

早稲田大学審査学位論文（博士）

モーリッツ・ガイガーの現象学と美学

峯尾 幸之介

序論	5
第1部 ガイガーの現象学	
第1章 哲学史における位置づけ：マッハの要素一元論とフッサールの現象学	9
第1節 最大限の所与性の承認	9
第2節 存在者を必要以上に少数化してはならない	13
第3節 本質直観と本質の類比的記述	16
第4節 客観への転回と直接的態度の現象学	17
第2章 直接的態度の現象学と实在論	20
第1節 諸科学の構造存在系	20
第2節 自然主義的態度と直接的態度	23
第3節 直接的態度における諸科学	29
第4節 直接的態度内部の諸態勢	31
第5節 实在論と観念論	34
第3章 心理的なものの实在論	39
第1節 自然主義的態度と体験心理学	40
第2節 内在的心理的实在論とはなにか	42
第3節 体験されるものと体験するはたらき：心理的なものの二層性	45
第4節 心理的实在として体験されるもの：意志の实在性	49
第5節 自我の力動性と意志の自由	53
第2部 ガイガーの美学	
第4章 美学史における位置づけ：絶対主義的美学と相対主義的美学	59
第1節 美学と美的価値	59
第2節 美学における絶対主義と相対主義の相克	61
第3節 美学と現象学	70
第5章 美的価値論	75
第1節 事実学としての美学と価値学としての美学	75
第2節 直接的態度における美学	77

第3節	現象と発生	80
第4節	ガイガーの美的価値論：感情と感情性格について	83
第5節	一般的価値の絶対性と多元性	97
第6章	美的体験論	103
第1節	美的享受論：美的な体験と非美的な体験	103
第2節	ディレクタンティズム批判：正当な美的体験と不当な美的体験	116
第3節	美的価値体験の実存的意義	123
結論		132
文献一覧		136

初出一覧

本論は、筆者のこれまでの論文や口頭発表をもとにしてはいるが、それらを再構成したうえで、ほとんど全面的に書き直し、書き加えてもいるため、これまでの研究業績と各章が正確に対応しているわけではない。そこで、各部のもとになった研究業績を発表順に提示しておくことにしたい。

第1部 ガイガーの現象学

「自我と世界の対立：M・ガイガーの实在論的現象学」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第64輯、早稲田大学大学院文学研究科、2019年、37-52頁。

「M・ガイガーの内在的心理的实在論について」、『フッサール研究』第16号、フッサール研究会、2019年、36-59頁。

第2部 ガイガーの美学

「M・ガイガーと哲学的人間学：实在性からの解放へ」、第38回日本現象学会研究大会、高千穂大学、2016年11月27日。

「カントとガイガー：享受の美学的地位と美の成立根拠をめぐって」、『哲学世界』第39号、早稲田大学大学院文学研究科人文科学専攻哲学コース、2017年、31-44頁。

「M・ガイガーの美学史観と現象学的美学」、第68回美学会全国大会、國學院大學、2017年10月7日。

「効果・価値・意義」、第39回日本現象学会研究大会、大阪大学、2017年11月12日。

「M・ガイガーによる価値美学の基礎づけ」、『フッサール研究』第15号、フッサール研究会、2018年、24-42頁。

「美的対象の感情性格について：ミュンヘン学派の現象学にもとづいて」、『美学』第72巻第1号（第258号）、美学会、2021年、1-12頁。

「感情移入とはちがう仕方：M・ガイガーの感情移入批判と芸術体験論」、2022年度早稲田大学哲学会春季研究発表会、早稲田大学、2022年7月16日。

凡例

- ・日本語訳のある外国語文献を引用するさいには、既存の翻訳も参照したが、すべて訳出しなおした。
- ・引用文中の傍点は、原文における隔字体や下線による強調を、〔 〕は、引用者による補足をあらわしている。() は、著者自身による補足等をあらわしているが、読者が引用者による補足と混同する恐れがある場合にかぎっては、後者を〔 ——引用者による補足〕というかたちで表記した。〈 〉は、語句のまとまりを明確にするために、引用者が付加したものである。
- ・ガイガーの著作を参照、引用するさいには、その略号¹を表記した。なお、ガイガーの死後に刊行された『芸術の意義：実質的価値美学への通路 (Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik)』(1976年)には、遺稿「芸術の意義：未刊の遺稿テキスト (Die Bedeutung der Kunst, Unveröffentlichte Texte aus Nachlaß)」だけでなく、生前に刊行された一部の著作も収録されているが、どの著作を参照、引用したのかを明確にするために、著作ごとの略号と初出時の頁数を表記し、文献一覧には、初出時の情報を記載した。初出時の情報と頁数は『芸術の意義：実質的価値美学への通路』にも記載されている。
- ・『フッサール全集 (Husserliana)』を参照、引用するさいには、その巻数をローマ数字で表記した。

1. 文献一覧を参照。

序論

本論の主題と目的

本論は、モーリッツ・ガイガー (Moritz Geiger, 1880–1937) の現象学と美学を主題として、第一に、かれの思想の全体像を描き出すこと、第二に、かれが美的価値の客観性を、どのように現象学的に根拠づけ、そうすることが、どのような美学的な意義をもつのか、ということの解明することを目的とするものである。ガイガーは、初期現象学派のうち、ゲッティンゲン学派とならぶ、ミュンヘン学派の一人であり、現象学的美学の代表的人物である (vgl. Spiegelberg 1960, 166–70, 200–12)。ミュンヘン学派とは、ミュンヘン大学において教鞭をとっていた心理学者リップス (Theodor Lipps, 1851–1914) の学生たちが形成していた「心理学協会 (Akademischer Verein für Psychologie)」を母体とするものであり、その学生たちが、ゲッティンゲン大学において教鞭をとっていたフッサール (Edmund Husserl, 1859–1938) の現象学、とくに『論理学研究』(1900/1年)における心理学主義批判に影響をうけて、みずからも現象学を实践したことから、かれらをミュンヘン学派と呼ぶのである。ガイガーもまた、リップスのもとで哲学と心理学を研究していたが、フッサールの『論理学研究』の影響をうけ、ミュンヘン学派の一人となった¹。しかし、ゲッティンゲン学派の現象学も、ミュンヘン学派の現象学も、よく知られているように、フッサールの現象学、とくに『イデー I』(1913年)以降の超越論的現象学に忠実であるわけではなかった。一般に、フッサールの超越論的現象学が観念論的、主観主義的な性格をもつものとして特徴づけられるのに対して、両学派の現象学は实在論的、客観主義的な性格をもつものとして特徴づけられている。実際のところ、ガイガーは——純粋な現象学者としては形而上学的に中立的な立場をとるものの、直接的態度における——現象学者としては实在論の、美学者としては客観主義の立場をとっている。しかしながら、かれの实在論、客観主義が具体的にどのようなものであり、どのような根拠と意味をもつのかということについては、ほとんど解明されていない。そうであるからには、わたしたちは、ただたんにフッサールの現象学とガイガーのそれとのあいだに差異があるということだけを知って満足することはできないし、ましてや、ただたんに差異があるということ、前者に後者が忠実ではなかったということだけを根拠に、後者を批判して満足することはできないのである。わたしたちは、なによりもまず、ガイガーの現象学や美学そのものの、それらにおける实在論や客観主義の内実を明確にしなければならないだろう。

1. ガイガーの詳細な経歴については、Berger/Henckmann 1976を参照。ガイガーはリップスのほかに、ライプツィヒ大学のヴント (Wilhelm Wundt, 1832–1920) のもとで心理学を、また、フッサールのもとでも (おそらく哲学を) 研究している。

先行研究と本論の意義

ガイガーの思想にかんする先行研究としては、一冊の本やそれと同等の量の体系的な研究はなく、従来の研究は、かれを数多くいる現象学者の一人として紹介したり、かれの現象学的美学を概観したりするだけであった。そのなかでも、H. Spiegelberg と W. Henckmann による研究は注目すべきものである。Spiegelberg の著書『現象学運動』(1960年)は、フッサール以前から、ドイツ国外における現象学運動にいたるまでを網羅する研究である。これは、そのような網羅的研究であり、かつ、ガイガーについては約12頁しか割いていないにもかかわらず、ガイガーの現象学理解から、实在論、美学、心理学にいたるまで言及している (vgl. Spiegelberg 1960, 200–12)。Henckmann は、ガイガーの死後、K. Berger とともに編集し、刊行した、ガイガーの既刊および未刊テキストの集成『芸術の意義: 実質的価値美学への通路』(1976年)のあとがきとして、論文「ガイガーによる現象学的美学の構想」を発表している。かれは、ガイガーがどのように心理学的美学を批判し、フッサールの現象学を受容し、それを美学に応用したのかといったことを紹介したうえで、ガイガーの現象学的美学を、初期現象学派のプフェンダー (Alexander Pfänder, 1870–1941) やシェラー (Max Scheler, 1874–1928) らの現象学的研究とも関係づけながら、輪郭づけている (vgl. Henckmann 1976)。Spiegelberg による研究はガイガーの思想全体におよぶ目配りの広さという点において、Henckmann はかれの現象学的美学の概略を描いたという点において、評価すべきものであり、本論もそれらを指針としている。しかしながら、それらの研究でさえも、ガイガーにおける直接的態度の具体的内実や、直接的態度における現象学の立場をとることがどのような根拠をもち、实在論や美学にとってどのような意味をもつのかということ十分に解明してこなかったのである。国内における先行研究としては、戦前から近年にいたるまで、ガイガーの現象学的美学にかんする概論や論評 (vgl. 大西 1937, 74–133; 木幡 1984, 89–120; 太田 1987; 高梨 2001, 95–123 usw.) が発表されてきた。本論はそれらの先行研究なしにはありえなかったものの、それらは広さという点においても、深さという点においても、上述の Spiegelberg と Henckmann による研究を超え出るものではない。その一方で、近年、初期現象学派の思想にかんする詳細な研究が発表されつつある (vgl. 八重樫 2009; 吉川 2011, 61–79; 植村 2015 usw.)。それらは、初期現象学派とフッサールとの差異や初期現象学派独自の現象学的研究を理解するうえで、参照すべきものであるが、ガイガーの直接的態度における現象学や实在論についてはほとんど手つかずのままであった。そこで、本論は、上述の先行研究における不足を補いつつ、ガイガーの思想を広く、つまり、直接的態度における現象学から、实在論、心理学、美学にいたるまで、そして、深く、とくに、直接的態度における現象学がかれの価値美学にとって、さらには、わたしたちの将来の現象学的美学にとってどのような意義をもつのかということ解明しようとするものであり、その点に、本論の意義があると言うことができるだろう。

本論の方法と構成

本論は、ガイガーの思想にかんする基礎的かつ体系的な研究を目指すものであるため、ガイガー自身の著作にもとづいて、かれの直接的態度における現象学、实在論、心理学、美学の内実を確認しつつ、それらの関係を解明するという方法をとる。ガイガーは各著作のなかで、みづから

の他の著作との関係を参照指示としてしめすことはあるものの、比較的早く 57 歳にして、この世を去ったこともあって、みずからの思想を体系化することはなかったのであり、生前の 1928 年に、美学の体系的な著書『芸術の意義』を、「近いうちに刊行されるだろう」(ZÄ, VII) と予告したにもかかわらず、それを完成させることもなかったのである (vgl. Spiegelber 1960, 200–3)。そのため、本論は、Berger と Henckmann によって編集された遺稿「芸術の意義：未刊の遺稿テキスト」(1976 年) や、Spiegelberg によって編集された遺稿「実存哲学入門」(1943 年) にも依拠している。また、著作が刊行、執筆された順序よりも、研究対象となっている事象とその関係を重視している。

本論は、つぎのように構成される。第 1 章においては、ガイガーの論文「アレクサンダー・ブフェンダーの方法的姿勢」(1933 年) をもとに、かれがどのようにマッハ (Ernst Mach, 1838–1916) の要素一元論を批判し、フッサールの現象学を受容したのかということを確認しながら、かれの現象学を特徴づける。かれはこの論文において、現象学者は、フッサールがとったような超越論的態度ではなく、わたしたちが日常生活においてとっているような直接的態度をとることが必要であることを示唆しているが、この直接的態度がどのようなものであり、この態度をとることに、どのような根拠と意味があるのかということ、著書『諸科学の現実と形而上学』(1930 年) にそくして、確認するのが第 2 章である。ガイガーは上述のふたつの著作において、フッサールが超越論的態度において観念論へと行き着いたのはちがって、現象学者は直接的態度において実在論へと行き着くはずであると主張しているが、第 3 章においては、ガイガーが直接的態度における実在論の立場をとったことの意味を、論文「無意識の概念と心理的実在にかんする断章」(1921 年) における内在的心理的実在論ないし実在心理学にそくして、解明する。第 4 章においては、ガイガーによる価値美学の構想、従来の美学における絶対主義と相対主義の批判、自律的な価値美学の構想における現象学的方法の重要性を確認する。この価値美学にとって直接的態度における現象学がどのような意味をもち、ガイガー自身がそれにもとづいて、どのような美的価値論を展開し、どのように美的価値の絶対性ないし相対性の問題に決着をつけたかということについて論究するのが第 5 章である。ガイガーは、価値美学の立場のもとで、美的価値の研究をもっとも重視しているものの、美的体験の研究についても、美的価値を研究するさいにとるべき十全的な態度と美的価値体験がもつ意義を解明するためのものとして重視しているため、第 6 章においては、美的な体験と非美的な体験の差異を問題にするかれの美的享受論と、正当な美的体験と不当な美的体験の差異、正当な美的体験がもつ実存的意義を問題にする美的体験論について論究する。

第1部 ガイガーの現象学

第1章 哲学史における位置づけ

——マッハの要素一元論とフッサールの現象学——

はじめに

本章においては、ガイガーの現象学を、おもにかれの論文「アレクサンダー・プフェンダーの方法的姿勢」(1933年)(以下、プフェンダー論文と略称する)をもとに、マッハ(Ernst Mach, 1838–1916)の要素一元論の批判およびフッサールの現象学の受容という観点において、特徴づけることにしたい。この論文の題名にあるプフェンダー(Alexander Pfänder, 1870–1941)とは、ガイガーと同様にミュンヘン学派の中心的人物の一人であり、この論文は、そのプフェンダーの現象学的方法にかんするものであるが、Spiegelbergも指摘するとおり(vgl. Spiegelberg 1960, 204)¹、ガイガーはここで、みずからをふくむミュンヘン学派全体の現象学的方法を特徴づけているのである。以下では、この論文におけるガイガーの論述にしたがって、ガイガーの現象学的方法の特徴を確認していく。そのさい、注意しなければならないのは、ガイガーはけっしてフッサールの超越論的で観念論的な現象学には賛同していないということである。しかしながら、ここでは、無用な混乱を回避するために、フッサール現象学にたいする肯定的評価に力点をおき、両者の対立——直接的態度をとるか超越論的態度をとるか、实在論の立場をとるか観念論の立場をとるか——については、第2章において詳述することにしたい。

第1節 最大限の所与性の承認

そもそも一般に現象学とはなんであるのかということの問題にすると、わたしたちはある困難に直面することになるだろう。その困難とは、従来の現象学者たちの現象学、しかも、すでにその最初期における現象学者たちの現象学にさえ、その多様性のなかに、統一性を見出すことができないというものである。当人たちもそのことを自覚していたようであり、フッサールによ

1. 「おそらく、ガイガーが現象学的方法についてのみずからの構想をいっそう明示的に定式化しようと試みた唯一の機会は、プフェンダーの方法についての試論(1930年[正しくは1933年])においてであった。この試論は、ガイガーの初期のミュンヘン時代(1904–1923年)におけるプフェンダーの構想の特徴をしめしてはいるが、後述するいくつかの修正と付加をのぞけば、ガイガー自身の構想の特徴をそれ以上にしめしている。[この試論は]方法としての現象学の役割をあらためて強調し、フッサールの原理とは相違するミュンヘン学派の原理をはじめて明示的に述べようと努めている」(Spiegelberg 1960, 204)。Spiegelbergは、ガイガーがこの論文において定式化する現象学的方法は「すべての初期の現象学者にとっての共通の基礎ではあるが、現象学についてのガイガー自身の構想における最終的結論ではない」(Spiegelberg 1960, 205)と述べているが、このことについては第2章の注15を参照。

って編集され、ガイガーらも共同編集者として参加した²機関誌『哲学および現象学研究年報』（以下、『年報』と略称する）第1巻第1部（1913年）の「まえがき」³によれば、現象学者たちは、ひとつの学派として理論的体系を共有してはいない。しかしながら、その一方で、ある共通の確信をもってはいた。

〔『年報』の〕編集者たちを結び合わせ、それどころかすべての未来の共同作業者たちのもとで前提されるべきはひとつの学派体系ではない。かれらを統一するものとは、むしろ、つぎのような共通の確信である。すなわち、直観という原本的源泉への、そしてそこから汲み出されうる本質洞察への還帰をつうじてのみ、哲学の偉大な伝統は、概念と問題にかんして、評価利用されるべきであり、この方途においてのみ、概念は直観的に解明され、問題は直観的な根拠に立て直され、そうして原理的にも解決されうる、という共通の確信である。

⁴ (Husserl 1913, Vf.)

ここから、直観から本質を洞察するということがかれらの現象学に共通する方法であるということがわかるが、わたしたちの意識には、まさにその直観をつうじて、そもそもなにが与えられているのかという点をめぐって、現象学とそれ以外との差異が見出されるのである。

ガイガーはプフェンダー論文において、まず、現象学を以下のように経験論の伝統と関連づける。

現象学的方法は経験論の完成として、〔20〕世紀初頭に哲学に到来した。現象学的方法はそれ自身として与えられているもの、それ自身として経験されているものの事実性の先入見なき経験をみずからの目標としたということが、若い世代の心を決定的に引きつけたのである。遠慮なく事象に、そして事象にのみ発言させること——先行的な構築なしに、個別科学、哲学、言語、通俗的臆見に由来する先入見を、〔事象を〕把握する自我と事象とのあいだに介入させることなしに。現象学的方法は事象それ自身への認識的専心をつうじて、最大限に生へと肉薄すること (die größte Lebensnähe) を達成しようとしたのである。(APS, 2)

従来の経験論はまさにみずからの経験から出発するものの、生得観念説への警戒から、感覚だけを、それ自身として与えられているものとして承認する⁵。ガイガーは従来の経験論のなかでも、

2. ガイガーのほかには、プフェンダー、ライナッハ (Adolf Reinach, 1883–1917)、シェーラー (Max Scheler, 1874–1928) が共同編集者として参加している。

3. この「まえがき」の著者がだれであるのかは明記されていない。

4. ガイガー自身も、フッサールの70歳の誕生日に寄せた新聞記事において、この箇所を引用し、現象学運動の良い意味での多様性について触れている (vgl. EH, 29)。

5. たとえば、ロック (John Locke, 1632–1704) は生得観念説を批判して、つぎのように主張している。「感官が最初に個々の観念 (ideas) を取り入れ、それまで空であったキャビネット [心を意味している] に備えつける。そして、心は次第に観念のあるものに慣れていき、その観念が記憶のうちにとどまり、名称がつけられる。その後、心はさらに続けて、観念を抽象し、次第に、一般的名称の使用を学ぶ。この仕方において、心は観念と言語、すなわち、それにかんしてみずからの推論的能力を行使するところの材料を備えるようになる。そして、理性に仕事を与えるこの材料が増えるにつれて、理性の使用は日ごとに顕著

ここではマッハのそれを批判する (vgl. APS, 3f.)。ガイガーは、感覚から出発しはするが、感覚から推論されうるものとして、感覚されないものの実在性を承認する「出発点の経験論」と対比して、マッハの経験論を「普遍的な経験論」として特徴づける。というのも、マッハにおいては、まさに色や音のような感覚だけがそれ自身として与えられており、したがって、実在的であるのに対して、物体や自我といったものはそうではなく、補助概念として構築されたものにすぎないとみなされるからである。

マッハの要素一元論の概要について簡単に確認しておこう。まず、マッハの言う要素 (Element) とは、実質的には感覚 (Empfindung) のことであり、かれの要素一元論とは、物体や自我などをふくむすべてをこの要素＝感覚に還元しようとする思想である。かれは『感覚の分析』(1886年)冒頭において、以下のように、感覚から、物体が立ちあらわれる過程を描き出す。

色、音、熱、圧、空間、時間等々は多様な様式において相互に結合しており、気分、感情、意志がそれらに結び付く。この織物から、相対的に固定的かつ恒常的なものが立ちあらわれ、記憶に刻印され、言語のうちで表現される。相対的に恒常的なものとして、最初に、空間的および時間的に (関数的に) 結合した、色、音、圧等々の複合体があらわれ、それらは相対的に恒常的であるため、別個の名称を得て、物体としてしるしづけられる。そのような複合体は、けっして絶対的に恒常的であるのではない。(Mach 1886, 1f.)

たとえば、わたしたちがひとつの机として経験しているものは、実際には、照明におうじて、あるときには明るく見え、またあるときには暗く見え、そして、気温によって、暖かく感じられたり、冷たく感じられたりする。同様に、わたしたちの自我でさえ、あるときには哲学的なことを考え、またあるときには晩ごはんのことを考え、そして、楽しい気分であったり、悲しい気分であったりする。わたしたちは、そうしたさまざまに変化する現れの背後に、同一の絶対的に恒常的な机それ自体や自我それ自体⁶というものが存在すると想定してしまうが、マッハによれば、そうした机や自我というものは「たんなる思想上の記号 (bloße Gedankensymbolen)」(Mach 1886, 10) ないし「仮想的な単位 [統一] (vermeintliche Einheiten)」(Mach 1886, 10) であるにすぎない。しかし、だからといって、そうした単位は無用であるというわけではなく、まさに実用的 (praktisch) であるからこそ使用されるのであるが、あくまで「観念的で思考経済的ではあるが、けっして実在的ではない単位」⁷ (Mach 1886, 19) であるにすぎない。実在的であるのは机や自我といった単位ではなく、むしろ、そのときどきの色や音といった感覚のほうである、というわけである。かれがそうした感覚を要素と呼ぶことの所以については後述する。

になるのである。しかし、一般的観念をもつことと一般的語と理性の使用とはふつう一緒になっているものの、それでも、いかにしてこのことが、どんなしかたにせよ、一般的観念が生得的であると証明するか、わたしにはわからない。」(Locke 1686, 55)

6. マッハはカントの物自体の思想を批判する (cf. Mach 1886, 5)。

7. 原文は「eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit」である。フッサール現象学においては「reell」と「real」を区別して、前者を「実的」、後者を「実在的」と訳すことが多いが、ここでマッハは、本当に存在するわけではないという意味における観念的なものと対比するかたちで、本当に存在しているという意味で「reell」という言葉を使用していると解釈し、「実在的」と訳した。須藤／廣松訳においても「実在的」と訳されている。

マッハは実体というものの存在にとらわれた形而上学的な先入見からはなれるかたちで、それ自身として与えられるものを認識しようとしたと言えるだろうが、ガイガーからすると、マッハもまた「なかば感覚主義的な、なかば観念論的な起源をもつ一連の先入見」(APS, 3)にとらわれていた。ここで挙げられている感覚主義とは、感覚にのみ観念の源泉をみとめる経験論、そして観念論とは、もちろんたんなる経験論とは区別するべきではあるものの、感性的直観をつうじてのみ対象が与えられるとするカントの観念論を指していると考えられることができるだろう。ガイガーは直観を感性的直観に限定することを批判するわけだが、そこで、フッサールのカテゴリー的直観に言及する。フッサール——その『論理学研究』第2巻(1901年)第6研究——にしたがえば(vgl. XIX/2, 657-93)、たとえば「金は黄金色である」という判断が認識として成立するためには、まさに「金は黄金色である(Gold ist gelb)」ということをつたえる意味として思念する空虚な意味志向が、それに対応する直観によって充実される必要がある。ところが、たしかに、「金は黄金色である」という判断のうち、「金(Gold)」や「黄金色(gelb)」という名辞の意味は感性的直観、つまり知覚によって充実されるが、この判断のうちには、「である(ist)」というカテゴリーの意味もふくまれ、これは感性的直観=知覚によっては充実されえない。つまり、名辞の意味の場合、それに対応する感性的ないし実在的な(real)対象がわたしたちに与えられるものの、カテゴリーの意味の場合、それに対応する、少なくとも感性的ないし実在的な対象は与えられない——金や黄金色は見えるが、「金は黄金色である」ということは見えない——というわけである。しかしながら、このカテゴリーの意味はまったく充実されえないというわけではなく、むしろ、それに対応するカテゴリー的ないし理念的な(ideal)な対象がわたしたちにそれ自身として与えられるのであり、それはまさにカテゴリー的な直観によって与えられる。フッサールは、もちろん、なにかプラトンのようなアイデアのようなものが存在し、わたしたちはそれを直観する能力をもつということを主張しているのではない。カテゴリー的直観とは、知覚作用によって基づけられた「新たな客観性を構成する作用」(XIX/2, 675)であり、この作用のうちで、新たな客観性として構成されたカテゴリー的对象がわたしたちにそれ自身として与えられるのである⁸。

ガイガーは現象学の原理をこの点に、つまり、それ自身として与えられているのは感性的直観の対象だけでなく、それ以上のものであると承認するということのうちに見出している。

純粋な自己所与性が、感性的 - 直観的ないし観念論的な先入見による制限なしに、実在性を与えられていない領域の深みに置くことなしに⁹、発言にいたるべきだろう。現象学にとっては、すべての与えられているものが、感性的に与えられていようとなかろうと、同等に正当なものとして妥当する。現象学の原理とは、(ニコライ・ハルトマンが後に定式化したように)最大限の所与性の承認(die Anerkennung eines Maximums an Gegebenheit)である。(APS, 3f.)

この点に、おそらく、過去のすべての哲学上の流派に対する現象学のもっとも原理的な差異がある。それは、所与性をして、純粋にそのものとして、その存在のまったく豊かさにお

8. カテゴリー的直観については、Zahavi 1992, 86-90 も参照。

9. この発言はガイガーの実在論にかかわるが、これについては後述する。

いて、世界のあらゆる領分におよぶ拡がりにおいて、発言させる最初の試みである。差異を見るのが現象学の情熱である。(APS, 4)

このように、ガイガーは自己所与性というものを、イギリス経験論やカント、マッハとはちがって、感覚にのみ制限することなく、わたしたちには上述のカテゴリーの対象やそれ以外のもの、たとえば美的価値のようなものがそれ自身として与えられていることをみとめ、それらを与えられるがままに記述する「純粹記述」(APS, 4)が現象学の課題であると主張するのである。

第2節 存在者を必要以上に少数化してはならない

ところで、上述の引用文のうち、後者の末尾にある「差異を見るのが現象学の情熱である」とはどういうことだろうか。ガイガーはこの発言のすこし後で、現象学の原理と対比するかたちで、「「～にほかならない」の原理 (das Prinzip des „Nichts-anderes-als“）」(APS, 5)なるものを批判している。

とりわけ、プフェンダーは、精神のおよび心理的な所与性の説明と記述の内部において昔から致命的な役割を演じてきた、所与性を偽造してしまう原理、すなわち、「～にほかならない」の原理に抵抗してきた。国家とは法組織「にほかならない」あるいは権力組織「にほかならない」、意志とは快が際立った対象の、その対象の非存在の表象を同時にともなった表象「にほかならない」、意志とは感情「にほかならない」、価値とは快「にほかならない」など。(APS, 5)

たとえば、もう一度マッハを参照してみると、まさにかれの要素一元論は、所与性のうちに見出される差異を抹消しようとする方向性にある。かれの場合、とりわけ心理的なものと物理的なものとの差異（の抹消）が問題になるのであるが、かれはその要素一元論によって、「心理的なものと物理的なもの、主観的なものと客観的なものの対立を、正しいしかたで、本質的なものに還元し、同時に、伝統的で迷信的な見方から浄化する」(Mach 1886, 298)と主張する。かれの言う本質的なものとは、色や音のような感性的な要素であり、まったく同じ要素が、他の要素との「関数的依存関係 (die funktionale Abhängigkeit)」(Mach 1886, 301)におうじて、心理的なものとみなされたり、物理的なものとみなされたりする。これはどういうことだろうか。かれの言う要素とは実質的には感覚であることは上述したとおりだが、しかしやはり、厳密にはそうではない。たとえば、色という要素を取り上げてみるならば、わたしたちはそれを、あるときには物体の性質、つまり物理的なものとして、あるときには心のうちで生じる感覚、つまり心理的なものとしてみなしている。この色というまったく同じ要素が物理的なものとみなされたり、心理的なものとみなされたりするのは、かれによれば、その要素が、前者と後者とでは、ちがった要素との関係においてとらえられているからであるにすぎない。つまり、要素は、それ自体としては、心理的なものでも物理的なものでもない、主観的なものでも客観的なものでもない、中性的なものなのである (vgl. 廣松 1971, 333)。かれ自身が挙げている具体例を参照してみよう。

わたしたちはさしあたり、複合体ABC…の要素の相互的連関を、KLM…（わたしたちの身体）に注目せずに、考察してみよう¹⁰。どんな物理学的研究もこの種のものである。白い球が鐘に当たり、音が鳴る。その球はナトリウムランプの前では黄色くなり、リチウムランプの前では赤くなる。ここでは、要素（ABC…）が相互に連関しているにすぎず、わたしたちの身体（KLM…）には依存していないように見える。しかし、わたしたちがサントニンを服用すると、その球はまた黄色くなる。わたしたちが一方の眼を横に押すと、ふたつの球が見える。わたしたちが両目を完全に閉じると、まったくいかなる球も現存しない。わたしたちが聴神経を切断すると、音は鳴らない。要素ABC…は、それゆえ、相互に連関しているばかりではなく、要素KLM…とも連関しているのである。そのかぎりにおいて、そしてそのかぎりにおいてのみ、わたしたちはABC…を感覚と呼び、ABCを自我に属するものとしてみなすのである。以下において、「要素」、「要素複合体」という表現とならび、あるいはそのかわりに「感覚」、「感覚複合体」という名称が用いられる場合に留意しなければならないのは、要素は上述の結合と関係において、上述の関数的依存関係においてのみ、感覚であるということである。感覚は他の関数的関係においては、同時に、物理学的な客観なのである。（Mach 1886, 12f.）

それゆえ、物理学的研究と心理学的研究のあいだにある大きな深淵は、通例のステレオタイプな考察様式にとってのみ存立するにすぎない。色は、わたしたちがたとえば光源（他の色、熱、空間など）との依存関係に注目するならば、物理学的な客観である。しかし、わたしたちが網膜（要素KLM…）との依存関係に注目するならば、色は心理学的な客観、感覚である。両分野において異なるのは、素材ではなく、研究方向である。（Mach 1886, 14）

このように、マッハの要素一元論によれば、「世界はわたしたちの感覚からのみ成り立っているにすぎない」（Mach 1886, 14）のであり、自我のような心理的なものないし主観的なものと、物体のような物理的なものないし客観的なものとの対立は仮象であるにすぎないということになる。つまり、自我も物体も要素＝感覚「にほかならない」というわけである。

ガイガーはこのような「にほかならない」の原理の背後に、ふたつの動機、すなわち、「価値定立」（APS, 5）と「記述の容易化」（APS, 5）という動機があると主張する。第一に、価値定立ないし「価値の先取り」（APS, 5）を動機とした「にほかならない」の原理とはこういうことである。たとえば、国家理論の基礎とするべきは権力国家の原理であると証明したり、どんな人間もみずからの利己的な衝動にのみ服従するにすぎないと証明したりする場合に、国家とは権力組織「にほかならない」、利他主義とは利己主義「にほかならない」と主張されることがある。なぜなら、そのように主張することが一番手っ取り早い証明根拠となるからである。つまり、みずからの判断——たとえば、国家理論の基礎とするべきは権力国家の原理である——を総合的ではなく、分析的で、反論の余地のないものとしてみせかけることができるわけである。こうしたことをかれが価値定立や価値の先取りと表現するのは、それがなにか高尚な価値をもつものを

10. マッハはみずからの思想にしたがって、物体や身体、自我を実体的なものとして前提せず、それらを要素の複合体として記述するために、通例、物体と呼ばれている要素の複合体をABC…、身体をKLM…、（ここでは登場しないが）精神を $\alpha\beta\gamma$ …という文字によって表している（vgl. Mach 1886, 5f.）。

低俗なものへと平板化してしまうからであろう。第二に、記述の容易化を動機とした「にほかならない」の原理というのは、たとえば、無限に多様な存在者を少数の元素からなるものとして単純化することを意味している。かれは、たしかにこのような単純化の原理は、まさに化学においてそうであるように、説明的な自然科学においては有意義であるとみとめるものの、心理学において意志を感情へと還元したり、美学において美的価値を快感情へと還元したりすることの危険性を主張するのである。かれ自身の美学的主張に関連づけるとすれば、美的価値を快感情へと還元することは、たとえば、美的対象の価値を享受することと、みずからの感情を享受することとのあいだにある差異を見逃すことになってしまう。かれは「存在者を必要以上に多数化してはならない (*Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*)」¹¹ といういわゆるオッカムの剃刀と対比するかたちで、「存在者を必要以上に少数化してはならない (*Entia praeter necessitatem non esse diminuenda*)」(APS, 7) を現象学の原理とするべきであると主張している。

廣松渉は、マッハの要素一元論の世界像が幼児のそれと類似していると指摘しているが (vgl. 廣松 1971, 333f.)¹¹、たしかに発生的観点においては、世界を心理的なものや物理的なものなどへと分節する多元的な世界像に対して、要素一元論の世界像が時間的に先行していると言うことができるだろうし、おそらくガイガーもそれをみとめることだろう。しかしながら、わたしたち——少なくとも、もはや幼児ではない——が、色や音、あるいは意志や感情を経験するとき、ほんとうにそれらを心理的なものでも物理的なものでもない、主観的なものでも客観的なものでもない、中性的なものとして経験することはあるのだろうか。おそらく、色や音を主観的なものとしてみなしたり、あるいは意志や感情を客観的なものとしてみなしたり、さらにはそれらすべてを同等に中性的なものとしてみなしたりすることは、実際の経験の現場を無視して、きわめて作為的な——さらに言えば、自然主義的な——解釈をすることが必要になるであろう。ガイガーはまさに、マッハが実際の経験の現場を無視してしまうのとはちがって、そこに立ち止まり、心理的なものや物理的なもの、さらには〈心理的なものか、あるいは物理的なものか〉という二者択一ではとらえることのできない多元的な所与性を記述しようとする。これについては第2章で詳述するが、さしあたり「差異を見ることが現象学の情熱である」とはそういうことを意味しているのである。

11. 「マッハは、いわゆる物体もいわゆる自我も、すべて要素＝感覚から成り立っていると主張する。従って、彼の世界像は、事態的にみる限り、恐らく幼児が抱いている世界像と極めて類似したものだと云うことができよう。幼児にとっては、四界にあるものはすべて、色、音、香、等々の複合体として現われるものである。例えば、手許にいるむく犬は、一定の形、一定の大きさの黒い色、一定の温たかさ、一定の手ざわり、におい、鳴声、さらには、こわい、かわいい、等々の感情や気分、これらの複合体として現前する。すなわち、マッハの表現でいえば、諸要素の複合体として現前する。幼児においては、いわゆる主観的なものと客観的なものが二元的に分離されてはいず、四圍にあるものはすべて、自分の外部にある色、自分の外部にある形、外部にある音、香、味、等々から組成されている。言い換えれば、色、形、音、等々が「世界要素」をなしている。マッハが定位しているのも、このような世界像である。」(廣松 1971, 333f.)
ただし、廣松は、マッハの世界像と幼児のそれは事態的には類似しているとしても、前者は要素が主観から独立に自存していないと考え、後者は自存していると考えるという点において異なるとも主張している (vgl. 廣松 1971, 337f.)。

第3節 本質直観と本質の類比的記述

以上では、ガイガーの現象学を、イギリス経験論やマッハに対する批判という消極的な観点において特徴づけてきたが、以下では、フッサールの現象学の受容という積極的な観点において特徴づけていこう。ガイガーは、イギリス経験論やマッハが、上述のように、感覚だけを自己所与性として承認したのに対して、フッサールが、周知のとおり、本質をも所与性として承認したことを評価する。ガイガーはこのプフェンダー論文において、フッサール『論理学研究』第2巻第2研究における唯名論、概念論批判 (vgl. XIX/1, 111–226) に言及し、本質ないし普遍的なもの——たとえば、赤一般——は、個体的なものの類似性の系列——赤い太陽、赤い血、赤い炎——から形作られるのではなく、それ自身として与えられており、しかも、類似する個体的なものを列挙する以前に、すでにひとつの個体的なもの——赤い太陽——において、それ自身として与えられていると承認したことを評価するわけである。

現象学にとって、けっして「本質 (Wesenheit)」と「与えられていること (Gegebenheit)」とのあいだに対立は存在しない。近代認識論にとって、一般に、認識は受動的な成素と能動的な成素とに分裂しており (auseinanderklaffen)、個体的なもののみが与えられ、すなわち、受動的に受容されうるにすぎず、すべての普遍的なものは主観による創造にみずからの存在を負っているとされるが、現象学は、本質は、直接的な具体物がそうであるのと同様に、与えられていると確信している。それゆえ、それによって普遍的なものが個体的な対象の類似性の系列 (Ähnlichkeitsreihen) から「形作ら」れるところの作為的な原理は必要ではなく、普遍的な本質と本質関係が個別的なものにおいて、そして、ある意味においては個別的なものの中に見出されるのである。(APS, 8f.)

