



フランクフルトにおける「自己超越」の概念について

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-08-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 雨宮, 徹 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00010155

フランクルにおける「自己超越」の概念について

雨宮 徹

はじめに

V. E. フランクル (1905-1997) は、自らの思想を「ロゴセラピー (Logotherapie)」と「実存分析 (Existenzanalyse)」とに大別し、ロゴセラピーは神経症治療の実践的理論体系であり、実存分析はその実践的治療体系を支える基礎的な人間観であると言っている¹。小論ではフランクルの実存分析における「自己超越 (self-transcendence)」の概念についての理解を深めるとともに、それを通して実存分析全体の輪郭を示すことを目的とする。この概念を取り上げる理由は、それがフランクルの思想において中心的な位置を占めると思われるからである。

彼の思想は現代におけるニヒリズムを克服し、各々の人間が「人生の意味」を見いだすのを可能ならしめようとするものである。この「人生の意味」とは何なのかを明らかにするためには、それに関わる人間のあり方が解明されなければならない。それが人間の「意味への意志」と「意志の自由」である。フランクルが自らが述べているように、以上の三つの概念は彼の思想の支柱になっている²。そしてこれらの概念は「意味への意志」を要として連なる構造になっている。

彼が具体的に思想を展開するとき、これらの概念を直接用いることはほとんどなく「人生の意味」は「超主観的なもの」として、「意味への意志」は「自己超越」の能力の発現として、「意志の自由」は「自己距離化」の能力の発現の結果として表現される。これらの対応を簡略に示すと以下のようになる。

人生の意味 — 意味への意志 — 意志の自由
超主観性 — 自己超越 — 自己距離化

フランクルにおける意志の概念は決定論的世界観と対立する一方で、それがあらゆる場面において自由であるという主張に与するものでもない。このようなフランクルの意志の概念の特色を明らかにするために第1章においてはフロイトの決定論的立場³（ここでは意志の自由の問題が主題的に取り上げられる）、第2章においてはサルトルの実存主義の立場⁴（ここでは「自己超越」「意味の超主観性」の問題が取り上げられる）との対比を試みる。そして第3章において「自己超越」の概念と密接な関わりを持つ「精神的無意識 (geistig Unbewußtes)」の概念について詳しく見ていきたい。

これまでのフランクルに関する先行研究は、彼のロゴセラピーの業績に関するものがその大半を占め、実存分析を細かに検討しているものは少ないと言える⁵。実存分析に関する研究の中でも、とりわけフロイト、サルトルとの対比を通して彼の思想を検討するという研究は、寡聞にして知らない⁶。この点で本研究は新しいものであると言えるだろう。

1 フロイトの決定論との対立

1.1 フロイトの決定論

フランクフルはフロイトの快楽原則批判を通して、人間には意志の自由があるということを証明しようとする。この章では、フランクフルによる快楽原則批判が妥当なものであるかどうか、そしてまた快楽原則が意志の自由の問題とどのような関係にあるのかを考察していきたい。

フロイトによれば、心的活動は基本的に不快を避け、快を獲得することを目的とするという。この心的活動の基本原則を「快楽原則 (Lustprinzip)」と呼ぶ。彼は人間の様々な行為を説明するとき、必ずと言っていいほど快楽原則を基礎として思考を展開していく。彼の精神分析理論の中で快楽原則に根本的に対立するものとして立てられる「現実原則 (Realprinzip)」でさえも、快楽原則を単純に否定するものではなく、外界の状況に合わせて直接的な快の追求を規制し、快楽の獲得という目的の達成を先延ばしにさせるにすぎない。つまり現実原則は二次的なものとして位置づけられ、彼の思考の根底を貫いているのは快楽原則の優位である⁷。フランクフルの表現を借りるならば「フロイトの記述によれば現実原則の目標は、手間取るとしても快楽を確保することなのである。」⁸

フランクフルによればフロイトの快楽原則は、結局はホメオスタシス原理に奉仕するものであるという。ホメオスタシスとは人間を含めたあらゆる有機体の生理学的機構が持つ、ある一定の (homeo) 状態 (stasis) を保とうとする傾向、つまり有機体内の平衡を維持しようとする傾向のことである。そして人間をホメオスタシス原理に基づいて理解する場合の問題点は、それが「閉じた組織」として考えられている点にあると言う。だが人間は動物とは異なり、ホモ=サピエンスという種にとっての環境の壁を突破することができる、すなわち世界に対して開かれているのだとフランクフルは考えている⁹。

