The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	〈翻訳〉「価値の最大化を達成する機械」から「道理にかなった愛する人格」へ : フッサールの倫理学における主観性
Author(s)	レーマー, インガ
Citation	臨床哲学. 2016, 18, p. 175-190
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/60606
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「価値の最大化を達成する機械」から「道理にかなった愛する人格」へ
――フッサール倫理学における主観性

インガ・レーマー

フッサールが存命中に出版した著作のなかに倫理学に関する独立した研究書はない。しかし私たちは、研究草稿および講義草稿からフッサールがハレ大学に着任して間もない頃から倫理学に関する省察を始め、晩年まで思索を続けていたことを知っている。この主題に関するウルリッヒ・メレによる研究調査によれば、今では二つの互いに独立した時代を区別することが普通になっている[1]。最初に「戦前の倫理学」があり、そこでフッサールは価値と意志に関する諸法則をもった形式的および実質的な価値論と実践論を探求している。次に「戦後の倫理学」があり、そこでフッサールの倫理学は、マックス・シェーラーとニコライ・ハルトマンによって展開された人格主義に匹敵する倫理的な人格主義の形態をとっている。この第二の時代区分のうちで、私たちはさらに理性の倫理学と愛の倫理学とを区別することができる。理性の倫理学が、1920 年代の講義と刷新に関する『改造』論文[2]では優位を占めているのに対し、愛の倫理学は、研究草稿のなかで非常に広範囲に展開されている。

以下では、私は一つの問いを追求したい。それは、フッサールは倫理学に関する著述の異なる時代区分において、主観性をどのように理解しているか、また、なぜ彼は最初のアプローチを根本的に修正するに至ったのか、という問いである。第一節では、初期倫理学における主観の概念と機能について議論する。第二節では、初期倫理学における主観概念の範囲内で強調点の変化を示そうと思う。短かい第三節では、初期倫理学における主観概念に関するフッサールの自己批判を再構成する。第四節では、フッサールの後期の人格主義のうち、最初の理性的-倫理的な形態における人格概念について議論する。第五節では、愛の倫理学とその非合理的な基盤における人格概念の議論に集中する。最終節では、フッサールの倫理的な人格概念の間主観的なパースペクティブと神学的なパースペクティブについて示唆を与える。

１．初期倫理学における主観

フッサールの現象学が一人称パースペクティブからの分析で始まるという事実に鑑みれば、彼が現象学的倫理学の探求を個人の倫理的経験を研究することから始めるだろうと予測されるかもしれない。しかし、彼は初期倫理学において別の出発点を選択した。つまり、論理学と「類比の方法」を採用した。フッサールは、この「側面からの」アプローチへの導きの糸をブレンターノから受けとっている。ブレンターノは、彼の著書『道徳的認識の源泉について』（*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*）のなかで基本的な心的現象を三つのクラスに分類している。すなわち、表象、判断、心情の動き（*Vorstellungen, Urteile, Gemütsbewegungen*）の三つであるが、他方で彼は、判断と心情の動きとのあいだに類比を見ている。フッサールはどうかと言えば、心情の動きのうちで価値づける作用と意志する作用とを区別し、それにより、理論的な理性と価値論的な理性と実践的な理性とに区別される三つの要素からなる理性を主張できるようになった。この区別に従って、彼が形式的および実質的な価値論に加えて形式的および実質的な実践論を展開することを目標にしたとしても、フッサールはもっぱら二つの形式的な学問の分析だけを行なったので、私たちは実質的な部分の体系的な展開については決して語ることができない。

フッサールの初期倫理学の最高次の形式的原則は、その「意味、限界、形式的な前提」を充分に明確にしていないとブレンターノを非難しながらも、ブレンターノから採用したものである。その最も単純な形式において、この形式的実践論の最高次の原則は「到達可能なもののなかで最善のことをなせ」というものであり、フッサールはそれをカントの定言命法よりも一層形式的な「定言命法」であると理解している。形式的な次元には、この最高次の原則の下位に連なる他の幾つかの法則がある。それらは意志の諸法則であり、たとえば、適切性の法則、首尾一貫性の法則、吸収の法則、総和の法則、結果の法則、到達可能性の法則である。これら全てが、「最善」のものを捉え行為するために尊重されなければならない。ここでは、ごく手短に吸収の法則について述べようと思う。つまり、最善のものよりも良さの劣るものに決定することは、最善のものに決定することよりも劣るだけでなく、むしろ悪いことに近い。すでに次善のものは「奇妙な価値の引き下げ」においてその価値を失っている。なぜなら、最善のものがあり、「最善のものは、良いものの敵である」からだ、とフッサールは述べている。あらゆる選択において、「より良いものは良いものを吸収し、最善のものは、それ自体で、またそれ自身にとって実践的に価値のあ