これは言うまでもなく、フッサールの「本質直観」のことを述べている。カテゴリー的直観については、第1節においてフッサールの『論理学研究』にさかのぼってその概略を確認したが、この本質直観については、ここではガイガー自身によるその基本的な理解を確認しておこう。

ガイガーは講演「現象学的美学」(1924年)において、現象学的方法を帰納的方法との対比において特徴づけている (vgl. ZÄ, 143–6)。かれは美学における演繹的方法、いわゆる「上からの美学」を「今日ではとうに廃棄され、もはや議論される必要もない」(ZÄ, 144)として拒絶したうえで、その逆の道である帰納的方法、つまり「下からの美学」をつぎのように批判する。帰納的方法によって本質、たとえば悲劇の本質を追求する場合、ソフォクレスやシェイクスピアなどによる複数の悲劇作品を探し集め、それらすべてにおいて見出されるものが悲劇の本質であるということになる。しかしながら、複数の悲劇作品を探し集める以前に、それどころかそもそも、たったひとつの悲劇作品を挙げうる時点ですでに、わたしたちは悲劇の本質を、暗黙裡にであれ、知っていなければならない。数学者が個別的な実例においてユークリッド空間における点と直線の関係の本質、つまり、「ふたつの直線はつねに一点においてのみ交差しうる」ということを観取しうるのと同様に、わたしたちは個別的な悲劇作品において悲劇の本質を観取することができるのである。「現象学的方法が合法則性を獲得するのは、最高原理からでも、個別の実例の帰納的集積からでもなく、個別の実例にそくして、普遍的な本質、普遍的な合法則性を観取することによってである。」(ZÄ, 145) わたしたちがひとつの戯曲作品を悲劇として意識しているな

らば、すでに悲劇の本質はそれ自身として与えられているのであり、現象学は、そのようにして与えられている本質を記述するというわけである。

プフェンダー論文にもどると、ガイガーはプフェンダーの現象学的方法——そしてガイガー自身の仕事からあきらかであるように、みずからの現象学的方法——に特有なものとして、本質の「類比的記述 (die analogische Deskription)」(APS, 11) があると指摘している。ガイガーによれば、現象学者が観取された本質を他者に伝達し、その他者自身が本質を観取するためには、ある「案内」が必要になる。プフェンダーはその案内として、「相手を見上げる愛」のような空間的な類比、「心の色」のような物質的な類比を使用する。このような記述の仕方に対しては、それらはたんなる比喩や転用にすぎないと反論されるだろう。しかしながら、ガイガーはそうではないと主張する。プフェンダーが、たとえばなんらかの愛し方を「見上げる愛」として特徴づける場合、その愛を空間的なものとしてみなしているわけではなく、むしろ、「見上げる」というような「方向概念は、けっして空間にのみ制限されるのではなく、空間においても心情においても実現されるところのなにか完全に普遍的なものである」(APS, 11)。つまり、そもそも「上」というものを空間的方向にのみ制限したり、「色」を可視的性質にのみ制限したりすることが不当であり、それらは「はるかにいっそう普遍的で、さまざまな対象におよんで広がる現象的領域に由来する」(APS, 11) ののである。ガイガーはこのような類比的記述を「現象学的分析の重要な補助手段」(APS, 11)、それどころか「すべての本当の記述の不可欠な道具」(APS, 11) であるとまで主張するが、実際、ガイガー自身もまたそのような方法を使用している。かれは講演「芸術の表層効果と深層効果」(1926年)などにおいて、自我を層の構造においてとらえ、「表層」と「深層」に区別し、それに対応させるかたちで、芸術作品が自我におよぼす効果を「表層効果」と「深層効果」に区別している (vgl. ZÄ, 178–201)。その詳細と是非については、第6章において詳述することにした。

第4節 客観への転回と直接的態度の現象学

フッサール『論理学研究』、とくにその第1巻の主眼は論理学における心理学主義の批判にあり、その一環として、かれは、心理学主義が理念的な論理学的法則を実在的な心理学的法則と混同してしまうことを批判していた (vgl. XVIII, 76–80)。かれによれば、「心理学主義の論理学者は理念的法則と実在的法則とのあいだの […] 根本本質的で、永遠に橋渡しのできない差異を誤認している」(XVIII, 79f.)。ガイガーはフッサールのそうした主張を評価しているのだが、フッサールが強調していたのが理念的なものと実在的なものの差異であったのに対して、ガイガーが強調するのは心理的なもの (das Psychische) と対象的なもの (das Gegenständliche) との差異であったとすることができる。ガイガーはフッサールの70歳の誕生日に寄せた新聞記事において、フッサール『論理学研究』第1巻をつぎのように評価している。

フッサールは経験論が寸断してしまった、過去の偉大な論理学的伝統とのつながりをふたたび打ち立てた。かれがいまだけっして「ほかのだれにも」到達されていない鋭さをもって示したのは、論理学的法則というもののもて問題になっているのは、心理学的な合法性ではなく、対象的世界 (die gegenständliche Welt) の法則であるということである。たとえば、

矛盾律があらゆる思考作用のための規則になるのは、ただ思考作用は、この規則にしたがう場合にのみ、対象を正当に取り扱うことができるからである。しかし同時に、フッサールは法則性格という見地における論理的な法則の意味の価値転換を行った。経験論はすべての法則をたんなる事実の総括、思考経済的節約とみなした。フッサールが立証したのは、それらは法則として、超個体的で、非心理的であり、心理的なものにも物理的なものにもなんらかかわらない存在の領域に帰属しており、それらは「理念的な (ideell)」¹²対象——数、概念、倫理的価値、美的価値等々のような理念の対象であることである。(EH, 28)

ガイガーはここで「すべての所与は心理的な本性のものか、物理的な本性のものであるにちがいないという経験論の臆見」(EH, 28)に対する、フッサールの「理念の対象領界の再発見」(EH, 28)——そしてその帰結としてのカテゴリー的直観と本質直観への洞察——を評価している。上述の引用文のうち、前半においては論理的な法則が、心理学的なものではなく、対象的世界のそれであり、後半においてはそれが、フッサール自身が強調していたように、心理的なものや物理的なもののような実在的なものではなく、理念的なものであることも強調しているが、プフェンダー論文においては、あきらかに前者に力点を置き、現象学の可能性を「客観への転回 (Wendung zum Objekt)」のうちに見出しているのである。

ここでガイガー(やプフェンダー)の現象学とフッサールのそれとのあいだにある方向性の相違が際立ってくる。現象学は、ガイガーによれば、一方では「客観への転回」によって「主観主義的かつ観念論的な指向をもつ時代の後に、対象の偏見なき分析のための基盤を創り出した」(APS, 13)が、他方では観念論を深化させた。前者の方向性にあるのがガイガーらの現象学であり、後者がフッサールのそれである。

「客観への転回」は、フッサールが『論理学研究』において行ったような、志向性概念の再受容と首尾一貫した徹底的思考に由来する(APS, 13)ものであり、対象というものを自我の表象や体験、心理的出来事に解消する「対象世界の心理学主義的把握」(APS, 13)を不可能にした。そのような心理学主義的把握の一例として、ガイガーは「現象学的美学」において、美的対象を表象の複合体として——たとえば絵画を色彩感覚の複合体として——把握したり、美的対象の本質をその体験や心理的效果のうち——悲劇の本質をカタルシスのうちに——追求したりすることを批判している(vgl. ZÄ, 140-2)。美的対象は風景やメロディーのような客観として与えられているのであって、感覚のような表象の複合体として与えられるのではないのであり、美的対象の本質はそうした客観の本質であって、体験や心理的效果とはちがうものである。簡潔に言えば、対象的なものと心理的なものとはちがうというわけである。そして、それ自身として与えられている対象やその本質を研究するさい、ガイガーによれば、現象学者は原理的に「自然的生の「素朴な態度」」(APS, 14)であるところの「直接的な態度 (unmittelbare Einstellung)」を保持することになる。もちろん、現象学的方法を対象的なものばかりではなく、心理的なものに適用することも可能であるが、そのさい、直接的な態度は「反省的な (reflektierend) 態度」(APS, 14)に転化するものであり、実際、フッサールはそのような反省的態度において、それ自身として与え

12. フッサールは『論理学研究』において「ideal」と「ideell」という語を同義で用いているため(vgl. z. B. XVIII, 134)、ガイガーもそれを踏襲していると解釈し、「理念的」と訳した。たとえば、立松訳『論理学研究 I』においても「理念的」と訳されている。

られている対象よりも、むしろそうした対象の与えられ方ないしその対象の意識作用、その対象を意識する仕方を分析している。ガイガーはこれを「主観的なものうちへの転回 (Wendung ins Subjektive)」(APS, 15) として特徴づけるが、これはかならずしも観念論を帰結させるわけではないと指摘している。

ガイガーは現象学を「その基本姿勢において実在性の問題に無関心である」(APS, 12) ものとして、まさに実在性の問題に関心をもつものとしての哲学から区別する。「現象が〈なんであるか (Was)〉、その現象性だけが現象学にとって重要であり」(APS, 12)、そうであるから、たとえば、現象学的方法にとって美学が、つまり、実在的对象ではなく現象として与えられるかぎりでの対象に属する美的価値の研究が「主要な応用分野」(ZÄ, 138) となるのである (vgl. ZÄ, 138–40)。そのため、また、そもそも現象学が実在性を問題としない以上、「明示的なエポケー (ausdrückliche ἐποχή)」も「特別な括弧入れ (besondere Einklammerung)」も必要ではないとさえ主張している¹³。しかしながら、現象学者たちは、そのような「実在定立の放棄」(APS, 12) にとどまることなく、まさに実在の問題に取り組んだ。ガイガーによれば、現象学者は、直接的態度をとるかぎりにおいて、必然的に実在論に行き着くものの、フッサールは、その反省的態度において、観念論の道を進んだ、というのである。このような態度の問題、実在論と観念論の対立については、第2章において詳述することにした。

おわりに

本章においては、ガイガーのプフェンダー論文をもとに、かれの現象学を、マッハの要素一元論およびフッサールの現象学と対比しつつ、いくつかの点において特徴づけた。かれは現象学の原理と可能性を「最大限の所与性の承認」や「客観への転回」などのうちに見出していたが、いずれにおいても、一切を心理的でも物理的でもない、主観的でも客観的でもない中性的な要素に還元しようとするマッハの感覚主義的、観念論的な先入見や、第2章において詳しく確認するように、一切を物理的なものか、さもなければ心理的なものに還元しようとする自然主義的な先入見を批判し、自己所与性の豊かさを承認することを重視していたのである。そして、そうした自己所与性をそれにふさわしい仕方において研究するためには、直接的態度をとることが必要になると示唆されていた。第2章においては、この直接的態度とはどのようなものであり、この態度をとることに、どのような根拠と意味があるのかということを確認していきたい。

13. ガイガーは、端的にエポケーや括弧入れが不要であると述べるのではなく、「明示的な」エポケーや「特別な」括弧入れは不要であると述べているため、かれは、わたしたちが現象だけを問題とする場合、暗黙のうちに、エポケーや括弧入れをすることになる、と主張しているとも解釈することができるだろう。

第2章 直接的態度の現象学と实在論

はじめに

第1章においては、ガイガーが現象学の原理と可能性を、イギリス経験論やマッハの要素一元論のうちにひそむ感覚主義的、観念論的な先入見の批判のもと、それ自身として与えられているものの豊かさを承認することのうちに見出していたことを確認した。ガイガーはフッサールの志向性概念に依拠しつつも、フッサールが「主観的なものうちへの転回」、つまり、意識作用の研究を重視したのとはちがって、「客観への転回」、つまり、対象の研究を重視し、そのさい、フッサールの超越論的態度とはちがう、直接的態度なるものをとることの必要性を示唆していた。この第2章においては、おもにガイガーの著書『諸科学の現実と形而上学』（1930年）（以下、『現実』と略称する）を参照するが、この著作はひとつの学問論であり、ガイガーの現象学を理解するうえで、とりわけ、なぜかれが直接的態度における現象学という立場をとったのか、そして、観念論ではなく实在論の立場をとったのか、ということを理解するうえで、もっとも重要な著作である。そこで、この『現実』にそくして、ガイガーが直接的態度における現象学という立場をとることによどのような根拠があるのか、そして、それが現象学的研究やその他の諸科学にとってどのような意味をもつのかということを確認していくことにする。さらには、なぜかれは、フッサールが観念論に行き着いたのとはちがって、实在論に行き着いたのか、その根拠についても究明していくことにしたい。

第1節 諸科学の構造存在系

わたしたちは、諸科学の差異というものをかんがえるとき、おそらく、諸科学それぞれの対象と方法の差異というものに行き着くだろうが、ガイガーは、さらにその根底に、それぞれの内在的な前提としての「構造存在系 (Strukturontiken)」なるもの、そして、その「主観的な相関物」(WWM, 30)として「態度 (Einstellungen)」がひそんでいると主張する。これはどういうことだろうか。わたしたちは、まさにマッハが主張していたように、たとえば色というものを物体の性質としてみなしたり、心のうちで生じる感覚とみなしたりするなど、同じ対象を異なる仕方で把握、考察することができる。実際、諸科学の各分野の研究者たちも、同じ対象、たとえば人間というものを、たんなる物体とはちがう自由な意志をもつ存在者とみなしたり、物体と同様に因果律に拘束された存在者とみなしたりなどしている。ガイガーによれば、そのような諸科学の各分野における把握、考察の仕方の差異は、それぞれの構造存在系の差異によってもたらされるものである。この構造存在系とはおそらくかれ独自の術語であり、かれ自身もはっきりと定義していないが、わたしたちがこの現実というものを、物理的なものだけからなる一元的な構造をもつ

ものとみなしたり、物理的なものと心理的なものという二元的な構造をもつものとみなしたり、あるいは、それ以上の多元的な構造をもつものとみなしたりするとき、そのような仕方である特定の構造をもつものとみなされた現実のことを意味していると理解するのがよいだろう。そのため、倫理学が人間を自由な意志をもつ存在者とみなす場合、倫理学の構造存在系のうちには、物理的なものばかりではなく心理的なものも含まれる、つまり、現実がすくなくとも二元的な構造をもつものとみなされているのであり、それに対して、物理学が人間を因果律に拘束された存在者とみなす場合、物理学の構造存在系のうちには、物理的なものだけが含まれる、つまり、現実が一元的な構造をもつものとみなされているわけである。これをちがった仕方では、わたしたちが日常的な現実においてみずからのうちに見出している自由な意志という心理的なものは、それを仮象とみなし、現実すべてを物理的なものから説明しようとする物理学の構造存在系のうちには、はなから居場所をもたないわけである¹。

ガイガーがこの『現実』において問題にするのは、そのような諸科学の構造存在系と形而上学のそれ——かれは形而上学を「究極的で独立的な、それ自身のうちに安住する存在についての理論」(WWM, 1) と定義する——との関係ないし諸科学の現実と形而上学のそれとの関係である (vgl. WWM, VII f.)。ところで、もしある物理学者が、色や意志のような心理的なものを排除し、物理的なものこそが真に存在するものであると主張するとすれば、そのひとは、物理学にとっての現実こそが形而上学的な現実であるとして、物理学の構造存在系を形而上学的に絶対化していることになる²。この『現実』の第一の狙いは、このような特定の構造存在系の形而上学的な絶対化を批判することにある。ガイガーによれば、諸科学の構造存在系とは、あくまでそれぞれの内在的な前提であるにすぎないため、形而上学的に絶対化すべきではなく、そうしようとすれば、解決不可能な矛盾に行き着くことになる。そして、正反対の構造存在系——たとえば倫理学と物理学のそれ——を混同することに、諸科学内部における数多くの論争が起因していることをあきらかにすること、これが第二の狙いである。本論においては、あくまで形而上学とは区別されるべきところのガイガーの現象学——とそれにもとづく内在的な実在論や美学——だけを問題にするため、ここでは前者の狙いについてはあまり触れず、後者にのみ立ち入ることにしたい。

ガイガーによれば、諸科学の異なる構造存在系には、異なる態度——さらにはその態度の内部における異なる「態勢 (Haltungen)」——が対応している (vgl. WWM 30 f.)。つまり、たとえば、わたしたちが色というものを物体の性質とみなす場合と心のうちで生じる感覚としてみなす場

1. 池内は、物理学のような自然科学の大原則としての因果律をつぎのように説明する。「物理学 (広く科学一般) が従うべき大原則として因果律がある。一切の自然現象は、原因があり何らかの反応があって結果をもたらす、逆に言えば原因がなければ何も生じない、というのが当たり前の決まり (約束) である。であるがこそ、結果を引き起こした原因を明確にするという物理学 (広く科学) の役割があるのである。[...] / その際、原因は物質の作用によるのがその前提になる。神の意志とか先祖の祟りなどという物質化できない理由に頼ったり、「そうなる目的があった」というような価値論を持ち込んだりすることはタブーである。原因はあくまで物質の性質や機械的運動であるべきであり、それを論理的につないで結果に結びつけなければならない。恣意的な操作を一切排除して物の論理だけで説明するのだ。」(池内 2021, 26 f.) 当然、自由意志もまた「物質化できない理由」とみなされることだろう。

2. 池内によれば、物理学は「自然が引き起こしているすべての事象は人間の知恵によって理解できる」(池内 2021, 14) とする自然の一律性の原理を前提しているが、もし物理学者が、物理学的に理解可能な事象だけが本当の意味で存在し、理解不可能な事象は存在しないと主張するとすれば、ガイガーの言うような絶対化を犯していることになるだろう。

合とでは、わたしたちがそれを把握、考察する態度が根本的に変化しているというわけである。そのため、わたしたちが物理学者として、すべてを物理的なものから説明しようとする場合、唯一可能な構造存在系、それに対応する態度ではなく、あくまで複数——ガイガーによれば、おおきくふたつ——あるうちのひとつの構造存在系、態度を採用しているにすぎないのであり、物理学的な現実が形而上学的な意味における絶対的な現実であるわけではない。ガイガーが主張するには、もし可能であるとすれば、形而上学から——個別科学からではなく——出発することによってのみ、究極的な存在を認識できるが、それにもかかわらず、「科学主義 (Szientifismus)」は、科学的な現実こそが形而上学的な現実であり、科学的な認識こそ形而上学的な認識であると独断している (vgl. WWM, 1-9)。

そのような科学主義は19世紀中期における科学独断的な時代の所産である。科学がみずからの巨大な成果にひとびとを注目させることができたときにはじめて、さらには、普遍性の意識がまさに、宗教的および哲学的な世界理解に対して、科学的な世界理解を前面に押し出そうとしようとしたときにはじめて、科学主義が成長することができたのである。精密な形式における科学主義は、科学的な存在と形而上学的な存在は同一であるというテーゼをもって開始した。科学が認識するのはそれ自体としてあるがままの世界 (die Welt so wie sie an sich ist) であり、科学〔にとって〕の存在が究極的な性格を担っており、科学の存在の背後にはけっして〔さらなる〕「究極的な」存在はない。個別科学によって、原理的に、存在者のあらゆる認識が獲得されるのであり、「その他のどんな存在論も」(ここでは形而上学に等しい)「空虚なおしゃべりであり」(シュリック)、「概念の試作」(フリードリヒ・アルベルト・ランゲ)である。そのため、科学主義はカリフ・ウマル³になんら引きを取らない。伝説が物語るように、かれはアレクサンドリアの図書館を燃やすよう命令を与えたが、それは、この図書館の書物は、コーランと同じ内容を含むならば不要であり、コーランとなにかがう内容を含むならば誤りで、異端的であるからである。この形式の科学主義〔にとって〕のコーランにあたるのが、科学の百科事典である。(WWM, 6f.)

ガイガーは科学主義の内部に、科学は究極的存在の内容を認識しようと信じる「原始的形式の科学主義」(WWM, 8)と、科学は究極的存在を認識しえないが、それでも(相対的な意味における)現実を認識しうる唯一の方法であると信じる「懐疑的形式の科学主義」(WWM, 8)があるとし、いずれも——前者を「内容上の独断論」(WWM, 9)、後者を「方法上の独断論」(WWM, 9)として——批判するのであるが、ここではとくに前者を危険視している。

ガイガーが原始的形式の科学主義なるものをとくに危険視するのは、それが、ある個別科学の内在的な前提であるにすぎない構造存在系を超越的な構造存在系と混同する、つまり、ある個別科学にとっての現実を形而上学的な現実と混同してしまうからである (vgl. WWM, 9-13)。ほとんどすべての科学——かれによれば、純粋数学、論理学、純粋本質学以外のすべての自然科学および精神科学——は、主観に依存しない実在的な世界の存在を内在的に前提している、つまり、内在的な実在論をとっているが、そうであるからといって、「諸科学の内在的な実在論からは、外界が形而上学的な意味において実在的であるということは帰結しない」(WWM, 10)のである。

3. イスラム国家第2代カリフであるウマル1世のこと (vgl. 『ブリタニカ国際大百科事典』)。

諸科学はそのような内在的実在論以上に、「さらに多数の特殊な、この科学にとってのみ妥当する構造存在的な前提」(WWM, 10) をもっており、たとえば、物理学の構造存在系のうちに居場所をもたない色が、歴史学の構造存在系のうちに居場所をもつということもあるが、いずれにせよ、それぞれの内在的な構造存在系、現実を、形而上学的、超越的なものと混同してはならないのである。かれは、以下のように、諸科学の構造存在系の差異を描き出す。

生物学と精神科学の出来事は三次元的なユークリッド空間と一次元的な時間のうちで起こるが、相対性理論の物理学はみずからの世界にあわせてこの前提を拒絶する。そのようにして、物理学は、さらに、色と音という二次性質をみずからの世界の実在的な前提のうちにも受け入れることはなく、量的な規定のみを妥当させるが、歴史学は、色と音をその全幅の直観性において実在的なものとして承認する。つまり、アレクサンダー大王がそれによって反乱軍を鎮圧したところの演説は、歴史学にとって、けっして空気の振動であるのではなく、直観的で意味の充たされた響きである。そして、ヨーク家の支持者とランカスター家の支持者がバラ戦争のはじめにつけていた赤いバラと白いバラの色は、歴史学にとって、けっして原子構造物ではなく、知覚されるままの直観性において実在的である。(WWM, 10f.)

フッサールやガイガーの主張と関連づけるとすれば、まさにアレクサンダー大王の演説をたんなる空気の振動とみなすようなことが、実際に、命題を判断する働きに還元する心理学主義的論理学や、美的価値を快感情に還元する心理学的美学において起こっていたのであり、そのとき、心理学はみずからにのみ妥当するはずの内在的な構造存在系を、あらゆる科学に妥当する超越的な構造存在系と混同していたということになるのである。

第2節 自然主義的態度と直接的態度

ある同じ人物が、あるときには物理学者として、まさに物理学的な構造存在系を認識しようとし、またあるときには歴史学者として、歴史学的な構造存在系を認識しようとする、ということも可能であろうが、それらふたつの構造存在系同士の関係はどのようになっているのか。ガイガーによれば、そのような複数の構造存在系を一元的に体系化することは不可能であり、ふたつの原理的に異なる種類の内在的な構造存在系が存在する (vgl. WWM, 14)。そして、わたしたちが、一方で、物理学的な構造存在系を認識しようとする場合、「自然主義的 (naturalistisch) 態度」をとっており、他方で、歴史学的な構造存在系を認識しようとする場合、「直接的 (unmittelbar) 態度」をとっているのである。

第1項 自然主義的態度

第一に、自然主義的態度とは、ある科学者がまさに物理学などの精密自然科学に従事するさいにとっているような態度であり、それにはふたつの特徴、(1)「実在的外界からの出発」(WWM, 16) と (2)「心理的なものに対する態勢」(WWM, 16) という特徴がある (vgl. WWM, 15–20)。

(1) 自然主義的態度は「それ自体として存在し、それ自体のうちに基づく実在的な外界の存在」

(WWM, 15) から出発するものであり、その外界は「自 - 立的 (selbst-ständig) な——自己自身の上に立っている」(WWM, 15) のものである。そのことを、しかし、「主観に依存しない (subjektsunabhängig)」(WWM, 15) と言い換えることはできず、むしろ、そもそも主観というものの居場所がなく、実際、天文学や地質学がそうであるように、主観なしの世界をも想定している。精密自然科学と言うと、世界から質的な規定を排除し、それを量的な規定にのみそくして説明しようとするものであるとかがえてしまうが、ガイガーによれば、精密自然科学は、自然主義的に見られた世界のうちに質的な規定が含まれるのかどうかについて無頓着であるだけであって、方法的に、世界を量的な規定によってのみ特徴づけようとするわけである⁴。(2) 自然主義的世界は純粹に物理的な世界であるべきであって、主観の居場所がない以上、当然、心理的なものの居場所もない。しかしながら、ふつうの人間と同様に、自然科学者もひとつの主観である以上、知覚や意志のような心理的なものに直面せざるをえない、つまり、「心理的なものはとにかく (nun einmal) 存在する」(WWM, 16)。そのため、自然主義的態度は物理的世界のうちに心理的なものを組み込まなければならないのだが、そのようにして組み入れる仕方には、第一に、物理的なものを方法的に優先させるという特徴と、第二に、それを概念的に優先させるという特徴がある。

まず、自然主義的世界にとっては、心理的なものの存在は、そもそも予定されておらず、自己完結すべき物理的世界にとっての不快な事実とみなされる。そのような意味において、心理的なものは「自然主義的態度にとって、方法上、物理的なものと同等の権利、同等の根源性をもつ実在」(WWM, 16) ではないのである。そこで、自然主義的態度は、物理的なものと心理的なものの両方の存在、そして、それらの——脳と心との——連関をみとめざるをえないが、それでも、唯物論や心理物理並行論などの立場をとることによって、心理的なものから物理的なものへとおよぶ影響を否定しようとするわけである⁵。つぎに、自然主義的態度が物理的なものを概念的に優先させるというのは、この態度にとっては、物理的なものだけが積極的に概念的に規定されるのに対して、心理的なものは物理的でないもの、非 - 物理的なものとして消極的に規定されるということを意味する。自然主義的態度にとって「物理的」と「心理的」は「二者択一的 (kontradiktorisch) 対立物」(WWM, 18) であり、「物理的でないものは心理的なものであり、心理的でないものは物理的である」(WWM, 18) ということが「方法上の原則」(WWM, 18) となるのであり、一方で、物理的なものは、時間的であるにくわえて空間的なもの、客観的なもの、量的なものともみなされるのに対して、他方で、心理的なものは、非 - 空間的なもの、非 - 客観的なもの、非 - 量的なものともみなされることになる。「非 - 客観的であり、「たんに (bloß)」主観的であるものすべてが、心理的である。」(WWM, 18) ガイガーがとりわけ危険視するのは、自然主義的態度が、自然主義的な意味における物理的なものとして説明できないものすべてを、たとえば美と感情というものを一緒にたにして、たんなる主観的なものとして説明しようとすることである。心理学者 T h・リップスが物理的世界のうちに見出されない美を美の感情なるものか

4. たとえば、物理学的な法則を数式によって表現する、つまり、定量化することによって「一般性が確保され、さまざまな系への適用が可能になる」(池内 2021, 18)。

5. そして、ガイガーによれば、当時の心理学は——そしておそらく現代の心理学もまた——みずからも自然主義的態度をとり、たとえば「体験心理学 (Erlebnispsychologie)」として、心理的なものの実在性を否定し、心理的なものをたんなる体験として形而上学的に無価値化しようとしている。これについては、第3章において詳述する。

ら説明しようとしたり、W・ヴェントが言葉の意味を意味感情なるものから説明しようとしたるとき、物理的でないものすべてを客観的でない、たんなる主観的なものとして規定しているのである。

第2項 直接的態度

感情も、色も、美も、自然主義的態度においてはいずれも心理的なものとして説明されるのに対して、わたしたちは日常生活において、それらのあいだに、たとえば、わたしの感動、海の青さやその美しさとして、なんらかの差異を見出している。そのさいの態度、まさにわたしたちが日常生活においてとっているような態度が直接的態度である (vgl. WWM, 20f.)。

自然主義的態度は外界から出発し、諸主観は一貫してそのうちにまったく居場所をもたない一方で、反対に、主観と客観の対立 (das Gegenüber von Subjekt und Objekt) が、直接的態度の支柱である。直接的態度は、それゆえ、最初から、ひとつののではなく、根本的に異なる種類のふたつの異なる実在形式を見知っている。つまり、諸主観と客観世界である。諸主観は、それらにたいして客観世界が与えられるところの中心であり、諸主観は客観世界を見やり、把握し、認識し、それについて思案し、それを評価し、加工し、みずからの意志、みずからの願望の対象とし、それにむかって [なんらかの] 姿勢をとり、それを享受し、それについて不安がるなどするのである。そして反対に、諸客観は直接に主観を触発し、[なんらかの] 印象をあたえ、みずからに注意をひきつけ、行動するきっかけをあたえるなどするのである。(WWM, 20f.)

第1章において、マッハが自我のような主観的なものと物体のような客観的なものとの差異を、いずれも感性的要素に還元することによって、抹消しようとしたことを確認したが、ガイガーはここで、まさに主観的なものと客観的なものとの差異を復権させているのである。わたしたちは日常生活において、みずからの感情を、主観的でもなく客観的でもない中性的なものとしてではなく、あくまでみずからのものとして経験し、海の青さやその美しさを、あくまで海のものとして経験しているはずである。ガイガーはこのような直接的態度における事実にあえてとどまろうとするのである。この態度においては、ガイガーによれば、第一に、心理的なものの概念的な規定が根本から変化し (vgl. WWM, 21-3)、第二に、物理的でない客観領界——これは自然主義的態度にとっては語義矛盾をはらんだ表現である——が開かれる (vgl. WWM, 23-9)。

はじめに、直接的態度において、物理的なものは、自然主義的態度におけるそれと同様に、家や木のような「空間のうちなる客観として見出されるものすべて」(WWM, 21) として規定されるが、心理的なものは、たんなる非-物理的なものとして消極的に規定されるのではなく、みずからの意志や感情のような「主観に帰属するものとして主観によって直接に体験されるもの (dasjenige, das von dem Subjekt unmittelbar als dem Subjekt zugehörig erlebt wird)」として積極的に規定されることになる。たとえば、わたしが海の青さに感動する場合、わたしはみずからの感動をみずからに帰属するものとして直接に体験し、わたしの感動はそのような意味において心理的なものであるが、海の青さはけっしてそうではないのであり、直接的態度における心理的なものには「客観として、あるいは客観に帰属するものとして直接に眼前に見出される (vorgefunden)

もの」(WWM, 22) は含まれないのである。ただし、ガイガーは色や音のようなものは物理的なものでもないとも主張している。

色と音は、それゆえ、直接的態度にとってはけっして心理的な本性のものではない。それらは主観によって、主観自身の成分としてではなく、客観の成分として体験される。けっして科学的認識はそれらを心理的なものとして証明することはできない。というのも、けっして、どんなに深い科学的な発見によっても、バラの色がわたしの色になることはなく、それはつねに客観の色であるにとどまるからである。直接的態度にとっては、色が〔自然主義的な意味において〕非 - 物理的であるからといってそれを心理的なものとして特徴づけることは、それが非 - 心理的であるからといってそれを物理的なものとして特徴づけることと同様に、ひどい誤りだろう。(WWM, 22)

科学的知識に慣れ親しんだひとにとっては、このような見方は異様におもわれるだろうし、ガイガーもそれをみとめるものの、そうおもわれるのは、そのひとが自然主義的態度の観点を直接的態度のうちに取り込み、〈物理的であるか、さもなければ心理的である〉という二者択一を前提しているからである。ガイガーは、もちろん、色や音が、それらを体験する「主観に依存していること (Subjektsabhängigkeit)」(WWM, 23) や「主観によって定立されていること (die Gesetztheit durch das Subjekt)」(WWM, 23) をみとめるが、あくまでそれらと「主観に帰属していること (Subjektzugehörigkeit)」(WWM, 23) とを区別している。それらは「主観に依存し、主観によって定立されている、客観の被規定性である」(WWM, 23)。つまりは、直接的態度においては、自然主義的態度における——「物理的」の意味は変化しないものの——「客観的」、「心理的」、「主観的」の意味が変化することによって、〈物理的＝客観的〉と〈心理的＝主観的〉という等式が崩壊するわけである。第1章において、ガイガーが心理的なものと対象的なものとの差異を強調していることを確認したが、それらは、けっして自然主義的な意味における心理的なものと物理的なものとの差異を意味するのではなく、まさに、主観や主観に帰属するものとして直接に体験されるものと客観や客観に帰属するものとして体験されるものとの差異を意味している。たとえば、五官をつうじた感覚というものは、自然主義的態度においてはいずれも心理的で主観的なものとして規定されるのに対して、直接的態度においてはそうではない、つまり、わたしたちはそれらをちがった仕方で意識している。ガイガーは論文「美的享受の現象学への寄与」(1913年)において、つぎのように、さまざまな感覚の意識の仕方の差異を記述している (vgl. BPG, 634-6)。わたしたちがなにかを見るときも、なにかを触るときも、光が網膜に、物が皮膚にというように、なんらかのものが身体に接触しているからこそ、さまざまなプロセスをつうじて、心のうちに感覚が生じるわけであり、感覚はいずれもそのような意味で心理的で主観的ではある。しかしながら、わたしたちがなにかを見るときは、そのような身体との接触を直接に意識せず、それとは反対に、なにかを触るときには、それを直接に意識する。そうであるからこそ、視覚や聴覚のようないわゆる高級感官においては感覚対象の客観性が保持される、つまり、色や音は対象の性質として把握されるのであり、触覚や味覚のような低級感官においては主観性へと解消される、つまり、感触や味はほとんど身体感覚そのものやそれに近いものとして体験されること

になるのである⁶。

このようにして〈物理的であるか、さもなければ心理的である〉という二者択一、〈物理的＝客観的〉および〈心理的＝主観的〉という等式が崩壊することによって、つづいて、物理的でない客観領界が開かれることになる。ふたたび自然主義的態度においては、わたしたちが見る色や幻覚、空想はいずれも心理的で主観的なものであると規定されるのに対して、わたしたちは色と同様に、たとえば、幻覚上の馬や空想上の巨人を自己自身や自己自身に帰属するものとして直接に体験するわけではない。たしかにそれらは、色や幻覚の場合、主観によって定立されたもの、空想の場合、主観によって意識的に創り出されたものであるという点において物理的なものではなく、「メンタルな (mental)」⁷ (WWM, 23) ものではあるが、あくまでメンタルな客観として特徴づけられるべきである⁸。ガイガーはここで客観性の本質を「眼前に見出されること (Vorfindlichkeit)」として規定する。それは客観的な妥当性、言い換えれば、絶対的な妥当性ではなく、客観的な所与性、つまり、対象的な与えられ方を意味している。このような直接的態度における客観性の意味を保持することによって、以下のような豊かな存在領界が開かれることになる。

1. 心理的な (psychisch) 事実 (願望、感情、意志作用)
2. 物理的な (physisch) 客観 (家、木、動物の身体)
3. 実在的で精神的な (real geistig) 客観 (国家、芸術作品)
4. 理念的な (ideell) 客観 (概念、数学的関数)
5. メンタルな (mental) 客観 (空想物、幻覚) (WWM, 29)

6. これについてはガイガーの美的享受論の文脈においてあらためて取り上げることにする。

7. 「心理的 (psychisch)」との混同を避けるため、「心的」などではなく、「メンタルな」と訳すことにする。直接的態度の構造存在系における「心理的」とは、(直接に体験されるかぎりでの) 主観に帰属しているありかたを意味するが、後述のように、「メンタルな」とは、まさに空想物や幻覚がそうであるように、主観ではなく、客観に帰属してはいるが、多数ではなく、ひとつの主観によってのみ体験されるありかたを意味している。

8. ここでガイガーが言うように、わたしたちが直接的態度において色を、幻覚や空想と同様に、メンタルなものとして体験しているかどうかということには検討の余地があるだろう。ガイガーは、以下において説明するとおり、メンタルなものの特徴を、ある主観がそれを思い浮かべるかぎり発生し、その主観だけが体験することができるということのうちに見出しているが、遺稿「芸術の意義」(1976年)においては、つぎのように、色がそのようなものとして体験されることを否定している。「血は、たとえ夜であるとしても、あるいは、それが身体のうちで循環し、わたしがそれを見ていないとしても、直接的態度にとっては「赤」である。それは血に持続的に帰属しているものであり、それを見る瞬間にはじめて持続的に新たに産出されるのではないということが仮定される。直接的態度からすると、客観として見出されるものは、たとえそれがちょうどいま眼前に見出されないとしても、存在している。直接的態度は、いわば、間違っているとわかっていながらそのように振舞う (gegen besseres Wissen handeln) のであり——それは赤の性格にかんする心理学的な知識を無視するのである。／さらに、直接的態度にとって、血の赤は、そこに居合わせてその赤を見ている人間の数だけ存在しているのではなく、血は赤いのであり、すべての人間が血の同じ赤を見やっているのである。」(BK, 406) たしかに、わたしたちは、たとえば、仕事からの帰り道で夕焼けが空を赤く染めているのを目にし、家に着いてから、家族に「空が赤くてきれいだから見てごらん」と言うとき、色をそのようなものとして体験していると言うことができるだろう。そのため、色はメンタルなものではなく、ガイガーの分類の枠組みにあてはめるならば、物理的なものとして体験されていると言うことができるかもしれない。

心理的な事実と物理的な客観については上述のとおりであるが、国家や芸術作品が実在的で精神的な客観であるとはどういうことだろうか。まず、芸術作品は、もちろん、たとえば絵画は絵具とキャンバスのうちに、文学は印刷物や朗読のうちに物理的基礎をもつが、それらの中で描写される人間や風景は物理的なものとして見出されるわけではない。しかしながら、それらの描写対象は、絵画を見たり文学を読んだりするわたしの体験やその総和とはちがって、眼前に見出される——文学においては比喩的意味においてではあるが——客観であるし、さらには、芸術作品は、空想物や幻覚と同様に、人間によって創り出されたものであるが、メンタルな客観でもない。というのも、メンタルな客観は、主観がそれを思い浮かべるかぎりで発生し、「個別的な主観にとってのみ直接に接近可能」(WWM, 23) であるのに対して、芸術作品は、自立的な客観として存在し、多数の主観によって同時に把握されるという「超主観性 (Transsubjektivität)」(WWM, 24) をもつという点においてちがいをもつからである。そういうわけで、芸術作品は、物理的なものと同様に実在的ではあるが、物理的なものとはちがう精神的な客観として規定されるのである。

芸術作品は、直接的態度から見ると、第三の実在的世界、つまり、「精神的形成物」の世界に属している。詩の有意味な統一はその詩の印刷物や朗読のうちで実現されるが、その存在は、そのような物理的受肉のうちにその実質をもつのではない。というのも、芸術作品は意味ある形成物として実在的であるのである——それについては疑問の余地はありえない。つまり、芸術作品は時間のうちで創り出されるのであり、それを実現する肉体が破壊される（たとえば絵画が燃やされる）、あるいはその理念的実質が接近不可能になる（詩においては、書物と原稿におけるその実現が無化され、その文言が忘れ去られる）などする場合、破壊しうるのである。(WWM, 24f.)