ここでフランクフルの言わんとすることを理解するために、フロイトの快楽原則についてもう少し詳しく見てみたい¹⁰。フロイトは精神分析における経済論的観点から人間の行為を、心的装置に内在するエネルギー量をできるだけ低く、あるいは少なくとも恒常に保っておくように働く傾向、すなわち「恒常原則 (Konstanzprinzip)」によって説明しようとした。彼の考えによれば、基本的にはこの恒常性の乱れが緊張であり、それは主観的には不快として感じられ、その解除が快として感じられるという。つまり人間の心の主観的原則である快楽原則は、恒常原則から、すなわち心的装置に内在するエネルギー量を問題とする経済論的観点から説明される。ではフランクフルが用いる「閉じた」という表現は、フロイトの思想のどのような点を指しているのだろうか。フランクフルはフロイトの思想を特徴づけるのに "homeostasis principle" という用語を用いているが、フロイト自身の記述では "Konstanzprinzip" という用語が使われており、前者の用語は使われていない。この点でフランクフルのフロイト解釈が適切かどうかという問題が浮上してくる。

フロイトが "Konstanzprinzip" をどのような意味で用いているのかは彼自身の記述のあいまいさもあり、専門家のあいだでも明確な結論が出ていない。"Konstanzprinzip" とは、心的装置がそれに内在する興奮量をできるだけ低く、あるいは少なくとも恒常に保っておくように働く傾向のことであるとされるが、それに引き続き展開の中で、有機的なものの存在自体を無機的な世界から生じた一つの緊張であるとするフロイトの思考をたどっていくとき、この "Konstanzprinzip" の適用範囲が

有機体の内部に限定されるのか、外部にまで及ぶのかといったことは単純に決定できない。なぜそれが問題なのかといえば、“Konstanzprinzip”が有機体の内部に適用されると考えた場合にのみ、フロイトの思想を“homeostasis principle”と特徴づけることが許されるからである。そしてその場合「閉じた」という表現は、心的装置の一次的関心が自らの「内部」の平衡の維持に向けられており、外部に対しては二次的関心しか持たないという点を言い表しているのだと仮定することができる。だが“Konstanzprinzip”の適用範囲が外部にまで及ぶと考えた場合、それは有機体を取りまく環境をも含めた上でのものであって、その場合には先ほど仮定された閉鎖性はフロイトには当てはまらない。だとすれば、フランクルのフロイト批判は問題を含んでいることにならないだろう。

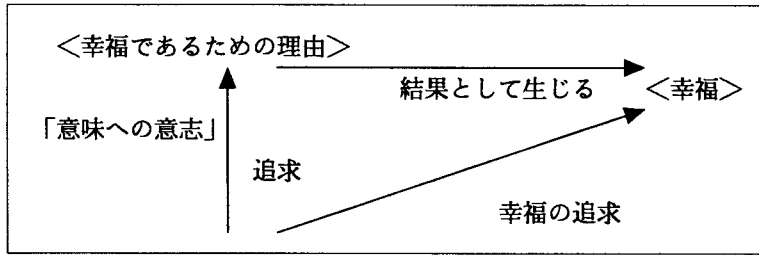
ここで先ほど簡単に触れた「開放性」についてももう一度考えてみるならば、この問題はフランクルのフロイト批判の中で二次的な位置をしめるに過ぎないことがわかる。フランクルのテキストを読む限り、彼はフロイトの人間観をホメオスタシス原理に則るものと解釈しており、その点では問題が残ると言える。だがフランクルが開放性というとき、それはホモ＝サピエンスという種にとっての環境の壁を突破することが可能であるということ、すなわち人間はホモ＝サピエンスという種に特有の制約によって決定し尽くされるのではなく、場合によってはそれらに逆らって行為することができるという点を意味している。したがって「閉じている」ということで問題にされていたのは有機体の「内部」のことではない。フランクルが「閉じている」という表現で指摘しようとしていたのは人間を、彼を制約しているなんらかの決定因から決して逃れることができないものとフロイトがみなしている、という点なのである。フロイトの“Konstanzprinzip”がどこに適用される場合であれ、いずれにしても彼の思想の基礎は経済論的と呼ばれる思考にあり、その点で閉鎖的な人間観と言われるのである。

このような観点から人間のすべての行為を説明しようとする場合、意志の自由の成立する余地はなくなる。なぜならその場合、ある人間が何かを為そうと自由に決断したと考えたとしても、実のところその背後には経済論的観点から見た平衡の乱れ、緊張があり、人間の何かを為そうとする意志は必ずその緊張の解消を目指して形成されることになるからである。逆に言えばいかなる行為も平衡の乱れから導出され、その状態によって決定され、そこから離れて行為する自由は存在しないのである。

以上のように快楽原則、あるいは恒常原則に基づく人間理解は意志の自由を否定する決定論の一つの典型であり、それは現実の人間を言い表してはいないとフランクルは考えている。では具体的にどのように批判が展開されているのだろうか。以下、彼による快楽原則批判を考察していきたい。