る他の全ての良いものを吸収する」。したがって、この吸収の法則は、何が本当に最善であるかを行為者が実際にどれだけ捉え行なうかにどれだけ依存しているかを示しており、というのも、もしそうでなければ、彼はあまり善くないことをするだけでなく、実際には悪いことをするからである。

しかし、どのようにすれば私は実際に到達可能なもののなかで最善のものを捉え行為することができるのか。この問いに答える時、私たちは幾つかの条件が満たされなければならないこと、そのためフッサールの「定言命法」は無条件的なものではないのだから、実際には定言命法とみなし得ないことに気づく。第一に、最善のものは常に現実の選択可能性というある特定の範囲に関係している。適切な仕方で意志の形式的法則を適用し、何が最善のものであるかを捉えるために、一方で、私はどのような可能性のなかで選択し得るのかを〈知る〉必要がある。他方で、選択の範囲それ自体は閉じられている必要がある。なぜなら、無限の選択範囲のなかでは、他の考慮されるべき最善のものの可能性が常にあり得るからである。この条件を満たす為に、フッサールは理念化の段階に進む必要があると考える。つまり、私たちは理念的に完全で理解可能な実践的な効果の範囲を想定するのである。

少なくとも理念的に理解可能で客観的かつ閉じられた効果の範囲というこの最初の条件の文脈において、私たちは明確に主観と関係する相対性の重要さに気づく。つまり、そのような理念化された効果の範囲は、決して自由に浮遊している範囲ではなく、それは常に〈主観にとって、あるいは主観の〉選択と効果の範囲である。とはいえ、ここで問題となっている主観は、ある可能性が現実の可能性であるような選択範囲上の一つのパースペクティブ以上のものではない。二人の主観が同一の選択の範囲をもつことはできない。なぜなら、彼らは決して同時に同じ場所にいることはできないからである。したがって、最善のものは常に〈ある特定の閉じられた選択範囲の主観にとって〉最善のものである。にもかかわらず、この最善のものは客観性の地位を有している。つまり、一人の主観が最善のものとしてAを選択し、同一の選択範囲に関して別の主観がBを選択するという意味で、それは主観的なものではない。最善のものは、それがこの効果の範囲に関して最善のものである限りで主観的であるだけであり、その最善のものを有する効果の範囲は、原則としてそれを同一のものとして評価しなければならない他の主観によっても理解可能なのである。

最初の二つの条件に関連して第三の条件がある。すなわち、時間と空間に関する相対性

である。実践的な効果の範囲は理念的に完全なものと想像されているが、それはまた、それ自体ある特定の場所とある特定の時点に関係している。時間にとって、これは次のことを意味する。つまり、時刻 X1 において最善のものは、時刻 X2 においてはもはや最善のものではないかもしれない。この選択範囲の時間相対性は、フッサールの初期倫理学が格率の倫理学ではなく、むしろ志向の倫理学であることを明白に示している。つまり、倫理的に善い行為とは、ある特定の主観にとっての理念的に閉じられた選択範囲の中から、時刻 X の時点で最善のものを選択する行為である。それは、人生全体における行為の格率に関するものではなく、即座の選択、すなわち単一の瞬間における決定に関するものである。

第四の条件は、1914 年の講義の遅くになって初めてフッサールによって導入されており、それはあるアンビヴァレンスを伴っているように思われる。それは、フッサールが以前に「暗黙のうちに適切性のうちに含めた」「実践的な到達可能性」である。一方で、最善のものは主観の手の届くところになければならない。たとえば、私は大阪にいる間、バルト海で子どもが溺れているところを助けることはできない。しかし他方で、これはフッサールの後期の立場をほのめかしてもいるのだが、最善のものは、まさに当の主観が有する〈能力〉にもとづいて実現可能である必要がある。つまり、有名なカントの考えに関してフッサールが書いているように、「人ができないことは、彼もまたすべきではない」のである。20 メートル離れたところで溺れている子どもを助けることは、泳げない人の選択範囲と泳げる人の選択範囲とでは等しく最善のものではあり得ないので、この定式における「できる（can）」は、主観の個人的能力にも関連づけられる必要がある。実践的な到達可能性に関するフッサールの最初の解釈では、彼は特質をもたない主観を扱っていたが、第二の時期の解釈では、能力を有する主観を扱っているのである。