国家もまた、それが理念や本質、概念としての「国家一般 (der Staat)」(WWM, 25) ではなく、イタリアやイギリス、フランスの国家という「具体的に個別的な国家」(WWM, 25) であるかぎりにおいて、芸術作品におけるのと同様の理由で、実在的で精神的な客観として規定されている⁹。

理念的な客観については、たとえば数や概念は、まさにフッサールが『論理学研究』において主張したように、物理的でも心理的でもない。そして、それらは、数える働きや抽象する働きのような心理的事実とはちがって客観的であり、空想のようなメンタルな客観とはちがって主観に依存せず、芸術作品のような実在的で精神的な客観とはちがって、時間とともに発生したり消滅したりしないから、理念的な客観である。もちろん、唯物論者や心理学主義者であれば、数や

9. ガイガーは、自然主義的態度における国家の非実在論的な把握を批判して、つぎのように、直接的態度において意識されるがままの国家とその実在性を記述している。「直接的態度にとって、国家は精神的で実在的である。たとえば、イタリア国家は、時間のうちで実在的であり、時間のうちで発生したもので、すべての実在的なものがそうであるように、時間のうちで過ぎ去っていくよう宣告されている。このような仕方において、日常生活の把握もまた国家を実在的なものとして、個人とならぶ実在として、実在的な力として個人に対峙する実在として感じるのであり、国家は〔個人にたいして〕法律を遵守し、税金を支払うなどするよう強制するのである。」(WWM, 25)

概念の発生を問題にすることによって、それらをあくまで主観に依存するものとして説明するだろうが、ここで、ガイガーは、そのような発生的問題を遮断しているのである。「精神的 - 実在的な対象の主観に依存していないありかたも理念的对象のそれも、主観によって眼前に見出される非依存性である」(WWM, 29)。そのことはとりわけ、美や芸術作品の現象学においてきわめて重要になってくる。

以上のように、諸科学の構造存在系、諸科学にとっての現実とは、それぞれ——おおきくふたつの——異なる態度をとることによってこそ開かれるものである。ガイガーは現象学の原理を「最大限の所与性の承認」などの特徴のうちに見出していたが、わたしたちが日常生活において経験している所与性の豊かさを、まさにその豊かさにおいて記述するためには、すべてを、マッハのように感性的要素に還元しようとする感覚主義的な立場をとったり、物理学のように物理的なものに還元しようとする——が、心理的なものにも直面せざるをえない——自然主義的な態度をとったりするのではなく、上述の直接的態度をとることが必要不可欠になるわけである。「自然主義的態度の構造存在系は、なお特殊な仮説によってそれらの連関が規定されるべきところの物理的実在と心理的実在との並存にかかわるが、それに反して、直接的態度の構造存在系は、多数の主観と多様な層をもつ客観世界との対立をしめすのである。」(WWM, 31)

第3節 直接的態度における諸科学

諸科学の構造存在系は、それぞれ異なる態度をとることによって開かれるのであるから、研究者たちは任意の態度ではなく、みずからが従事する分野とその構造存在系に対応する「十全的な (adäquat) 態度」をとる必要がある (vgl. WWM, 76–81)。たとえば、物理学が因果律を原則として、自然現象の原因を明確にしていく場合、その原因は物質の作用であるということを前提としている (vgl. 池内 2021, 27)。そうである以上は、わたしたちが日常生活において自由な意志によって行為しているという事実を無視する、あるいはそれを仮象として否定しなければならない。物理学のような精密自然科学にとっては、自然主義的態度こそが十全的なものである。「すべての精密自然科学は、主観の存在を気にかけることなく、実在的外界の対象から出発する。それはそうして完結した物理学世界像を追求するのであるが、(生命的ないし心理的な本性の) 他の実在を可能なかぎりそこから排除するのである。」(WWM, 77f.) 物理学者とはちがって、歴史学者にとっては直接的態度こそが十全的である。歴史学者が研究する歴史上の人物たちはたんなる「脳に繋がった心理的出来事の統一」(WWM, 79)ではなく、「客観世界のうちで運動する主観」(WWM, 79)であり、その世界はたんなる物理的世界ではなく、「眼前に見出される現実の世界 (die aktuelle Welt der Vorfindlichkeit)」(WWM, 79)である。歴史学者が自然主義的態度をとって、たとえば、アウステルリッツの戦いにおいて自軍に襲撃命令を与えようと決心するナポレオンを、決心表象が結合した原子構造体として、かれの命令を、空気を振動させる口腔運動としてみなすことはないのである。ここで——『現実』第4章において——ガイガーは、諸態度と諸科学の対応関係を、物理学や歴史学にくわえ、数学、心理学、論理学を例に挙げて説明しているが、そのなかでも、数学 (vgl. WWM, 81–8) と論理学 (vgl. WWM, 107–20) においては直接的態度こそが十全的であると主張する——心理学については、異なる態度におうじた異なる心理

学があると主張しているが (vgl. WWM, 88–107)、これについては、第3章において詳述する一。数学が直接的態度にもとづくのは、数学的对象が理念的なものであるからである。数学的对象、たとえば、幅も厚みももたず長さだけをもつ線や、位置だけをもち大きさをもたない点は、実在的なものではない。それを理論的に、人間の精神によって創り出されたものとみなしたり、プラトンの意味におけるイデアとしてみなしたりすることはできるが、数学の実践においては、そうしたことは問題にはならないのである。数学者は数学的对象を、実在的で物理的ではないが、それでも存在している客観として、そして、発生的には人間の精神によって創り出されたものであるかもしれないが、それでも精神に依存しない客観として、発見、探究しようとしているのである。数学者が自然主義的態度を、つまり、物理的なものと心理的なものだけを認知する態度をとるとすれば、数学は一種の応用物理学や応用心理学であることになる。しかしながら、数学は「理念学 (Idealwissenschaft)」であって、そのような「実在学 (Realwissenschaft)」ではないのである。

論理学についても事情は同様である。ガイガーは、論理学はアリストテレス以来、後退することはなかったと主張したカントを、論理学を形式的な個別学科ではなく哲学の一部門とさせた、つまり、「その超越論的論理学において論理的な関係と概念の哲学的起源を問う」(WWM, 108) ことによってみずから後退させてしまった点において批判し、心理学 (主義) 的論理学を、自然主義的態度における二者択一にしたがって¹⁰、物理的なものとしては存在しない論理的なものを、たとえば対象としての推論を、推論する働き、その作用という心理的なものへと還元する点において批判する。そして、フッサールを、「ボルツァーノとフレーゲにつづくかたちで、その『論理学研究』第1巻において、個別科学としての形式的論理学に取り組み、論理学を自然主義的態度から直接的態度へと巻き戻した」(WWM, 114f.) として評価している。フッサールは『論理学研究』第1巻において、たとえば、ミル (John Stuart Mill, 1806–1873) による矛盾律の心理学 (主義) 的解釈をつぎのように批判している (vgl. XVIII, 88–109)。ミルは『論理学の体系』(1843年) において、矛盾律を経験の一般化による産物であると主張する (vgl. Mill 1843, 276–9)。つまり、「ふたつの矛盾する命題の両方が真ではありえない」(Mill, 1843, 277) という原理は、心の内部の経験にそくして言えば、「信と不信が、相互排他的なふたつの異なる心的状態である」(Mill, 1843, 277) という事実の経験を一般化することによって成立する。そして、心の外部の経験にそくして言えば、たとえば、光と闇、騒音と静寂がそうであるように、「なんであれいかなる積極的現象と消極的現象も、別個の現象であり、はっきりと対照をなしており、一方が現前している場合には、つねに、他方は現前していない」(Mill 1843, 278) という事実の経験を一般化することによって、成立するというわけである。フッサールによれば、ミルは、矛盾律が表現している、ふたつの矛盾する命題は両立することができないという理念的な論理学的法則を、ふたつの矛盾する判断作用ないし信憑作用は両立することができないという実在的な心理学的法則に置き換えてしまっている。しかし、極端なことを言えば、実在的な次元においては、異なる個人において、あるいは同じ個人であっても異なる時点において等々、ふたつの矛盾する判断作用、信憑作用が両立することはありうる。ところが、わたしたちは矛盾律をそのような「経験的 - 心理学

10. ただし、ガイガーによれば、直接的態度にもとづくのが形式的論理学であり、自然主義的態度にもとづくのが心理学的論理学であるとはかぎらず、関係——とくに諸態度と心理学的論理学との——は単純ではない (vgl. WWM, 113f.)。

的普遍性」(XVIII, 92)をもつものとしてではなく、同じ個人においてであろうと異なる個人においてであろうと、また、同じ時点においてであろうと異なる時点においてであろうと、「絶対的な厳密さと例外のなさにおいて妥当する」(XVIII, 93) 真理、「個人や時間を超越する普遍的法則」(XVIII, 99)として意識せざるをえないのである¹¹。フッサールがこのように主張するとき、ガイガーによれば、かれは直接的態度にもとづいていたというわけである。

以上のように、研究者は、諸科学のそれぞれ異なる構造存在系におうじて、異なる態度をとる必要があるのであり、さもなければ、まさに心理学的な数学や論理学のように、ある科学の領分とそれとはちがう科学の領分を取り違える「科学転位 (Wissenschaftverlagerung)」(WWM, 77)——いわゆるメタバシス——が生じたり、「雑種 (hybrid) 科学」(WWM, 77)が生じたりするのである。本論では、さらに、第3章において、直接的態度にもとづく心理学がどのようなものであるか、第2部の全体において、それにもとづく美学がどのようなものであるかを提示することになるだろう。

第4節 直接的態度内部の諸態勢

ガイガーは直接的態度の内部に、さらに、三つの異なる態勢¹²があると指摘し、直接的態度にもとづく科学においても異なる態勢がとられることがあると主張する。本節においては、そのような諸科学と諸態勢との対応関係よりも、むしろ、諸態度・諸態勢と実在論・観念論の関係に注

11. フッサールは矛盾律が、心理的事実ではなく「理念的客観にかんする法則」(XVIII, 107)であるとしてつぎのようにも主張している。「わたしたちは真の事情をつぎのように記述することができる。わたしたちが必当的明証、すなわち、語の含蓄ある意味における洞察をもつのは、矛盾する命題が両者ともに真ではないことにかんして、もしくは、正反対の事態が両者ともに存立しないことにかんしてである。この非両立性の法則が、真正の矛盾律である。必当的明証は、さらに、心理学的応用にも及ぶのであり、わたしたちは、矛盾する内容をもったふたつの判断が、それら両者が、基づける直観のうちで実際に与えられているものを判断によってのみとらえるという仕方においては共存することはできないという洞察をもつ。より一般的には、わたしたちは、蓋然的であるばかりでなく、必当的にも明証的な、矛盾する内容をもった判断は、ひとつの意識においても、異なる意識において配分されたかたちでも、共存することはできないという洞察をもつのである。以上によって言われているのは、たんに、矛盾し客観的には非両立的である事態は、事実上、だれによっても、その直観と洞察の範囲内においては、共存するものとして見出され (vorgefunden) えないということであるにすぎない [...]」(XVIII, 100) ここで、フッサールは、論理的なものとの心理的なものとの差異を、理念的なものとの実在的なものとの差異であると同様に、対象的なものとの心理的なものとの差異としてもかんがえていたと、まさにガイガーがそう理解していたように、理解することができるだろう。

12. 本論においては「Einstellung」を「態度」、「Haltung」を「態勢」として訳し分けているが、いずれも「態度」として訳出できなくはない。ガイガーはそれらの差異を明示しているわけではないが、まず、わたしたちの態度を自然主義的および直接的な Einstellung へと一般的に区分し、その——とくに直接的態度の——下位区分としてさまざまな Haltung があると主張している。Duden Deutsches Universalwörterbuchによれば、Einstellung は「Meinung, Ansicht, inneres Verhältnis, das jmd. bes. zu einer Sache, einem Sachverhalt hat (あるひとがとくにある事象、ある事態にたいして持っている意見、見方、内的な振舞い)」を、Haltung は「innere [Grund]Einstellung, die jmds. Denken u. Handeln prägt (あるひとの思考や行為を特色づける内的な[基本]態度)」を意味する。Einstellung をある特定の対象にむかう態度であるとして、Haltung から区別できるかもしれないが、いずれにせよ、ガイガー自身はそのようなことを強調しているわけではない。

目していきたい。まず、ガイガーによれば、直接的態度の内部には、以下のような諸態勢がある¹³。

- (1) 構造固定的 - 客観主義的な態勢 (strukturfixierend-objektivistische Haltung)
- (2) 遠近法的 - 主観主義的な態勢 (perspektivistisch-subjektivistische Haltung)
- (3) 所与性の態勢 (Gegebenheitshaltung)

まずは、構造固定的 - 客観主義的な態勢 (以下、客観主義的な態勢) と遠近法的 - 主観主義的な態勢 (以下、主観主義的な態勢) との差異について (vgl. WWM, 54–60)。いずれも直接的態度の態勢ではあるが、大前提として、直接的態度と自然主義的な態度には、主観と客観との「相互作用 (Wechselspiel od. Wechselwirkung)」をみとめるのか、もしくは主観へとおよぶ客観の一方的作用だけを見とめるのかという差異がある。ガイガーはそれらの差異を、ある主観が絵画を見て、適意をもつという場面を例にして説明する。

たとえば、直接的態度にとって、絵画が主観に働きかけ、その適意を呼び起こすという事実は、主観と客観とのあいだの相互作用である。絵画が主観を触発して、主観は見る作用のうちで絵画を捕捉するのであり、主観が見た絵画の価値ある契機がそれはそれでふたたび主観の情動的側面を触発し、主観は適意という姿勢をとって反応する。(自然主義的な態度にとっては、その出来事はまったくちがったしかたで描写されるだろう。つまり、因果的なプロセスが、キャンパスの物理的な原子構造体から、脳にいたり、芸術作品の表象が発生し、その表象がそれはそれで適意体験を産出するのであり、自然主義的に見出されるのは、けっして相互作用ではなく、一方的に客観から心理的なものへと進行するプロセスなのである。)

(WWM, 54)

このように自然主義的な態度は、第2節においても確認したように、物理的＝客観的なものを心理的＝主観的なものよりも方法的に優先させる、つまり、可能なかぎりすべてを物理的なものとして説明しようとし、そのさい、物理的なものへとおよぶ心理的なものの影響を否定するのであるが、直接的態度は、そのような物理的＝客観的なもののいわば独裁を見とめることなく、両者を対等な「相手役 (Gegenspieler)」(WWM, 55) としてみとめるのである。それでは、客観主義的な態勢と主観主義的な態勢との差異はどこにあるのかということ、それは、事象的に、前者が客観を優先するのに対して、後者は主観を優先させるということにある。そのような差異を、ガイガーは

13. ガイガーはさらに、直接的態度の外部に、しかも、自然主義的な態度でも直接的態度でもないものとして「中立主義的な態勢 (neutralistische Haltung)」があると主張するが (vgl. WWM, 68–71)、本論ないし本章は、自然主義的な態度との対比において直接的態度とそれにもとづく現象学の特徴を際立たせることであるから、この中立主義的な態勢については割愛する。この態勢は、形而上学的に中立的な態勢を意味するのではなく——そうであるのはむしろ所与性の態勢である——、自然主義的な態度にも直接的態度にも共通して帰属する存在領界という「無差別帯」(WWM, 68) を問題にするさいの態勢である。そのため、これはひとつの態度ではなく、その相関物としてのひとつの構造存在系が欠如している。それは、純粹に心理的な事実や純粹に物理的な世界のような「両態度に共通する世界のひとつの断片だけを掴み出し、それを単独で考察する」(WWM, 70)。

歴史学と歴史描写それぞれにおける時間把握の差異にそくして説明している。一方で、歴史学において、時間とは「ひとつの主観に依存しない線、永遠から永遠にむかって伸び広がるひとつの線」(WWM, 55)であり、過去も現在も未来も等価なものである。つまり、いわば三人称的な立場から、まず客観的な時間や客観的な世界が存在して、主観は「客観世界のうちにあるもの」

(WWM, 55)、「客観世界のうちに置き入れられたもの」(WWM, 55)であるという見方をするのが客観主義的な態勢である。他方で、歴史描写においては、現在が特別な価値をもち、現在との関係のなかで、過去は「これまで」、未来は「これから」というかたちで重要性をもつことになる。これが主観主義的な態勢であり、この態勢は一人称的な立場から、つまり、主観の立場に身を置いて、その主観にとって時間や世界がどのようにあらわれる (aussehen) のか、ということの問題にするのである。客観主義的な態勢においては、客観世界が出発点であり、なにがそれ自体として存在するのかということが問題になるため、現実の構造が固定的なものになるが、主観主義的な態勢においては、主観が出発点であり、なにが主観にとって存在するのかということが問題になるため、現実の構造は遠近法的に変化する、というわけである。

つぎに、主観主義的な態勢と所与性の態勢との差異について (WWM, 61-4)。ガイガーはそれらの差異を、つぎのように特徴づける。主観主義的な態勢は「主観にとって客観的世界はどのようにあらわれるのか」(WWM, 61)を問題にするのに対して、所与性の態勢は「主観にとってなにが与えられ、いかにして与えられるのか」(WWM, 61)ということの問題にする。それらの決定的な差異は、(客観主義的な態勢と同様に)主観主義的な態勢が客観的な世界(と諸主観)の実在性を前提しているのに対して、所与性の態勢はそうではなく、すべてを、知覚の対象であれ、幻覚の対象であれ、実在的でも非実在的でもない所与性として、つまり、等価なものとして区別しないということにある。主観主義的な態勢において実在として前提されていたものも、「実在として - 与えられること (als real-Gegebensein)」(WWM, 62)へと還元されることになり、たとえば知覚の対象としての机と——あたかも知覚の対象であるかような——幻覚の対象としての机は、いずれも——後者は実在していないとしても——実在として与えられているものとして区別されなくなる。ガイガーは主観主義的な態勢の見方と所与性の態勢の見方との差異を、以下のように机の経験为例にして説明している。

主観主義的な態勢において、わたしはつぎのように確認する。わたしの前には机が立っており、わたしはそれを見る。わたしの後ろにはそばにもうひとつ小さな机が立っている——わたしはそれを見てはいないが、それがそこに立っていることを知っており、この机の上には新聞があると推測する。そのようにして、客観的世界の小さな断片が、この瞬間におけるわたしのパースペクティブからあらわれる。それに反して、所与性の態勢は客観的世界についてはなにも知らず、印象についてのみ知っている。わたしが机を見るときにわたしに与えられているのは、二三の直観的な印象であり、それらが机にむかう志向によってまとめられる。つまり、わたしに直観的なしかたで与えられているのは、机の右側のわずかな部分だけである。所与性の問題は、どのようにたとえば机の硬さがわたしにとって存在するのか——わたしはそれを見るのか、そう見なすのか、連想するのか、あるいはそれ以外の仕方か——ということであり、どのように「机であること」がわたしによって経験されるのかということなどである。(WWM, 61)

ガイガーはこのような所与性の態勢において「所与を純粹にそのものとして研究する唯一の科学」(WWM, 64)が現象学であると主張しているが(vgl. auch PAPSE, 273)、ふたたびプフェンダー論文に立ち戻ると、「客観への転回」によって、なにが与えられているのか、与えられているものの研究を重視するのが、ガイガーらミュンヘン学派の現象学であり、「主観的なもののうちへの転回」によって、いかに与えられているのか、与えられ方の研究を重視するのがフッサールの現象学であると言えるだろう(vgl. APS, 12-5)。ただし、現象学者たちは、ガイガーによれば、実在として与えられているものをどのように受け取るべきか、あるいはそれをどのように解釈すべきか、ということをめぐる、それぞれの仕方です与性態勢を、純粹な現象学をはなれるのであり、自身らミュンヘン学派は実在論にむかって、そして、フッサールは観念論にむかって、踏み出すことになる。

第5節 実在論と観念論

ガイガーが実在論的な立場をとるのは、基本的に、わたしたちが自然主義的態度をとるにせよ、直接的態度をとるにせよ、いずれの態度もそれぞれの構造存在系も、実在論的な性格をもっているからである(vgl. WWM, 64-8)。直接的態度のなかでも、客観主義的態勢は、客観世界の存在を優先し、主観はそのうちに置き入れられたものであり、客観なき主観はありえなくとも、主観なき客観はありうるという見方をする。この態勢はその点において自然主義的態度と類似してはいるが、自然主義的態度が〈物理的か、さもなければ心理的である〉という二者択一的な見方をするのに対して、客観主義的態勢は理念的客観などの存在を承認するという点に差異がある。主観主義的態勢も同様に実在論的な性格をもつが、単純にその反対、つまり、客観なき主観はありうるが、主観なき客観はありえないという見方をするのではなく、むしろ、客観主義的態勢と同様の見方——客観なき主観はありえないが、主観なき客観はありうる——をしたうえで、「主観からのパースペクティブ」(WWM, 65)、「ひとつの主観にとっての客観」(WWM, 65)にのみ関心をもつのである。その意味において、主観主義的態勢にとって主観は必然的に存在しなければならないが、だからといって、その主観にあらわれていない客観、たとえば「非常に遠く離れた星々や原始世界の地球の状態」(WWM, 65)の存在が否定されるわけではない。たとえば、歴史描写において——これは主観主義的態勢にもとづくものである——、ある歴史上の人物の生涯を描写するにさいしては、その人物にとってあらわれる出来事だけを問題とするとしても、だからといって、あらわれていない——たとえば地球の裏側の——出来事存在を否定するわけではないのである。これら両態勢とはちがって、所与性の態勢とその構造存在系は、実在論的でも観念論的でもなく、それらについては「無差別(indifferent)」(WWM, 65)である。「いかにあるのか(Sosein)、主観にとって与えられていることだけが所与性の態勢の関心をひくのであり、実在論と観念論の対立はその態勢の視野の外部にある。」(WWM, 65)つまり、所与性の態勢にとって、上述のように、すべての所与性は所与性として等価であり、実在的なものもまた実在として与えられたものであるにすぎないわけである。自然主義的態度や、客観主義的態勢、主観主義的態勢の構造存在系が実在論的な性格をもつとしても、それはあくまで内在的な前提としての内在的な実在論を意味するにすぎず、それを形而上学的に超越的な実在論へと絶対化する権利をもつわけではない——なぜそのような権利をもたないのか、ということについては後述す

る——。しかしながら、ガイガーによれば、自然主義的態度と客観主義的態度は形而上学的、超越的な実在論への傾向を、主観主義的態度と所与性（ソグハイト）の態度は超越的な観念論への傾向をもっており、実際、かれは、フッサールが、所与性（ソグハイト）の態度がもつ傾向にしたがって、形而上学的、超越的な観念論を作り上げてしまったと批判するのである。

ガイガーはプフェンダー論文において、現象学を「哲学やすべての科学の本質的にとらえられた出発と件（アウフヘンク）を提供する」（APS, 12）ものとして、哲学を「実在への問い」（APS, 12）として、はっきりと両者を区別しているが、現象学の諸流派は「実在定立の放棄」（APS, 12）にとどまることなく、実在という問題に取り組んできたと指摘する（vgl. APS, 12）。ガイガー自身はどうかと言うと、「直接的態度」の一実在論（APS, 16）という立場をとるが、かれはみずから内在的な実在論を形而上学的に絶対化することはできないと主張している以上、それはあくまで直接的態度をとるかぎり（ソグハイト）で妥当する内在的な実在論であると理解することができるだろう。その一方で、かれによれば、フッサールは、直接的態度からはなれるかたちで超越的な観念論——ここでガイガーは超越的観念論と超越論的観念論の差異については言及していない——に行き着いてしまったという。ガイガーはフッサールとミュンヘン学派の現象学の差異を際立たせるために、フッサール『イデーネー I』の第24節「すべての原理の原理」（III/1, 51）を引き合いにだしている（vgl. APS, 15f.）。すべての原理の原理とは、「どんな原本的に与える働きをする直観も認識の正当性の源泉であり、わたしたちにたいして「直観」のうちで原本的に（いわばその生身の現実性において）呈示されるものすべてが、それがみずから与えるとおりのままに、しかしまた、それがそこでみずから与える限界内においてのみ、単純に受け取られるべきである」（III/1, 51）というものである。ガイガーはこの原理自体を批判するわけではないだろう。というのも、まさに直接的態度にもとづく現象学は、物理的なものや心理的なものだけではなく、理念的なものとして与えられるものなどを、与えられるがままに受け取ろうとするからである。ところが、ガイガーによれば、フッサールはこの原理から形而上学的、超越的な観念論を作り上げる。ガイガーはフッサールの思考過程をつぎのように説明もしくは解釈している。わたしがあつた家を見て、「ここに家がある」とおもう場合、その家はなんらかの仕方で実在的なものとして与えられているわけだが、フッサールは、実在を端的に実在としてではなく、実在として与えられているものとしてだけとらえ、そうすることによって実在の「重みを剥がしとる」（APS, 15）。つまり、実在を括弧入れし、さらには、与えられているというのはあくまでひとつの主観にとつて与えられているということを意味するから、結局のところ、実在を意識において定立されたものとみなす。そうすることによって、観念論へと転回するというわけである。それに対して、プフェンダーやガイガーらの現象学者たちは、ある家を見て、それが実在として与えられる場合、たんなる実在として与えられたものとしてばかりではなく、端的に実在として受け取るべきであると主張する。かれらはそのように、いわばフッサール本人よりも上述の原理——与えられるものを与えられるがままに単純に受け取るべきである——を厳格に固持し、またそのために直接的態度を固持することによって、「世界の一実在論的把握にいたる」（APS, 15）のである。あらためて両者の差異を言い換えてみるとすると、フッサールが実在というものを、実在として与えられてはいるが、本当のところは意識の定立物であるものとして受け取るのに対して、ガイガーは直接的態度において実在として与えられているものは、現象学者が直接的態度を固持する以上、端的に実在として受け取るべきであると主張しているわけである。

ガイガーは『現実』において、フッサールの構成的現象学を、はっきりと、所与性（ソグハイト）の態度を哲

学的に解釈しなおすことに由来する超越的観念論のひとつとして位置づけている (vgl. 67f.)。

所与性の態勢が、ひとつの主観にとって与えられているものを研究するというのが、一般に、与えられているもの、ひとつの主観にとって与えられているものだけが存在するというように解釈しなおされる。この与えられているものは、その本性にしたがって、どのように把握されるべきなのか？ 客観は、主観にとって存立するもの、意識内容として、主観の「表象」であり、それは印象の総和から成り立っている (パークリーの主観的観念論と内在哲学)。あるいは、客観は客観としてその所与性のうちで保持されたままであるものの、すべての客観は、意識のうちで、そして意識によって、構成されると主張される (フッサールの構成的観念論)。(WWM, 67)

ガイガーはこのように、フッサールが実在として与えられるものを実在として、つまり、主観に依存しないものとしてではなく、主観によって構成されたものとして解釈するという点を批判する。そしてまた、このような「所与性観念論 (Gegebenheitsidealismus)」が他我をも、ひとつの主観にとって与えられているにすぎないものとしてみならず、フッサールの場合、主観によって構成されたものとみならず点、つまり、その独我論的な性格も批判している。それに対して、ガイガー自身は主観というものに言及する場合、たびたび複数形で「諸主観 (Subjekte)」という語を用いているが、それは、わたしたちが直接的態度にもとづくかぎりにおいて、客観世界と同様に、他我の存在を主観に依存しないものとして眼前に見出しているからである。そのため、ガイガーは、ここにいたって、フッサールとマッハをいずれも所与性の態勢の観念論的解釈として同列に置いてさえるのである。このようなガイガーによるフッサール解釈と批判に対して、フッサールの擁護をすることは、しかし、本論の目的ではない。本論では、第3章において、ガイガーが以上のような直接的態度にもとづく実在論という立場をとったことの意味を、かれの心理学的研究にそくして、確認していきたい。

おわりに

最後に、簡単にだけ、どのようにしてガイガーが自然主義的態度と直接的態度それぞれの内在的な構造存在系は形而上学的に絶対化するにふさわしくないと主張したのかを確認しておこう (vgl. WWM, 159–83)。それは、ガイガーによれば、いずれの態度、構造存在系も、形而上学的に絶対化しようとするすると矛盾に突き当たることになるからである。ここで、かれは自然主義的態度と直接的態度それぞれにおける知覚観に注目する。一方で、自然主義的態度からすると、知覚とは「因果的なプロセス」(WWM, 32)であり、物理的な対象を原因として、心理的な表象が結果として生じるということになり、対象が二重化されることになる (vgl. WWM, 31–9)。他方で、直接的態度からすると、知覚とは「主観による直接的な把握作用」(WWM, 32)であり、わたしたちは知覚によって、その対象に直接的にアクセスするということになり、対象の二重化は起こらない。それぞれの知覚観にはつぎのような問題がある。まず、自然主義的態度は、わたしたち主観が実在的な外界とその存在を知っているという前提から出発しているにもかかわらず、結論としては、わたしたちがみずからの表象についてだけしか知ることができず、けっして実在的

な外界については知ることができない、ということになるという矛盾である。自然主義的態度をとるひとがそのような矛盾を見過ごしてしまうのは、そのひとがみずからはそのような因果のプロセスには関与していない——本当は関与しているにもかかわらず——傍観者のように思考してしまっているからである。つぎに、直接的態度は、自然主義的態度の意味における対象の二重化にはかかわらないものの、この態度にとっては、わたしたちが知覚によって空間的および時間的に遠く離れた対象¹⁴に直接的にアクセスするということがいったいどのようなことであるのか、理解不可能になってしまう。結局のところ、わたしたちは、たとえば月を見る場合、メンタルな像としての月を見ているのであって、現実の月を見ているのではない、ということになる。そのため、自然主義的態度においては、どのようにしてわたしたちが表象から対象へといたるのかということが問題となったのと同様に、ここでも、メンタルな像から現実の対象へといたるのかということ——矛盾というよりも、その不可解さ、非整合性——が問題になってしまうのである。ガイガーは、そもそも実在的な外界の存在を前提せず、それを意識による定立物とみなすなどする「観念論的な所与性形而上学」(WWM, 171)を却下したうえで、ハルトマン (Nicolai Hartmann, 1882–1950) が提示した認識の形而上学という道を示唆するが、それはここで——そして『現実』以降の著作においても——展開されることなく終わってしまうのである¹⁵。

本章においては、ガイガーの学問論をもとに、なぜかれが直接的態度における現象学という立場をとったのか、その根拠と意味を確認した。かれは、自然主義的態度とそれにもとづく精密自然科学の存在やその意義を否定しているわけではないものの、わたしたちが日常生活においてとっているような直接的態度をあえて保持することによってこそ、豊かな存在領界が開かれるために、そのような立場をとったのである。つまり、現象学の「最大限の所与性の承認」という原理が、まさに直接的態度の立場をとることを前提とするのである。このような立場をとることによって豊かな存在領界が開かれるということが、よりいっそう具体的に、どのような意味をもつか、ということは第3章と第2部においてあきらかになるだろう。ガイガーは、フッサールについては、まず、『論理学研究』におけるかれの現象学が、理念的な所与性を正当に承認することができたのは、それが直接的態度にもとづくものであったからこそであると主張している。

14. ガイガーは時間的に遠く離れた対象の知覚の例として、もうすでに消滅してしまったはずの星を見ることを挙げている。

15. ただし、ガイガーは『現実』の末尾において、直接的態度を、上述のような不可解さ、非整合性をなくすよう修正する可能性を、「直接的態度のもとに——自然主義的態度のもとではなく——、さらに先へと進み、形而上学のひとつのそれ自体において維持可能な構造存在系を築き上げるための開始点があるのではないだろうか」(WWM, 182)とほのめかしてもいる。しかし、Spiegelbergも指摘しているように、それがどのような修正であるのか、ということはあきらかではない(vgl. Spiegelberg 1960, 205f.)。Spiegelbergは、ガイガーがプフェンダー論文において定式化した現象学的方法が「現象学についてのガイガー自身の構想における最終的結論ではない」(Spiegelberg 1960, 204)と述べていたが(第1章の注1を参照)、それは、Spiegelbergが、ガイガーは現象学(的態度)を直接的態度と同一視していると解釈したうえで——Henckmannは、ガイガーが現象学的態度を直接的態度と同一視してはおらず、あくまで、直接的態度のうち、所与性の態勢こそが現象学的態度であることを強調している(vgl. Henckmann 1976, 582f., Anm. 23)——、ガイガーが上述のように直接的態度が修正を必要とすると述べていることに依拠した発言である。Spiegelbergは直接的態度の修正について、つぎのようにコメントを残している。「一見すると、たんなる主観的現象ないし現れの研究への現象学の宿命的な退却、そして、批判的実在論の復活のようにおもわれるものは、最終的には、せいぜい、究極的にはそれ自身、現象学的源泉に立ち戻るところの明証にもとづいた現象学的アプローチのわずかな修正を意味するにすぎないのかもしれない。」(Spiegelberg 1960, 206)