1.2 幸福のパラドックス

快楽原則の内的矛盾を指摘するためにフランクルは次のような図を取り入れて説明している。「私の考えでは結局、快楽原則は自滅的なのである。ひとは快楽をめざせばめざすほど、それを取り逃してしまうことになる。換言すれば『幸福の追求』そのものが幸福を妨げるのである。この快楽追求の自滅性は多くの性神経症患者を説明するものである。」¹¹



(幸福のパラドックスの図)¹²

この図によってフロイトが説明するところによれば、人間が意図的に快楽を追求するとき、彼はそれを取り逃がす。人間が快楽を得ることができるのは快楽を得るだけの理由が存在した時、つまり快楽そのものではなく何か他のものに人間が関心を払うときに初めてそうなるのである。すなわち、快楽は我々の目的そのものではなく、目的の充足の結果として得られる二次的なものである。人間が自らの目的を快楽だと考えそれを意図的に追求するとき、根本的な過ちを犯しているのであって、自分を取り逃がしてしまう快楽や幸福を追求すればするほど、そこに到達することは原理的に不可能になるというのである。フロイト自身は命名していないが、これを幸福のパラドックスと名付けたいと思う。このようなパラドックスは神経症患者の行動パターンに典型的に現れるとフロイトはみなしている。

もしフロイトの考えるように人間の行為が快-不快を基準として決定されているとしたら、神経症患者において幸福のパラドックスが生じる余地はないはずである。フロイトの仮定に従えば人間は本来的なものとして快を目指し、それをパラドックスに陥ることなく獲得することができるはずである。だが実際には快の獲得の失敗という事態が存在し、その原因は快を追求する努力にある。このことからフロイトの矛盾を指摘することができる。それは快の獲得を目的とした行為においても、決定論の範疇からはみ出す人間の意志が存在するということである。もし快以外のものを目的とした行為においてであれば、別の原則（例えば現実原則）を立てて説明することも可能かもしれない。だがとりわけ快に関する限り、フロイトの理論に従えばそれは自動的に獲得しうるはずのものである。ではなぜ意図的な追求という事態が生じるのか。これはフロイトの理論の範囲内では説明できない事柄である。

さらに重要なのは、対象化された限りにおいて成立する真理と、対象化以前に成立する真理とを区別することである。フロイトの人間観は科学的、对象的認識によってもたらされたものであり、その範囲内でのみ妥当する。だがそれは第三者による客観的記述として妥当するだけで、当事者の行為の法則たりえない。快は二次的結果でしかありえないのだから、当事者がそれを意志的行為の目的とする時点で必然的に対象化が生じる。だが意志の成立とその対象化は並び立つことができない。快感原則による人間の説明は、人間の行為のこうした側面を捉えることもできないのである（意志の成立とその対象化という問題は以下の章で詳しく取り扱う）。

人間の意志の向かう先が快ではないとすれば、それは一体何なのだろうか。意図的な努力を伴わずに意志の目的となりうるものとはどういったものなのか。それは「意味 (Sinn, meaning)」であるとフロイトは考えている。この意志を規定するものとしての「意味」は、どのような特質を持ち、そしてまた「意味」の特質から捉え返された「意志」はどのようなものとして理解されるのか。この

問題をサルトルの実存主義における自由の問題との対比において、以下に考察していきたい。

2 サルトルの実存主義との対立

2.1 サルトルにおける自由

サルトルは人間の自由の絶対的性格を強調した思想家であると言えるだろう。その点で、彼は決定論者の対極に位置するとみなすことができ、意志の自由を主張するフランクルに近い立場であると言える。だが彼はフランクルが言うような「意味」を認めなかった。ではサルトルが人間の自由をどのように考えていたのか、簡単に見ていきたい¹³。

最初に断っておかなければならないのは、サルトルは人間の自由を、いわゆる「意志の自由」ということに限定したわけではない、ということである。彼によれば、意志とは目的にかかわる意識のあり方の一つにすぎないのであって（たとえば情念も意識とされる）それだけが自由なわけではない。そうではなく人間における意識のあり方そのものが自由だと言われるのである。それでは自由であるといわれる意識のあり方とは、どのようなものなのだろうか。現象学から出発した彼は、人間の意識を「世界内存在」として特徴づける。一般の存在者は、たとえばコップの中にある水のように世界という容器の中に存在するものであり、これは内世界的存在者と呼ばれる。それに対し、人間の意識は常に世界の中にあるものとして自らを発見する一方、そういった世界によって規定されるのではなく、逆に世界そのものを現象せしめている、という点でそれを超越している。これが世界内存在と呼ばれる人間の意識の特質であり、まさにこの超越という点で人間の意識は自由であるとされる。したがって人間の意識の存在は、世界によって規定されない。物理学や生理学に代表される因果連関による人間の説明も、意識には適用されえない。なぜならそのような世界を世界たらしめるのがまさに意識なのであって、意識の存在そのものはそれによって説明することはできないからである。何ものも意識を引き起こすことはできず、意識の原因は意識であるとされる。そしてまた意識の存在の前に意識の本質はない。サルトルはこのような考えから近代諸科学による意識の規定を拒否するだけでなく、こうあらねばならぬ、という近代の人格についての本質主義をも否定する。そこからサルトルの実存主義のテーゼ「実存は本質に先立つ」¹⁴が導き出される。さらにまたこの自由は決して観念的なものではなく、徹底して現実との関わりの中で形成されるとされ「…行為は自由の表現である」¹⁵と言われることになるのである。

