドグマティズム」『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年、一一七—一一七八頁参照)。
- (4) フッサールにおいて「形而上学」という語は多義的である。本論のここでの神の在り方をめぐる「形而上学」の意味は、『危機』書における以下の記述に依拠している。「もし人間が『形而上学的』な問題、特に哲学的な問題になる場合には、それ [人間] は理性的存在者として問われている……。[さらに] 神の問題は、明らかに、世界におけるあらゆる理性の目的論的源泉としての、世界の『意味』の目的論的源泉としての『絶対的』理性の問題を含んでいる」(VI, 7)。
- (5) *Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Günterloh, 1971 (4. Auflage), Funke, G., *Phänomenologie-Metaphysik oder Methode*, Bouvier, 1979 (3. verbesserte Auflage), Zahavi, D., "phenomenology and metaphysics.", in: D. Zahavi, S. Heinänen & H. Ruin (eds.), *Metaphysics. Facticity. Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Kluwer, 2003「里美軍之「フッサールにお

ける認識論的なものと形而上学的なもの」「現象学的研究 季刊—創刊号」現象学研究会編、せりか書房、一九七二年。またフッサールのみならず、フッサール以降の現象学の展開を視野に入れた研究としては、谷徹『意識の自然——現象学の可能性を拓く——』勁草書房、二〇〇〇年。Tangyi, L., *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Karl Alber, 2014 などがある。

- (6) 『デカルト的省察』では、「最初の現象学」は、「それなりの仕方でもまだある素朴さ（必当的な素朴さ）をまもっている」ためにさらなる「超越論的現象学的な認識（さしあたり超越論的な経験）の批判への還帰」が必要であると述べられている（vgl. I, 178）。また『危機』書には、「現象学的還元は、その全体地平を獲得するために、『現象学的還元の現象学』を必要とした」（VI, 250）と述べられている。

谷徹、前掲書、六六七頁。

- (7) この点に関して、フッサールは『危機』書執筆の意図についてこう述べている。「新しい課題と普遍的で必当的な地盤をもなった、新しい哲学の実践可能性」を示すために、「〔フッサール〕自身が、歩んできた道のりを、そして、それが実現可能であり、頑丈な地盤をもっているということ、わたし〔フッサール〕が数十年かけて検査してきたその道のりを案内する」（VI, 16f.）のだ」と。さらに『危機』書第三三節においても、「この道は、わたし〔フッサール〕が実際に歩んできた道であるから、いついかなるときでも再び歩くことができる」（VI, 123）道であるという先の引用と同じ趣旨の発言が繰り返されており、現象学は私たち一人ひとりの選択と決断によって実際に歩むべき道であることが強調されている。