しかしながら、両者は、実在的な所与性を問題にするにさいして、それを端的に実在として受け取るべきか、あるいは、たんに実在として与えられているにすぎない意識の定立物として解釈すべきか、という点をめぐって対立することになり、ガイガーは直接的態度にもとづく内在的な実在論へ、フッサールは、ガイガーの解釈にしたがえば、直接的態度をはなれた超越的な観念論へ行き着くことになったのである。ガイガーによる批判に対して、フッサールとしては、ガイガーはいわゆる「自然的 (natürlich) 態度」とその世界像にとらわれているにすぎないと批判することであろう。しかし、ガイガーとしては、自然主義的ないし認識論的な態度とその世界像に抗して、わたしたちが生きている世界とその実在性を取り戻すために、あえて、自然主義的態度でも超越論的態度でもなく、直接的ないし自然的な態度をとったのであるとすることができる¹⁶。

16. ガイガー自身は「自然的態度」という語を用いていないが、プフェンダー論文において直接的態度を「自然的生の「素朴な態度」」(APS, 14)として特徴づけているため、ガイガーにおける直接的態度は、フッサールにおける自然的態度を意味すると理解してよいだろう。

第3章 心理的なものの实在論

はじめに

本論では、これまでの諸章において、ガイガーが現象学の原理を「最大限の所与性の承認」などのうちに見出し、そして、その原理が直接的態度の立場をとることを前提するということを確認してきた。かれは、自然主義的態度が物理的なものと心理的なもの——もちろん、前者を優位に置かたちで——の存在だけを見とめるのに対して、フッサールが理念的なものの所与性をも見とめたことを評価し、そうすることができたのは、フッサールもまた直接的態度——そのひとつである所与性の態勢——の立場をとっていたからであったと解釈していた。しかしながら、实在的な所与性をめぐって、つまり、实在として与えられるものを、端的に实在として受け取るべきか、あるいは、あくまでたんに实在として与えられているにすぎない意識の定立物として解釈するべきか、という点をめぐって、両者は対立することになったのである。そのような实在的な所与性を問題にするにさいしては、ガイガーもフッサールも、「主観にとってなにが与えられ、いかにして与えられるのか」(WWM, 61) ということだけを問題にする所与性の態勢をはなれることになるが、ガイガーによれば、みずからは内在的な实在論を前提とする直接的態度の内部にとどまるのに対して、フッサールは超越的な観念論にむかって直接的態度の外部に踏み出すことになったわけである。

この第3章においては、实在的な所与性のなかでも、心理的なものの实在性を問題にする。この心理的なものの实在性なるものは、これまた自然主義的態度をとるひとにとっては、とても奇怪なものにおもわれるかもしれない。というのも、自然科学的な立場からすると、物理的なものこそが本当に实在している客観的なものであって、心理的なものは仮象的なもの、たんなる主観的なものとみなされるからである。しかしながら、本当にそうなのだろうか。わたしたちは日常生活において、みずからの心や——心理的なもののひとつとしての——意志を、そのような仮象的なものとして、いわば取るに足らないものとして体験しているのだろうか。けっしてそうではないだろう。わたしたちは、たとえば、いちど「この世界をより良いものに変えたい」という意志をもったとすれば、その意志を、はっきりと意識、体験していない——眠っていたり、一時的に忘れてしまっていたりする——ときも自立的に存在しているものとして、あるいは、なんらかの行為を動機づける力として体験しているのではないだろうか。実際、現代において、ひとつとは、自然科学を盲信している一方で、依然として、倫理的、法的なことが問題になる場面においては、ある行為が故意によるものなのか、過失によるものなのか、ということを真面目に議論しているのである。

そこで本章においては、ガイガーの論文「無意識の概念と心理的实在にかんする断章」(1921年) (以下、「断章」と略称する) にそくして、直接的態度の实在論にもとづくかれの「内在的な心理的实在論 (der immanente psychische Realismus)」ないし「实在心理学 (Realpsychologie)」の内

実をあきらかにしたい。その目的としては、つぎのふたつがある。第一に、ガイガー、そしてわたしたちがあえて——自然主義的態度やフッサールの超越論的態度ではなく——直接的態度とそれにもとづく実在論の立場をとることに、どのような意味があるのかということ——とくに意志の問題にそくして——例証すること、第二に、ガイガーが美学的文脈において「わたしたちは実在心理学を体験心理学に対置するが、それは、わたしたちが、実在心理学だけが美的体験を正当に取り扱っていると信じるからである」(BK, 388)と述べているが、その発言の意味を解明するための手がかりを掴むことである。

第1節 自然主義的態度と体験心理学

ガイガーはこの「断章」の目的を、「支配的な体験心理学に対して、内^レ在^レ的^レ実^レ在^レ論^レを心理学の唯一維持可能な基底としてしめすこと」(FBUR, 1)と設定するが、これは、わたしたちが心理学において、自我や意志のような心理的なものを、体験心理学——その具体例は後に挙げる——がするように、「体験 (Erlebnis)」やその連続に還元するのではなく、「実在 (Realität)」として承認する必要があるとしめすことを意味している (vgl. FBUR, 1-9)。本論の第2章において、自然主義的態度がその構造存在系において、方法的に、心理的なものに対して物理的なものを優先させ、心理的なものから物理的なものへとおよぶ影響を否定するという仕方、具体的には唯物論や心理物理並行論というかたちをとって、心理的なものを物理的なものうちへと組み入れようとすることを確認したが、そのように組み入れることにとって、物理的なものを本^レ当^レに存在^レする^レ実^レ在^レとして、そして心理的なものを「た^レん^レなる (bloß)」体験として解釈することが好都合である (vgl. FBUR, 58-65)²。唯物論にとっては、物理的なもの、物質的なものが「本^レ来^レ的に現^レ実^レ的なもの」(FBUR, 61)であるのに対して、心理的なもの、心的なものは前者の「結果、付加物、性質ないし堆積物」(FBUR, 61)であるにすぎず、物理的なものに心理的なものが依存し、前者から後者へとおよぶ因果的影響だけがありうる。心理物理並行論は、両者を自立させ、それぞれに固有な因果性をみとめるが、ガイガーによれば、そのような並行論の——物理的なものと心理的なものを対等に位置づける——中立性はた^レん^レなる^レ仮^レ象^レであるにすぎない。かれは心理学者エビングハウス (Hermann Ebbinghaus, 1850-1909)の「アウステルリッツ論証 (Austerlitz-Argument)」³をもとに、以下のように並行論的世界像を描き出す。

1. ガイガーは「断章」において「psychisch」と「seelisch」という語を同じ意味で併用しているが、前者を「心理的」、後者を「心的」と訳し分けることにする。

2. 「新たな科学的心理学はありとあらゆる点において体験に依拠するのであって、実在に依拠するのではない。その心理学は体験のうちに身を隠すのであり、体験でないものすべてが、体験を体系化するための補助と付属物であるにすぎない。[...]心理学は自然科学になるべきであり、自然科学のように分析的で、機械的になるべきであるとされる。心的なものは、物理的世界との共鳴を顧慮することなしには、それに固有の合法則性から理解されるべきではないとされ、心理的なものを物質的存在の固定的な構造のうちへと組み入れる必要と心理的なものをこの〔物質的〕存在の法則によって類比する必要がある、研究の決定的な動機になったのである。しかし、そのような組み入れ、類比は、ひとが心的なものを体験心理学の意味において体験の連続として把握したときに、最高点に到達したのである。」(FBUR, 2)

3. ガイガーは『現実』において、以下の引用箇所を参照元として、エビングハウスによる *Grundzüge der Psychologie* 第1巻、第2版の92頁を指示しているが (vgl. WWM, 79)、この「アウステルリッツ論証」(ガ

遠く離れた戦場では、兵士たち、つまり、味方と敵たちが行進している。ナポレオンは文書での報道、副官たちからの報告によって兵士たちについて聞き知る。しかし、すべては、物理的な過程として、かれの身体にのみかかわるにすぎない。つまり、かれの目の網膜上には、ハガキと報告、将官と副官たちの像が映し出される。空気の波が、かれに伝達される報道と報告からでて、かれの耳に命中する。感官のドアをとおって、これらの影響が外部からかれの脳に達する——あらゆる種類の神経的プロセスが生じ、このプロセスにはかれの口の運動と指の筆記運動が続く。つまり、かれは命令を与える。そしてそこで副官たちが戦場に急行し、合図を鳴り響かせ、軍隊が移動させられ、かれは戦いに勝つ。なにも心理的なものは、兵士たちの行進運動、神経的プロセス、筆記運動というこの空間的出来事のうちには介入していない——物質的なものから発するものは、物質的なもののうちで終わる。たしかにナポレオンの精神のうちには熟慮、思考、企図、決断もまた存在しているが、けっしてそれらによって指が運動させられ、椅子が引かれるわけではない。それらはあの物質的な脳のプロセスに並走する——特定の性質をもった脳のプロセスが特定の性質をもった心的プロセスに並行して進行するために、必然的にはあるが——〔相互に〕影響することなしに並走するのである。ナポレオンの思考、意志作用、決断は、物質的世界においてなにひとつとして遂行することはできない——それらは心理的なものの領界におけるみずからの因果性に束縛されたままである。(FBUR, 63f.)

わたしたちが日常生活において、たとえば論文を書こうと意志し、そう意志することによって、指を運動させる場合、わたしたちはみずから実際に (realiter) 意志するものとして体験するのであって、なんらかの物理的プロセスに並走するたんなる意志体験をもつにすぎないわけではない。つまり、論文を書こうとするみずからの心理的な意志を、指の物理的な運動を遂行させるものとして体験しているのである。もちろん、これは直接的態度にもとづく体験の記述としてそうであるということをも主張するだけであって、自然主義的態度においては、この出来事はちがった仕方でも説明されることになるだろう。自然主義的態度はすべてを物理的なものから説明しようとするのであるから、唯物論のように物理的なものから心理的なものへの影響をみとめるにせよ、並行論のようにそれぞれの自立性をみとめるにせよ、心理的なものをたんなる体験として形而上学的に無価値化しようとする。つまり、わたしたちやナポレオンの意志が指を運動させているのではなく、脳のなんらかの活動がそうさせているのであり、わたしたちやナポレオンが実際に意志し、そう意志することによって、指を運動させているのではなく、たんなる意志体験、運動体験をもっているにすぎないという見方をするわけである。ガイガーはこの「体験」という言葉にひそむ形而上学的前提をつぎのように説明する。

ひとがなにかを体験として特徴づけることによって、それが「たんなる体験」である——「たんなる」体験であって、それ以外のなものでもない (nichts anderes) ——という言葉の響きがそこから聞こえる。たんなる体験には、それが体験されているという事実を超え出ると

ガイガーはこれを「アウステルリッツ例 (Austerlitz-Beispiel)」と呼ぶは、実際には、同書の 51-2 頁に登場する。

んな実在意義 (Realitätsbedeutung) も欠けており、それは、より深い存在意義のない体験状態以外のなにものでもない、というわけである。それは、ひとがたとえば夢のなかで恐怖したライオンについて、目覚めてから、そのライオンは「たんなる夢の体験」、「たんなる体験」であったと主張し、そうすることによって、そのライオンから、たんなる体験するはたらきを超越する現実性を剥奪するのと同様である。(FBUR, 58f.)

ガイガーによれば、心理学が意識体験の記述に終始しなければならないとする主張する場合、それは心理的なものをまさにたんなる体験として形而上学的に無価値化し、实在性を剥奪することによって、唯物論や並行論にとって好都合なものになる。かれはそのような心理学を体験心理学と呼び、批判するのである。

第2節 内在的心理的实在論とはなにか

ガイガーはこの体験心理学に対して、内在的心理的实在論を心理学の基底としてしめすと宣言するのである。この内在的心理的实在論は、『諸科学の現実と形而上学』において提示されることになる⁴、直接的態度における諸科学にひそんでいる内在的な前提としての内在的な实在論にもとづいているが、ここでは、その意味における内在的实在論ではなく、心理的なものの内部に实在性を見出す立場を意味している。

体験するはたらきは、みずからの彼岸にある實在に (たとえば意志するはたらきに) 超越する。それは超越するのであるが——なにか心理的なものにとって超越的なものに超越するのではなく、体験するはたらきそれ自身にとってのみ超越的なものに超越するにすぎない。心理的世界は、それに対して、この体験するはたらきの超越にとって内在的である。それゆえ、わたしたちは、ここで支持している見解を、体験するはたらきにとって超越的で、心理的には内在的な实在論 (der erlebenstranszendente psychisch-immanente Realismus) として (短縮して内在的心理的实在論として) 特徴づけるだろう。(FBUR, 53)

つまり、ガイガーは、わたしたちが日常生活において体験しているがままに、心や意志のような心理的なものをたんなる体験やその連続としてではなく、体験に依存しない實在として、体験することもできるが、体験していないあいだも存在する實在として端的に受け取るような立場をとるのである。あらかじめ具体例を挙げておくとすれば、たとえば、ある日の夜に論文を書こうという意志を定立し、つぎの日の朝にその意志を想起する場合、わたしはその意志を、あらたに定立されたものとして体験するのではなく、眠っていたり、あるいは忘れていたりするあいだも存在しつづけていたものとして体験する。このとき、わたしは、体験の外部に存在する心理的なものに超越しているのであるが、あくまで心理的なものの内部に实在性を見出しているのである。これが内在的实在論の意味するところであるが、それはこれ以降の論述のなかでよりいっそうあきらかになるだろう。

4. 「断章」は1921年、『現実』は1930年に刊行されている。

ガイガーは、意識体験の記述に終始しようとする体験心理学が、思弁的形而上学から自由な経験的科学であると自称しているものの、実際には、そう自称することによって、ある形而上学が秘匿されることになる」と主張する (vgl. FBUR, 10-5)。かれはここで、形而上学を「実在の統一的把握」(FBUR, 10) ないし「統一的な構造思想」(FBUR, 10) と定義するが、すべての科学は、むしろ、そのような意味における内在的な形而上学——超越的な形而上学ではなく、まさに『現実』において提示されていた、内在的な前提としての内在的な実在論のような——を必要とする」と主張する (vgl. FBUR, 10-5)。「経験論は形而上学なき科学を創り出すことはできない。ひとが正当な形而上学的基底の前で目を閉じることによって、不当な形而上学的萌芽が繁茂する。」

(FBUR, 11) それでは、体験心理学のうちどのような形而上学が秘匿されているのか。ガイガーによれば、体験心理学は、正当にも、意識体験の記述から方法的に出発する一方で、不当にも、心理的実在を、意識体験と同一視することによって、内容的に限定している、つまり、心理的実在とは意識体験にほかならないとする、そのような形而上学を秘匿しているのである。

ここで、かれが体験心理学のひとつとして念頭においているTh・リップスの心理学を参照してみよう (vgl. Lipps 1903b, 1-8)。リップスは『心理学の手引き』(1903年)⁵において、心理学を「意識と意識体験についての理論」(Lipps 1903b, 1) や「自我と自我内の出来事についての経験的科学」(Lipps 1903b, 1) と定義したうえで、心理学が研究対象とする意識、自我を「唯一直接に体験可能であり、それにしたがってその真の本質において把握可能な現実」(Lipps 1903b, 1) として特徴づける。かれはここで、現実の——おそらくカントの意味における——感性的現れだけを認識することのできる自然科学との対比のもとで心理学を特徴づけているのであり、心理学は直接に体験可能な意識、自我を記述、分析するのであり、そのような意味における「記述的で分析的な心理学」(Lipps 1903b, 1) である。感覚の体験を例にするとすれば、直接に体験可能なものであるかぎりでの感覚するはたらきや感覚内容、さらには感覚内容を感覚する自我を研究対象とするのであって、直接に体験することはできない脳の神経的プロセスのようなものを対象外とするわけである。リップスは直接に体験可能な自我を「意識自我 (Bewußtseinsich)」と呼び、それを体験可能ではない「実在的自我」から区別する。この実在的自我とは、意識自我の「基体 (Substrat)」——心理学的に見れば「心 (Seele)」、生理学的に見れば「脳」(vgl. Lipps 1903b, 51-4) ——であり、「わたしの意識体験、それゆえわたしのこの特定の個体的な自我の存在にとっての、それ自体としては知られない実在的な前提」(Lipps 1903, 4) である。わたしは、たとえば、過去の意識体験を思い出すことができる、思い出すという意識体験をもつとき、「わたしは記憶をもっている」と言うが、そのさい、それは、みずからの実在的自我、意識自我の基体、心のうちに、「それ自身においてはわたしによってまったく体験されえない性状が見出される」

(Lipps 1903b, 5) ということの意味する、あるいは、そのような性状が、つまりは、過去の意識体験の痕跡のようなものが (vgl. auch Lipps 1903b, 64-6)、意識体験を説明するための根拠として仮定されているのである。心理学は、一方では意識体験を記述する記述的な心理学であるが、他方では意識体験、とくに意識体験どうしの連関を、そのような意識自我の基体としての実在的自我、意識体験の基体としての実在的過程を仮定することによって、因果的に説明する「説明的な心理学」とされるとされる。それは「経験のうちに与えられる、個的な自我の意識体験を理解可能にするための「基礎 (Substruktion)」ないし「土台 (Unterbau)」として、「実在」の因果連関を思

5. 本論においては、第3版 (1909年) を参照する。

考によって打ち立てる」(Lipps 1903b, 43f.) のである。

このようにリップスは、記述的心理学の立場からして体験可能な意識体験、意識自我を研究対象とし、説明的心理学の立場からしては体験不可能な実在的過程、実在的自我を研究対象とするべきであると主張しているわけであるが、これらは、ガイガーの言う心理的実在が意味するものとはちがったものである。意識自我と実在的自我の差異にかんして、リップスは以下のように述べている。

あたかも実在的自我は、直接に体験される意識自我よりも「実在的」、すなわち、より現実的であるかのようなものであるが、そうではない。意識自我は、それどころか、われわれが知っているように、絶対的に確実な存在をもっている。しかし、その存在は精神的な存在であり、その現実性は、体験されること (Erlebtwerden) のうちに、それもこの場合、「自己自身によって」存立している。もっぱらこの直接に体験される存在にたいしてのみ、「実在的」自我の実在性が対立している。この「実在性」は、意識の現実性とは対照的に、思考ないし要請された現実性、思考上根底に置かれたものであり、まさにそれをもって、それ自体としては知られないものの現実性である。(Lipps 1903b, 46f.)

つまり、リップスの言う意識自我とは体験可能である、というよりもむしろ、体験されているあいだにのみ存在するものを意味し、実在的自我はまったく体験されないが、存在すると仮定されるものを意味している。それに対して、ガイガーの意味における心理的実在とは、体験されうるが、体験されていないあいだも存在するもの——そのようなものとして体験されるもの——である。わたしたちはみずからの心や意志を、それを意識、体験するあいだにのみ存在するものとして体験するのではなく、意識、体験していないあいだも存在するものとして体験しているはずであるが、そのような意味における心理的実在は、リップスの言う意識自我とも実在的自我とも合致しないし、記述的心理学にも説明的心理学にも関与する余地がないのである。

もしリップスが心理学は純粹に記述的心理学としてのみ、つまり、意識体験だけを認識の方法とするばかりではなく、意識体験だけを認識の内容とするべきであるとも主張するとすれば、意識体験から出発するべきであるという方法にかんする命題を、意識体験だけが心理的実在であるという「形而上学的かつ教義的な命題」(FBUR, 12) に転化させることになる。リップスは、実際には、心理学はさらに説明的心理学として、意識体験の根底に実在的過程を仮定し、そうすることによって、意識体験の連関を因果的に説明するという課題があると主張するものの、ガイガーによれば、そのような実在的過程、無意識は、あくまで意識のために定立されるにすぎない。

無意識 (das Unbewußte) は、意識のために、意識の特性と連関を理解可能にするために定立される。つまり、意識の連関のうちなる空白が、無意識の仮定によって理解可能にされるべきである。無意識は意識の出来事の説明に役立つのであり、みずからに固有の意義のために仮定されるのではない。無意識の仮定には、方法的自立性が欠如しているのである。(FBUR, 13f.)

ガイガーはこのような事態を物理学との類比によって説明する。つまり、物理学は知覚を認識の方法としながらも、知覚されるかぎりでのもの、たとえば昼間に見えるかぎりでの太陽ではなく、

見えているあいだも見えていないあいだも同等に存在するものとしての太陽を認識すべき内容とするが、体験心理学は——ここでは知覚ではなく——意識、体験されるかぎりでのものを認識すべき内容とし、意識体験の根底に実在を仮定するとしても、あくまで意識体験の説明に役立つかぎりでの存在しかみとめないわけである。

ガイガーは、意識体験だけを心理的実在として承認し、無意識の実在性を否定する立場を「体験実在論 (Erlebnisrealismus)」として、そして、意識体験の実在性とならび、推論によって到達される無意識の実在性をも承認する立場を「推論された (erschlossen) 心理的実在論」として特徴づけるが (vgl. FBUR, 15–21)、結局のところ、いずれも、以下のような形而上学的な基本テーゼにとらわれていると主張する (vgl. FBUR, 21–9)。

体験されていない心理的なものとは、体験されていない体験だろう——無意識的な心的なものとは、無意識的な意識であろう。意識的であるとは心理的であると等しく、心理的であるとは意識的であると等しい。無意識とは「空虚な概念」、「解決不可能な矛盾」である。無意識とは、木の鉄なるものよりもさらにひどいものであり、それは「けっして鉄ではない鉄」(ツィーエン) であり、「心理的な無意識とは、統一不可能な概念契機を統一しようとする不可能な形成物であり」(ミュンスターベルク)、「無意識的な思考とは不可解な言葉である」(レームケ)。(FBUR, 23)

体験実在論も推論された心理的実在論も、このように、いわば心理的なものにおける意識ないし体験中心主義という立場をとるのであるが、ガイガーはそれを批判していく。

第3節 体験されるものと体験するはたらき：心理的なものの二層性

ガイガーは「意識 (Bewußtsein)」の概念とその多義性に注目し、それには以下のような四種類の意味があると指摘する (vgl. FBUR, 29–33)。

- (1) 能動的な (aktiv) 意味における意識
- (2) 受動的な (passiv) 意味における意識
- (3) 形容詞的な (adjektivisch) 意味における意識
- (4) 内容的 (inhaltlich) ないし空間的な (räumlich) 意味における意識

(1) まず、能動的な意味における意識とは「～についての意識 (Bewußtsein von)」としての意識を意味する。たとえば、わたしがパソコンの画面に映し出される文字を見ているときや、その文字があらわす意味について考えているとき、わたしはその文字や意味について意識をもっている。つまり、能動的な意味における意識とは意識作用のことである。(2) それに対して、わたしが文字や意味について意識をもっているとき、それら文字や意味は、わたしがそれについて意識をもっているところのものとして、「意識的 (bewußt)」と特徴づけられることがある。つまり、それらは意識の対象であるとして意識的と特徴づけられるのであり、これが受動的な意味における意識である。これら能動的および受動的な意識概念は、ガイガーによれば、「動詞的な意

識概念、意識された対象「への関係」としての意識の相関する両側面」(FBUR, 30)である。おそらく日本語話者の場合、「わたしはそれを意識している」や「それはわたしによって意識されている」というようなかたちで、はっきりと能動的な意味と受動的な意味とを区別して使用することができるため、ガイガーがそれらの差異を強調することに違和感をおぼえるかもしれないが、たしかにドイツ語の「bewußt」という語にはそのような曖昧さがある⁶。(3) これらの動詞的意識概念に対立しているのが、形容詞的な意識概念であり、ガイガーは「そのもとでは意識の本性についての根本表象が変化している」(FBUR, 30)として、これを危険視する。たとえば、「意志は意識的である (der Wille ist bewußt)」や「色は意識的である (die Farbe ist bewußt)」と言う場合、意志や色にとって、意識がそれらの構成的な性質であると理解されることがある。それは、「道が広がっている (die Strecke ist ausgedehnt)」と言う場合、その道にとって、「広がっていること (Ausgedehntsein)」がその構成的な性質であると理解されるのと同様である。この形容詞的意識概念のもとでは、意識概念の能動的な意味と受動的な意味、つまり、意識作用と意識対象の差異がよりいっそう曖昧になってしまう。このような意識の形容詞的概念、把握は、ガイガーによれば、心理学において、とりわけ「意識流 (Strom des Bewußtsein)」についての理論として姿を現しており、感じるはたらきや考えるはたらきのような意識作用と感覚や概念のような意識対象が、同じひとつの流れのうちに位置づけられることによって、それらの差異が抹消されることになる。

動詞的な把握によると、把捉する(知覚、表象、思考する)自我は把捉された対象性に対立している。自我は音、色、類似性、美を知覚し、概念のことを考えるなど——自我はその把握にとって、身の回りの対象性の世界を見る目のようなものである。形容詞的な意識概念にあっては、それに対して、この把捉されたものと把捉作用の対立が水平化される——すべての心理的なものが同じ平面のうちに安らい、同じ意識流のうちに浮かび、同じ鎖のうちに連なっている。(FBUR, 31)

ガイガーは『現実』において「主観と客観の対立が、直接的態度の支柱である」(WWM, 20)と述べていたが、わたしたちは直接的態度をとるかぎりにおいて、感じるはたらきのような意識作用を主観に帰属するものとして、感覚を客観に帰属するものとして体験するのに対して、意識を形容詞的に把握することによって、まさにマッハがしていたように、主観的なものと客観的なものの対立を水平化してしまうことになるのである。(4) 最後に、意識は、感じるはたらきや考えるはたらき、感覚や概念などという「これらの内容がそのうちにあるところのひとつの空間、容器」(FBUR, 32)としてみなされることがある。動詞的把握にしたがうならば——あるいは直接的態度をとるならば——、わたしたちは、たとえば、海を知覚することによって、その海という対象について、意識の外部にあるものについて意識をもつことになる——そのようなものとして知覚を体験している——が、このような内容的ないし空間的な把握によって、その海という

6. Duden Deutsches Universalwörterbuch によると、「bewusst」には、「klar erkennend, geistig wach (はっきりと認識している、精神的に目覚めている)」という能動的意味——たとえば「ein bewusster Mensch (意識をもった人間)」——にくわえて、「ins klare, wache Bewusstsein gedrungen, im klaren, wachen Bewusstsein vorhanden (はっきりと目覚めている意識のうちに入り込んだ、はっきりと目覚めている意識のうち存在する)」という受動的意味——たとえば「bewusste Vorstellungen (意識された表象)」——がある。

意識の対象は、とりわけ色のように二次性質とみなされるものは、意識内容ないし表象としてみなされることになるのである。ガイガーはこのような意識の把握を、意識の形而上学的な——観念論的、意識主義的な——解釈であるとして批判している。かれによれば、「動詞的な意識概念だけが意識の事実適合する」(FBUR, 33) のであり、実際、わたしたちが色のようなものを見る場合でも、それを、たしかに意識されてはいるが、意識とはちがう対象として意識しているであり、色のような意識対象とそれを見るはたらきのような意識作用の差異が曖昧になることはないようにおもわれるのである。

もし「意志するはたらきは意識体験である (Wollen ist ein Bewußtseins Erlebnis)」であると主張するとすれば、その場合、「体験」の概念もまた、形容詞的に把握されることによって、意志するはたらきと体験との差異を抹消することになる (vgl. FBUR, 36–41)。ガイガーによれば、意志するはたらきは体験されはするものの、意志するはたらきとその体験はけっして同一のものではなく、「たしかに密接に結びついているが、それでも異なるふたつの事実成素である」(FBUR, 37)。かれは以下のような例を挙げている。

カエサルが〔ローマの主権を戦い取ろうと〕意志する、ということが意味するのは、「カエサルがひとつの体験をもつ」ということではなく、かれのうちで心理的に実際になにかが起ころ——ひとつの能動性がかれから発する——ということ、かれがみずからの目の前にすさまじい目標を立て、それを達成しようと目論むということである。そして、この意志するはたらきを、それ自身としてはけっして体験ではないところの現実的な出来事として、いまやカエサルが体験するのである […]。(FBUR, 37)

たしかに意志するはたらきは、それが体験される、体験の (広い意味における) 「対象」であるという意味においては体験であるが、意志するはたらきにとって、体験されるということがその構成的な性質である、その本質が体験されることのうちにあるという意味において体験であるわけではない。かれは「Erlebnis」という語そのものの曖昧さについても警鐘を鳴らしている (vgl. FBUR, 46, Anm. 1)。「nis」を語尾にもつ語に属格が加わる場合、その属格は、あるときには、「忠誠の誓い (Gelöbniß der Treue)」におけるように、目的語的属格として他動詞の客観を意味するが、またあるときには、「類似の関係 (Verhältnis der Ähnlichkeit)」におけるように、種類の明確化を意味する。つまり、「忠誠の誓い」とは「忠誠が誓われること」を意味するのに対して、「類似の関係」において類似は関係の客観ではなくて、同等性などとならぶ、関係のひとつの種類、形式を意味している。「Willenserlebnis」という語についても、Wille は Erlebnis の客観であるにもかかわらず、Erlebnis のひとつの種類、形式としてみなされる危険性があるというわけである⁷。

ガイガーは、意志するはたらきとそれを体験するはたらきとの差異を見過ごさせる要因として、客観的な対象性についての意識の仕方と心理的な出来事についての意識の仕方との差異があることを指摘する (vgl. FBUR, 41–4)。わたしたちが、たとえばパソコンを知覚する場合、そのパソコンを、主観的なものとは区別される、みずから対立する (gegenstehen) 客観として「把

7. このように、本章においては、Erleben と Erlebtes と Erlebnis の差異が非常に重要になるため、日本語としてはどうしても不自然になってしまうところもあったが、引用文内において、Erleben を「体験するはたらき」、Erlebtes を「体験されるもの」、Erlebnis を「体験」と訳し分け、引用文外においても、各原語を念頭において語を選ぶようにした。

捉する (erfassen)」。それに対して、みずからの心理的な出来事を体験する場合、その心理的な出来事を、みずからに対立する客観としてではなく、みずからの主観に帰属するものとして、日本語で「疲れを覚える」と言うときのように、「覚知する (innewerden)」のである。疲れや意志するはたらきのような心理的な出来事を覚知するとは、それらを、みずからに対立する客観としてではなく、「体験される内実 (Gehalt)」（FBUR, 43）として「明るくし、照らす (erhellen, beleuchten)」（FBUR, 43）という意識の仕方なのである。ガイガーによれば、このように体験するはたらきと体験される内実は緊密に結合しているものであり、そのことが体験の形容詞的把握を誘発するのであるが、だからといって、それらの差異を見過ごしてはならないのである。このような客観的なものを対象化して把握するという意識の仕方と心理的なものを対象化せずに覚知するという意識の仕方との差異を、自然主義的態度にもとづく唯物論や並行論——それらが誘発する体験の形容詞的把握——はみとめることはできない (vgl. FBUR, 44–51)。というのも、自然主義は、物理的なものと同様の仕方、心理的なものを理解しようとするからであり、物理的なもの「一層性 (Einschichtigkeit)」⁸と、心理的なものの、意志するはたらきとそれを体験するはたらきのような「二層性 (Zweischichtigkeit)」という差異を見過ごしてしまうのである。

体験するはたらきの動詞的把握にとって、体験するはたらきと意志するはたらきはふたつの異なる領域である——心理的なものは二層的に組成されている。体験するはたらきは意志するはたらきのほうへと向けられる。そのような二層性は、しかしながら、物質的世界においては知られていない。つまり、物質的世界の存在と出来事においては、存在契機が存在契機に、過程が過程に連なる——そして物質的なものにおいては、存在とならび、さらに、まさにこの存在の照明を呼び起こし、それゆえ、存在の領域に体験するはたらきという第二の領域によって上層をつける (überbauen) ところの反射鏡が姿を見せることはない。心理的世界においては、それに対して、どんな「体験」においても心理的な存在とこの存在を体験するはたらきが重なり合っているという奇妙なことが現実化されているのが見出される。

(FBUR, 45)

このような心理的なものの二層性を否認しようとする場合、心理的な出来事を覚知するはたらきを「反省 (Reflexion)」、つまり、事後的に把握するはたらきや回顧的に考察するはたらきと同一視しようとすることがある。たとえば、わたしは、ある瞬間において怒りを感じると同時にそれを自覚するというのではなく、ある瞬間に怒り感じ、ようやくつぎの瞬間においてそれを反省的に自覚する、というように心理的な出来事とその覚知を一層的に解釈しようとするわけである。しかしながら、自我というものは、一方では、疲れているもの、怒っているもの、意志するものとして体験され、覚知され、照らし出されるものであると同時に、他方では、みずからをそうしたものとして体験し、覚知し、照らし出すという二層性を、体験するはたらきによって自己自身に関係するという「再帰性 (Reflexivität)」をもつのである。心理学はそのような心理的なものの二層性、体験するはたらきの再帰性というものを事実として承認することによって、心理的なものをたんなる生命的なものや物質的なものから際立たせることができるはずであるが、並行論が物質的なものと心理的なものとのあいだに1対1の対応関係を構築しようとするさいなどに、

8. ガイガー自身は名詞ではなく、形容詞「einschichtig」のみを使用している。

その事実を否認してしまうわけである⁹。

第4節 心理的実在として体験されるもの：意志の実在性

ガイガーは、以上のように、体験心理学が心理的なものすべてを体験やその連続に還元しようとするのに対して、心理的なものの内部における体験されるものと体験するはたらき——意志するはたらきとそれを覚知するはたらきのような——の差異を明確化することによって、体験実在論や推論された心理的実在論の意味におけるものとはちがう心理的なものの実在性を主張するのである。

意志するはたらきが体験される、ひとは自我の体験するはたらきのうちで（意志するはたらきという）自我の行為を意識するという事実は、心的なものの注目すべき性状、つまり、ふたつの領域、すなわち、覚知するはたらきの領域とひとがそれについて覚知するところの領域が重なり合うように組成されているという性状を指し示す。反対の見解——わたしたちはそれを「体験 - 観」、体験心理学と呼びたいが——にとっては、心理的なものがただひとつだけの領域であると描写され、意識がこの領域の質ないし構成的徴標になってしまうが、それに対して、わたしたちの見解では、心理的なものは、体験するはたらきと体験されるものとして、覚知するはたらきとひとが覚知するところのものとして、相互に重なり合うように組成され、相互に層をなして重なり、相互に関係するふたつの領域の世界になるのである。これら両領域は、体験するはたらき（覚知するはたらき）の領域と心理的実在（体験されるもの）の領域として特徴づけられるべきである。¹⁰ (FBUR, 52)

つまり、体験実在論の場合、意識体験だけを本当に存在する——デカルトの意味において「絶対に確実な存在をもっている」(Lipps 1903b, 47)——実在として承認し、推論された心理的実在論の場合、まったく意識、体験されない実在的な自我や過程をも因果的な説明のために仮定するのに対して、ガイガーは内在的心理的実在論の立場から、意識体験に還元されはしないが、体験可能ではある心理的な実在を承認するわけである。そのため、内在的心理的実在論における心理的実在の意味と体験心理学における心理的実在の意味は、ほとんどちがったものになっていると言えるが、ガイガーの言う心理的実在とは、どのような意味において実在的であるのだろうか。意志するはたらきのような体験されるものとそれを覚知するはたらきのような体験するはたらきとの差異を指摘したからといって、かならずしもそれは前者を実在として特徴づけることの根拠になるわけではないだろう。かれは、どのような意味において、どのような根拠をもって、それを心理的実在として特徴づけているのだろうか。