2.2 意味の「超主観性」

以上、サルトルの自由について簡単に見てきたが、彼は人間が自由であると考える一方で、フランクルとは違い、人間の行為における意味の客観性はないと考えている。サルトルとフランクルの違いはどこから出てくるのだろうか。両者のあいだには二つの特徴的な相違があると思われる。まず一つ目は意味の捉え方の相違であり、そして二つ目はそこから生じる行為の捉え方の相違である。

まず意味の捉え方の相違を明らかにしたいと思う。人間はなんら従うべきものを持たず己の行為を一から自分で統制するのであって、自分の現在の行為を根拠付ける目的をも自分で設定する、つまり意味を自らつくりあげる、という認識に立つのがサルトルの実存主義である。先ほど見たように彼によれば、人間においては「実存は本質に先立つ」。つまり人間の行為の指針となるような、意味や価

値、人間がそこに向かって努力すべき目的は決してア・プリオリには存在しない。にもかかわらず人間は、必ず行為において何らかの選択をしていかなければならない。したがって彼はなんらの裏づけも確証性も持たずに不確実性の中で自らを未来に投企することが運命づけられている。すなわち「人間は自由の刑に処せられている」¹⁶。自己の行為は自己自身以外に何の根拠も持たず、その行為の全責任は自己が担うことになる。そしてまさにそのような状況の中で人間は自己の行為を通して価値を創造していくのだと言う。

以上のような考え方を一言で表現するとすれば、反省の立場を徹底したものと言うことができるだろう。サルトルは人間が持つ動物的部分、すなわち衝動が人間の行為を決定するとはみなさず、既存の伝統的価値観にも懐疑のまなざしを向ける。もちろんサルトルはそのようなものがあること自体を否定することはないが、人間においてはそれらに即して行為する場合にも、ある種の決断が入り込んでくるという。しかし人間がその度ごとに決断をしたとしても確実に正しいゴールなどない。したがって常に反省の立場を取り続け、自己の行為を検証し続けることになるのである。

しかしそのように考え、まさにそのように行為するのだとしたら、人間は意味を見失い、「実存的空虚 (existentielles Vakuum)」に陥ってしまうとフランクルは考えている。現代の人間は、動物のように本能によって何をなさ「ねばならない」かを知ることにはできず、また「神が死んだ」時代状況のなかで伝統が何をなす「べき」かを示されることもない。このような状況の中で目的を喪失し、空虚感を訴え、無意味感に悩んでいる状態が実存的空虚と呼ばれる。そして何よりも問題なのは、人間がこのような状況にあって自ら意味を作り出そうと努力することにある。だがそのような努力は幸福のパラドックスにおいて見たように成功する見込みがないとされる。

フランクルは、そもそも意味とは自己の外側に、自己を離れて客観的に存在するはずであり、自己が作り出すものではなく、見出される性質のものであると考えている。意味は主観の投影物や創造物ではなく、主観を離れたもの、すなわち「超主観的 (trans-subjective)」なものである、というのが彼の繰り返し述べるところである。そして現実の実存的空虚に陥らない人間、すなわち意味を見いだしている人間は意味をこのようなものとして経験すると言っている。

「この超主観性を本当に経験したのかどうかは、あるひとが経験について語るその話しぶりから明らかになる。もし彼の自己理解が、先入観の入った洗脳とは言わないまでも、先入観の入った解釈のパターンによってゆがめられていなければ、彼は意味とはひとによって与えられるものである、とは言わずにむしろ、見いだされるものである、と言う。そのような経験を偏見のない経験的な方法で記述しようとした現象学的分析によって、実際のところ意味は与えられるというよりもむしろ見いだされるのだということが示されている。」¹⁷

フランクルによれば、心理的健康と道徳的全体性を維持するためには、ある緊張の場が必要である。それは主観と客観を両極にして生じる緊張の場である。この緊張は、客観極の客観性が前提とされ、意味の超主観性が、この意味を実現しなければならない人間、すなわち主観によって経験されるときに成立するのだという。だがサルトルにおいては意味の超主観性、すなわち客観性が見逃されており、したがって主観極しか存在せず、緊張の場が成立しえない。この点でサルトルのような考え方は空中にロープを放り投げ、それを登ってみせる手品のようなものであると言われる¹⁸。