そして最後に、「到達可能なもののなかで最善のことをなせ」という要求は、実質的な価値論および実践論の法則を私が知っている場合にのみ実現し得る。形式的な法則を知るだけでは充分ではないのである。私は実質的なアプリオリを知らなければならない、すなわち、私はその本質によって価値の属性を伴っている対象の種類を知っていなければならない。さもなければ、「客観的価値という概念は手放さないようにすべき何かをもたず、したがって、客観的な望ましさという考えと最善のものという考えをもってはいないだろう」。私たちは、「価値の基本的な種類をそれぞれ実践的な善の種類に応じて確定する必要があり、その際、対応する選好の法則を理論的に探求する必要があろう」。しかし、すで

に述べたように、フッサールは彼の倫理学のこの実質的な部分を一度も体系的に展開しなかったのである。

以上を要約すれば、次のように言うことができる。つまり、フッサールの初期倫理学は、本質的に、ある特定の空間的状況のなかの、ある特定の時点で、価値と意志の形式的および実質的法則にもとづいて、特定の能力をもった主観の理念的に閉じられた効果の範囲のなかから最善のものを捉え実現することに関するものである。主観は、効果の範囲上のその特定のパースペクティブに関してのみ関連しているのであり、価値を実現する能力の点で限界をもっている。したがって、彼に開かれている諸々の可能性のなかで最善のものは、彼の人格に依存している。しかし、ここではフッサールは「人格」を非常に初歩的な意味で理解している。1908/09 年の著述では、次のように書かれている。「入念に見れば、人格と状況に関する話は、単に意志の範囲の限界を指し示しているだけである。[・・・] 人格の関係は、以下のことを意味しているにすぎない。すなわち、それぞれの選択において、私たちはアプリオリに、固定された特定の限られたあり得る選択可能性の範囲を有しているだけであり、最善のものという考えと、唯一実践的な善という考えは、アプリオリにこの範囲に属している」。フッサールは、後の著作のなかでこの初歩的な人格概念を重要な点で拡張するのである。

２．初期倫理学における志向の倫理学と成功の倫理学

これまで議論してきたことのなかで、私たちは意志、すなわちフッサールの初期倫理学における主観の善意志の役割については何も述べてこなかった。主観は、彼の範囲のなかから最善のものを選択し行為するだけで済むのか。あるいは、主観も最善のことをしていると〈分かり知っている〉必要があるのか。最善のものへの盲目な意志は善意志であるのか。この問いに対するフッサールの答えは明確である。つまり、倫理的に善い選択をするためには、洞察力のある善意志が必要である。しかしながら、この点に関する正当化は、1908/09 年と 1914 年の講義とでは異なる重点を与えられている。

洞察力をもって最善のものを価値づけ意志すること、これは初期倫理学のいずれの段階においてもフッサールの基本的な考えであるが、それは盲目に最善のものを価値づけ意志することよりも善いことである。もし私が偶然に最善のものに命中し洞察力なしにそれを実現するならば、私は最善のことをしていない。したがって、吸収の法則に従えば、私は

悪いことをしたことになる。とはいえ、1908/09 年の講義においては、この正当な価値づけを洞察する力は、最終的に倫理的に善い行為のための〈基本的条件〉であるのに対し、1914 年の講義においては、それはもっぱら総和の法則に従い〈より高次の〉価値へと導くだけである。1908/09 年の講義では、次のように述べられている。「しかし、意志の価値は最高の実践的な善の構成要素ではない。最高の実践的な善は、相関的なものであり、これは独断的な意志の妥当性が相関的なものであることを意味する」。正当に価値づけ意志することが実際のところ唯一の価値である。なぜなら、それは正当化可能だからである。派生的な仕方においてのみ、可能な洞察力をもった価値づけについては、それはそれ自体で価値を有するのである。なぜなら、正当な価値づけの「最終かつ真の源泉」、したがってまた、正当な意志の「最終かつ真の源泉」は、洞察力をもって価値づけ意志することのうちにあるからである。善意志は、いわば最善のものに、その最善のものの特徴を「与える」のである。この一連の思考のために、フッサールは 1908/09 年の講義のなかでカントの表現を当てることができた。すなわち、「世界中で善意志ほど高い価値はない」、と。

しかしながら、1914 年の講義においては、フッサールは「意志の作用それ自体を意志主体（agent）の意志の範囲の一部である」とみなしている。つまり、「私は、志向的な仕方で最大の明晰さと妥当性という目標に向かわなければならない。それによって、私は相対的に最善のものを実現するだけでなく、洞察それ自体によって新しい価値を加える」。ここで、洞察力のある意志が倫理的に善い行為にとって必要である理由は、それがそれぞれに仮定された「最善のもの」にさらなる価値を〈加える〉からであり、したがって、洞察力のある意志を欠いた「最善のもの」は次善のもの、したがって悪いものに変わるのである。