ガイガーが、心や意志するはたらきが心理的実在であると言う場合に、「実在」は、意識に依

9. ガイガーは論文「感情についての意識」(1911年)においても、心理的なものとしての感情を対象化して把握するはたらきと対象化せずに覚知するはたらきの差異などについて論じている (vgl. BG)。

10. ガイガーは心理的実在の領域を「深い (tief)」領域や層として、体験するはたらきの領域を「表面的な (oberflächlich)」領域や層として特徴づけているが、これはかれの美的価値体験論における自我の層構造論にとっても重要になる。

存せず存在しているということの意味している。もちろん、厳密には、かれは直接的態度の立場をとって心理的なものの実在性を主張しているのであるから、それは意識に依存せず存在しているものとして体験されるということの意味しており、さらに、同様に数や概念のように意識に依存せず存在しているものとして体験される理念的なものとの差異を付言するならば、実在とは空間と時間のうちで意識に依存せず存在しているものとして体験されるものを意味していると言うことができる。かれは『現実』において、パークリーやフッサルを、超越的な形而上学としての所与性観念論の立場をとって、実在として与えられるものを、たんにそのように与えられているにすぎないものとみなし、それを端的に実在として受け取らないことを批判していたが、「断章」においては、観念論が外界の存在について〈存在＝知覚 (esse=percipi)〉、つまり、外界の存在は知覚されることにその実質をもつとかがえるのと同様に、体験心理学が心理的なものの存在について〈心理的存在＝体験されること (psychisches Sein=Erlebtsein)〉、つまり、心理的なものの存在は体験されることにその実質をもつとかがえることを批判する (vgl. FBUR, 83–94)。

わたしが、たとえば、ある家を見る場合、「わたしにはその家が直接的に、わたしの知覚には依存せず存在するものとして与えられる」(FBUR, 86)。わたしはその家を「存在自律性 (Daseinsautonomie)」¹¹ (FBUR, 86) をもつものとして、つまり、わたしがそれを見ていないあいだも存在するもの、見る前にも、見るのをやめた後にも存在するものとして知覚しているのである。そのため、わたしはみずからの知覚を、知覚対象の存在を創り出すものとしてではなく、それに付け加わるものとして体験している。知覚の対象が知覚に依存せず存在するものとして直接的に与えられるというのは、その存在を推論によって仮定することともちがう。というのも、わたしがある教会を見て、その存在を確信する場合、それが持続的に存在することを仮定するために、ある根拠を必要とはせず、むしろ、その持続的な存在を廃棄するためにこそ、ある根拠——たとえば、その教会は老朽化しているため、取り壊さなければならない——を必要とするのである。そのため、「ひとが数年後にふたたびある場所を訪れる場合、教会の塔がまだあるということには驚かないが、[もうなくなってしまっていた場合] それはいったいなぜなくなってしまったのかと問うのである」(FBUR, 93)¹²。ガイガーは、外界が知覚に依存せず存在するものとして与えられるのと同様に、心理的なものなかには、体験に依存せず存在するものとして与えられるものがあると主張する。そのひとつが意志するはたらきであり、かれによれば、わたしがみずからの意志するはたらきを体験する場合、その意志するはたらきを体験するはたらきに依存しない——つまり、体験することによって生じ、体験しなくなると消えるのではない——自我の活動として体験している。

なによりもまず、ガイガーは、意志するはたらきの全体的過程を (1) 「意志 (するはたらき) の 定立 (Willenssetzung od. Wollenssetzung)」と (2) 「意志する振舞い (wollendes Verhalten)」

11. ガイガーはこの表現をゲッティンゲン学派のコンラート＝マルティウス (Hedwig Conrad-Martius, 1888–1966) から借用している。コンラート・マルティウスについては、植村 2022 を参照。

12. ガイガーはこのように、知覚の対象には「その存在が廃棄されることはいかなる根拠も存在しないかぎり、引き続き存在しつづける」(FBUR, 93) という「一種の存在的な慣性の法則 (Trägheitsgesetz)」(FBUR, 93) があると主張している。それに対して、知覚の対象が、溶けていく雪や散っていく花のように、存在するのをやめるということを本質としてもつ、あるいは、わたしたちがそのような普遍的な合法則性を知っている場合には、それを根拠として、推論によってそれらの存在を廃棄するのである。

という部分的段階に区別する (vgl. FBUR, 96–105)。ここでは、わたしがある哲学者について論文を書こうと意志し、行為するという場面を例にして説明していこう。(1) はじめに、意志定立とは、その哲学者について論文を書こうと決意することを意味する。ガイガーはさらに、それをふたつの契機、つまり、一方では、論文を書くことをみずからの目標として定立するという「目標を把握するはたらき (Zielerfassen)」(FBUR, 97)、他方では、まさに論文を書くというその目標を意志するよう自己自身を規定するという「自己を規定するはたらき (Sichbestimmen)」(FBUR, 97) に区別する。ガイガーは前者を銃に弾を装填すること、後者をその引き金をひくことに例えている。これらふたつの契機からなる意志定立が意味しているのは、しかしながら、「自己自身に意志させること (Sich-selbst-Wollen-machen)」(FBUR, 97)、つまり、引き金をひくまでであって、本来の意志するはたらきではない。(2) 本来の意志するはたらきは、意志する振舞い、つまり、引き金をひいた後に、弾が目標にむかっていく段階である。ガイガーは意志定立を、なんらかの行為をしようとして意志するよう自己自身を突き動かすこと、そして、意志する振舞いを、その意志するはたらきによってその行為をするよう自己自身を突き動かすこととして言い換えている。たとえば、わたしが論文を書こうと意志するよう自己自身を突き動かした後で、わたしは文献を調べたり、文を推敲したりするという行為をするように自己自身を突き動かしている。これが本来の意志するはたらき、意志する振舞いである。これら意志定立と意志する振舞いの差異は、わたしは論文を書こうと持続的に決意しているとは言えないが、文献を調べたりなどしつつ持続的に意志しているとは言えるということからもあきらかである。

問題は、これら意志定立と意志する振舞いが、それらを体験するはたらきに依存せずに存在するか、そのようなものとして体験されるかである。(1) まず、意志定立は体験されることなしには生成することができない (vgl. FBUR, 105–9)。わたしが論文を書こうと決意するとき、かならずわたしはその決意するはたらきを体験している。たしかに、たとえば、なんらかの事情で——それ以外の仕事をしなければならないなど——みずからにたいして論文を書こうと決意することを容認できないでいたが、それにもかかわらず、文献を調べたりなどしており、そして、その事情がなくなった場合に、みずからがそう決意していたことが事後的にわかるかのようなことがあるが、それはみずからの決意を注意していなかっただけであり、体験していなかったわけではない。また、同様に論文を書くという目標にむかっていく振舞いであるにもかかわらず、その生成が体験されないものもあり、それはたんなる欲望するはたらき——たとえば、ある日の朝に起きたところ、なぜだが論文を書きたいという気持ちになっていた——などであるが、それは意志するはたらきとはちがうものなのである。逆に言えば、わたしたちは意識的に目標を定立し、それにむかうよう自己自身を規定し、実際にそれにむかって行為することを、たんなる欲望するはたらきなどではなく、意志するはたらきと呼んでいるわけである。(2) それに対して、本来の意志するはたらき、つまり、意志する振舞いは、体験されることなしに存在することができる (vgl. FBUR, 109–11)。たとえば、わたしが論文を書くための資料を入手しようとドイツの図書館に行く、つまり、資料を入手しようと意志しつつドイツの図書館に行くという行為をする場合、宿泊するホテルの場所を調べているあいだにおいても、資料を入手しようと意志するはたらきは有効であり、有効であるからこそホテルの場所を調べているにもかかわらず、その意志するはたらきを意識していないことがあるのである。しかしながら、このことにたいしては反論が予想されるだろう。

ガイガーは、意志するはたらきを意識していない「合間 (Zwischenzeiten)」(FBUR, 111) の間

題にかんする三つの可能的な釈明を挙げている。第一に、わたしが意志するはたらきを意識していないあいだ、それは消滅してしまっており、ふたたびあらたに決意しなければならないという釈明である (vgl. FBUR, 112-6)。たとえば、ある日の夜に論文を書こうと決意して、それを意志しつつ、序文を書き上げ、パソコンを閉じた時点で、いちどその意志するはたらきは消滅してしまう。そして、つぎの日の朝に、ふたたびあらたに論文を書こうと決意するというわけである。たしかに、2日目の朝に、今日は第1章を書き上げようなどと決意することはあるが、しかし、ふたたびあらたに論文を書こうと決意するわけではなく、わたしは論文を書こうという決意をどうにいちどだけなされたものとして体験するのである。論文を書こうと意志するはたらきと第1章を書き上げようと意志するはたらきとの関係について言えば、前者の普遍的な意志するはたらきが有効であるからこそ、わたしは後者の個別的な意志するはたらきを定立するのである。第二に、わたしが意志するはたらきを意識していないあいだ、それは消滅してしまっているが、以前の意志するはたらきを想起することによって、消滅していた合間を橋渡しするという釈明である (vgl. FBUR, 116-20)。つまり、以前の意志するはたらきが存在しつづけているわけではないが、それを想起することによって、以前と現在を結びつけるというわけである。たしかに、「そういえば、資料入手のためにドイツに来たのだった」と思い出すことはあるが、しかし、わたしはそのさい、あくまで資料を入手しようとして意志するはたらきを以前に定立し、現在も存在しつづける意志するはたらきとして体験するのである。最後に、わたしが意志するはたらきを意識していないというのは間違いであって、たんにそれを注意していないだけであるにすぎず、決して体験していないというわけではないという釈明である (vgl. FBUR, 120-7)。たとえば、資料入手のためにドイツに来たにもかかわらず、ホテルの場所を調べているあいだには、資料を入手しようとして意志するはたらきは消滅したわけではなく、存在しつづけて、かつ、体験されてはいるものの、意識の背景に押し退けられているというわけである。この場合、〈心理的存在=体験されていること〉というかんがえは維持されることになる。たしかに、なにかを注意しつつ体験することと注意せずに体験することを区別することはできる。しかしながら、たとえば、わたしはある日の夜に論文を書こうとして決意し、つぎの日の朝にその意志を、昨晚から、睡眠中も、消滅せずに存在しつづけていたものとして体験する場合、その意志が睡眠中も注意されることなしに体験されていたと言うことはできないだろう。

以上のように、心理的なものの内部には、たしかに意志定立のように、存在（意志定立の場合には生成）しているあいだに、必然的に体験されざるをえないものもあるが、意志する振舞いのように、存在しているあいだに、必然的に体験されるわけではなく、さらには、体験に依存せずに存在するものとして体験されるもの、つまり、実在として体験されるものがあるのである。もちろん、わたしたちが自然主義的態度の立場をとるとすれば、意志を実在として体験するという事実を、脳や、リップスの言うところの、意識体験を説明するための根拠として仮定された、体験不可能な心のうちに残された痕跡から説明するだろう。しかしながら、わたしたちは直接的態度の立場をとることによって、直接的に与えられるもののなかに、たしかに実在として与えられるものがあることを確認することができたのである。ガイガーはプフェンダー論文において、現象学においては「純粋な自己所与性が、[...] 実在性を与えられていない領域の深みに置くことなしに、発言にいたるべきだろう」(APS, 3) と述べていたが、それは、まさに現象学が、体験不可能なもの、与えられていないものに実在性を承認するのではなく、体験可能なもの、与えられているものの内部に実在性を承認するという、その姿勢を意味していたのである。

第5節 自我の力動性と意志の自由

ガイガーの「断章」は——この1921年の著作は1930年の『現実』に先行するものであり、「直接的態度」という表現を使用していないが¹³——直接的態度にもとづく心理学的研究である。かれは『現実』において、心理学は異なる態度、態勢をとるにおうじて異なったものになり、問題の種類におうじてそれにとって十全的な態度は異なると主張する (vgl. WWM, 88–107)。一方で、自然主義的態度をとる場合、心理的なものを、その外部にある物理的なものから研究し、たとえば、「光線の波長の相違は、いかにして色についての意識のうちで、色の感覚のうちで気づかれるのか？」(WWM, 91) などと問う生理学的な心理学になる。自然主義的態度にもとづく科学一般がそうであるように、このような心理学も物理的なものを方法的に優先し、物理的なものから出発するのだが、物理的なものの中には心理的なものを、たとえば脳のうちに色の感覚を発見することはできない。逆に、色の感覚を体験する主観側もそれはそれで脳についてはなにも直接的に知らない。自然主義的態度は「このような物理的なものと心理的なものの相互的な接近不可能性の事実」(WWM, 94) から並行論を生み出すのであり、さらには、自己観察という主観的な認識源泉に対する不信から、それを遮断し、客観的に観察可能なものだけを認識源泉としてみとめる行動主義を生み出すことにさえなったのである。他方で、直接的態度をとる場合、心理的なものを、その外部からではなく内部から探究する。ガイガーは直接的態度のなかでも、主観主義的態度にもとづく「力動的な主観心理学 (die dynamische Subjektivpsychologie)」(WWM, 100) と所与性の態勢にもとづく「分析的 - 発生的な所与性心理学 (die analytisch-genetische Gegebenheitspsychologie)」(WWM, 100) があると主張する¹⁴。「断章」におけるガイガーの心理学は、前者に該当する。この力動的心理学においては、主観主義的態度にもとづいて、第一に「主観がみずからの自我から世界と心理的なものを考察し」(WWM, 99)、第二に「実際の心理的連関についての関心から〔自然主義の意味における〕心理物理的連関についての関心を排除」(WWM, 99) する。つまり、心理的なものと客観世界との関係や心理的なものどうしの連関、そしてそれらの力動性を研究するのである。

力動的心理学においては、主観が世界にたいする関係と心理的過程の内的発展の力動性

13. しかし、つぎのことなどから「断章」が直接的態度にもとづくものであることはあきらかである。ガイガーは体験心理学と内在的心理的実在論の差異を、体験というものを、前者が体験の外部に超越することはない閉じられたものとみなすのに対して、後者が体験の外部に超越する開かれたものとみなすという点に見出す (vgl. FBUR, 54–8)。これら体験心理学と内在的心理的実在論は、外界の認識にかんして、意識を閉じられたものとみなす把握と開かれたものとみなす把握に対応している。前者の把握によると、わたしたちの意識は知覚をつうじて外界に直接的にアクセスすることはできず、表象だけが与えられている。それに対して、後者の把握によると、わたしたちの意識は知覚をつうじて外界に直接的にアクセスすることができる、あるいは、知覚をそのようなものとして体験している。これらの知覚観は、『現実』において対比された自然主義的態度と直接的態度それぞれの知覚観に対応している。

14. ガイガーは所与性の態勢を形而上学的に絶対化すること、所与性観念論ないし観念的な所与性形而上学を批判してはいるが、所与性の態勢にもとづく科学——そのひとつが純粹現象学であるが——の存在やその意義を否定しているわけではなく、分析的 - 発生的な所与性心理学についても同様である。かれは、力動的な主観心理学と分析的 - 発生的な所与性心理学を、相互に対立するのではなく、むしろ、相互に補完するものであると位置づけている。

(Dynamik) のうちで研究される。力点は、連関の力動性にある。なにが意志するはたらきを規定するのか？ いかにして意志するはたらきは心的なものの過程に作用する (wirken) のか？ 外的なものは主観にいかなる印象をあたえ、主観はそのような印象にいかにして反応するのか？ 主観は、それへと作用 (Wirkungen) がおよぼされるところの中心、なんらかの姿勢をとり、評価し、把握し、感じ、考え、意志する作用をもって、あらゆる種類の状態性と情状性、それはそれで主観のうちでさらに作用するところの状態性と情状性をもって反応するところの中心と見なされる。そのため、ルサンチマンというニーチェの概念は力動的な概念である。ルサンチマンは力動的な機能であり、みずからの弱さと弱さのうちにある劣等感にたいして、主観は価値転換をもって反応する。苦しみ、弱さ、弱さに由来する共苦は、[そうしたものを] ルサンチマンという仕方において体験する主観にとって本来的に価値あるものである。(WWM, 101)

ガイガーは「断章」においても、このような連関の力動性を強調している。かれは、体験心理学が心理的なものを匿名的で、機械的な仕方原因と結果の関係において連関する体験の連続としてとらえるのに対して、内在的心理的実在論はそれを自我という中心——これは世界と対立している——をとめない、生き生きとした仕方動機づけ、動機づけられるという関係など¹⁵において連関する「実在的な要素をともなった実在的な統一」(FBUR, 1)、「力動的な統一」としてとらえると主張する (vgl. FBUR, 1-9)。かれは、心理的実在という語を用いることによって、心理的なものが体験に依存せずに存在するものとして体験されるということばかりではなく、そのような力をもつものとして体験されるということをも記述しようとしているのである。

ガイガーは内在的心理的実在論が心理的なものうちに実在的なものを承認するのに対して、体験心理学が心理的なものをたんなる体験として形而上学的に無価値化すると主張していたが、前者の見方からすると、あるいは、わたしたちが日常生活において心理的なものを体験している仕方からすると、たとえば、わたしたちは意志するはたらきというものを、以下のように、自我の力として体験しているだろう (vgl. FBUR, 58-65)

内在的実在論にとって「わたしが意志するはたらきを体験する」ということが意味するのは、体験するはたらきのうちで、意志するはたらきが実在的な心理的行動として、わたしに呈示されるということである。「わたしがみずからの立ち上がろうと意志するはたらきを体験す

15. ガイガーは、自然主義的態度をとるひとが物理的なものもっている因果連関だけにもとづいて心理的なものの連関を理解しようとするのを、心理的なものの連関のうちには因果連関や動機づけ連関などさまざまなものがあるにもかかわらず、その豊富さを無視することを批判するのである。「わたしは計算問題を解こうとする。意志するはたらきのうちには心理的行動のひとつの形式があり、自我は意志するはたらきをおのれから出してやるのであり、自我と意志するはたらきのあいだには、物質的世界において客観と出来事とのあいだにはどこにもないような連関が存立している。そのため、心理的なものは、原因と結果の関係とならび、能動的な働きかけと受動的に働きかけられることの無数の変様とかかわっている。つまり、自我から作用が立ち現れるはたらき、自我の行為、自我が対象を把握するはたらきなどである。そして、同様に、影響や作用が自我にたいしておよぼされる無数の仕方とかかわっている。自我は影響を被り、刺激され、動機づけられ、なにかへと仕向けられ、規定され、強制される等々である。そのように、心理的な連関の豊富さが展開されるのであり、その豊富さに比べると、物質的なものの単純さは原始的であるようにおもわれるのである。」(FBUR, 68)

る」が意味するのは、わたしは、実在的な影響力、立ち上がろうとする実在的な意志作用が実在的な自我から発するのを体験するということである。(FBUR, 60)

つまり、わたしが立ち上がろうと意志し、そして立ち上がる場合、わたしはみずからを、実際にそのように意志し、その意志の力によって立ち上がるものとして、そしてみずからの意志するはたらきを、実際にそのような力をもつものとして体験しているはずである。それに対して、体験心理学からすると、その場合、わたしはたんなる自我体験や意志体験などをもっているにすぎず、心理的なものは「あらゆる力強い存在、あらゆる実体的な有効性を剥奪」(FBUR, 61)され、「もはや並列し、継起し、交代する意識現象の遊戯にほかならない」(FBUR, 61)とみなされることになるのである。このようにして体験心理学が心理的なものをたんなる夢のようなものとしてその力を剥奪することが、唯物論や並行論にとって好都合であるのは上述したとおりである。つまり、唯物論も並行論も、けっして心理的なものから物理的なものへとおよぶ影響をみとめることはなく、エビングハウスの「アウステルリッツ論証」にそくすならば、ナポレオンが命令を与えようとして意志し、その意志の力によって口を運動させる場合、実際にそのような命令を与えようという心理的な意志が口を運動させているのではなく、かれはたんなるそのような体験をもっているだけで、なんらかの物理的な原因が口を運動させているにすぎないとみなすわけである¹⁶。ガイガーは、このような内在的心理的実在論と体験心理学における見方のちがいを、心と身体という心理的なものと物理的なものとの関係にかんしてばかりではなく、心理的なものどうしの連関にかんしても指摘する (vgl. FBUR, 65-77)。たとえば、わたしがある絵画の作者の名前を度忘れしてしまったとすると、わたしのうちにその名前を思い出したいという願望が生じ、そのように願望することによってわたしは記憶のうちにその名前を探し求め、そのように探し求めることによってわたしはその名前を思い出す。この場合、わたしは、その作者の名前を思い出したいという願望が記憶のうちにその名前を探し求めるよう動機づけ、願望と探求の動機づけの連関を体験するのであるが、体験心理学の見方からすると、たんに願望体験の後に探求体験が連なるという仕方で体験が連続しているにすぎず、願望が探求を動機づけるということ、願望と探求の動機づけ連関も、たんなる動機づけ体験、連関体験をもつことであるにすぎない。つまり、願望と探求との心理的な動機づけ連関は仮象的なものであるにすぎず、本当に存在するのは、なんらかの物理的な因果連関だけであるというわけである。

最後に、ガイガーが、心理的なものがそのような力動性をもつことばかりではなく、自我という中心をもつということをも強調していたことに注目してみよう。かれは『現実』において、決定論と非決定論の対立あるいは「意志の自由 (Willensfreiheit)」の有無にかんする対立が、自然主義的態度と直接的態度の対立に由来することを指摘し、意志の自由、そして意志の自由がありうることを前提とする「責任 (Verantwortlichkeit)」は、直接的態度においてのみ問題になると主張している (vgl. WWM, 136-41)。

責任を実在的な事実として受け入れることは、直接的態度の主観主義的態勢からのみ帰結

16. ガイガーは『現実』において、自然主義的態度がそのような見方をするからこそ、この態度においてのみ、心身の連関という心理的なものと物理的なものとの関係が問題になってきたのであると指摘している (vgl. WWM, 122-8)。

する。この受け入れは、みずからの行為と心情にかんする自我の反省に由来する。つまり、主観はみずからの行為にたいして責任があると感じ、他者たちを〔他者たち〕みずからの行為にたいして責任を負わせる。主観はこの責任をなにか実在的なものとして体験する。しかし、責任のそのような実在性は、行為が、自我の発露、表出であるばかりではなく（それどころか、心理的なものを随伴させるにすぎない脳の過程に由来するばかりではなく）、因果系列が自我のうちで開始する場合にのみ存立する。自我が因果性の通過点であるにすぎないなら、屋根から落下し、ひとを撲殺することにたいして煉瓦に責任を問うことはできないのと同様に、みずからの行為にたいしてひとに責任を問うことはできないのである。(WWM, 137f.)

たとえば、わたしがだれかを殺害しようと思志し、殺害という行為をしてしまったとしよう。それは、自然主義的態度からすると、たんにわたしはそのようなたんなる意志体験を、そしてみずからの意志によってみずからを行為させるかのような動機づけ体験をもっているにすぎないのであり、わたしの心の内部にあるみずからの意志がみずからをそのように行為させたわけではなく、その外部——たとえば脳——にある匿名的な生理学的原因がそのような行為を結果させたにすぎないということになる。それに対して、直接的態度からすると、わたしがそのように意志し、行為する場合、わたしは、ほかならぬ、みずからをそのように意志したもとして、そして、そのようなみずからの意志によってみずからを行為させたもとして体験する。しかし、体験心理学は、わたしたちが意志するはたらきなどを体験するさい、みずからの自我をその中心として体験するということを、たんなる「自我体験」をもつこととして、みずからの自我が意志し、みずからを行為させるよう動機づけるのを体験することを、自我という中心をもたない匿名的な体験の連続として把握する (vgl. FBUR, 65-77)。心理的なものは、内在的心理的実在論にとって「一点に中心化された空間的形成物」(FBUR, 72) のようなものであるのに対して、体験心理学にとっては「繰り出される平らなテーブル——平らな続き絵、体験流」(FBUR, 72) である。ガイガーは意志するはたらきについての見方の差異を引き合いにだして、内在的心理的実在論と体験心理学を対比する。

実在論にとって、意志するはたらきとは自我の一撃、行為、行動であるが、体験観にとって、それは体験の匿名的な連続であり、その連続を、他の連続もそうであるように、要素へと解体することが重要である。そのため、意志するはたらきの生き生きした力動性は、表象と感情のたんなる相並び (Aneinander) へと引きずりおろされる。(FBUR, 74f.)

意志定立と意志する振舞いの区別をふまえるならば、もしわたしがあるひとを殺害するべきかしないべきか悩んだ末に、殺害を目標として定立し、その目標を意志するよう自己自身を規定した、つまり、殺害を——たんなる欲望におけるように無意識的にではなく、意識的に——決意したうえで、それを実行した場合、わたしは、たしかに、みずからの自由な意志によってそのように行為したと、みずからがその行為にたいして責任があると感じるはずである (vgl. FBUR, 100-2)。しかしながら、体験心理学の立場からすると、実際にわたしがそのように意志し、その意志が行為を動機づけたのではなく、わたしはたんなる意志体験や動機づけ体験をもっていたにすぎない、その意味においてたんなる匿名的で無力な体験が連続していたにすぎないという

ことになる。もちろん、直接的態度ないし内在的心理的実在論の立場をとるとしても、倫理的、法的に、ある行為の有罪無罪を判決する場合には、行為者のうちで、その行為に先行して、意識的な決意があったかどうかだけが問題になるわけではないだろう。たとえば、そもそもあるひとを殺害すべきかしないべきか検討することもせずに、殺害を実行するひとがいるとすれば、そのひとは、そのようなことをしっかりと検討すべきであったと要求されてしかるべきだろう。しかしながら、わたしたちは、そのように行為の故意過失を問おうとするならば、だれかにみずからの行為の責任を問おうとするならば、自然主義的態度や体験心理学の立場ではなく、直接的態度ないし内在的心理的実在論の立場をとって、わたしたちが体験しているみずからの自我や意志、それらの力を、たんなる匿名的で無力な体験ではなくて、実在的な自我や意志、それらの実在的な力として承認する必要があるのではないだろうか。あるいは、どのような場合にわたしたちはみずからを自由な意志によって行為するものとして体験するのか、みずからの行為にたいする責任を体験するのかということ突き止め、それにかんする共同的な合意を形成する必要があるのではないだろうか。

おわりに

本章では、プフェンダー論文や『現実』において提示されていた直接的態度の実在論の一例として、ガイガーの内在的心理的実在論を確認してきた。かれは、心理的なものをたんなる夢のような匿名的で無力な体験の連続に還元しようとする体験心理学に対して、心理的なものが意識体験に依存せずに存在するものとして体験されるという点、そして、ある心理的行為がべつの心理的行為を動機づけたり、身体的行為を動機づけたりなどという仕方でもつという点から、心理的なものの実在性を主張していた。このことが、心理的なものの実在性を主張することの根拠であるとするれば、そのように主張することの意味は、つぎのようになるだろう。もし自然主義的態度ないし体験心理学の立場をとるとすれば、もはやみずからの心や意志のうちに自我という中心点や上述のような力動性を、それゆえ、自由な意志や責任というものを承認する余地はなくなる。もちろん、自然科学は自然科学で、人間とその心をそのようなものとして把握することは正当であるかもしれない。しかしながら、科学的な現実とその認識が、形而上学的な意味における現実とその認識であると主張することは不当である。そして、もしわたしたちが倫理的、法的に自由な意志や責任というものを問題にしようとするならば、直接的態度の実在論ないし内在的心理的実在論の立場をとることが必要になる。というのも、わたしたちはその立場をとることによって、自然主義が自由な意志の存在を否定したり、カントが物自体のうちにその根拠を追求したりするのはちがって、体験されるものの外部にではなく、その内部に、自由な意志や責任の居場所を見出すことになるからである。そうであるからこそ、ガイガーはあえて直接的態度、直接的態度の実在論を固持したのであると結論づけることができるだろう。

第2部 ガイガーの美学

第4章 美学史における位置づけ

——絶対主義的美学と相対主義的美学——

はじめに

本論の第1部において、ガイガーの直接的態度の現象学と実在論、それにもとづく実在心理学について確認した。かれは現象学の原理を「最大限の所与性の承認」のうちに見出していたが、最大限の所与性を承認し、その本質を洞察するためには、直接的な態度にもとづかなければならぬのであった。フッサールが試みたのが理念的な所与性の承認であったのであるとすれば、ガイガーが試みるのは美的価値という所与性の承認であり、かれは直接的態度の立場をとって、自然主義的ないし心理学主義的な先入見にとらわれて美的価値を心理的感情へと還元することを批判することになるのである。本章においては、まず、かれが美学を「価値学 (Wertwissenschaft)」ないし「価値美学 (Wertästhetik)」として規定していること、そのように規定しなければならなかった所以を、つぎに、従来の絶対主義的および相対主義的な美学、とくに前者としてはプラトンを代表とする形而上学的美学、後者としてはリップスを代表とする心理学的美学への批判とその根拠を確認する。そのうえで、最後に、ガイガー自身が、どのようにして従来の美学とはちがう価値美学を構想し、そのような美学が現象学的方法にもとづかなければならないと主張したのかを提示することにした。

第1節 美学と美的価値

ガイガーは遺稿「芸術の意義」(1976年)(以下、遺稿と略称する)において、つぎのように美学という学問を定義している。「美学とは価値学 (Wertwissenschaft) ——美的価値の形式と法則についての学問である。そのため、美学は美的価値をみずからの研究の焦点および対象とする。」

(BK, 426) 美学という学問がかかえる複雑な事情、つまり、美学は、その名称の語源や研究の実態からして、かならずしも美や崇高のような美的価値だけを研究しているわけではないという事情とは対照的に、ガイガーによるこの定義は、日本語における「美学」がイメージさせるものに合致するという点で、シンプルでわかりやすいものであるだろう。しかし、この多様性と相対主義の時代——ガイガーの時代であれ、わたしたちの時代であれ——にあって、美学が価値を研究する学問であると定義することは、すぐさま、この学問の不可能性を予感させることになるかもしれない。実際、カントにさかのぼってみても、かれは、美を判定する趣味判断は主観的な感情をその規定根拠とするため (vgl. Kant 1790, 47f.)、なにかあるものが美しいかいなかを「学問的に、すなわち、証明根拠によって決定」(Kant 1790, 189) する「美の学問 (Wissenschaft des

Schönen)」(Kant 1790, 189) が不可能であると主張し、そうであるからこそ、美そのものではなく、それにかんする判断ないし判断力の分析に取り組んだわけである。かれのこの戦略は、かれが主張する趣味判断の主観的普遍性を承認するかいなかにかかわらず、美の多様性と相対性に直面するわたしたちにとっては、とても納得のゆくものであるようにおもわれるだろう。

ガイガー自身も論文「美学」(1921年)において、美学が価値を研究することの困難をみとめている(vgl. ÄS, 312f.)。かれによれば、美学はその方法において未完成、不確実であり、そのこと理由は「その出発点の不確実性」(ÄS, 312)にある。つまり、たとえば、物理学や歴史学のような「事実学(Tatsachenwissenschaften)」においてはその研究対象が明確であるのに対して、美学においてはそうではない。なぜなら、美学が美的価値の本質を認識しようとするとしても、そもそも、いったいいかなるものに美的価値があるのか、いかなるものから美的価値の本質を認識すべきであるのか、ということにかんして意見の衝突があるからである。そのため、美的価値の本質を認識するために、たとえば、古代ギリシャのラオコーン像を資料として選ぶとすれば、そのラオコーン像を選ぶということを正当化しなければならず、その正当化は、まさにこれから認識しようとしている美的価値の本質への洞察を必要とする。このように、美学が価値学であるとすれば、それは、みずから分析の根拠とするものをみずから自身によって最初に根拠づけなければならないという循環に迷い込むことになるのである。

もし美学がこのような循環を回避しようとするならば、まさにその価値という問題を回避すればよいのかもしれない。実際、ガイガーによれば、経験的・発生的な美学はそのようにしてきた。たとえば、心理学的美学は、美的に価値あるとされる諸対象には「美的体験の誘因であるという共通性」(ÄS, 333)しかないとして、美的価値をもつ対象そのものではなく、美的体験を研究してきたのである。しかしながら、どれほど経験的美学がそのような仕方のみずから「価値自由な(wertfrei)」事実学であるかのようにみせかけるとしても、それは「うわべだけの価値自由性」(ÄS, 348)であるにすぎず、「価値という観点(Wertgesichtspunkt)」を克服したのではなく、むしろ、それを秘匿しているにすぎない。ガイガーは、つぎのように、二通りの仕方、美学的研究——これには美術史や芸術学がふくまれる——が価値という観点を前提していると主張する(vgl. ÄS, 348)。どんな美学的研究も、(1)美的体験と非美的体験、芸術と非芸術との差異を、そして(2)正当な美的体験と不当な美的体験、良い芸術と悪い芸術との差異を前提せざるをえない。芸術の問題にそくして説明しよう。たとえば、文学史家が文学の歴史を叙述する場合、その文学史家は、歴史上に無数に存在する言語的形成物を取り上げるわけではない。文学史家は太宰治の小説を取り上げることはしても、たんなる新聞記事を取り上げはしないのであり、そのような仕方、文学作品とそうでないものの差異を前提している。そして、ある新聞記者がみずからの記事を文学作品であると主張することはないとしても、もしわたしがこの論文を文学作品であると主張する場合、文学史家はどうするだろうか。もし文学史家が価値という問題を否定しようとするならば、太宰の小説もわたしのこの論文も、平等に、文学史のなかに組み込まなければならないだろう。しかし、実際に文学史家がそうすることはない。文学史のうちに見出されるのは、優れた価値——美的価値であれ、芸術的価値であれ、あるいは少なくとも歴史的価値であれ——をもつとされる文学作品だけなのである。

美的体験と非美的体験、正当な美的体験と不当な美的体験の差異については補足が必要であるだろう。かれは、論文「美的享受の現象学への寄与」(1913年)における美的享受論を例外と

して¹、美的体験がまさに美的な体験でありうるためには、その体験が「芸術作品ないし美的対象の価値に起源を負う」(ZÄ, 5) のでなければならないと主張する。このガイガーの主張にしたがうならば、そうである以上、美的価値を問題にすることなしに、美的体験と非美的体験の差異を認識することはできないのである。また、美的対象を目の前にして、美的対象そのものの体験と言えるものと、その対象によって呼び起こされるみずからの気分や感情の体験としか言えないものがあり、かれは前者を正当な美的体験、後者を不当な美的体験として特徴づける。そして、もし不当な美的体験にもとづくとするれば、わたしたちはよりいっそう気分や感情を呼び起こす対象ばかりを評価することになる。そのため、かれは、美学的研究は、それにもとづいて美的対象を研究するべきところの正当な美的体験と、その反対の不当な美的体験の差異を見極めなければならない、と主張していると理解することができるだろう。

第2節 美学における絶対主義と相対主義の相克

それでは、ガイガーはいかなる立場から価値学としての美学を実行するのだろうか。かれは、たとえば「 $1 + 1 = 2$ 」が普遍的な真理であるのと同様に、「《モナ・リザ》には価値がある」ということが普遍的な真理であると主張するのだろうか。もちろん、けっしてそうではない。かれは「美学」と遺稿において²、美学の歴史を絶対主義と相対主義の相克として描き出しており、まさに「《モナ・リザ》には価値がある」ということが普遍的な真理であると主張するような素朴な絶対主義や、美的価値の基準を美的価値そのものではなく、それ以外のものにもとめる他律的な絶対主義の立場を批判している。その一方で、価値の相対性に直面することによって相対主義の立場をとり、美的価値ではなく、その体験だけを問題とするべきであると主張する立場をも批判している。まず、本節においてはこのことについて確認し、ガイガー自身の立場については、第3節において確認することにしたい。

第1項 絶対主義

わたしたちは、上述のように、多様性と相対主義の時代に生きていけることができるだろうが、その一方で、他者の価値観を——まさにカントが主張していたように——批判したり、ある有名な芸術家の作品の価値を盲信したりしている。あるいは、各人の価値観も作品の価値もひとそれぞれでありながらも、それぞれが絶対的なものであると疑わない奇妙な絶対主義（もしくは相対主義）に迷い込んでいるとも言えるかもしれない。わたしたちは、美学に従事するにあた