もちろんサルトルは対象の超越性を認め、他の主観が存在することも認めているので、彼の実存主

義は独我論とは異なる。だから客観そのものが否定されているわけではない。けれどもここでフランクが問題にしているのは「意味」の「超主観性」であってコップを認識するという意味での対象認識を問題にしているのではない。フランクが批判しているのは、様々な選択肢の中からどの行為を選び取るのかという場面で、可能性としての自己の行為に指針を与える目的そのものの客観性、すなわち意味の客観性をサルトルが見逃しているという点についてなされているのである。そしてこのことが第二の相違を導くことになる。

第二の相違とは、行為の捉え方における相違である。自分の行為に関して何の確証も得ることができないというサルトルの立場に立ち続ける限り、人間は常に反省し、決断し続けていかなければならないことになる。サルトルの立場は徹底して反省を貫くものであり、反省から離れることがない。そしてそのようなあり方こそが人間のあり方であると考えている。しかしある行為のさなかに反省が紛れ込むと、その行為が十全に機能することができなくなってしまう、とフランクは指摘している。もちろん反省そのものの必要性は、フランクも認めるところである。しかし一度行為に突入したならば、その行為の正当性を確認する作業は不必要である。不必要であるばかりか、むしろ行為を阻害する。フランクは行為のただ中に反省が生じる事態を「過剰反省 (Hyperreflexion)」と呼び、それが大方の神経症の基本構造となっていると考えている。つまり「反省」の立場に立ち続ける限り、「自己」を問題にし続ける限り、人間の行為は十全に機能することができない、逆に言えば自己が問題にならず自己を忘れるときに、人間は十全な行為をなすことができる、というのがフランクの主張するところである。このように意味との関係の中で非反省的に、反省以前に形成される自己のあり方をフランクは「自己超越」と呼ぶのである。

2.3 自己超越

それでは超主観的な意味は、具体的にどのようなかたちで経験されるものなのだろうか。このことを理解するためにフランクの自由の理解の仕方に着目したいと思う。彼によれば人間の自由には二つの側面があるという¹⁹。一つは「～からの自由」である。しかしこの自由それだけでは消極的概念であって、積極的概念による補足が必要であるとされる。なぜなら人間は実際に生きていく上で「～からの自由」だけでは不十分であり、それだけでは人間は方向性を見失い、存在根拠を見出すことができないからである。では積極的な概念とは何であろうか。彼によればそれは「責任」であり、責任によって補足された自由が二つめの自由、すなわち「～への自由」であるという。「～からの自由」が運動の離反性を示すのに対して「～への自由」は具体的な何かに向かう運動の方向性を示している。この二つ目の自由には自分以外の何ものか、すなわち世界あるいは他者が前提とされており、これこそが運動の向かう先である。意志のこのように積極的に世界あるいは他者に向かう側面をフランクは「自己超越」の能力と呼び、「自己超越は実存の本質である。人間であるということは、自分自身よりもむしろなにか他のものに向けられていることなのである。」²⁰と述べている。

この自分以外の何ものかは、他者でなければならない。自己が自己自身を承認することができないのであるならば、この他者こそが必要なのである。一般に他者は自己存在を揺るがすもの、脅威の対象として見なされがちである。もちろん、そのような局面も少なからずあるのが現実であるが、他者が他者であるままで、それとの関係を構築することなくして人間は自らの存在理由を獲得すること

はできない。ではこの他者との関係、積極的に他者に向かう方向性はどのようにして構築されるのだろうか。それは「この私」が問われ、その問いに応答する形で成立する、とフランクフルトは言う。彼の思想の中核とも言うべき「人生の意味に関するコペルニクス的転回」は次のように説明される。

「我々が世界体験の根源的な構造を熟慮するならば、我々は人生の意味に関する問いにコペルニクス的転回をなさなければならない。すなわち人生 (Leben) 自身が人間に問いを提出するのである。人間は問いを発すべきなのではなくて、むしろ人生から問われているもの、人生に答える (antworten) ものであり、人生に対して責任を有する (ver-antworten) のである。しかも人間が与える答えは具体的な『人生問題 (Lebensproblem)』に対する具体的な答えでのみあらなければならない。実存の責任の中にその答えが生じ、実存の中に人間はその固有の問いへの答えを『行う』のである。」²¹

誰かから、何ものかから問われるということのうちには存在の承認が含まれている。この問いは他ならぬ「この私」に対して発せられた問いであり、それに答える者も「この私」にほかならない。世界あるいは他者が他ならぬ「この私」に問いかけるということは、自他の関係における私の存在の必然性を保証している。他者、すなわち自己以外の何ものかが自分に向けて発する問いを見出しそれに応答すること、このことこそがフランクフルトが自己超越と名づけるものである。