主観の善意志に関する概念の変化は、1908/09 年の講義ではフッサールがなお志向の倫理学の立場に向かっているのに対し、1914 年の講義では成功の倫理学に近い議論を行なっているという事実をほのめかしている。このように、初期倫理学では、彼は、格率の倫理学から志向の倫理学へと変化する幾分「カント的な」アプローチから、どちらかと言えば功利主義的なアプローチへとシフトし、そこでは規則功利主義よりも行為功利主義により強い親和性を示している。しかし、フッサールの初期倫理学は、発生を考慮に入れることなしに単一の契機における意志の作用を見ているだけであるので、志向の倫理学と行為功利主義の倫理学という二つの契機は、双方ともに静態的な現象学の一部である。

3．フッサールの自己批判

1919/1920 年の『哲学入門』講義に加え幾つかの研究草稿のなかで、フッサールは明確な自己批判を行なっている。この自己批判は、彼の初期倫理学における主観概念の本質的な部分に関係している。

1919/1920 年の講義では、次のように述べられている。「私はおそらく定言命法の全公式を諦めるか、あるいは新たに制限しなければならないだろう。[･･･] 最高の実践的な善は、私にとって絶対的な当為であるということは疑い得ないだろうか。意志の主観性にはどんな意味があるのか。私がそれを主観外の善に関して価値づける限りで、それが生み出す客観化された善として問題となるのか」。ここでは何が新しいのだろうか。明らかに新しいのは、意志の主観が価値を最大化する行為にもとづいてのみ善と呼ばれうるかどうかを疑っていながら、フッサールが初期倫理学における「最善のもの」と主観の現実の絶対的当為とのあいだの差異について考察していることである。

この絶対的な当為をブレンターノ的な命法とは異なる仕方で理解し得る最初のヒントを、フッサールはすでに 1907 年にモリッツ・ガイガー [3] から受け取っていたと思われる。すなわち、「我々がブレンターノに従って行なったように、純粋に定言命法に従う倫理学は倫理学ではないことは明らかである。母親が自分の子どもを支援することは彼女の実践範囲のうちで最善のことであるかどうかを最初に反省すべきであるというのは母親の要求にとって不合理である、という正当化された異議を、すでに 1907 年にガイガーが私に突きつけたにもかかわらず、私は、昔の私の一連の思考に完全に立ち戻っている」。彼の分析において導きの糸として繰り返しフッサールに役立っているこの母親の例によって、彼は倫理的な確実性を反省（吟味 *Abwägung*）するようにほのめかしている。

おそらく 1916/17 年に書かれた日付のない研究草稿のなかに、私たちはこの思考のさらなる詳述を見ることができる。「母親は、最高の実践的な善というそのような反省を引き受けると最初に考えるべきなのか。ブレンターノに由来し本質的な特徴において私によって受け入れられたような、最高の実践的な善の倫理学全体は、最終的な言葉ではあり得ない。本質的な限定が必要だ！召命と内なる声（*Beruf und innerer Ruf*）は、充分真剣に受けとられていない」。内なる声は、今や効果の範囲の最善のものに対立しており、今や内なる声は、フッサールの目には倫理学にとって本質的なものとなっている。

これらのフッサールによって断片的であれ明示的に述べられた自己批判の他に、別の重

要な側面がある。つまり、発生的現象学の始まりは普通 1917/18 年にまで遡る。これらの年月のあいだに、フッサールは、主観を受動的な領域とそれとの関係によって影響される発生的な主観として体系的に理解し始めているのである。

４．フッサールの後期倫理学における人格――理性の倫理学

フッサールの後期倫理学は人間の刷新（renewal）という見出しのもとに動いている。もはやブレンターノではなくフィヒテとおそらくはシェーラーが、この時期に彼に影響を与えた思想家である。またフッサールは、第一次大戦後の時代を「刷新の時代」と考えた。彼がその時に定式化した新しい「定言命法」を見れば、彼の後期倫理学の変化した形態をとりわけ明確に知ることができる。それは、「真の人間であれ。洞察力をもった仕方で汝が完全に正当化できる人生を送れ、すなわち実践理性に導かれた人生を」である。この命法に従う主観は、もはや一時的に最善のものを実現する効果範囲上の静態的なパースペクティブではなく、彼の人生全体を道理にかなって正当化することのできる発生的に生成する人格である。しかし、いかにして人格はそのような正当化された人生に到達できるのだろうか。