1. ガイガーはこの論文において、美的な享受の本質を、非美的な享受との差異を際立たせることによって、分析している。かれはここでは、美的享受と非美的享受の差異にかんする「記述的な (deskriptiv)」問いを、正当な美的享受と不当な美的享受との差異にかんする「価値美学的な (wertästhetisch)」問いから区別している (vgl. BPG, 567–73)。かれはここでも、美的対象の分析を優先すべきであると主張しているが、それでも、純粋に意識側面にもとづいて美的体験と非美的体験の差異が分析可能であるとしているのである。そのため、美的体験と非美的体験の差異は、価値の差異というよりも、本質の差異として特徴づけたほうがよいかもしいない。いずれにせよ、この美的享受論の位置づけについては、第6章において詳述することにしたい。

2. ここでは遺稿に依拠することにしたい。

り、美的価値をどのようなものとして——相対的なものであるのか、絶対的なものであるのか——理解すればよいのだろうか。

ガイガーは「美学的絶対主義 (ästhetischer Absolutismus)」の最初の段階として、「素朴な絶対主義」を登場させる (vgl. BK, 338–41)。素朴な意識をもつひとは、原始時代のひとであれ、現代のひとであれ、対象の美とその他の性質を、たとえば、ある詩の美とその詩がソネット形式で作られ、英語で書かれ、愛をその内容とするということを原理的に区別しない。この素朴な意識においては、慣習と美の理想が、集合的意識の評価と個人の評価が一体化しており、そのような意識は、現代においても、流行と美の理想の一体化として生きつづけているとすることができるだろう。つまり、伝統的なものこそが美しいものであり (sein)、流行しているものこそが美しいものであるというわけである。この素朴な意識は、ある対象の美が、ひとつの性質「それ自体 (an sich)」として存在していると信じており、それにかんして他者と意見が相違する場合においても、その意見の相違は、その対象にかんする無知や情報の不足に由来するものとみなすのである。たとえ、第二の段階として、素朴な意識が、異時代や異民族との出会いによって、慣習と美の理想、集合的意識の評価と個人的評価を分離し、みずからの個人的評価にしたがうようになるとしても、集合的意識の評価が個人的評価を——両者が一体化してはいなくても——規定し (bestimmen) つづけることがある。わたしたちが、みずからの時代、みずからの文化における流行がたんなる流行であるにすぎないと意識しながらも、その流行を必死になって追い、それに追いついていないひとを「遅れている」と評価するとき、そのような素朴さが存続していると言することができるだろう。この素朴な意識は、異時代や異民族との評価の相違に直面しても、自己の評価の正しさを疑うことはなく、評価の相対性よりは、むしろ、異時代や異民族による無理解を推論するのである。

このような自己の優位を否定する「自己自身の超越 (das Über-sich-selbst-Hinausgehobensein)」の段階にいたり、相対主義が登場するには、「自己の文化の内実の急速な変転」(BK, 341) と「高次段階の反省性 (Reflektiertheit)」³ (BK, 341) が必要になる (vgl. BK, 341–4)。ガイガーは古代ギリシャ、紀元前5世紀中期のアテネを念頭においているが、かれによれば、一方では、アルカイック芸術から古典芸術への移行が、他方では、ソフィストたちの「人間は万物の尺度である」という格率が、相対主義をもたらすことになった。ソフィストの相対主義は、あらゆる真理を人間に依存させようとするのであるが、しかし、それは、事実の領域においては自然に克服されることになる。つまり、「健全な人間悟性にとっては、依然として、実際に太陽は輝き、実際に鳥たちはさえずり、実際にアテナイ人たちはアルギナサイの海戦において打ち負かされたということが妥当せざるをえなかった」(BK, 342) のであり、このような事実の領域においては、「哲学的理論の助けがなくても […] 振り子がふたたび振り戻る」(BK, 342f.) のである。ところが、価値の領域ではそうではなく、このソフィストの相対主義によって、善や美のような価値が対象に「附着 (Adhärerung)」するにすぎないというありかたが、価値以外の性質が対象に「内在 (Inhärenz)」するというありかたとの対比において、あきらかになったのである。

3. ガイガーは、第一段階の素朴な意識が反省的でないのに対して、第二段階の素朴な意識が反省的であると、それと比較するかたちで、それよりも高次の反省性が、相対主義の登場には必要であると主張している。第二段階の素朴な意識がどのような意味で反省的であるのかということについて、かれははっきりと述べていないが、自他の評価の相違に直面して、自己の優位を確信しつつ、他者の無理解を推論する、というような反省性を意味していると理解することができるだろう。

ある対象の価値が、その他の性質と同様に、ひとつの性質であるということは正しくない。血が凝固して黒くなる場合、その血それ自身におけるなにかが変化したのであり、ある出来事の進行が遅くなる場合、その出来事が変化したのである。そして、ひとが詩から一節を取り去り、それどころか、一語だけでも変更する場合には、それはその詩の変化を意味している。ところが、わたしがその詩が美しいと思っても、醜いと思っても、ある行為を倫理的に正当であると思っても、非難するべきであると思っても、その詩ないし行為においてなにも変化してはいない。それらは、評価が移り変わっても、あるところのものであるにとどまるのである。価値はある対象に層をなして重ね (überlagern) られているにすぎず、それに付着しているにすぎない——それは対象に付着しているにすぎない性質である。(BK, 343)

このような価値の特性があきらかになることによって、それ以後、素朴な絶対主義が不可能になり、もし価値の絶対性を保持しようとするならば、体系的な根拠づけが必要になる。

ガイガーはそのような体系的根拠づけを、プラトンの哲学的な絶対主義のうちに見出す (vgl. BK, 344–7; auch ÄS, 314f.)。プラトンにおいて、美の根拠は、周知のとおり、イデアという形而上学的存在のうちにあるとされる。この天上の完全なものこそが絶対的に美しく、地上の不完全なものはそれを分有するかぎりにおいて美しい。プラトンの形而上学においては、いわゆる詩人追放論として知られているように、イデアの直接的な模倣である——プラトン自身は、職人がイデアを見ながら作る製品、具体的には寝椅子を念頭においているが (vgl. プラトン 1979, 338–61)、ガイガーによれば——自然とその美に対して、イデアそのものではなく、イデアの模倣を模倣する芸術とその美が下位に位置づけられる。それに対して、プロティノスにおいては、芸術は、むしろ、イデアを直接的に模倣し、不完全な自然を、よりいっそう完全なものへと純化するものとして、上位に位置づけられることになるが、プラトンも、プロティノスも、イデアこそが絶対的に美しく、美の絶対的な基準であると主張するという点において、両者のあいだに本質的な相違はないだろう。ガイガーによれば、あらゆる形而上学的な美学が、ルネサンスの新プラトン主義やロマン派、ドイツ観念論が、本質的には、このようなプラトン主義ないし新プラトン主義あるいはそれらの変容なのである。ソフィストの相対主義の登場によって、美的価値の絶対性は自明性を喪失したが、もし依然としてそれを思想的に確保しようとするならば、それには「自律的な (autonom)」道と「他律的な (autonom)」道がある。つまり、前者は美的価値そのものからなんらかの絶対性を、後者は美的価値以外のものからそれを確保するのであり、プラトンやプロティノスは後者に該当する。そして、かれらやショーペンハウアー、ヘーゲルなど「あらゆる形而上学的美学者たちにとって、美的体験とは認識の一形式であり」(BK, 349)、プラトンにおいて美的体験が形而上学的認識の前段階、認識の下位種であるにすぎなかったのと同様に、合理論、とくにバウムガルテンが、知性的認識を上位認識能力として位置づけるのに対して、感性的認識を下位認識能力として位置づけ、メンデルスゾーンが、無限な神に美の体験を否定し、美の体験を人間の有限性の表現とみなす場合、美的なものが形而上学的認識との関係において他律的に根拠づけられているわけである (vgl. BK, 347–51; auch ÄS, 315f.)。

ガイガーは形而上学的美学、とりわけプラトンのそれをつぎのように批判している (vgl. BK, 351–4)。イデア論のような形而上学が正しいと信じるひとにとっては、それにもとづく美学、美的なものの基準は有効であるが、それを疑うひとにとってはそうではなく、実際、形而上学の崩

壊を目の当たりにしているわたしたちは形而上学的美学に対して懐疑的になっている。また、美の現象をアイデアから形而上学的に「導出 (Ableitung)」することは、美の現象を理想主義的な芸術に限定し、それ以外、たとえば、写実主義的、自然主義的な芸術を排除することになるという点において、独断的である。そのため、形而上学的美学は、研究の終着点として有効かもしれないが、出発点としては無効である。つまり、形而上学的美学は、美的現象そのものが絶対性ないし相対性をしめす場合に、それを根拠づけ、正当化することはできるかもしれないが、そもそものようなものが美的現象であるのか、美的現象が絶対性をしめすのかあるいは相対性をしめすのか、ということは、形而上学的に導出することはできず、経験的に証拠づけなければならないのである。ガイガーによれば、アイデア論にもとづく美学が、芸術は形而上学的な存在の模倣であるとする形而上学的な模倣理論であったのに対して、アリストテレスは、それを経験的なものへと移行させた。この経験的な模倣理論は、形而上学的な理論に対して、美的現象そのものに、実際に芸術作品が経験的な存在の模倣として提示されているということにもとづいているという点において優位をもつが、両者のいずれにおいても、「認識が美的体験の根底にある」(BK, 354)ということが前提されているのである。

ガイガーはまた、ボアローにおけるような主知主義 (vgl. BK, 354f.) と、通俗的意識やトルストイにおけるような道徳主義 (vgl. BK, 355–61) を検討しているが、前者は美的なものを論理的なもの、後者は美的なものを倫理的なものと同視することによって、いずれも美学を他律的に根拠づけようとして「美の絶対性のために、美的価値それ自身には帰属しない原理を探しとめている」(BK, 361) として批判している (vgl. BK, 361–3)。ガイガーによるこのような美学の他律的根拠づけの批判の要点はつぎのようになる。あるひとが、たとえば、宗教的な内容をもつ芸術や宗教的な価値をもつ芸術だけを良い芸術であると評価することはあるかもしれない。しかしながら、すべての宗教的な芸術が良い芸術であるわけではなく、宗教的な芸術のなかにも、良い芸術と悪い芸術とがあるはずである。そうである以上、良い宗教的芸術と悪い宗教的芸術を区別するさいには、宗教的な評価基準ばかりではなく、それとはべつ々の芸術的な評価基準が問題になるのである。また、上述のような他律的美学は、美的価値を形而上学的存在や倫理的なものの価値から導き出そうとする、あるいは、両者を同一視しようとするのであるが、そうするためには、最初に、みずから導き出そうとしているもの、形而上学的存在や倫理的なものの価値と同一視しようとしているもの、つまり、美的価値そのものを、美的価値がそのような導出や同一視を許容するかどうかを、研究しなければならないのである。ところが、ガイガーによれば、他律的美学がそのような研究をすることはない。

他律的美学の支持者たちは、美は善や真や形而上学的な存在根拠と同一のものであると宣言する。ところが、美がその絶対性をそれ自身のうちにともなっていないならば、その絶対性が星空から取ってこられたり、わが胸のうちなる道徳法則から取ってこられたりすることはありえないのである。美の絶対性が存在するならば、その絶対性は美学自身の手段によって証明されなければならない。そのように試みるのが自律的な美学である。(BK, 363)

ガイガーはさらに、従来の自律的美学として、第一に、芸術は形而上学的な現実や経験的な現実の模倣であるとする他律的な模倣原理とはちがって、それは「可能的な」現実を模倣するものであるとする模倣理論——ただし、ガイガーがこれを他律的ではなく自律的な理論と特徴づけ

ることの理由は曖昧である——、第二に、ベル（Clive Bell, 1881–1964）の「有意義な形式」の原理、第三に、「多様性中の統一」の原理なども検討しているが、いずれも、少なくとも唯一の美的原理たりえないと批判している（vgl. BK, 363–8）。ガイガーによれば、以下のように、ふたつの逸脱が、自律的な絶対的美学を挫折させてきた。

繰り返し、自律的な絶対的美学を挫折させているのは同じふたつの逸脱である。〔第一に〕原理の普遍性が、良い芸術にも悪い芸術にも同様に該当するある記述原理が価値原理へと転化されることによって達成される（芸術とは模倣である、芸術とは表現である）〔という逸脱である〕。あるいは〔第二に〕ある個別的な原理が、不当な仕方でも、普遍的で、それをもって絶対的な価値として説明され、その他のすべての原理がなおざりにされる（芸術とは有意義な形式である、芸術とはハーモニーである）〔という逸脱である〕。（BK, 368）

ガイガーは、そのため、少なくとも「ある個別的な自律的原理から美的評価の絶対性を正当化する試みには見込みがない」（BK, 368）としながらも、これをもって、いまだ絶対的美学が不可能である結論づけられるわけではないと主張する。というのも、美的なものが絶対性をもつのか、あるいは相対性をもつのかということは、美的なものそのものの研究によって根拠づけられなければならないからであり、ガイガーはカントの『判断力批判』（1790年）における美的判断の分析をそのような研究として評価している（vgl. BK, 368–72）。つまり、「まさに、カントははじめて美的判断を意識的に論理的な判断と快適にかんする判断から境界づけることによって、自律的な美学の構成のための基礎を築いたのである」（BK, 371）。カントは、美的判断が、主観的な感情に依拠するにもかかわらず、普遍妥当性を要求すると主張したわけであるが、ガイガーによれば、美的判断が主観的な感情に依拠することを否定し、普遍妥当性を要求することだけを肯定することによって、カントの思想を発展させたのがドイツ観念論の形而上学的美学であり、反対に、普遍妥当性を否定し、主観性を肯定することによって、19世紀中期に台頭したのが「近代の美学的相対主義」（BK, 372）である。

第2項 相対主義

ガイガーは、絶対主義を没落させ、相対主義を台頭させることになったいくつかの歴史的な原因を挙げているが⁴、その本質的な原因は、もはや「範例的で、普遍的に承認された芸術作品」（BK, 373）が存在せず、そのようなものから普遍妥当的に基準を獲得することができなくなった、ということにあるとすることができるだろう（vgl. BK, 373–7）。

そのような普遍的に承認された芸術作品は存在するのか？ ひとはギリシャ古典芸術、ゴシック芸術、ルネサンス芸術、コルネイユとラシーヌ、ダンテ、シェイクスピアとゲーテ、バッハとベートーヴェンを念頭におくかもしれない。だれにも知られているのは、これらの

4. 「前世紀〔19世紀〕中期から、精神史上、三種類のもものが複合的に作用することによって、絶対主義の評判が悪くされ、相対主義に、時代が新たに台頭する見解に与えるかの栄光が授けられた。／まず、学問の範囲における、絶対主義的哲学から歴史的学への移行。市民階級における、安定した様式感情の喪失と歴史のあらゆる分野における模索。前衛的芸術家における、伝統的価値に対する戦い。」（BK, 376）

芸術流派のうちいかなるものも、これらの芸術家たちのいかなるものも、異議をとらえられることなく、歴史を搔い潜ってきたわけではないということである。わたしたちは、表現主義がギリシャ古典芸術にたいしてどれほど拒絶的な姿勢をとっていたのかを知っているのであり、印象主義は表現主義にたいして——まったくべつの立場から——先行していた。つまり、印象主義の最盛期において、ひとはラファエロにたいして、軽蔑的な微笑をうかべたのである。シェイクスピアにかんするヴォルテールの判断は、コルネイユとラシーヌにかんするたいのロマン派芸術家たちのそれと同様に、否定的である。ゴシック芸術は、ゲーテがストラスブール大聖堂の存在を神格化する以前には、だれにとっても驚きであったのであり、ひとはバロック芸術について、ヤコブ・ブルクハルト以前には、まったく軽蔑的にのみ話していたのである。バッハは、フェリックス・メンデルスゾーンが再発見し、名誉を回復する以前には、忘却されていたのであり、ベートーヴェンの第九交響曲は、長いあいだ、残念な過ちとみなされていた。このように、実例の枚挙にいとまがないのである。(BK, 373)

そこで相対主義が台頭してくるわけであるが、ガイガーによれば、相対主義の特徴は、それが「対象の被規定性としての美的価値」(BK, 374)ではなく、「主観の作用としての評価」(BK, 374)を重視し、しかも、美的評価を「芸術作品の美的価値を把握する機能」(BK, 374)ではなく、「芸術作品に価値を割り当てるような機能」(BK, 374)としてみなすということにある。つまり、評価が価値に依存するのではなく、価値が評価に依存しているという見方、わたしたちの評価はあらかじめ存在している価値をとらえるのではなく、それがはじめて価値を存在させるという見方をするのであり、ガイガーはこのような見方を、カントの言葉を借りて、コペルニクス的転回と呼んでいる。このような見方によれば、美的価値とは「主観的評価の表現」(BK, 377)、「個人的感情の反応」(BK, 377)であり、ガイガーによれば、そのような評価や感情が、歴史的、社会学的、心理学的な要因によって左右されると考察されてきた。かれは、歴史的、社会学的、心理学的な立場を検討しているが⁵、ここでは心理学的な立場だけを取り上げることにしよう⁶。

第1節において軽く触れたように、心理学は、美的に価値あるものとされてきた諸対象には、たとえば「ミロのヴィーナスと表現主義的な肖像画とのあいだ、マドリガルとアッティカ悲劇とのあいだには」(ÄS, 333) 対象的な共通性はなく、美的体験の誘因となるという共通性しかないことから、美的体験ないし「特異な美的意識構造」(ÄS, 334)を、その形式や法則にかんして研究することを課題とし、美的対象そのものもまた、心理的な形成物として、たとえば詩は、たんなる空気振動の連続ではなく、「有意味な言葉、人間によっては把握され、人間精神によって存在する言葉の連続」(ÄS, 107)として、つまり、「ひとつの主観にとってのみ对象的に現象する」(ÄS, 334)ものとしてみなされることになり、そういうわけで、美学は心理学の一部門ないし応用心理学としてみなされることになるのである(vgl. ÄS, 333f.)。もちろん、心理学的美学にもさまざまなものがあるが、ガイガーによれば、少なくともその出発点、つまり、このように「美学的研究の核心として美的体験を重視すること」(ÄS, 334)という出発点だけは共通している。

ガイガーはそのような心理学的美学の例として、フェヒナー、フォルケルト、リップス、グロ

5. 歴史的な立場とそれに対するガイガーの批判については、BK, 377-88 を参照。社会学的な立場とそれに対するかれの批判は、編者によれば、この遺稿には発見されなかった(vgl. BK, 388)。しかしながら、それは「美学」のうちに見出される(vgl. ÄS, 332)。

6. 以下においては、遺稿ばかりでなく「美学」にも依拠することにしたい。

ースなどのそれを挙げているが (vgl. ÄS, 334-43)、ここではリップスの『美学』(1903年)の「導入」から引用しておこう。ガイガーはこのかつてのみずからの師とその思想に対して両義的な評価をくだしている——リップスの美学やそれに対するガイガーの評価については、第5章において詳述することにする——が、以下の引用文には、上述のような心理学的美学の特徴が顕在化していると言うことができるだろう。

美学とは美についての、暗黙裡にはまた醜についての学問である。ある客観が「美しい」と称されるのは、それがわたしのうちにある特有の感情、つまり、わたしたちが常々「美の感情 (Schönheitsgefühl)」として特徴づけているもの呼び起こす、あるいは呼び起こすのに適しているからである。どんな場合においても、「美」とは、わたしのうちにある特定の効果 (Wirkung) を生み出すというある客観の能力のための名である。

この効果は、どのようにそれがより詳細に規定されるにせよ、わたしのうちなる効果として、ひとつの心理学的な事実である。美学はこの効果の本性を確認しようとし、それを分析し、記述し、境界づけようとする。そして、美学はそれを理解可能にしようとするのである。そのため、美学は、わたしのうちで一体化してそのような効果になる諸要因を挙示しなければならないのであり、とりわけ、ある客観がこの効果を生み出すことができるために、その客観のもとで充たされていなければならない諸条件を明示しなければならないのであり、それにしたがってこれらの条件が働く (wirken) ところの合法則性を発見しなければならないのである。この課題は、ひとつの心理学的な課題である。美学とは、それゆえ、ひとつの心理学的な学科である。(Lipps 1903a, 1)

リップスは美が美的価値のひとつであるとしたうえで、美学は「美的に価値あるものについての理論」(Lipps 1903a, 6) であるとも言換えているが、リップスにとって、価値がある (wertvoll) とは、必然的に、快い (lustvoll) ことを意味し⁷、そうである以上、美的に価値あるとは、必然的に、なんらかの快感情を呼び起こすことを意味するのである (vgl. Lipps 1903a, 6f.)。このように、ガイガーが指摘するとおり、心理学的美学は、美的経験における客観的な側面ではなく、主観的な側面を重視しているのである。そして、あらゆる相対主義的な美学は、絶対的な美的価値をもつ対象を見出すことができない以上、評価や体験という主観的な側面だけを問題にするというかたちで「心理学化」(BK, 388) していくのであり⁸、最終的に「心理学的美学において相対主義的美学は頂点にいたる」(BK, 388) ののである (vgl. BK, 388-90)。ガイガーはこのような美学の心理学への傾向のうちでは、つぎのふたつの主張が一体化していることを指摘する。第一に、「価値としての美は、それが主観にとってもつ意義のうちでのみ実現される」(BK, 389) とする「主

7. 価値あることが必然的に快いことを意味するのに対して、その逆は否定している、つまり、快いことは必然的に価値あることを意味するわけではないと主張している (vgl. Lipps 1903a, 6f.)

8. 「あらゆる形式の相対主義的美学は、つぎのようにおのずから心理学的美学に引き寄せられていく。歴史的美学は、世界にたいするそのつどの態勢にもとづいて、歴史的な様式と評価の変容を理解可能にしなければならない、社会学的美学は、それをつうじて特定の文化的な条件がさまざまな社会的階級の創作と体験のうちで有効になるところの精神的なプロセスを叙述しなければならないのであり、発展史的美学は、動物の心的生がいかなる性状であるのか、原始人の精神的生がいかなる性状であるのかについて、特定の心理学的な表象を基礎にしなければならないのである。」(BK, 388)

観相関性 (Subjektsbezogenheit) (BK, 390) であり、第二に、「美は、その目標をそれが体験されること (das Erlebtwerden) のうちに見出すのであり、美学的問題は「享受」に中心化される」(BK, 389) という「主観における美の体験の目的論的中心化」(BK, 390) である。つまり、美は、前者によれば、それを体験する主観にとつてのみ存在し、後者によれば、主観とその体験、具体的には享受のためにのみ存在するということになる。おそらく、ガイガーはこれらを否定するわけではないが、心理学的美学がそれらの主張に、つぎのような主観主義的な主張を結び付けていることを危険視しているようにおもわれる。つまり、「美的なものにおいて問題であるのは、ひとえに、主観の体験、すなわち、その感情、適意、享受だけである」(BK, 390)。

ガイガーは、美的価値や芸術作品の主観相関性を肯定する——体験や享受の「目的論的中心化」についても肯定するような発言をしているが⁹、おそらく、美的価値や芸術作品がたんなる享受のための手段にすぎないという見方ははっきり否定するだろう。これについては後述する——が、美的価値や芸術作品を心理的な事実としてみなすことについても否定する (vgl. BK, 414-9)。つまり、たとえば、言葉の意味が、それを話す主観を前提しているという点で主観相関的であるにもかかわらず、直接的態度の立場からすると、客観として研究されることができ、その言葉がもっている意味として受け取られるが、美的価値や芸術作品についても、直接的態度の立場からすると、美的価値や芸術作品は客観として研究されることができ、美的価値は芸術作品がもっているものとして受け取られるのである¹⁰。それに対して、心理学的美学にとって、美的価値や芸術作品が主観相関的であるばかりでなく、「対象世界のうちへの心理的事実の「Eindeutung¹¹」」(BK, 415) である。ガイガーによれば、この Eindeutung は二通りの仕方では解釈される。一方で、まさにリップスが主張していたように、美的価値は、美の感情や美的享受を産出する対象の能力とみなされることがある。つまり、ある対象の美的価値とは、その対象がわたしたちのうちに感情や享受を産出した場合に、その対象のうちへと、そのような感情や享受の産出という事実を「その対象に内在する一種の力として」(BK, 416) *eindeuten* したものであるというわけである。ガイガーはこのような見方を「原因的 (kausal)」把握と呼ぶ。この見方によれば、美的価値や芸術作品とは感情や享受を産出するためのたんなる手段であるにすぎず、価値の判断とはた

9. 「あることが、美学のどんな学派によっても認められなければならない。つまり、美的価値とはひとつの主観にとっての価値である [ということが認められなければならない]。主観にとっての美ではない美はひとつもない。芸術は、享受され、体験されるためにある。」(BK, 414)

10. ガイガーはこのことをつぎのような文で表現しているが、引用者はこの文に誤りがあると判断した。「So schließt die Subjektsbezogenheit des ästhetischen Wertes und Kunstwerks nicht von vornherein aus, daß ästhetische Werte – vom Standpunkt der unmittelbaren Einstellung aus – nicht als objektiv vorhanden angesehen werden müssen – daß wir nicht sagen müssen: Dies Gemälde hat ästhetischen Wert, dies Gedicht hat keinen Wert.」(BK, 415) この文を文字どおりに受け取るならば、かれは美的価値の客観性を否定していることになるが、それは、かれ自身が言葉の意味との類比によって説明すると宣言している点、また、かれがその美学全体をつうじて美的価値の客観性を主張している点に矛盾するため、この文のうち、ふたつの *daß* 節にふくまれるふたつの「*nicht*」は不要であると解釈した。

11. 日本語への翻訳が非常に困難であるため、原語のまま用いることにする。『独和大辞典』に「*eindeuten*」や「*Eindeutung*」の項目はないが、「*hineindeuten*」の項目には「(ありもしない意味などを…に) かんぐる、読み取る」とある。ガイガーの言う *Eindeutung* も同様に、対象そのもののうちに美的価値なるものがあるわけではないにもかかわらず、その対象がわたしのうちで産出した感情やそれにかんするわたしの評価を、そのような美的価値として解釈し、その対象のうちに移入すること、その意味で、ありもしない美的価値をその対象にかんぐることを意味していると理解してしかるべきであろう。

んなる感情にかんする判断であるにすぎないということになる。他方では、美的価値が、わたしたちの評価ないしある対象にたいする姿勢どり (Stellungnahme) の表現や投影物とみなされることがある。つまり、ある対象の美的価値とは、その対象のうちへと、わたしたちの評価ないし姿勢どりを *eindeuten* したものであるというわけである。ガイガーはこれを「投影的 (projektiv)」把握と呼ぶ。これは本項冒頭において言及した、評価が価値に依存するのではなく、価値が評価に依存しているという見方に相当すると言することができるだろう。かれによれば、心理学的美学には、これらふたつの把握に対応する変種があるのにくわえて、それらふたつの把握の両方を結合する変種がある。それによれば、「ある芸術作品は享受を産出するのであり (因果的把握)、それがこの享受を産出するからこそ、この享受にたいする反省のうちで、わたしたちはその芸術作品を美しいと評価する [投影的把握——引用者補足]。わたしたちの感情が、わたしたちの評価のための指標 (Indikation) である。」(BK 417) かれはこのような把握を、そして、これら三つすべての把握の起源を、カントの「反省判断 (Reflexionsurteil)」のうちに見出している。カントにおいて、美的判断とは、対象の性質にかんする判断ではなく、みずからの主観的な体験を表現するものであるにすぎないのであり、「ある芸術作品の「美」とは、その芸術作品において見出されるものではなく」(BK, 417)、「いわば外部からなすりつけられ、付着させられているにすぎない」(BK, 417) のである。「美は、そのようにして完全に主観のうちに引き戻されるのであり、客観が美しいのは、わたしたちが客観にたいして特定の仕方、つまり、感じる、享受する、評価するという仕方において反応するからであるにすぎない。主観が必要な相関点であるばかりではなく、美的現象それ自身が美的体験と同一である。」(BK, 417) ガイガーはこのようにカントを、一方では自律的美学の第一人者として評価し、他方では心理学的美学の第一人者として批判するというかたちで、両義的な評価をくだしているのである。

心理学的美学は、美的対象の側に共通性を見出すことができないために、美的意識の側に共通性を見出そうとして、美的対象とは美的感情や美的享受を産出するものであると主張するわけであるが、そうすることをもって、美的対象の問題へと逆戻りすることになる。つまり、「この美的享受を産出するのはいかなる客観であるのか、芸術が美的享受を生み出すためにそれはいかなる性状でなければならないのか」(BK, 417) という問題へと逆戻りすることになるのである。そうすると、「美的享受は、芸術作品のまったく特定の形成 (Formungen) によってのみ、まったく特定の構造特有性 (Struktureigentümlichkeiten) によってのみ呼び起こされる」(BK, 421)、「この特定の質と美的享受とのあいだにはある一義的な関係が存立している」(BK, 421) とかんがえざるをえないだろう (vgl. BK, 419–22)。そして、もし美的感情や美的享受を産出する客観とその性状が移り変わるのであれば、価値は相対的であるのに対して、それらが特定のものであるならば、価値は絶対的であるということになる。それゆえ、心理学的美学は、美的感情や美的享受が、どのような原因によって産出されるのかを研究しなければならない (vgl. BK, 422–5)。とはいえ、経験上、同じ感情が異なる原因によって産出されることがあるのであり、高度な感情は特定の性質をもった対象によって産出されるかもしれないが、プリミティブな感情はそうではないようにおもわれるかもしれない。しかしながら、高度な感情であれ、プリミティブな感情であれ、「そうじて、ある特定の性質の感情の産出にはなんらかの形式的な特有性が必要であり」(BK, 424)、たとえば、驚きというプリミティブな感情は、予期していなかったものによって産出されるのであって、予期していたものによって産出されることはない。ガイガーは美的感情や美的享受についても、それらがどのような原因によって、どのような対象によって産出されるかを研究

することが可能であると示唆している。そして、それらがさまざまな、いかなる共通性ももたない原因、対象によって産出されるようにおもわれているのは、ガイガーによれば、本来の美的感情、美的享受ばかりではなく、そう呼ぶことのできないものまでもが、そのように呼ばれているからである。しかしながら、心理学的美学は「そのすべての本質的な方向性において相対主義的な道を行く」(BK, 424)。

心理学的美学は絶対的美学に対する反撃として導入された。それは、みずからの研究を開始するに先立って、すでに、基礎的な問いにたいするつぎのような答えを前提していたのである。美的価値とは、わたしの評価を対象のうちに投影したものにはほかならない、享受を産出する能力にほかならない。この絵が美しいということが意味するのは、それがわたしの意に適う (gefallen) というにほかならない。適意 (Gefallen) とは、しかしながら、個人から個人へと移り変わり、いつもきまってちがった対象によって呼び起こされる主観的な反応である。(BK, 424)

このように、心理学的美学は美的価値の相対性を前提ないし想定したうえで、それを補強しているにすぎないのであって、それを証明しているのではないのである。そのため、「わたしたちとはにかく、美的価値の相対性ないし絶対性を証言する事実を吟味し」(BK, 424)、「形而上学的、歴史学的、社会学的、心理学的な先入見に左右されずに、美的な評価と価値それ自身を分析しなければならない」(BK, 424) のである。

第3節 美学と現象学

以上のように、ガイガーは、従来美学のうち、形而上学的美学のような絶対主義的美学を、美的価値の絶対性を美的価値以外のものによって他律的に根拠づけようとするという点において、心理学的美学のような相対主義的美学を、価値を回避し事実だけを問題にしようとするという点において、批判する。それらとはちがって、かれ自身は自律的な個別科学としての美的価値を問題にする美学を構想する。そして、かれはそのような美学は「現象学的方法の主要な応用分野」(ZÄ, 138) であると主張するのである。本節においてはかれの現象学的美学の構想を確認することにし、かれが美的価値の絶対性ないし相対性の問題にどのような決着をつけたのかということについては第5章において論究することにしたい。

ガイガーの講演「現象学的美学」(1924年)によると、美学という学問には、「1. 自律的な個別科学としての美学、2. 哲学的学科としての美学、3. 他の科学の応用分野としての美学」(ZÄ, 273) という三種の異質な学科がふくまれている (vgl. ZÄ, 136-58)。2の美学としてはプラトンのそのような形而上学的美学が、3の美学としてはリップスのそのような心理学的美学が念頭におかれているが、ガイガー自身は、もちろん、1としての美学を構想する。かれによれば、自律的な個別科学としての美学は、他の個別科学に対して、たとえば、自然科学が外的自然という契機によって、歴史科学が歴史的出来事という契機によって統一され、境界づけられるように、美的価値の契機によって統一され、境界づけられなければならない。かれは美的価値のうちに芸術的価値をもふくめたうえで、美学は以下のような美的価値を研究しなければならないと主張

している。

美的価値という烙印をもち (den Stempel tragen) [美的価値の特徴をしめし] うるすべてのもの——美しいや醜い、独創的や平凡、崇高や通俗的、趣味よいやキッチュ、寛大や偏狭として評価されうるすべてのもの——そのすべて——詩と楽曲、絵画と装飾、人間と風景、建築作品、庭園、舞踏——が、個別科学としての美学にふさわしいのである。(ZÄ, 139)

ガイガーはこうした美的な価値と無価値の特徴を、それが、実在的な対象ではなく現象として与えられているかぎりでの対象に帰属するということ、「対象の実在的な性状ではなく、現象的な性状に起因している」(ZÄ, 139) ことのうちに見出す。つまり、美的価値は、空気の振動ではなく直観的な音としての音楽に、石のかたまりではなく人間の描写としての彫刻に帰属するのである。「重要であるのは外見 (Aussehen) であって、実在 (Realität) ではない。」(ZÄ, 139) このように美的価値が現象としての対象にのみ帰属すること、それゆえ、美学が現象としての対象を研究しなければならないということは、自明なことのようにおもわれるが、ガイガーによれば、かならずしもそれは自明ではなかった。というのも、美的対象が(1) 仮象や(2) 表象の複合体として把握されたり、(3) 美的対象の本質がその体験、具体的には、それがもたらす心理的な効果のうちに追求されたりしてきたのである。かれはそのような研究態度を「反現象学的態度」として批判しているが、それについて確認しておこう。

第一に、美的対象が現象としてのみ問題になるということは、それが「仮象 (Schein)」であることを意味しない (vgl. auch ÄS, 320; BK, 542–6)。仮象とは「認識論的な概念」(BK, 543) であり、「それが実際にはそれではないところのものであると偽り、それが実際にはそれではないが、直接の見かけにおいてそれであるとみなされるところのものであると自称する」(BK, 543) ものを意味する。たとえば、わたしがある肖像画を実際の人間であるとみなす場合、わたしにとってその肖像は仮象である。しかし、わたしたちが肖像画を肖像画として見る場合、そこに描写された人間を、実際の人間や実際の人間を見せかけるものとしてではなく、あくまで描写された人間として把握しているのであって、たとえば、そこに描写された人間が悲しそうな表情をしているからといって、その人間を慰めようとはしないのである。そのため、美的対象を仮象として特徴づけることは、「実在性の観点を持ち込み」(ZÄ, 140)、「現象の領域を立ち去る」(ZÄ, 140) ことになりかねないのである。第二に、美的対象が表象の複合体、たとえば、絵画が色彩感覚やかたちの印象からなる複合体として把握されることがある。ガイガーによれば、「大部分の心理学的美学」(ZÄ, 140) が美的対象をそのように把握しているが、本論の文脈においては、マッハの要素一元論を念頭におけばよいだろう。しかし、わたしたちが肖像画を見る場合、マッハの言うような主観的でも客観的でもない中性的な要素の複合体を見るのではなく、描写された人間という客観を見るのである。そのため、美的対象を表象の複合体として把握することも「現象にたいする態度を放棄する」(ZÄ, 141) ことになる。第三に、もしアリストテレスが悲劇の本質を哀れみと恐れをもたらし、それによってカタルシスをもたらすことのうちにのみあると主張する——実際には、かれは悲劇を心理学的にだけでなく、対象的にも規定しているが——とすれば、それは悲劇の本質を解明することにはならない。というのも、そのように主張することは、雷の本質がひとを驚かせるということのうちにありと主張するのと同じことをすることになるからである。ガイガーは「ある事象がなんであるのか」(ZÄ, 142) と「その事象がいかなる心理学的

な効果をもつ (psychologisch wirken) のか」(ZÄ, 142) を区別し、たとえば、悲劇の本質は、筋の組み立てのような「客観のうちなるなにか」(ZÄ, 142) のうちにあるのであって、カタルシスをもたらすというような「心理的な効果」(ZÄ, 142) ではないと主張する。ガイガーはそうした体験、心理的効果の問題のうちには「本質的な美的問題がある」(ZÄ, 142) としながらも、それは自律的な個別科学として美的価値を問題にする美学ではなく、心理学の応用分野として心理的事実を問題にする美学にふさわしいと主張するのである。

そのため、自律的な個別科学としての美学は「美的および芸術的対象の構造とその価値被規定性」(ZÄ, 142) を問題にし、そのために「客観それ自身を分析」(ZÄ, 142) しなければならない。このような「客観主義 (Objektivismus)」(ZÄ, 142) を基礎とするという点において、美学は芸術諸学と一致するのであるが、たとえば、音楽史家が個々の音楽作品に関心をもつものに対して、美学者は音楽作品一般の本質、その普遍的な構造や合法則性に関心をもつ。ガイガーは、現象学を、プフェンダー論文などにおいては、マッハの要素一元論との対比のもとで、「客観への転回」として特徴づけていたが、ここでは、形而上学的美学のようないわゆる上からの美学や心理学的美学のような下からの美学との対比のもとで、演繹的な方法でも帰納的な方法でもなく、本質を直観によって把握する方法として特徴づけている。つまり、美的対象や芸術作品とはなんであるのかということ、一方で上からの美学が唯一の最上原理から導き出すことによって認識しようとし、他方で下からの美学が個々の美的対象や芸術作品を積み上げることによって認識しようとするのに対して、現象学的美学は、個々の美的対象や芸術作品においてそれらの本質を観取することによって認識しようとするわけである。ガイガーは、このような現象学的方法の特徴を以下のようにまとめている。

現象学的方法の第一のメルクマールは、それが現象のもとに立ち止まること、それによって問題であるのは現象の研究であることであった。第二のメルクマールは、それがこの現象をその偶然的で個的な被制約性においてではなく、その本質契機において把握しようと努力することのうちにあった。第三のメルクマールは、この本質は、演繹でも、帰納でもなく、直観 (Intuition) によって把握されるべきであるということであった。(ZÄ, 145f.)