このとき、人間は自己を問題にしない。自分以外の何ものかから問われ、それに応答するとき、彼の関心は自己自身から、いかにその問いに対して応答するかに移っている。自分以外の何ものかから提出される問題を解決しようとするとき、その問題に没頭すればするほど人間は自己を忘れる。「自己超越」の「超越」とは、自分以外の何ものかから発せられた問いの返答に専心することによって、自己に顧慮するあり方から脱する事態を指し示している。

さらに誤解してならないのは、彼が用いる責任の概念は、日本語の責任ということばかり連想される消極的なニュアンスを帯びてはいないということである。責任という日本語はフランクフルトの言うように「なすべきことがら」を指し示す一方で、それと自分の願望との乖離が生じた場合に被らなければならない「負担」の意味も含んでいる。あるいは乖離の結果、なすべきことがらを為さなかった場合にその人に向けられる「とがめ」をも意味している。なすべきことがらが「負担」として感じられるということは結局、それと対立する自己の願望に重点が置かれているということであり、まさにその点において、それはフランクフルトの責任の概念とはまったく相容れないものになっている。フランクフルトの言うなすべきことがらとは、それを通じて初めて人間が意味を充足できる性質のものであり、責任とはそのなすべきことがらへと人間を導く指針となるものであると言えよう。

そして「人生の問い」の性質として見逃してはならないことは、その一つ一つが具体的な行為によって答えられなければならないという点である。ドイツ語の "Leben" は、日本語の「人生」という意味のほかに「生活」「生命」という意味を持っている。人生が問うと言うと何か漠然とした抽象的な問いのように考えがちであるが、おそらくフランクフルトが問いの具体性を考えるとき「人生の問い」というよりもむしろ「生活の問い」と考えた方がわかりやすいだろう。なぜならこの問いは常に身近にあるものとして考えられているからである。彼は「人生の意味とは何か」と抽象的に問うことはチェスの名人に「いちばんいい手はどんな手か」と問うことと同じようにナンセンスであると言う²²。一般的、抽象的な形で設定される目的は、個々の具体的な事柄とは直接関わりがない。そしてそのような目的は人間を自己超越させる力を持たないであろう。意味は個々の状況に応じて見出されるもの

であり、人間はそれに対して具体的な行為をなすことによって、自己超越が可能となるのである。

3 精神的無意識

3.1 意志と意識

では、この自己超越的な応答はどのレベルで為されるのであろうか。フロイトは人間の意志の自由を強調する一方で、すべてを意識的な決断のもとに為すことができるという考え方にも与しない。「要求、命令、支配することができないような、ある種の活動が存在するという事実に我々は向かい合わなければならない。なぜそれらの活動を要求、命令、支配することができないのかといえば、それらを意のままに (at will) 構築することは不可能だからである。私は信じようと『意志する (will)』ことはできない。希望を持つように『意志する』こともできないし、愛することを『意志する』こともできない。そして何よりも意志することを『意志する』ことはできない。」²³

このことは、人間があらゆる行為を意識的な決断によって可能ならしめることは出来ないということ、すなわち人間の意志の自由の及ぶ範囲に限界があるということを示している。意志の自由ということにのみ着目するとき、人間は自らの行為をすべて意のままにすることができるかのようにみなされてしまうが、そうではない。フロイトにおいて意志の自由は、人間が意味に向かって自己超越するときにはじめて、その限りでのみ成立するのである。信頼、希望、愛といった現象、とりわけ意味への意志は、具体的な自己超越の作用なのであって、その状態そのものがまさに人間の自由なのである。人間の自由はあくまでもその範囲内にとどまるものであって、この自己超越の作用そのものを自由に生ぜしめることはできないとフロイトは考えている。つまり人間の自由を成立させる根拠そのものは人間に意のままにならず、反省や意識によって捉えることはできないのである。もちろん確かに実存分析において、何か人間を制約するものから逃れることはできないという「宿命論的態度 (Schicksalsglauben)」、すなわち意味との連関でいえば実存的空虚の状態に対抗しうることを意識化させること、すなわち責任の意識の喚起は、重要なポイントになっている。しかし治療はそこで終わるのではない。最終目標はさらにその先にある。

「精神療法家は、無意識のものを — そしてまた精神的に無意識のものを — 意識させなければならないのだが、それはただ最終的にもう一度、無意識に戻してやるためなのである。…精神療法家は無意識的な [行為の] 遂行の自明性を、最後に回復させなければならないのである。」²⁴

フロイトの考える最終的な人間の行為のあり方は、意識的な統制のもとに行われるものではなく「無意識的に」行われるものなのである。このことに関して彼はムカデのたとえ話を用いる。そのムカデは自分自身を観察しながら自分の百本の足を意識的に動かそうと試みることによって、どの足をどのように動かしたらいいのかわからなくなってしまう。つまり反省すること、意識的であることによって「ふつう無意識的、自動的に起こる (vor sich gehen) 行為の遂行」²⁵が妨げられてしまうのである。このことは決断という人間の自由を基礎づける行為の場合でも例外ではなく、それは反省的に行われるものではないとフロイトは考えている。