その答えは、批判的な自己反省によって、すなわち自己評価および自己意志によってである。人格は自己自身を、すなわち彼の機能している努力と、そのすでにして取っている態度を反省する。すでに受動性の領域において、意味の結合としての動機づけの結合があり、それに伴い価値づけることと意志することの結合および初歩的な実践的理性がある。自我はこれらの受動的に構成されている諸々の統一体によって触発され、価値づけ意志する仕方において、それらに対して態度を取る。その際、それらの態度取りが、その人格の習性の中に沈殿し二次的な受動性となる。ある人格の性格は、この習性によってのみ構成されるのであり、人格は自己批判的に彼の価値づけと意志の正当化を求め、また必要ならばそれらを修正する態度のうちにある。しかし、人格にそのような自己批判と「刷新」の息吹を吹き込むものは何であるのか。

人格を生半可に道理にかなった人生から人生全体の批判と刷新へと向かわせる「原初的な動機」は、フッサールによれば「否定と疑いの苦痛に満ちた体験」である。「苦痛に満ちた価値低下と失望」は批判を動機づけ、自己の人生全体の最終的な正当化のための願望を誘発する。私が見る限り、彼は決して明示的にそのように述べてはいないけれども、フッ

サールは理性そのものを最高の価値とみなしているように思われる。なぜなら、理性はそれ自身を最高の価値とみなすからであり、彼はまた新しい定言命法を以下の簡素な言葉にすることもできた。すなわち、「道理にかなうようにせよ！（Be reasonable !）」である。しかし、人格が彼の習性を捉えるための、したがって自分自身を道理にかなっていないものとして、またそれゆえに倫理的に悪いものとして捉えるための基準はなんであるのか。

その妥当な基準は、首尾一貫性と明証性である。フッサールによれば、すでに受動的な次元に首尾一貫した統一性と道理性への傾向がある。しかしながら、この傾向性はひとりでに充全に人生において進展していくわけではない。たとえば、私がある車をそれを好きだからという理由で盗むことは、条件付きで道理にかなう動機づけであるのに対し、私がそれを好きで必要としているにもかかわらず、自分の車を燃やすことは全く道理にかなっていないだろう。しかしながら、車を盗むという私の動機は、たとえば私が他の人々に損害を与えたくないとか、他の人々を彼らの尊厳において尊重したいといった他の動機と葛藤を生じる。この状況において、私は、それ自体で道理にかない首尾一貫している二つの動機づけをもっているが、にもかかわらず、それらは互いに矛盾している。完全に道理にかない首尾一貫した仕方で動機づけられる為には、私はそれらのうち一つを諦めなければならない。いずれか一つに決める為に、私には第二の基準が必要である。すなわち、明証性の基準である。私は、他者の尊厳を尊重することが車を盗むことによって達成される喜びを得ることよりも価値論的により高次に立つ、という価値覚（*Wertnehmung*）[4] を必要とする。ある動機づけと対応する意志は、志向された価値が価値覚において充実される場合にのみ真に道理にかなうものとなる。そのような首尾一貫性と明証性のうちで完全な人生を送るためには、人生のあらゆるレベルの個人的な目標全てが、単一の人生のうちで首尾一貫して追求されうること、また、それら個々の目標がそれ自体で明証的な価値に結びつけられることが必要である。フッサールは、しばしばこの点で様式（style）という概念を用いており、それによって人生の首尾一貫性という単一性をほのめかしている。つまり、「人生の統一性と一致するある様式」が確保されなければならないのである。

この点で、私たちはある困難に出くわす。この困難は、人格の発生的な構成とフッサールの理性概念に関係している。つまり、フッサールにとって、道理にかなうとみなされるものは、理念の永遠の領野に置かれているのではない。それは、単に空虚な仕方で志向されるだけでなく、直観的な仕方で充実され、したがって明証的に与えられるものである。したがって、新しい定言命法に従う為には、私のあらゆる目標が空虚に志向された価値を

含むだけでなく、それらの価値論的な空虚な志向もまた価値覚によって充実される必要がある。ここで問題となるのは、ある特定の時点で、私は一挙に明証的に価値を把握することができない、ということである。その理由は、それが私の人生全体、したがって私の未来の人生をも含めた人生全体の動機づけの文脈において、価値として立証されなければならないからである。それは、私の人生全体の文脈において、人類の歴史全体の文脈においてさえ、価値であらねばならない。充実している価値論的かつ実践的な理性の時間性は、フッサールの目には無限の進行であるので、いかなる単一の時点においても、私たちの行動が真の理性のうちで人生を送る為の定言命法を実際に満たしているとは全く確実ではないのである。したがって、原理的に一つの「苦痛に満ちた差異」、すなわち現在における私の絶対的な真の義務と全体として常に不確実な真の義務とのあいだの差異がある、とフッサールは言う。フッサールが『危機』のなかで書いているように、完全な合理性というのは「無限のうちにある理念」であり、それは「事実としては必然的に途上にある」のである。