以上のように特徴づけられる現象学的方法は、一般的に理解されるそれと相違はないと言ってよいだろう。しかし、さらに、かれは現象学的方法について、つぎのようなことを付言している。

(1) なにかの本質を把握するためには、その本質が把握されるべきところの客観とその本質を把握しようとしている主観を「正しい状態 (die richtige Verfassung)」にもたらしうえて直観を実行しなければならない (vgl. ZÄ, 146)。(2) 客観を全体として直観するのではなく、それを分析しなければならない、それも、本質の歴史的発展や言語的表現の多義性と変化を考慮しながら分析しなければならない (vgl. ZÄ, 146–50)。(3) 自然科学が民主制的な性格をもつものに対して、現象学的研究をしたり、現象学的研究の成果やその正当性を洞察したりするためには訓練と才能が必要であるという点において、現象学的科学は貴族制的な性格をもつ (vgl. ZÄ, 150–2)。これらのうち1が、かれの現象学的方法を特徴づけるうえで重要である。かれは『美学への通路』の「まえがき」において、わたしたちは美的なもの本質を自己自身の美的体験にもとづいて研究するべきであると主張する一方で、わたしたちがもはや美的体験と呼ぶことのできないものを美的体験と呼んでいることをディレッタンティズムとして批判し、美的なもの本質を把握

するための正しい状態として、真正の美的体験を追求するのである。この真正の美的体験の問題については、第6章において詳述する。

ガイガーはこの講演の最後に、かれの現象学と現象学的美学の特徴を理解するうえで非常に重要なことを述べている (vgl. ZÄ, 155–8)。かれは自律的な個別科学としての美学と形而上学的美学のような哲学的学科としての美学を、前者が現象学的方法による——あるいはよるべき——ものであり、後者が演繹的方法によるものであるという点において区別してきたが、ここではそれらを、美的価値の「構成問題 (Konstitutionsprobleme)」(ZÄ, 157) を前者はあつかわず、後者はあつかうという点においても区別している。かれは個別科学としての美学と哲学的学科としての美学との関係を、自然科学と自然哲学との関係に例えている。つまり、自然科学が外的自然の存在を前提したうえで、その法則を研究するのに対して、自然哲学は、外的自然の存在を前提せずに、その存在そのものを研究し、それを実在論的に把握したり、観念論的に把握したりなどする。それと同様に、個別科学としての美学が美的価値の事実を前提したうえで、その原理を研究するのに対して、哲学的学科としての美学は、美的価値の事実を前提せずに、それをプラトンのようにイデアの影像として把握したり、シェリングのように有限者における無限者の描出として把握したりなどするわけである。

美学が自律的な個別科学として、達成することのできる究極的なことは、それが美的領域全体を少数の価値原理の助けを借りて網羅することである。個別科学としての美学はそれよりも先に進むことはできない——それはこれらの原理の意味と由来への問いを、哲学的学科としての美学に委ねるのである。(ZÄ, 154f.)

つまり、個別科学としての美学は、美的価値が現象として与えられるという事実を承認したうえで、美的価値を、まさにそのように現象として与えられているものとしてのみ、研究する。それに対して、哲学的学科としての美学は、どのようにして美的価値が現象として与えられるようになるのか、「そのうちで自我が美的価値を組成するところの作用と機能」(ZÄ, 156) を研究するというわけである。「そのような構成問題は、現象学的な本質研究によって決定されるものではなく、哲学的学科としての美学にふさわしいのである。」(ZÄ, 157) ガイガーはプフェンダー論文において、純粋な現象学——ミュンヘン学派のように実在論に、フッサールのように観念論に行き着く以前の——を哲学から、前者が実在性の問題に無関心であり、後者が関心をもつという点において区別していたが、かれが現象学にとって美学がその主要な応用分野であると主張するのは、現象学が現象として与えられているものであれば、実在的なものであろうとでなかろうと、同等に正当なものとして承認するということを根拠にしてのことであって、現象学が構成の問題をあつかうということ根拠にしてのことではなかったのである。

おわりに

本章においては、第一に、美学が美的価値を研究することにおいてその多様性や相対性という問題に直面する一方で、どうしても美的価値を問題にすることを回避することはできないということ、第二に、従来の美学のうち、絶対主義的美学が美的価値とその絶対性を、プラトンのイ

デアのような美的価値以外のものによって他律的に根拠づけようとしたのに対して、相対主義的美学が美的価値の相対性ゆえに、それを問題にすることを回避し、リップスの心理的効果のような事実へと還元しようとしたこと、それに対する批判を確認した。そして、第三に、他律的な哲学的美学でも、事実学としての心理的美学でもない、自律的な価値美学の構想と、この価値美学の構想における現象学的方法の重要性を提示した。結局のところ、美的価値は絶対的なものであるのか、相対的なものであるのか、ということについては疑問が残るところであり、もしや、やはり美的価値が相対的なものであるとすれば、そもそも価値学としての美学、価値美学は不可能であると結論づけなければならないことになるかもしれない。かれがこの問題にどのような決着をつけたのかということについては、第5章において詳述することにしよう。

第5章 美的価値論

はじめに

ガイガーは自律的な価値美学を構想し、この美学にこそ現象学的方法が役立つと主張していた。しかし、かれ自身がどのような美的価値論を展開し、どのように美的価値の絶対性ないし相対性の問題に決着をつけたのかということについて、また、価値美学と——一般的な現象学ではなく——直接的態度の現象学との関係についても論究しなかった。この第5章においては、まず、価値美学にとって直接的態度の現象学がどのような意味をもつのかということ、つぎに、かれの美的価値論を、かれが挙げる三つの価値契機のうち、内容的・積極的な価値を取り上げるかたちで、確認したうえで、最後に、美的価値の絶対性ないし相対性の問題にかんして、かれが一般的な価値の絶対性と、それと両立させるかたちで多元性を主張したことについて論究することにした。

第1節 事実学としての美学と価値学としての美学

第4章において確認したように、ガイガーは相対主義的美学、とりわけ、心理学的美学を、それが価値を回避し事実だけを問題にしようとするという点において、批判していた。かれは遺稿「芸術の意義」のべつの箇所においても、事実学としての心理学的美学を批判している。かれによれば、心理学が芸術を研究する場合、四つの異なるグループの事実、すなわち、「芸術家の創作、芸術作品それ自身、その評価、体験者〔の体験〕」(BK, 390)を出発点とすることがありうる(vgl. BK, 390–400)。たとえば、芸術作品を芸術家の創作から研究する場合、それは、芸術作品とその創作を芸術家の人格や体験の「表現 (Ausdruck)」として研究することになるだろう。ガイガーはそのような「芸術家美学 (Künstlerästhetik)」ないし「表現美学 (Ausdruckästhetik)」の従来のものであるとして、一方では、芸術作品やその創作を「卓越した人格の表現」(BK, 393)として理解する「ドイツ・ロマン派の天才論」(BK, 392)と、他方では、そのような卓越した人格、「創造者の価値」(BK, 392)を問題とせず、それらを芸術家のたんなる体験の表現として理解する近代の心理学的美学があると指摘する。後者によれば、「どんな体験も、観念 (Ideen)、運動的反応、言葉と行為のうちで爆発することを求める。芸術家の創作とは、数多くあるそのような体験の爆発のうちの一つであるにすぎない」(BK, 393)というわけである。おそらく現代においても、そのような見方、つまり、芸術とは自己表現であり、まさにそれが自己表現であるということによって、条件なしに価値があるとする見方があるようにおもわれる。ところが、そのような見方には問題がある。ガイガーは美学的研究が価値という観点を、芸術と芸術でないものの差異、良い芸術と悪い芸術との差異を前提せざるをえないことを指摘していたが、芸術を表現

として理解することによって、まさに、芸術的な活動や歌唱を「スポーツ活動」(BK, 393)や「子どもの鼻歌」(BK, 393)から、芸術作品や良い芸術作品を「どもり (Gestammel)」(BK, 395)、「なぐり書き」(BK, 395)、「駄作」(BK, 395)から区別することができなくなるのである。そこで、たとえば、その駄作が駄作であるのは、それが不完全な表現であるからであると主張するとすれば、「ある新たな契機を持ち込む」(BK, 395)、すなわち、価値という観点を持ち込むことにならざるをえなくなる。つまり、ガイガーを補足して言うならば、ある青年と詩人が、同じ恋心をもって、それを言葉で表現したにもかかわらず、前者の表現はたんなるラブレターになり、後者は芸術作品になる、あるいは、前者は悪い芸術作品となり、後者は良い芸術作品になるということがありうるだろうが、それらが芸術であるかどうか、良い芸術作品であるかどうかを区別するには、どうしても、それらが表現であるという基準とはべつの基準が必要になってくるのである。みずからの体験を表現する詩が芸術であるのは「それが芸術作品それ自身のうちで、体験の内実を膜で覆い、体験以上のものであり、芸術的な形態、この体験を読者、聴者に伝達することのできる形態をとった場合のみ」(BK, 394)であり、「芸術家にとっては、「表現」を与えるだけでは十分ではなく、この表現の成果が形態、芸術的形式、芸術的価値をもたなければならない」(BK, 394)。しかしながら、心理学的美学は、事実だけを問題とする以上、芸術と芸術でないもの、良い芸術と悪い芸術の差異やそれらを区別する基準について話題にすることはできないのである。

ガイガーは上述の四つの事実のうち、たしかに、芸術家の創作と体験者の体験は心理的な事実であり、芸術家の創造のプロセスや体験者の体験のプロセスを研究する「芸術的創作と体験の心理学」(BK, 402)がありうることを認めているが、それでも、以下のように、そのような事実学としての美学——ここでは上述のような心理学的な芸術家美学ないし表現美学を念頭においている——と、価値学としての美学を区別している (vgl. BK, 400-3)。

事実学としての美学にとっては、どんな創作もその他の創作と同等に正当である、つまり、駄作者の創作も、ディレクタントの創作も、卑小な芸術家の創作も、偉大な芸術家の創作も、同等に正当である。価値学としての美学にとっては、そうではない。ひょっとすると、ディレクタントのうちなる心理的プロセスと偉大な芸術家のうちなる心理的プロセスは——自作の小説を書く小娘のうちなる心理的プロセスとディケンズやフロベールのうちなる心理的プロセスは——同じであるかもしれないが、わたしたちは、いずれにせよ、あらゆる芸術家のうちなるプロセスの同等性というこの前提も、相違性〔という前提〕も、研究に持ち込んではいないのである。事実であるのは、さしあたり、一方の芸術家が偉大な仕事を成し遂げ、他方はそうではないということだけであり、これこそが、価値美学的に (wertästhetisch) 関心をそそるものである。そのため、偉大な芸術家と卑小な芸術家の差異への問いは、芸術作品から判決されなければならないのであって、芸術家からではない。芸術家の心理学は、わたしたちにとって、まったくそれに貢献することがないのである。(BK, 401)

つまり、芸術家と芸術家でないひと、偉大な芸術家と卑小な芸術家の、創作時の心理的プロセスが同じであろうと異なっていようと、それを研究することによって、芸術家を芸術家たらしめているもの、偉大な芸術家を偉大な芸術家たらしめているものを解明することはできず、どうしても、芸術作品とその価値を問題にせざるをえないのである。心理学的美学は創作や体験ではなく、

評価という心理的事実を出発点とすることもありうるが、ガイガーは、評価という事実の問題と価値の問題の差異を、「わたしが家を買うのにどれほど支払ったのか」(BK, 403)という問いと「その家にどれほど価値があるのか」(BK, 403)という問いの差異、あるいは「わたしがみずからの人生をいかにして生きたのか」(BK, 403)という問いと「人生に生きる価値があるのか」(BK, 403)という問いの差異に例え、価値学としての美学、あるいは一般に美学というものは、後者のような価値の問題を解明しなければならないと主張するのである。「わたしたちが美学をするにいたる場合に、わたしたちが知ろうとするのは、だれかがある芸術作品を前にして体験するものはなにかではなく、特異に美的な体験というもの、そして特異に美的な価値というものがあるかどうかである。」(BK, 402)ガイガーはここにいたって、心理学的美学のような事実学としての美学を相対主義的と特徴づけることさえできないと主張する。というのも、創作や体験のような「事実は相対的でも絶対的でもなく、それはある、それは存在する」(BK, 403)にすぎず、そのような事実を問題にする事実学としての美学は相対主義的であるとも絶対主義的であるとも言えないからである。それに対して、価値こそが相対的あるいは絶対的であり、価値学としての美学こそが相対主義的あるいは絶対主義的であるのである。

第2節 直接的態度における美学

心理学的美学が、芸術家の創作や体験者の体験ではなく、芸術作品それ自身を研究する場合、ガイガーによれば、芸術作品もまた心理的事実として理解されることになる。というのも、外界のうちに存在しているのは、「磔刑を描写する有色の形式、交響曲へと継ぎ合わせられる音の連なり——意味をもった語と文」(BK, 396)としての芸術作品ではなく、「原子複合体、電磁的振動、空気の波」(BK, 396)というその物理的な基礎にすぎないのであり、わたしたちが前者の意味での芸術作品を体験するためには、芸術作品をそのような物理的な基礎をもとにいわば追創作しなければならないからである。

芸術作品は、新たにこの基礎に接近する各人がその芸術作品をそこから独自にふたたび新たに創作する (*für sich wieder neu schaffen*)、みずからの能力とみずからの心理学的前提にしたがってそうするところの手がかりであるにすぎない。芸術作品とは体験する主観のうちなる表象であり、見出された〔物理的な基礎という〕事実性をもとにして新たに産出されるのである。芸術作品は、人々がそれを把握するのと同じ数だけ (*so oft Menschen es auffassen*) 存在する——そして、それは、把握されない場合には、芸術作品としては存在しない。わたしたちは『ファウスト』の「献辞 (*Zueignung*)」をつねに新たなしかたで、そしてつねにちがったしかたで読むのであり、献辞というものは存在せず、語とその意味へと音をつなぐ結合と個々の人々のうちなる理解だけが存在する。芸術作品もまたひとつの心理的事実である。(BK, 396)

ガイガーはこのような見方を批判するのだが、その批判の根拠となるのは、本論の第2章で詳論した自然主義的態度と直接的態度の差異である (vgl. BK, 404-8)。心理学的美学が芸術作品を心理的事実——体験者が物理的基礎をもとに追創作したもの——として理解する場合、それは自

然主義的態度にもとづいている。自然主義的態度の特徴は、第一に、実在的ないし物理的な外界を出発点とし、第二に、物理的＝客観的ではないものをすべて、たとえばわたしの感情も対象の色も美もすべて、たんなる心理的＝主観的なものとして規定することにあつた。そのため、この自然主義的態度からすると、たとえば、数学的对象は「人間の精神の創造物」(BK, 404)、「心理的な対象」(BK, 404)であることになり、そのような態度をとるからこそ、数学が心理学や応用心理学の一部門であるとみなされることがありえたのである。それに対して、直接的態度の特徴は、その態度をとることによって、第一に、心理的なものの概念的な規定が根本から変化し、第二に、物理的でない客観領界が開かれることにあつた。つまり、この態度からすると、心理的なものとは、物理的でないものではなく、わたしが主観や主観に帰属するものとして直接に体験するものを意味するのであり、わたしの感情はその意味において心理的、主観的であるのに対して、対象の色や美はけっしてそうではない。そして、客観的なものとは、わたしが客観や客観に帰属するものとして直接に眼前に見出すものを意味し、対象の色や美は、物理的なものではないにもかかわらず、その意味において客観的なのである。そのため、数学的对象も、たしかに物理的なものではないが、それでも客観ではあるのである¹。

ガイガーはこのような直接的態度における主観と客観の対立、主観性と客観性の意味を以下のように解説している。基本的には、『諸科学の現実と形而上学』におけるのと同じことを述べているが、ガイガーの美学における客観主義を理解するうえで非常に重要であるため、引用しておきたい。

〔自然主義的態度と〕正反対の〔直接的〕態度を理解するために、ひとは外界から出発してはならない。ひとはむしろ、主観の立場、わたしたちが日常生活においてとっている立場に身を置かなければならない。主観 - 客観の対立が、ここでは、世界の把握の支柱を形作っている。主観は、それに目をむけ、それを把捉し、それと内面的に関係するところの客観を、みずからに対立するものとして見出す。

この態度から見ると、心理的なものの概念は〔自然主義的態度とは〕ちがった境界づけを得る。心理的であるのは、主観によって、直接に主観に帰属するものとして体験されるもの、すなわち、主観の感情、主観の思想、主観の意志作用、主観の懐疑であり、主観の希望、主観の思考、主観の知覚と把握もそうである（他の主観の感情と思想も同様である）。

主観がみずからに対立するものとして見出す客観は、この態度においては、最初から、非 - 心理的である——その客観が主観によって創り出されたかいなか、主観に依存しているかいなかはまったくどうでもよい。そのため、血の赤は主観に依存しているかもしれないが——直接的態度にとって、それは客観に属しており、客観的なのである。ソビエトの旗の「赤」は、わたしたちにとって、ひとつの原子構造体ないし心理的なものではなく、その旗

1. ガイガーは数学的对象を、『諸科学の現実と形而上学』においては理念的な客観へと分類していたが、遺稿「芸術の意義」においては精神によって創造された対象という意味における精神的な客観へと分類している。また、色についても、前者においては超主観性をもたないメンタルな客観として位置づけていたが、後者においては超主観性をもつ客観として位置づけている。数学的对象については、『現実』にしたがって、超時間性をもつ理念的な客観として、色については、わたしたちは色をみずからの個別的な主観だけではなく、多数の主観によって同時に把握されうるものとして体験しているのであるから、遺稿にしたがって、超主観性をもつ客観として特徴づけるほうが適切であるようにおもわれる。

の表面にあるれっきとした「実在的なもの」である。「自由」という語の意味は、なんら心理的なものではなく、わたしたちにとっては、客観的なものとして、その語に属するなにかである。わたしたちは、わたしたちにとって客観であるところのものうち非常に多くのものが、実在的な存在における外界には帰属していないことをよく知っているが、そのことは主観に依存する客観と主観に依存しない客観との差異を生み出しはするものの、それらの客観が、それによって、わたしたちにとって客観であることをやめはしないのである。(BK, 405f.)

ガイガーはこのような意味での客観性を、つまり、ある客観が——それが主観によって創り出されたかどうか、主観に依存しているかどうかにかかわらず——もつ、眼前に見出されるという意味での客観性を「現象学的な客観性」と呼ぶ (vgl. BK, 430-2)。そして、わたしたちが美的対象を体験するとき、美的価値を、そのような意味における客観性をもつものとして、つまり、その対象の質として眼前に見出している。もちろん、あるひとがある対象に美を、その対象の質として見出したとしても、べつのひとが同じ対象に美を見出すとはかぎらないし、同じひとが同じ対象に、あるときには美を見出し、またあるときには見出さないということもありうる。現象学的客観性、つまり、「ある質が眼前に見出されるということは、その質をいまだ絶対的な質たらしめせず、その質はいまだ永続的な質として対象に帰属するわけではない (sie deutet noch nicht dem Gegenstand als dauernde Qualität zu)」(BK, 431) ののである。そのため、ガイガーはこの現象学的な客観性、眼前に見出されるものとして与えられるという客観性を、絶対的に妥当するという意味における客観性、——非常に紛らわしい表現であるが——「対象的な客観性」から峻別する。それゆえ、現象学的に客観的であるからといって、それが絶対的であるとはかぎらないのと同様に、また、相対的であるからといって、それが現象学的に客観的でないとはかぎらないのである。

美的価値の相対性は、現象学的客観性と両立可能であり、美がある主観にとって客観的であるかどうか、という問いは、けっして、起源 (Herkunft) の問いではない。というのも、美のもとで問題になるのは、主観の沈殿 (Niederschlag) であるのか、絵、芸術作品におのずから帰属する質であるのかということは未決定のままにとどまりうるからである。ひとは同様に、美しいものの質に関する個人間の一致ないし不一致にかんしては問わない。美とは客観におけるなにか (etwas am Objekt) である、すなわち、客観的であるということだけで十分である。(BK, 432)

直接的態度からすると、数学的对象や色、美はそのような現象学的客観性をもつ。もちろん、自然主義的態度からすると、数学的对象や色は、わたしたちがそれらを意識することによってはじめて生成し、意識しているあいだけ存在しており、そして、それらを意識しているひとの数と同じ数だけ存在している、ということになるだろう。しかしながら、わたしたちは直接的態度において、それらを、わたしたちが意識していないあいでも存在するものとして、そして、他者が意識しているのと同じものとして意識しているのである。ガイガーは、『現実』におけるのと同様に、数学にとっての十全的態度は、直接的態度であると主張するが、美学にとっての十全的態度もまた、直接的態度であると主張するのである。

ソナタの背後にその外界実在性としての空気の波があるかどうかということは、聴者になんのかかわりがあるのか？ ソナタは聴者にとって、その聴者がそれを聴くとおりのありかたで、実在的である。絵画は観者にとって、空間のうちなる風景の描写である——たしかに、けっして空間のうちなる風景ではないが、空間のうちなる風景の描写である——たんなる着色された二次元の平面ではない。詩の語はその意味をもっているのであり、わたしはそれをこの意味のうちで把握しなければならない！ そして、詩は、美学的に考察すると、人々がそれを把握するのと同じ数だけ存在するのではなく、一度に (einmal) 存在するのであり、それが、個々の人々によってさまざまなしかたで把握されるにすぎない。それらはすべて存在している対象である——いかにしてそれらが成立したのかはどうでもよい。それゆえ、血の赤や数学的関数におけるのと同様に、芸術作品は一度にだけ存在しているのであり、どんな体験者も、ゲーテの同じ『ファウスト』を、ティツィアーノの同じ《聖母被昇天》を、バッハの同じ《マタイ受難曲》を把握するのである。『ファウスト』、『マタイ受難曲』は何百回も上演されるかもしれないが——それは同じ『ファウスト』の、同じ『マタイ受難曲』の具体化なのである。(BK, 408)

わたしたちが美学的研究に従事するさいには、まさに美的対象を享受したり評価したりするさいの態度をとらなければならない。もしわたしたちが物理学者や心理学者がそれぞれの研究に従事するさいの態度をとって美的対象を研究するとすれば、それは、もはや美的対象ではないものの研究になってしまうのである。

第3節 現象と発生

ガイガーは、上述のような直接的態度をとって美学的研究に従事することの帰結としてつぎのことを指摘している (vgl. BK, 408–10)。わたしたちは、感じ方、価値観はひとそれぞれで、それらに優劣のようなものはないと言うことがあるが、その一方で、美的対象、とくに芸術作品の正しいないし「十全的な (adäquat) 把握」と誤ったないし「不十全的な (inadäquat) 把握」というものがあるとみとめているのではないだろうか。芸術作品を十全的に把握するには、たとえば、芸術作品の適切な照明や配置という「客観的な条件」(BK, 409) があるのであり、だれも、ある芸術作品を過度に明るい照明のもとや過度に遠い場所から体験することが、その芸術作品の把握として正しいとはみとめないだろう (vgl. auch BK, 469–72)。同様に、詩を正しく把握するためには、それを体験するひとが、その詩の言語を理解できること、疲労していないということのような主観的な条件もあるのである。ガイガーは、ニーチェの言葉を引用して²、そのような芸術作品の十全的な把握のむずかしさを主張する。「一人の人間がひとつの芸術作品に出会う (zusammentreffen) ということは数百年にたった一度しか起こらない。」(BK, 409) このような把握の十全性ないし不十全性ということは、自然主義的態度においてはけっして問題にすることができない。なぜなら、自然主義的態度からすると、ひとつの芸術作品が存在するのではなくて、それを把握するひとと同じ数だけの芸術作品が存在するのであり、正しいないし誤った把握

2. 出典は明記されておらず、ニーチェ自身の著作のうちに発見することもできなかった。

があるのではなくて、さまざまな等価な把握があるということになるからである。心理学の場合、芸術家が意図していたのと同じ仕方で体験すること、芸術家がもっていたのと同じ表象をもつことが、芸術作品の十全的な把握であると主張することがあるが、ガイガーは、すでにこの世を去った芸術家の意図を知ることではできないとしてそれを否定し、ベつの著作においても、芸術家が創作時にもっていたのと同じ表象をもつことはかならずしも芸術作品の十全的な把握を意味するわけではないと主張している (vgl. ZÄ, 10f.)³。いずれにせよ、わたしたちは直接的態度をとって、芸術作品を、心理学的な事実ではなく客観として、物理学的な実在ではなく現象として、研究し、そのような所与性のうちで分析しなければならないのである。そこで、ガイガーは「現象学的な分析 (Analyse)」の重要性を主張する。

ガイガーは、ここで、「心理学的な説明 (Erklärung)」との対比のもとで現象学的な分析を特徴づけるのであるが (vgl. BK, 410-4)、そこに、かれの現象学理解、かれがフッサールの『論理学研究』をどのように受容したのかということがよくあらわれている。フッサールは『論理学研究』第1巻第8章において三つの心理学的な先入見を批判しているが、ここでは第二の先入見に対する批判が重要である (vgl. XVIII, 170-83)。フッサールは、心理学主義者が、第二の先入見として、論理学や数学——フッサールはH・ロツェやA・リールにならって数学が論理学の一部門であることを承認している——が心理学の一部門であると主張することによって「他の類への移行」(XVIII, 172)を犯すことを批判する。心理学主義によれば、数は数えるはたらき、和は加算するはたらきという心理的な作用から生じる心理的な所産であるから、それらは心理的な合法則性の支配下にあることになる。しかし、フッサールは、数や和のような算術的な概念が、数えるはたらきや加算するはたらきのような「心理学的な起源 (Ursprung)」(XVIII, 173)をもつことをみとめつつも、数学的な法則が心理学的な法則でなければならないという心理学主義者の見方を、他の類への移行として批判する。というのも、たしかに、数えるはたらきのような心理的作用は時間的に規定された実在的な事実であり、心理学はそのような「心理的事実一般についての経験的科学」(XVIII, 173)であるが、それに対して、数のような算術的な概念は時間的に規定されていない理念的なスペチエスであって、数学の世界は心理学の世界とは無縁のものなのである。本論の第1章において、フッサール自身が、その心理学主義批判のなかで、理念的なものと実在的なものの差異を強調していたのに対して、ガイガーは心理的なものと対象的なものの差異を強調していることを確認したが、ガイガーはフッサールのそのような心理学主義批判を、現象の問いと「発生の問い (die Frage der Entstehung)」(BK, 413)との区別としても受け取っている。心理学者が数や芸術作品を問題にする場合、どのようにしてそれらが意識のうちで成立するのか、それらの発生を因果的に説明しようとすることになるだろう。しかしながら、たとえば数や芸術作品がそのような心理学的な起源をもつとしても、数学がそれらの発生を説明する必要はないのと同様に、ガイガーによれば、美学もまたそうする必要はない。かれは、当時の心理学的な音楽美学が、たとえば「いかにして聴覚が複雑な音の波から個々の音を孤立させることに成功しうるのか」(BK, 411)などということを説明しようとしているが、そのような心理学的な理論、ほかにも物理学的な理論や生理学的な理論は、美学に役立つことはあっても、美学にとって本質的なものでなく、そのような理論を知ることなしに、だれもが本来の意味における音楽

3. ただし、ガイガーは芸術作品の体験における芸術家の存在を軽視、否定しているわけではない。これについては本論の第6章、第3節を参照。

美学者になりうると主張する。というのも、美学者が関心をもつのは、たとえば、ハーモニーの発生ではなくて、「ハーモニーには価値があるのか、[あるとすれば] どのような状況下においてそうであるのか」(BK, 411) であるからである。たとえ数の発生にかんする心理学的研究が数学者の関心をそそることがあるとしても、数学者がまさに数学者として関心をもつのはあくまで数の合法則性であるのと同様に、たとえ「芸術作品の心理学的 - 発生的構造」(BK, 412) が美学者の関心をそそることがあるとしても、美学者がまさに美学者として関心をもつのはあくまで「対象としての芸術作品の構造」(BK, 412) なのである。ところで、フッサールは『論理学研究』第2巻の初版(1901年)の「導入 (Einleitung)」において、「現象学は記述的心理学である」(XIX/1, 24, Anm. 1) と主張し、現象学を発生的心理学と対比するかたちで、つまり、前者が「たんに体験をその実的成素にかんして記述的に分析すること」(XIX/1, 28, Anm. 1) を目指すのに対して、後者は「体験をその因果連関にかんして発生的に分析すること」(XIX/1, 28 Anm. 1) を目指すという対比のもとで特徴づけている (vgl. XIX/1, 22-9)⁴。ガイガーの現象学的美学もまた、もちろん、その本来の課題は美的対象や美的価値の研究であって、美的意識や美的体験の研究ではないという点において心理学とは区別すべきではあるものの、自然主義的態度にもとづく発生的研究と対比されるところの、直接的態度にもとづく記述的研究を目指していると理解してしかるべきだろう。

本論の第4章において、ガイガーが、美的価値の主観相関性をみとめつつも、美的価値は心理的な事実、対象世界のうちへと *eindeuten* された心理的な事実であるとする見方を批判していることを確認した。かれは、美的価値の客観性とは眼前に見出されるという意味での客観性であって、絶対的に妥当するという意味での客観性ではないとしたうえで、わたしたちは直接的態度にもとづいて美的価値をそのような客観性をもつもの、対象に帰属するものとして承認しなければならないと主張するのである (vgl. BK, 492-5)。もちろん、自然主義的態度にもとづくならば、美的価値とは「わたしたちの主観性によって割り当てられるなにか」(BK, 492) であり、色や音と同様に「主観的な起源 (Herkunft)」(BK, 493) をもつものとしてみなすことはできる。そのため、美的価値の客観性と主観性は両立しうる、つまり、眼前に見出されるという意味において客観的であると同時に主観的な起源をもつという意味において主観的であるということが可能であるのだが、そのことを適切に理解するためには、客観性の概念と同様に、主観性の概念についても、以下のように区別しなければならない。

1. 「わたしの希望は主観的であり、家は客観的である」。家はひとつの客観であり、客観として眼前に見出されるが、血の赤と人間の美しいありかたも同様である。
2. 家は客観的であるが、血の赤は主観的である。ここでは、発生的な問いが決定的である。わたしは赤さを血のうちに眼前に見出すにもかかわらず、それはあくまで血のうちには存在しないのであり、それは主観的に産出されるのであり、この意味において、わたしたちは、植物学が色にかんして [その発生的な] 問いを軽視するのと同様に、美的価値にかんして [その発生的な] 問いを軽視するのである。[…]
3. 美的価値の「主観性」は、さらに、ちがった意味をもつ。芸術作品は人間のために、人

4. 第2版(1913年)においては、現象学は「(自然的な経験科学の意味における) 記述的心理学」(XIX/1, 23) ではないと主張し、現象学を発生的心理学との対比のもとで特徴づけることを放棄している。

間によって把握されるために存在するのであり、たとえ自然の美がそのような仕方において擬人的に把握されてはならないとしても、それでも自然の美にも同等のことが妥当する。つまり、その美は主観にとってのみ存在するということが、わたしたちは、美が主観にたいする直接的な関係を持ち、わたしたちは美の体験において主観にたいするその関係を意識していることにかんじて知っているということが妥当するのである。(BK, 493f.)