「まさしく人間の現存在における大きな、真性の — 実存的に真性の — 決断こそ、どのような場合でも徹底的に非反省的に、したがって無意識的に起こる (erfolgen) のである。」²⁶

上の引用文でまず第一に注意しなければならないのは、彼が「実存的に真性の」という言葉を用い

ている点である。フランクが問題にしている「決断」とは、「今日の昼食はそばにするかうどんにするか」といった単なる選択の場面に関連するのではなく、衝動的な存在としての自己のあり方から責任性存在としての自己のあり方への移行の場面に関連している。つまり一方で様々な決定因からの自由という側面を持ち、一方で自己以外の何ものかからの問いかけへの応答という側面をもつ意志そのものは、人間が反省することによってはとらえられず、したがって意味への意志に対応する自己超越も意識のレベルでとらえることも操作することもできないのである。

対照的にサルトルにおける決断とは「この私」が行う意識的な選択を意味していると思われる。おそらくこれは、常識的な考え方でもあるだろう。なぜならば、とくに衝動的な無意識との関係において人間の自由を問題にし、そこで決断について考えるならば、それに拮抗するものとしての「意識」が決断の担い手になるとみなすのがふつうだからである。そしてさらにまた人間が自己を問題にするときも、意識されたものとしての自己について考えるのが通常である。しかしフランクが考える人間の自己のあり方は、そのような意識的な自己とは異なるものである。

ここで注意しなければならない第二の点は、フランクが“erfolgen”ということばを用いていることである。彼はまたその直前に挙げた引用箇所においても、行為の遂行に関して“vor sich gehen”という表現を用いている。これらはともに何らかの事柄が「起こる、生じる」という意味のドイツ語であり、通常は人間の行為に関して用いられることばではないであろう。ドイツ語で主体的、意志的な行為を表現するには“tun”を用いるのが通常の語法であるが、フランクが人間の行為に関して、そしてまた特に人間の行為の主体性に関してそのような通常の語法を用いず、あえて「出来事」に関して用いられる“erfolgen”あるいは“vor sich gehen”を使っているのはなぜなのだろうか。このことの説明のためには彼の「精神」の概念について説明しなければならないだろう。

3.2 「精神」

「深層人格、すなわち精神的深層人格、つまり唯一、本来の語義どおりに深層人格と言うに値するあの深層人格は、反省不可能のものであるが故に反省されることがなく、その意味においてそれはまた無意識的とも呼ばれるものなのだ。したがって精神的人格が原理的に意識的でも無意識的でもありうるのに対して、精神的深層人格は不可避的に——つまり単に可能的ではなく——無意識的だということができる。言い換えるならば、精神的なものはその深層においては、『その根底において (im Grunde)』は本質的に、それゆえ必然的に無意識的なのである。」²⁷

彼はこの精神的深層人格のたとえとして、眼は眼自身を見ることができないと言っている。つまり眼の機能はものを見ることにあるのだが、ものを見るものである眼は眼自身を見ることができない。眼と同様に精神的深層人格は人間のあらゆる意識的認識行為、すなわち反省的認識を可能ならしめるものそのものであるので、自らを反省することができず、したがって原理的に無意識的であると言われるのである。ここで使われる無意識の概念は、フロイトが用いるそれとは性質が異なる。フロイトの考える無意識が抑圧の解除によって意識化可能なものであるのに対して、フランクが精神的深層人格に関して用いる無意識の概念は決して意識化できない性質のものだからである。もちろん上の引用文でフランクが述べているように精神的人格は意識的でも無意識的でもありうる。しかし精神的人格は（たとえそれが無意識的であろうとも）あくまでも対象化されたものとしてのそれであり、そ

れ本来の対象化の作用そのものとしての性質を失っている。それに対して精神的「深層」人格は意識以前であるが故に対象化以前、認識以前の次元に属するものなのである。ではこのように意識化以前の次元に属する精神的深層人格は、どのようなあり方をするのだろうか。

「…精神的な行為の実現 (der geistige Aktvollzug)、したがって精神的な行為の中心としての人格の本質とは、本来的に純粋な『実現という現実 (Vollzugswirklichkeit)』なのである。」²⁸

人間の行為の根源であるその場所に意識は及ばず、それはただ「実現という現実」としてのみ存在する。したがって反省的な自己意識は、精神的深層人格がいかんにして成立するかを知らず、それは永遠に謎であると言えるだろう。このことからフランクフルが、精神的深層人格のレベルにおいてなされる決断に関して、意志的、主体的な行為を表現する場合に通常用いられる "tun" を用いずに、出来事に関して用いられる "erfolgen" あるいは "vor sich gehen" という表現を用いた理由がわかる。なぜならば意識的自己にとっては、自らに先立ってそれ自身を成立させる精神的深層人格の実現は「生じる」としか表現のしようがないものだからである。