5．フッサールの後期倫理学における人格――愛の倫理学――

しかしながら、自己自身の人生を、そのあらゆる連関において道理にかなうよう正当化するという義務は、倫理的な人格の単なる形式的な枠組みに過ぎず、人格のこの上ない個別性に至るまで正当化することのできない枠組みに過ぎない。フッサールは明確に次のように述べている。「概して、『定言命法』というのは、それ自体命法であるとしても、一つの重要なものに過ぎず、おそらく特定の内容に関して妥当しうる個別的な命法すべてに対し、それ自身では空虚な形式であるということは明らかである。しかし、個別的な命法は、この「特定の内容」をどこから受けとるのだろうか」。

フッサールの初期倫理学とは対照的に、この内容はもはや客観的に妥当する実質的価値論、すなわち時間と空間における位置、効果の範囲と人格の能力にもっぱら依存するのではなく、それは、最終的に人格的な愛と個人の絶対的な感情に依存している。私がどの倫理的に正当な道を取るのかは、最終的にある特定の価値の領域へ向かう「人格的な愛」に依存している。個々の自我はもはや空虚な極点ではなく、その深奥に、彼にとって価値があるとみなされるものを決定する愛の中心を有している。絶対的な人格的当為の起源に、ある不合理な絶対的な感情がある。つまり、「人格へと向けられ、この絶対的な感情を経

験する彼にとって合理的な正当化を受けることのない無条件的な『汝なすべし』がある。その拘束力のある妥当性においては、それはそのような合理的な正当化に依存していない。この絶対的な感情は、たとえ合理的な説明が可能であるとしても、あらゆる合理的な説明に先行している」。フッサールは、この絶対的な感情を愛の中心から生じる自己‐触発として理解することを考えて、次のように書いている。「愛の価値の感情は、最も深奥にある自我、すなわち私の中核的な本質においてそれであるような私（me）の働きである」。しかしながら、彼は後にこの省察を削除している。そのため、絶対的な感情の起源は依然暗闇のうちに開かれたままである。

この人格的な当為の根拠は、あらゆる客観的な価値に優るだけでなく、選択の問いが生じることすらない点で優っている、絶対的で主観的な価値を基づけている。それに伴い、定言命法を考慮することなしにある確実性が生じ、その当為の内容は定言命法の最善のものと容易に矛盾し得る。もし私が主観的な価値に従わないならば、私はある意味で私自身を放棄したのであり、これ以上私自身を愛することはできなくなる。しかし、もし私のなかで二つの主観的な価値が相互に矛盾するならば、その状況を解決するいかなる吸収の法則もない。代わりに、私たちは「犠牲の悲劇」に直面するとフッサールは言う。私たちは他方の主観的な価値を選択することにおいて、一方の主観的な価値を犠牲にするのであり、犠牲は同時に自己自身の喪失と自己自身の犠牲を意味している。しかしながら、ここでの事情は、悲劇にならずに絶対的な価値を断念する場合とは異なっている。なぜなら、二つの主観的な価値とそのうちの一つを犠牲にすることとのあいだの悲劇的な葛藤の場合、私はまだ絶対的な愛のうちで私自身を愛することができるからである。なぜなら、私は二つの絶対的な価値のうち一つに決定しなければならなかったのであり、実際にそうしたのだからである。

しかしながら、私が基本的な用語で素描しただけのこの愛の倫理学は、後期の理性の倫理学と対立してはいない。それは、むしろ人格主義的‐理性主義的なアプローチにおいて依然開かれている空虚な場所を充実させる。つまり、首尾一貫性と明証性のうちで生きられる道理にかなった人生は、究極的には人格的な呼び声にもとづいてのみ可能であり、そこでは、呼んでいるものは、「すでに疑われるか見られている」価値であり、それは私を絶対的な仕方で私であるものと結びつけ、したがって私の倫理的な進路を計画しているのである。志向された価値の明証的な充実は、私にとってのみそのようなものとして、ある絶対的な感情のうちにその最終的な基盤を見出すのである。