そしてここにおいてこそ自己意識は消失する。だが誤解してならないのは意識そのものが消失するわけではないということだ。そこで消失するのは自己自身を対象にする限りでの意識、すなわち自己意識なのである。人間が何かに没頭するとき、意識はそれ以外のものへと向けられることがない。この時点で「意識の意識」は消失しているのであるから、意識にとって自らは透明になっている。反省的なあり方によって意識が自らを統制しようとするのをやめ、意識が意識自身を手放すときに初めて、すなわち精神的無意識に身を任せるときに初めて、逆説的に意識は純粋な作用そのものとしてその機能を十全に発揮するのである。そしてこの非反省的に生じる行為は、「超主観的」な意味に向かう自己超越的な応答関係の中でのみ、成立するのである。

注

- 1 vgl., V. E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, Ernst Reinhardt Verlag, München, 1967, S.143, 147.
- 2 cf., V. E. Frankl, *The Will To Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, Expanded Edition, A Meridian Book, New York, 1988, p.vii-viii.
- 3 フランクフルによるフロイトの快楽原則に基づく人間理解への批判は、1946年に出版されたフランクフルの最初の著作 "Ärztliche Seelsorge" から晩年にいたるまで一貫しており、頻繁になされている。その内容を簡単に言うならば、還元主義批判である。拙論においては1969年に彼の思想を体系的に著した "The Will To Meaning" における快楽原則批判をとりあげた。
- 4 フランクフルはサルトルに言及することが非常に少なく、詳細に批判を展開しているわけでもない。その点でフランクフルのサルトル批判をフロイト批判と併置するのはバランスとしては問題があるかもしれない。それでもサルトルを取り上げたのは意志の自由というテーマを考察するとき、フロイトとサルトルは各々対立する極端を示しているのも、それらとの対比を通してフランクフルの立場が明確になると考えたからである。具体的にはここでも "The Will To Meaning" におけるサルトル批判をもとに考察を展開した。

- 5 フランクルの実存分析は臨床のための基礎理論として構築されている。それはあくまでも実践のための理論であり、したがっておそらく、理論のための理論は彼の関心事ではない。その点で彼の思想は生き生きとしたものになっている一方で、理論的には緻密さに欠ける傾向がある。フランクルについての研究者は心理療法 (Crumbaugh、E. Lukas など)、宗教 (R. Leslie、Tweedie など)、教育 (Dienelt など) といった角度から切り込むものが多く (特に心理療法)、それらの関心は主に応用に向けられており、彼の理論を細かに検討するという作業はあまりなされていないと言える。
- 6 注4でも言及したように、フランクルがサルトルについて語っている箇所は非常に少ない。こういった事情から、そもそもフロイト、サルトルとの比較という研究がなされることはあまりないと考えられる。
- 7 以上のフロイトの快楽原則と現実原則との関係については「精神現象の二原則に関する定式」(井村恒郎、加藤正明訳『フロイト選集X』日本教文社、1960、所収)を参照。
- 8 V. E. Frankl, *The Will To Meaning*, p.32.
- 9 *ibid.*, p.31.
- 10 以下、フロイトの "Konstanzprinzip" に関しては、すべて「快感原則の彼岸」(井村恒郎他訳『フロイト著作集』第6巻所収、人文書院、1994)によるものとする。
- 11 *ibid.*, p.33.
- 12 *ibid.*, p.33. 尚、原文では「図3」と表示されている。
- 13 伊吹武彦訳、サルトル全集第十二巻『存在と無』人文書院、1968、参照。
- 14 松浪信三郎訳、サルトル全集第十三巻『実存主義とは何か』人文書院、1981、p.13.
- 15 伊吹武彦訳、サルトル全集第十二巻『存在と無』第三分冊、人文書院、1968、p.24.
- 16 『実存主義とは何か』p.29.
- 17 V. E. Frankl, *The Unheard Cry For Meaning*, Simon and Schuster, New York, 1978, p.75.
- 18 V. E. Frankl, *The Will To Meaning*, pp.60-61.
- 19 V. E. Frankl, *Der unbewußte Gott : Psychotherapie und Religion*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1995, S.39.
- 20 *Ebd.*, S.21.
- 21 V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Wien, Franz Deuticke, 1952, S.48.
- 22 vgl., *Ebd.*, SS.47-48.
- 23 V. E. Frankl, *The Unheard Cry For Meaning*, p.75.
- 24 V. E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, S.28.
- 25 vgl. V. E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, 1967, S.93.
- 26 V. E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, S.23.
- 27 *Ebd.*, S.17.
- 28 *Ebd.*, S.20.

(論文受理：1998年12月10日／掲載決定：1999年 2月10日)