初期の倫理学において、私たちは志向の倫理学と成功の倫理学の側面を見て、前者から後者への重点の変化を見てきた一方で、フッサールの後期の発生的 - 人格主義的倫理学には、初期の志向の倫理学の変様とみなされうる徳（virtue）の倫理学と心情（*Gesinnung*）の倫理学という側面があると言えるかもしれない。つまり、愛と理性のうちで全人生を生きる人格は、彼の習性を通じて有徳な性格を発展させる。この性格は、それ自体で価値を有する基本的な「心情」と結びついている。こうして、初期の倫理学と異なって、それは運命、死、自然災害のような世界の価値を切り下げる諸側面によって脅かされることはない。その最後の思想は、私がこの論考のタイトルに用いた以下の引用において特に明確となる。すなわち、「もし私が『価値』、すなわち永続する価値の世界のなかにある永続する価値を有するものをもたらすためだけの達成する機械であるなら、[…] 私の目標が不可能であることを洞察することは、私の意志を麻痺させる必要があるだろう。しかし、自分の子どもを愛情を持って世話することから行為する母親について考える場合どうだろうか。彼女は、世界が『いかなる意味も持たない』ことを知るかもしれない […]。それでも、当の母親は次のように言うだろう。たとえ確かにそうであるとしても、私が自分の子どもの価値を切り下げてはならないことは、断じて間違いない。[…]。もし私がその命法に従って生きるなら、私は私の義務において私自身で善であり、世界がそれ以上に『意味』を持とうと持つまいと、それは善であり、善であり続ける」と。

フッサールにとって、価値の最大化を達成する機械は道理にかなって愛する人格となったのである。

６．展望――間主観的なパースペクティブと神学的なパースペクティブ

適切な仕方でフッサールの後期倫理学における人格を理解するためには、私たちは人格の間主観的なパースペクティブと神学的なパースペクティブについても考慮する必要がある。私はここでは、この点で幾つかの関連する考えを示唆し得るだけである。

彼の発生的現象学において、フッサールはすでに受動性の領域に根拠をもった志向性の間主観的な絡み合いを想定している。この志向性の絡み合いは、倫理的な努力の領域にも当てはまる。様々な人格の努力という部分的な回復があるのだから、フッサールは「より高次の人格（personalities）」があるという考え――それはシェーラーによって擁護されたが、ニコライ・ハルトマンによってはそうではなかった――について詳述している。た

とえば、人格のようにある特定の当為を有することのできる国家や教会といった組織がそうである。

倫理学の領域において、志向性の絡み合いはフッサールを「愛の共同体」という考えに導いていく。そこでは、あらゆる自我が「他者の価値を進んで自分の価値とし、あるいはそれを精神と真理において自分のものとして認め、それをわがものとする。そして他者は他者で同様にする」。人格は、彼が他者の価値を彼自身の価値とし、彼の道理にかなう人生の為の努力に統合する場合にのみ、倫理的に生きることができる。いわゆる「愛の法則」に従えば、すでに「彼の人格的な当為の主観としての他者」への「感情移入（Einfühlung）」[5] が、「私は彼に共感し彼を愛さなければならない」という状況へと導く。「原理的に、すべての絶対的な価値は、万人にとっての価値であり、単なる主観的な価値ではない」とフッサールは書いている。この倫理的な人格の根本的な絡み合いのために、また倫理的に善い人生は究極的にはそのような愛の共同体にもとづいてのみ可能であるという事実のために、私たちはフッサールの後期倫理学における共同体主義的な（communitaristic）側面についても語ることができるだろう。

しかしながら、個々の人格の絶対的な価値は個々に異なるために、ある困難がフッサールにとって生じる。彼は、いくつかの研究草稿のなかでこの困難と格闘している。彼は繰り返し、「あらゆる特定の絶対的当為を統一へと、すなわち究極の当為として明証的に与えられ完全に理解された理性の統一へともたらし、にもかかわらず、いかなる絶対的な当為も放棄することなく、むしろあらゆる絶対的な当為がそれに奉仕し、またあらゆる絶対的な当為がそこからその規範的な意味を受けとるような普遍的な当為」について熟考している。けれども、ページの脇の注に彼は次のように書いている。「なるほど。それは示されていない。せめて誰かがそれを示すことができたなら！」。フッサールは、万人の倫理的な努力の調和的な一致という可能性について探求された証拠をついに見出していないようであるとしても、彼は、調和した合理性のための〈探求〉という倫理的な義務を手放してはいない。なぜなら、私たちは時にこの探求において毎回そのつど部分的に成功していることを知っているからである。

諸々の絶対的な当為の一致と不一致とのあいだの緊張は、究極的には神学的な意味においてのみ解決を見出せるように思われる。つまり、神への信仰、すなわちあらゆるものに機能している内在的な「絶対的な目的論」とフッサールが理解している神への信仰である。この神への信仰だけが、究極的にあらゆる倫理的な努力の首尾一貫性を保証することがで

きる。神学的な文脈においてのみ、個々の人格の絶対的な当為の非合理性はまさしく合理的な意味を得るのである。しかしながら、この信仰がなければ、人格は、絶対的な価値の多様性とともに、彼自身の人生および他の人々のいる共同体のうちでの、彼の人生における最大限可能な首尾一貫性と明証性のための果てしない探求に直面し続けることになるだろう。

（訳：高山 佳子・浜渦 辰二）

解題

本稿は、2016 年 3 月 8 日、大阪大学文学部大会議室において開催された、インガ・レーマー教授の講演 “Genetic Phenomenology in Husserl’ s late Ethics” のもとになった原稿を、本学院生の高山佳子さんと共訳したもので、この原稿の邦訳を本誌『臨床哲学』に掲載することについては、ご本人から快諾をいただいている。なお、本講演は、既発表のドイツ語論文 “Von der wertmaximierenden Leistungsmaschine zur vernünftigen liebenden Person. Subjektivität in Husserls Ethik”（*Jounal Phänomenologie*, 2011 vol.36）をもとにした英語版で、講演のため出典や文献は省略されているので、関心のある読者は、もとのドイツ語版論文を参照されたい。

インガ・レーマー教授 (PD Dr. Inga Römer, Vertretungsprofessur für Theoretische Philosophie und Phänomenologie, Bergische Universität Wuppertal) は、フランス・ボルドー大学、ドイツ・ハンブルク大学で学び、ヴッパータール大学でテンゲィ教授の指導のもと、博士論文 “Aporizität und Aporetik der Zeit. Ricœurs Zeitdenken im Ausgang von Husserl und Heidegger” で博士号を取得、教授資格論文 “Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht” を発表後、テンゲィ教授亡き後のブッパータール大学で代理教授を勤めている。業績としては、著書に、*Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht: Springer 2010 (= Phaenomenologica. Bd. 196) 、編著に、*Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie.* Würzburg: Ergon Verlag 2011 ; *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives.* Leiden/Boston/Tokyo: Brill Academic Publishers 2011; *Person – Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven.* Münster: Mentis,

2013 ; *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie.* Berlin/Boston: de Gruyter 2014、そのほか論文・書評多数がある。

訳者の一人（浜渦）は、30 年前（1984-1986 年）、ヴッパータール大学でクラウス・ヘルト教授のもとで学んだことがある（クラウス・ヘルト『20 世紀の扉を開いた哲学―フッサール現象学入門―』九州大学出版会、2000 年、参照）。その後任となったラズロ・テンゲイ教授は、2009 年 3 月 17 日、大阪大学待兼山会館で講演を行い、その原稿「生活世界における経験」は『臨床哲学』Vol.11（2010 年）に掲載された。テンゲイ教授は 2014 年 7 月、還暦を迎えたばかりであったが、残念ながら逝去された、その代理教授を勤めているのがレーマー教授である。その意味でも、今回レーマー教授に大阪大学で講演いただき、ここにその原稿の翻訳を掲載できることは、光栄なことである。

（解題　浜渦 辰二）

訳注

1. Ullrich Melle, »The Development of Husserl' s Ethics,« Études Phénoménologiques 13/14 (1991): S. 115–135. それぞれの時期の講義録が次の二つの巻に収録されている。Husserliana Bd.XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. von Ullrich Melle. 1988; Husserliana Bd.XXXVII, *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Hrsg. von Henning Peucker. 2004. また、以下で「戦前」「戦後」と呼ばれるのは、第一次大戦の前後のことである。
2. 日本の雑誌『改造』に掲載された以下の論文を指す。"Erneuerung als Individualethisches Problem (1924)", "Erneuerung und Wissenschaft (1922/23)", "Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung (1922/23)", in: Husserlinana Bd.XXVII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, 1989.
3. Moritz Geiger (1880-1937) は、ドイツの美学者で、現象学的美学の領域において重要な人物の一人。ライプチッヒのヴントおよびミュンヘンの Th. リップスのもとで哲学、心理学を学ぶ。1904 年ミュンヘンの「心理学アカデミー」でフッサールの講演を聞き、大きな感銘を受け、フッサールと親交（ただし 1913 年まで）を結ぶ。とくに『論理学研究』から大きな影響を受ける。1913 年、フッサール、プフェンダー、ライナッハ、シェーラーとともに『哲学および現象学的研究年報』の共同編集者になる（1939 年まで）。
4. フッサールは、知覚に基づいて価値覚評価が行われるという「基づけテーゼ」を放棄し、両者が同じレベルの直接性をもつことを主張するために、「知覚すること（Wahrnehmen）と価値覚すること（Wertnehmen）―価値そのものを捉え感じること（Fühlen）―の平行性」を主張するようになる。
5. Th. リップスから借りてきた概念で「自己移入」とも訳されるが、フッサールの他者論における中心概念の一つ。詳しくは、フッサール（浜渦辰二訳）『デカルト的省察』（岩波書店、2001 年）の「解説」を参照。