1の意味での主観性は、直接的態度の立場における主観性、つまり、わたしたちがみずからの主観や主観に帰属するものとして体験するものという意味での主観性のことであるが、美的価値は、けっしてそのような意味で主観的であるわけではないのである。ところが、この1の意味での主観性を自然主義的態度の立場における主観性、つまり、色や音がそうであるように、わたしたちの主観に依存しているという意味での主観性と区別しないことによって、美的価値を——1の意味ではけっして主観的ではないにもかかわらず——たんなる主観的なものとしてみなすことになってしまうというわけである。3の意味での主観性は、1とも2ともちがうものであり、ガイガーは、一方で、美的価値は現象学的客観性を持ちながらも、他方では、美的価値がまさに価値であるのは、価値一般がそうであるように、「主観にとって有意義なもの (was bedeutsam für ein Subjekt ist)」(BK, 496)であるからであると主張している (BK, 495-9)。ただし、かれはあくまで、美的価値を「享受のためのたんなる手段」(BK, 495)とみなすことについては批判している⁵。

第4節 ガイガーの美的価値論：感情と感情性格について

ガイガーは論文「芸術の心理的意義」(1928年)においてみずから美的価値論を具体的なかたちで——美的価値にはどのようなものがあり、それぞれがどのような心理的意義をもつのか——を提示している。かれはこの論文において、美的および芸術的な価値を三つのグループ、すなわち、「形式的、模倣的、内容的 - 積極的な価値契機」(ZÄ, 74)に分類している⁶。かれのこの美的価値論については、すでに日本語の先行研究において何度も紹介されてきたため (vgl. 大西 1937, 82-112; 太田 1987, 192-4; 高梨 2001, 110-2; 高梨 2004, 59-64)、本論においては、三つの価値契機のうち、内容的 - 積極的な価値契機にだけ注目して、その理論において、ガイガーが直接的態度の立場をとり、美的価値の現象学的客観性を主張することにどのような意義があったのかということを示すことにしたい。

5. 本論の第6章、第2節を参照。

6. これら三つの価値契機によって美的価値のすべてを、ましてや芸術的価値をも網羅することはできないだろう。ガイガーは、本論の第4章、第3節において引用した箇所において、美的価値(と無価値)として「美しいや醜い、独創的や平凡、崇高や通俗的、趣味よいキッチュ、寛大や偏狭」(ZÄ, 274)を挙げているのであるから、おそらくかれ自身も、これらの価値契機をもって、美的および芸術的価値のすべてを網羅することができるとはかんがえていないようにおもわれる。

第1項 「芸術の心理的意義」の課題

美的価値とは、直接的態度からすると、「対象において眼前に見出される質」(BK, 433)であるのに対して、自然主義的態度からすると、それは物理的な客観としては存在していないのであるから、〈物理的であるか、さもなければ心理的である〉というあの二者択一にしたがって、心理的事実である、あるいは、わたしたちがその心理的事実を対象のうちに *eindeuten* したものであることになる (vgl. BK, 432–6)。リップスは、美的価値が、まさに、美的感情という心理的事実、あるいは、そのような効果を生み出す客観の能力であると主張していたのである。ガイガーはみずからの「価値美学 (Wertästhetik)」と対比するかたちで、そのような美学上の見方を「効果美学 (Wirkungsästhetik)」として批判する。そのため、かれは、美的対象の本質をそれがわたしたちのうちにもたらす心理的な効果のうちに、たとえば、悲劇の本質をそれがもたらすカタルシスのうちに追求することを批判するのであるが、それでも、そのような心理的な効果を軽視するわけではない。かれは美的対象、「芸術の心理的意義」においては、とりわけ、芸術作品に固有の効果、「純粋にその美的な質から発するのであって、それ以外のものから発するのではない芸術作品の効果」(ZÄ, 68)、「芸術作品の自律的な効果」(ZÄ, 68)を追求することによって、美的なものとその体験に固有の意義を解明しようとするのである (vgl. ZÄ, 67–74)。そのため、「芸術の心理的意義」は、「すべての芸術分野におよぶいくつかの価値契機を取り出し」(ZÄ, 74)、それぞれの価値契機がもつ特異な効果とはどのようなものであるかということの解明することをその課題としている。そのような効果や意義の問題については第6章において詳述することにして、ここではガイガーの美的価値論を追跡していく。

第2項 内容的 - 積極的な価値

わたしたちがなにかを美しいとおもうとき、たとえば、ギリシャ彫刻や夕焼けを美しいとおもうとき、わたしたちはそれらをどのようなものとして体験しているだろうか。わたしたちはまったく同じ対象を目の前にして、その対象がもっている概念的な意味に関心をもったり、あるいは、その感覚的な性質に関心をもったりなどすることができる。たとえば、まったく同じ文字を、新聞記事を読むときのように、それがなにかを意味しているのかということに関心をもって体験したり、書道作品を見るときのように、それがどのようなかたちや色によって描かれているのかということに関心をもって体験したりすることもできる。まず言うことができるのは、わたしたちは、その文字を美しいとおもうとき、それがなにかを意味しているのかということよりも、それがどのように描かれているのかということに関心をもっているということである。そのため、なにかを美しいとおもう体験は、感性的な体験であるという点に特徴をもつと言うことができるだろう。しかしながら、それが純粋に感性的な体験であると言うことはできるだろうか。わたしたちがギリシャ彫刻、夕焼け、書道作品を美しいとおもうとき、それを純粋に感性的な所与として体験していると言うことはできるのだろうか。おそらく、できないだろう。一方で、わたしたちは、まったく同じ対象を、たとえば、人工物として見ると美しいとおもい、自然物として見るとそうおもわないということがある。そのような意味において、知性や知性的な対象が美的体験には関与している。他方では、わたしたちは、ギリシャ彫刻をその力強さゆえに美しいとおもったり、夕焼けをその物悲しさゆえに美しいとおもったりする。というよりもむしろ、純粋に感性的に与えられるもの——そのかたちや色——だけを意識して美しいとおもうのではなく、感性的

に与えられるはずのないもの——かたちの力強さや色の物悲しさ——をも意識してこそ美しいとおもっているのではないだろうか。ガイガーが「内容的 - 積極的な (inhaltlich-positiv) 価値」と呼ぶのはそのような契機であり、かれはそうした契機が美的対象の本質に属しているとさえ主張するのである。

ガイガーはその内容的 - 積極的な価値としてふたつのもの、すなわち、「生 (Leben)」の契機と「心 (Seele)」の契機があると主張する (vgl. ZÄ, 101-4)。さしあたり例を挙げるとすれば、わたしたちがギリシャ彫刻のうちに見出す力強さは、生の契機に、夕焼けのうちに見出す物悲しさは、心の契機に該当する。ガイガー自身は、以下のようなものを例に挙げている。

科学と芸術の両者が同じ対象の本質を把握する場合、それはそれでも同じ本質ではない。科学的には、人間の身体とは、さしあたり、感性的な具体物 (das Sinnlich-Faßbare)、物理学的世界の具体物 (das Greifbare)、頭・胴・腕・脚からなる、肉・血・骨からなる形成物なのであり、さらに、科学は、解釈し計算することによって、支え、支えられる (das Tragen und Lasten) という人間的な力をそのうちに見出す。それに反して、美的には、身体は、なによりもまず、建築的な (architektonisch) 形成物なのであり、美的直観は、支え、支えられるという力、力の緊張、機能をそのうちに見るために、計算する悟性を必要としないのであり、それらは美的には、直接的に眼前に見出され、直観されるのである。腕の重みのうちには、わたしたちの把握にとっては、下へむかって引っぱる力が、肩のうちには耐え、支える力がある。胴は地面に圧をかけ、脚のうちではそそり立つ力がこの圧に耐えている。しかし同時に、身体の個々の部分のこれらの力とならび、総体的傾向が全体としての身体を支配している、すなわち、身体はまっすぐに起きている (sich aufrichten)。身体はそこに (da sein) にあるばかりではなく、まっすぐに立っている (aufgerichtet stehen) のであり (横幅のある対象、たとえば、わたしたちの把握にとっては、横たわっている (liegen) ようにおもわれる棺とは対照的である)、このように身体がまっすぐに起きているありさまは、精力的であつたり弱々しかったり、だらしなかつたり緊張していたりするものであり、物質的な質料 (die stoffliche Materie) を超え出る契機にみちているのである。(ZÄ, 101f.)

そのような〔生の〕契機以上に、美的に有効であるところのありとあらゆるものうちには、心的な契機が見出される。きわめて簡素な美的形成物において、すでに、心的な性格が膜で覆われている。つまり、色は落ち着き、みずからのうちで安らっていたり (たとえば原色の青のように)、落ち着きなく、興奮したりしている (明滅する赤のように)。音は、鈍く抑えられていたり、切なかつたり、嘆いたりしている。風景には、わたしたちの把握にとって、感情の微光 (Gefühlsschimmer) が、憂鬱、真面目、明朗、はつらつの気分が広がっている。複雑な空間形成物はそのような心的性格によって充たされている——気持ちのよい広々としたルネサンス空間を、ゴート式大聖堂の内部の精神性と比較しさえすれば、そのことがわかるだろう。(ZÄ, 102f.)

わたしたちは、たとえば、ロダンの《考えるひと》を見る場合、そのうちに、ガイガーの言う生の契機や心の契機を見出すのであり、それを純粹に感性的な所与として、たんなるかたちや色の複合体として体験することはほとんど不可能であるだろう。わたしたちは、この銅像の頭のうち

には手に、身体全体のうちには脚に重くのしかかる力を、手と脚のうちには、それらを力強く支える力を見出し、その表情と曲がった背のうちには沈鬱とした気分を見出すのではないだろうか。ガイガーによれば、「たんなる感性的 - 直観的なもの以上に、生命のおよび心的な契機が美的対象の本質に属し、それどころか、それらは美的世界の本来の核心を形作ってさえいる」(ZÄ, 103) ののである。

第3項 生・心の契機と感情移入

わたしたちが《考えるひと》のうちに上述のような力や気分を見出すということは事実としてみとめざるをえないであろう。しかし、もちろん、その銅像自身が、本物の人間のように、実際にそのような力や気分をもっているわけではないだろうし、わたしたち自身が、そのような銅像ではなく、本物の人間であっても、他人が実際にもっているだろう力や気分を体験することはできないはずである。そのため、わたしたちが銅像や他人のうちに見出す力や気分とは、実際には、銅像や他人自身もっているものではなく、わたしたち自身もっているものであり、わたしたちが銅像や他人のうちに力や気分を見出すということは、実際には、わたしたちが銅像や他人のうちにわたしたち自身の力や気分を感じるということである、とかがえることができるかもしれない。そのようにかんがえるのが、「感情移入 (Einfühlung)」の理論である。この「Einfühlung」という語は比較的新しいもので⁷、その意味には曖昧さがある。ガイガーによれば、当時のドイツ語表現において、現代の辞書に記載されている「sich einfühlen」という再帰用法ばかりではなく、「Gefühle einfühlen」のような「etwas einfühlen」という用法も見出される (vgl. WBE, 43, Anm. 1)。後者の用法からあきらかであるように、「Einfühlung」という語は、単独で「感情を移入する」ということを意味するわけではなく、自己や自己の感情を他者「のうちへと移入し、そのうちで感じる」ということを意味している。そのため、日本語の「感情移入」という訳語は正確ではない。実際、ガイガーは「Tätigkeitseinfühlung」や「Stimmungseinfühlung」という語を用いるが、その詳細な意味はさておき、ここでも「感情移入」という訳語を適用するとすれば、「活動感情移入」や「気分感情移入」といった奇妙な語が生まれてしまうことになるのである。田口茂は、フッサール現象学の文脈においてであるが、この訳語の問題を指摘し、「感入」という訳語を提案している (vgl. 田口 2014, 223)。本論においてもこの「感入」という訳語を採用するが、それは、自己や自己の感情、また、感情ばかりでなく、自己の活動や気分を他者「のうちへと移入し、そのうちで感じることを意味するのである。ガイガーは、感入理論の代表者であるリップスが、わたしたちが美的対象のうちに生や心の契機を見出すという事実を承認したことを評価しているため⁸、リップスの感入理論を確認しておこう。

リップスは『心理学の手引き』(1903年)において、感入を、たんなるモノであれ他人であれ、「わたしとは相違する対象のうちへのわたしの客観化」(Lipps 1903b, 222) として規定する (vgl.

7. 「Einfühlung」という語——「sich hineinfühlen」という表現がもとになっている——の起源は、ドイツにおける18世紀以降のロマン派(ヘルダーやノヴァーリスなど)と19世紀の心理学(F・T・フイッシャーとR・フイッシャー)にある (vgl. 石原 1999, 5-9; auch Geiger 1911, 30)。

8. 「芸術の心理的意義」においては、リップスが著作『空間美学と幾何学的 - 視覚的錯覚 (Raumästhetik und geometrisch-optisch Täuschungen)』(1897年)においてドーリス式の柱がもつ生の契機を承認したことを評価している (vgl. ZÄ, 102)。

Lipps 1903b, 222f.)⁹。かれによれば、自我が対象と関係する仕方にはふたつのものがある。一方で、わたしはある対象のことを考えたり、それについて快を感じたりなどするとき、自我と対象は対立している。他方では、わたしは対象のうちで考えたり、そのうちで快を感じたりなどすること、たとえば、他人の「幸福の身振りの「うちで」みずからが幸福であると感じる」(Lipps 1903b, 222) ことがあり、そのとき、自我は「みずからの被規定性を、直接に、わたしとは異なるものの被規定性として、この対象に帰属するものとして体験する」(Lipps 1903b, 222)。かれは後者の体験を「自己客観化」(Lipps 1903b, 222) や「広い意味における「感入」」(Lipps 1903b, 222) と呼ぶのである。具体的な例として、かれは最初に、驚くべきことに、線やリズムのうちへの感入を挙げている (vgl. Lipps 1903b, 223–6)。わたしたちは線や線状のものを見ると、実際には静止しているにもかかわらず、その線が「伸びる」や「曲がる」、「上下に波打つ」、「途切れる」などと表現することがあるが、かれによると、その原因は感入にある。ひとつの線を見るということは、いわばカメラのシャッターを切るように、それをなんの苦勞もなしに一瞬で写し撮ることとはちがう。線は、それをその流れ方におうじた仕方で辿っていき、まさにひとつの線として統覚するという活動を自我に要求する。たとえば、波線を辿る場合は、統覚の活動はいわば穏やかなものとなり、ジグザグ線を辿る場合は、激しいものとなる。そして、自我は、それらの穏やかな統覚や激しい統覚の活動を、それぞれの線のうちへと客観化する、つまり、それらの線のうちへと移入し、そのうちでみずからの活動を感じる、というわけである。かれはこの種の感入を「一般的統覚的感入」と呼ぶ。

かれは、この種のほかに、「気分感入」(vgl. Lipps 1903b, 226)、「経験的に条件づけられた統覚的感入」(vgl. Lipps 1903b, 226f.)、「人間の感性的現れのうちへの感入」(vgl. Lipps 1903b, 228–31) があると主張しているが、ここでは、人間の感性的現れのうちへの感入についても確認しておこう。この種の感入の例としては、通俗的な意味における感入、たとえば、わたし自身が悲しんでいるわけではないにもかかわらず、友人が悲しんでいるのを見て、わたし自身も悲しくなってしまうという経験を念頭におけばよい。ただし、ここでリップスが問題にしているのは、そもそもどのようにして自我において他我の意識が成立するのか、たとえば、そもそもどのようにしてわたしは「友人が悲しんでいる」ということを意識するようになるのかということである (vgl. Lipps 1903b, 48–51)。かれはいわゆる類推説を批判し、本能説という立場をとる。かれによれば、自我には、一方で、みずからの内面を身振りによって告知しようとする「生の表出」(Lipps 1903b, 229) の本能が、他方では、自分以外の同様の身振りを知覚すると、自分自身もその身振りを産出しようとする「[外的]模倣」(Lipps 1903b, 229) の本能がある。このかれの本能説にしたがうと、わたしにおける「友人が悲しんでいる」ということの意識の成立は、つぎのように説明されることになる。まず、わたしが悲しみを感ずると、本能的に、その悲しみを身振り、たとえば、俯くことによって表出しようとする傾向を体験する (生の表出の本能)。そして、わたしが自分以外のものが俯いているのを見ると、本能的に、その身振りを模倣しようとする傾向を体験する (外的模倣の本能)。かれによると、悲しみとそれを身振りによって表出しようとする傾向は一体になっているため、同様の身振りを知覚する場合、今度は反対に、自分自身の過去の体験を想

9. 上述のように、「Einführung」という語は「感情を(移入する)」という意味を含まないが、実際、リップスは、ここで「客観化されるものが、狭い意味、そして本来の意味における感情 (Gefühl) という名に値するかいなかはどうでもよい」(Lipps 1903b, 222) と述べている。

起するばかりではなく、現在においてもそれを実際に体験してしまう、ここでは、自分自身が過去に感じた悲しみを想起するばかりではなく、現在においても悲しみを実際に感じてしまう。かれ自身の表現にしたがえば、過去の体験が現在の体験へと「押し入ってくる (eindringen)」。そして、わたしは、自分自身のこの悲しみを友人の身体のうちへと客観化する、つまり、友人の身体のうちへと移入し、そのうちで感じることによって、わたしのうちで「友人が悲しんでいる」という意識が成立するというわけである。上述の線と友人の例からすると、一般的統覚的感入が生の契機についての意識を、人間の感性的現れのうちへの感入が心の契機についての意識を成立させる、という対応関係があるかのような印象をあたえるかもしれないが、そうではない。いずれにせよ、リップスからすると、わたしたちが美的対象のうちに見出す力や気分とは、わたしたちが対象のうちへと移入し、そのうちで感じている自分自身の力や気分にはほかならないのである。

第4項 感情と感情性格

ガイガーは講演「感入の本質と意義について」(1910年)において、19世紀から講演当時までの心理学的な感入理論を批判的に検討している。そのなかで、かれは、歴史上、感入理論の出発点となったのは、他人の表現運動や人格の理解という問題ではなく、「人間未満のものの心化 (die Beseelung des Untermenschlichen)」(WBE, 50)、「わたしたちが人間未満のもののうちにも心理的生 (seelisches Leben) を見出すと信じている」(WME, 50) という事実であったことを指摘する (vgl. WBE, 50–2; auch PS, 2f.)。そして、そのような人間未満のものの心化という事例をふたつの異なるグループに分けることができるとして、わたしたちが、一方で、たとえば、あるメロディのうちに真面目さを、風景のうちに憂鬱さを、色のうちに友好性を見出す場合、「芸術の心理的意義」における表現にしたがえば、心の契機を見出す場合、それらの対象のうちに心理的な「気分 (Stimmung)」を見出しており、他方では、たとえば、ある柱のうちにまっすぐ起きるというはたらきを、線のうちに伸びるというはたらきを、リズムのうちに前方へ急進するというはたらきを見出す場合、つまり、生の契機を見出す場合、それらの対象のうちに心理的な「活動 (Tätigkeit)」を見出しているのであると主張する。ガイガーは、心理学的な感入理論にしたがうならば、前者の事実は「気分感入 (Stimmungseinfühlung)」として、後者は「活動感入 (Tätigkeitseinfühlung)」として説明されうるとしながらも、結局のところは、論文「気分感入の問題について」(1911年)において、感入理論そのものを批判することになる。かれによるその批判の詳細を確認していこう。

ガイガーはこの論文を美的体験の説明的な研究ではなく、記述的な研究として設定する (vgl. PS, 1f.)。このことはかれの感入理論批判にとって重要な意味をもっている (vgl. PS, 40–2)。感入理論にしたがうとすれば、わたしたちが美的対象のうちに生や心の契機を見出すということは、わたしたちがその対象のうちへと感入していることを意味することになり、感入理論は、あらゆる美的体験を感入の体験として説明することになるだろう。たしかに、わたしたちが美的対象を把握するさいに感入という態度をとることがあり、そのような美的体験を感入として記述することは正当であるかもしれない。しかし、感入とは、わたしたちが美的対象を把握するさいの態度のひとつであるにすぎないのであり、それにもかかわらず、感入理論は、あらゆる美的体験を感入によって説明しようとすることによって、不当なものとなるのである。かれは感入理論をこ

のように批判することになるのであるが——この批判については第6章において詳述する——、しかし、わたしたちが対象のうちに気分や活動を見出すということを、感入理論にしたがって、わたしたち自身気分や活動をその対象のうちへと移入し、そのうちで感じることとして説明することには、それなりの説得力があるようにもおもわれるだろう。それに対するかれの批判の決定的な根拠となるのは、わたしたちがみずからの気分や活動を意識する仕方と、対象のうちにある気分や活動——心や生の契機——を意識する仕方には差異があるということである。

ガイガーは「気分感入の問題について」においては、わたしたちが対象のうちに気分や感情¹⁰——いずれも心の契機である——を見出すという事実にもみ焦点化しているため(vgl. PS, 3)¹¹、本論もそれにしたがうことにしよう。ガイガーによれば、そのような事実にかんする従来の理論として、「効果理論 (Wirkungstheorie)」と「生化学理論 (Belebungstheorie)」¹²とがある (vgl. PS, 4-6)¹³。第一に、効果理論によれば、たとえば、わたしたちがある風景を明朗 (heiter) であると特徴づけるのは、わたしたちがその風景を目の前にして明朗さ (Heiterkeit) の感情を体験し、その風景に明朗さを付与しているからである (vgl. auch WBE, 54f.)。つまり、ある対象がわたしたちにある感情を効果としてもたらすようはたらく (wirken) というその「感情効果 (Gefühlswirkung)」を、その対象に性質として付与するからこそ、わたしたちはその対象をその感情と同じ語によって特徴づけるというわけである。そのため、この効果理論からすると、「わたしが風景を目の前にして明朗になっている」という表現と「その風景は明朗である」という表現は同じことを意味していることになるのである。リップスの感入理論は効果理論にも生化学理論にも該当するとされるが (vgl. WBE, 53-5)、たしかにリップスは四種の感入のうちの一つである気分感入として、わたしたちが対象のうちに気分を見出すのは、わたしたちがその対象を眺めたりなどすることによって体験する気分をその対象のうちへと移入し、そのうちで感じているからであると主張している (vgl. Lipps 1903b, 226)。第二に、生化学理論によれば、わたしたちがある風景を明朗であると特徴づけるのは、その風景のうちに「不特定で、人間未満ではあるが、人間の主観に類似した主観」(PS, 4)、「生の担い手」(PS, 4)を見出しているからである (vgl. auch WBE, 53f.)。リップスによれば、わたしたちは「人間化 (Vermenschlichung) の衝動」をもち、その衝動は「人間の外的現れから、動物界と植物界、無機物の世界にいたるまで」(Lipps 1903a, 163) およぶのであり、「結局のところ、自然のうちには、わたしたちが人間化しないものはなにも存

10. ガイガーはこの論文においても、これ以外の著作においても、気分と感情の差異についてはほとんど問題にしていない。

11. 「感入の本質と意義について」においては、対象のうちに気分を見出すという事実にかんする感入理論と対象のうちに活動を見出すという事実にかんする感入理論の両方について批判的に検討しているが (vgl. WBE, 50-8)、ガイガー自身の積極的な主張はなされていない。

12. ガイガーは「感入の本質と意義について」においては、この生化 (Belebung) 理論を「一般的心化 (Beseelung) の仮説」(WBE, 30)と呼んでいるが、それは、この講演においては、「芸術の心理的意義」におけるのはちがって、生の契機と心の契機を、事象としては区別しているが、術語としては区別しておらず、また、リップスなどの理論において、同様の説明が両方の事象に適用可能であるとされているからである。

13. ガイガーは「感入の本質と意義について」においては、生の契機と心の契機の両方にかんする理論として「想起仮説」(vgl. WBE, 52f.)と一般的心化の仮説 (vgl. WBE, 53f.)を、前者にかんする理論として効果理論 (vgl. WBE, 54f.)と類似性理論 (vgl. WBE, 55)を、後者にかんする理論として「感情融合理論」(vgl. WBE, 56)と「身体的感応の理論」(vgl. WBE, 56f.)と「統覚理論」(vgl. WBE, 56f.)を批判的に検討している。

在しない」(Lipps 1903a, 163) ののである (vgl. Lipps 1903a, 163–5)。そのため、この生化学理論からすると、わたしたちは他人ばかりではなく、たんなるモノでさえも人間化する、ないし、そのうちへと感入するからこそ、風景のうちに明朗さを見出すということになるのである。

効果理論からしても、生化学理論からしても、わたしたちが対象のうちに見出す気分や感情とは、結局のところ、わたしたち自身の気分や感情にほかならず、それら両方の理論をふくむリップスの感入理論からすると、わたしたちがその対象のうちへと移入し、そのうちで感じている自分自身の気分や感情にほかならないのである。それに対して、ガイガーは、わたしたちが対象のうちに見出す気分や感情を「気分性格 (Stimmungscharakter)」や「感情性格 (Gefühlscharakter)」と呼び、それらをわたしたち自身の気分や感情から区別しなければならないと主張する。かれは気分と気分性格、感情と感情性格のあいだに差異があることをある実験によって証拠づけている (vgl. PS, 6–9)。若干簡略化して紹介するが、かれは七人の被験者を用意し、かれらにさまざまな色を見せ、それらがかれらにどのような印象をあたえるか問うたところ、被験者たちはある色は明朗で、またある色はどぎついなどと答えた。そして、ガイガーはある色とその明朗さ——かれ自身は明記していないが、おそらく黄のような色だろう——に焦点化し、さらに、つぎのように問うた。「あなたがたは、その色を明朗であると特徴づける場合、みずからの明朗さ、みずからが明朗であることとして特徴づけることのできるなにかを体験していますか？」(PS, 7) と。しかしながら、被験者たちはそれを否定し、全員がその色の明朗さが「対象における独特ななにか (etwas Eigenartiges am Gegenstande)」(PS, 7) であり、「わたし〔自身〕が明朗である場合にわたしがもっているみずからの明朗さの体験とは種別的に異なっている」(PS, 7) ということになると主張したのである。また、わたしたちが明朗な気分のうちにある場合には、同時に、快を感じるはずであろうが、すべての被験者たちは、色の明朗さは色についての快とは種別的に異なり、そもそも色の明朗さのうちには快や不快のような性格を見つけ出すことはできないと主張したのである。つまり、被験者たちは、色の明朗さは「対象において眼前に見出される性質」(PS, 9) であると主張したわけである。そのため、ガイガーは、色の明朗さのようなものを、わたしたち自身の気分や感情としての明朗さから区別しなければならないとして、それを——気分性格とも呼ぶが、この論文においてはおもに——感情性格と呼ぶのである。

被験者たちの全員が色の明朗さと明朗な感情との差異を主張したものの、それでも、そのうちの三人は、色の明朗さを可能なかぎり精確に記述しようと試み、可能なかぎりそのうちに没頭したさいに、「対象に由来するなにかによって充たされていること」、「対象からわたしのうちにはたらきかけてくる雰囲気体験」、色によって「気分づけられている」(PS, 7) という「独特の自我体験」(PS, 7) があつたと主張したらしい。たしかに、わたしたちは黄のような色を見ることによって、その色がわたしたちを明朗にさせるようはたらくことがあるようにおもわれるし、実際、そのようなまさに感情効果をねらって、たとえば、みずからの暗い気持ちを明るくするために、自室内を黄色のインテリアでいっぱいにすることもあるだろう。ガイガー自身も、色の明朗さのような感情性格がわたしたちを明朗な感情にさせるようはたらくという感情効果をもつことがあることを承認しているが、それでも、わたしたちが明朗な色を見るからといって、必然的に、わたしたち自身が明朗になるとはかぎらないとして (vgl. PS, 14)、感情性格と感情や感情効果を区別するべきであると主張するのである (vgl. PS, 9–14)。色の感情性格は、ガイガーの自身の記述によれば、「完全に独特の体験——この色に帰属する性質、この色を包み、それに付着し、それに属する微光 (Schimmer)」(PS, 9) であり、「なんらかの意味において、色の質と強度

とならぶ、その成片 (Bestandstück) (PS, 9) である。それにもかかわらず、効果理論も生理理論も感情と感情性格を同一視してしまうわけであるが、もしそれらの同一視を正当化しようとするならば、そもそもどのようなものが感情であり、感情でないのかということの判断基準にかんして合意を形成する必要があるだろう。

ガイガーは、心理学者ティッチェナー (Edward Bradford Titchener, 1861–1927) が主張した感情の四つの判断基準、感情は (1) 主観的である、(2) 局所化 (lokalisieren) 不可能である、(3) 対になっている、(4) 明晰さ (Klarheit) を欠く、という判断基準を吟味している。なによりもまず、ガイガーは2と3を否定する。しばしば感情との同一性ないし差異が問題になるのは感覚であるが、ティッチェナーにしたがうとすれば、感情は「ここにある」というかたちで局所化不可能であるのに対して、感覚は局所化可能であるということになる。しかしながら、わたしたちは「ここにあるリンゴが赤いのであって、あそこにあるオレンジが赤いのではない」と意識し、感覚を局所化しているのと同様に、「ここにいるわたしが悲しんでいるのであって、あそこにいる友人が悲しんでいるのではない」と意識し、感情を局所化していると言えるだろう。感情は対になっているという判断基準についても、感覚、たとえば温冷のそれが対になっているのと同様に、感情も、喜びと悲しみのように、対になっているため、それらを区別するのに役立たないとして、否定している。ガイガーは1と4については肯定するのであるが、しかし、1について、つぎのような但し書きをつける。つまり、「(主観的 - 客観的) の対立は、認識理論的な対立としてとらえられてはならない。主観性も客観性も、直接的な意識 (das unmittelbare Bewußtsein) において把握されるなにかであらなければならない」(PS, 12)。これは、主観性や客観性を、『現実』やプフェンダー論文で言うところの直接的態度の意味における主観性や客観性として把握しなければならない、ということの意味している。感情も感覚も、自然主義態度の意味においては主観的なものであるが、直接的態度の意味においては、前者が主観的なものであるのに対して、後者は客観的である。つまり、わたしは、みずからの悲しみのような感情を「直接にみずからのものとして体験する」(PS, 12) のに対し、色のような感覚は、わたしの色や感覚ではなくて、「わたしとは異なり、わたしに対立するなにかとして」(PS, 12) 体験するのである。このことに対しては、この主観的な感情と客観的な感覚との差異は根源的なものではなく、「事後的な解釈の成果」(PS, 12) であり、発達した自我意識においてはそのような差異が見出されるとしても、未発達の意識においては見出されないのではないか、という反論が予想されるだろう。しかし、ガイガーがこの論文において課題としているのは「直接的な意識に立ち帰ること」(PS, 12) であり、その発達以前や発達段階にかんする発生的な問いではないのである。かれはこの直接的態度ないし直接的意識の立場にもとづいて、以下のように、感覚と感情性格の差異を記述する。

たとえ自我意識がやっとしだいに発生したのであればとしても——わたしはそのことに疑念をもっている——、それでも〔自我意識が発達した〕今日においては、自我意識はわたしたちの意識の明示可能で反論不可能な体験である。問題になっているのは、けっして事後的な解釈ではないのであり、色が直接に非自我 (Nichtich) に帰属するかたちで現れるのと同様に、感情は直接に自我に帰属するかたちで現れるのである。そして、そういうわけで、わたしには、感情を自我の質として特徴づける権利は疑いないものであるようにおもわれるのである。

わたしたちがこの立場から色の明朗さを考察するならば、それは、たしかに、感情のひと

つに数えられるべきではない。それは直接的体験にとって主観的、自我に属しているのではなく、客観的である。(PS, 13)

ガイガーは感情と感情性格のこのような差異を、「意識の総体的構造」(PS, 13)における位置づけの差異、つまり、前者が意識の「体験側面 (Erlebnisseite)」に位置するのに対して、後者が「対象側面 (Gegenstandsseite)」に位置するという差異として言い換える。たとえば、わたしがある色とその明朗さを楽しむ場合、その色はわたしに対立しているという意味において対象的であるのに対して、楽しいという感情は、思考や意志がそうであるように、わたしに対立しておらず、わたしはそのうちに生きているのである。このような差異と関連するかたちで、両者には明晰性の有無という差異がある。色とその明朗さは、わたしがそれに注意をむければむけるほど、「それだけいっそう判明に際立ってくる」(PS, 14)のに対して、楽しいという感情や、あるいはわたし自身が明朗になっている場合のその明朗さの感情は、注意をむけると、消え去ってしまうのである。そのような意味において、たしかに、感情は明晰さを欠くのに対して、感情性格は、それとはちがって、明晰さをもつのである。

以上が、ガイガーが感情と感情性格ないし感情と心の契機を区別するべきであると主張することの決定的な根拠になっている¹⁴。さらに、かれは、感情や感情性格と類似してはいるが区別することのできるものとして、「感情調子 (Gefühlston)」なるものがあるとも主張している (vgl. PS, 14-9)。かれは、このことについてもさきほどと同じ七人の被験者にたいしてある実験を行っている。まず、かれは被験者たちに、それについて快と不快の両方を体験したことのある対象を思い出すよう課題を出した。そこで、たとえば、被験者の一人はある町、そこにおいて恋人と幸せに過ごしていたが、後に別れてしまったところの町を思い出した。つぎに、ガイガーは、被験者たちに、そのような思い出のなかで意識の体験側面と対象側面——上述の被験者の例で言えば、快や不快とそれについて快や不快を体験したところの町——を判明に区分できるかを問い、被験者たちがそれを肯定したことをうけて、さらに、その対象側面が快い思い出と不快な思い出において——その町が恋人と別れる前と後で——同じ印象をあたえるかどうか問うた。そこで、二人の被験者は、対象側面は両方において同じ印象をあたえると答えたが、それ以外の被験者は、以下のように、同じ印象をあたえないと答えた。

同じ対象が、わたしがそれについて快いきもちで思い出す場合には、不快なきもちで思い出す場合とはまったくちがう外見 (Aussehen) を得る。その対象は快い思い出のもとでは「輝く (aufleuchten)」ように、不快な思い出のもとでは「陰る (verdunkeln)」ようにおもわれる。ちがう輝き (Glanz) がその対象から放たれる。その対象は「ちがう気分にし (anmuten)」、

14. ガイガーは感情性格とはべつに「対象性格 (Gegenstandscharakter)」や「既知性性格 (Bekanntheitscharakter)」があることも指摘している (vgl. PS, 21-3)。対象性格とは、わたしたちが、たとえば、空間形態をもたないはずの音について「広がりのある (breit) 音」や「尖った (spitz) 音」と言ったり、温度をもたないはずの色について「暖かい (warm) 色」や「冷たい (kalt) 色」と言ったりする場合に、それらのうちに見出しているものである。既知性性格とは、文字どおり、わたしにとって既知のものをもつ性格であり、ガイガーは同様に、未知のものをもつ性格があることも指摘している。たとえば、ある町は、はじめて訪れたときと、何度も訪れた後では、あるいは、詩の語は、その語がよく用いられるものであるかいなかにおうじて、ちがった性格をもつものとして体験される。

「ちがうオーラをもつ」。その対象を「ちがうものが包んでいる (umwehen)。その対象は「ちがった調子 (Ton) を帯びている」。(PS, 15)

ガイガーはこのことについては個人差をみとめているが、それでも、わたし自身の悲しみのような「本来の主観的な感情」(PS, 16) と、わたし自身の悲しみがその対象に押しつける陰りのような「色づけ (Färbung)、烙印 (Stempel)」(PS, 16) を区別することができるのではないかと主張し、後者を感情調子と呼ぶのである。この感情調子と感情性格との差異は、感情と感情性格との差異ほどには判明ではなく、実際、被験者たちは、感情調子も感情性格も、微光や輝きという同じ語で表現しようとしたようである (vgl. PS, 19–21)。ガイガーは、たしかに両者は質的には同一であるものの、対象にたいする地位において異なるとして、以下のように、両者の差異を記述する。

気分の感情調子は対象にたいして「よりいっそう外面にのせられており」、「対象のよりいっそうまわりを取り囲んでいるようにおもわれる」——多くの事例において、感情調子は対象の成分ではなく、主観に由来するという意識が存立している。それに対して、色の明朗さは、直接に、色に組み入れられており、色の性質として、他の性質と同様に、把握され、「色の構造と織り合わせられて」いる。(PS, 19f.)

たとえば、わたしが暗い気持ちで明朗な風景を見ているとするならば、その風景の明朗さという感情性格を体験しながらも、それとは区別されるかたちで、みずからの暗い気持ちとその風景に落とす陰りを体験するのではないだろうか。もちろん、ガイガーは、対象の感情性格がわたしたちをある感情にさせるようはたらくことがあるのと同様に、後者が前者にはたらくこともあるとして、感情ないし感情調子と感情性格とのあいだに「相互作用」(PS, 20)、「永遠の行き来 (einwiges Hin und Her)」(PS, 21) があることもみとめている。もしかすると、以上のように、感情と感情調子、感情性格を区別する見方を、ハイデガー (Martin Heidegger, 1889–1976) のようなひとは、意識の外部と内部を前提するものとして批判するかもしれない (vgl. Heidegger 1927, 136f.)。しかしながら、たしかに、ハイデガーが言うように、「気分はそのつどすでに世界内存在を全体として開示してしまっている」(Heidegger 1927, 137) としても、わたしたちはみずからの気分がすべてを一色に染め上げるのを体験するわけではない以上、ガイガーが言うような差異を見過ごすことはできないだろう。最後に付言しておきたいのは、ガイガーが感情性格や他の性格¹⁵が連合 (Assoziation) に起因することを否定していることである (vgl. PS, 21–3)。かれは、ドイツ語の「Roß (馬)」という語の音が高貴さという感情性格をもち、その語が高貴なものとして聞こえるのは、それ以前にその語が聞かれた文脈が高貴さの性格をもっていたこと、その文脈の体験を想起するからではなく、その語音に固有で、「自律的な再生可能性」(PS, 22) をもつ感情性格であるからであると主張するのである。「どんな対象も、まさにそれがこの対象であるからこそ、それに固有の性格を示す。わたしたちがそれによってものを切るところのナイフ、わたしたちが身につける衣服は、それにのみ帰属し、けっしてそれ以外のものには帰属しない微光によって包

15. 本章の注14を参照。ガイガーは、既知性と未知性の性格については、それらが連合と無縁ではないことをみとめているようにおもわれる (vgl. PS, 23)。

まれているのである。」(PS, 23)

第5項 描写の仕方に宿る心の契機

以上のように、ガイガーは、直接的態度において、感情と感情性格ないし心の契機とのあいだに——自然主義的態度においては、それらはいずれも心理的でたんなる主観的なものとして把握される——差異があることを、前者が主観に帰属するものとして与えられるのに対して、後者は客観に帰属するものとして与えられるということを根拠に、主張するのである。ガイガーは、リップスとその感入理論を、わたしたちが美的対象のうちに生や心の契機を見出すという事実を承認したという点においては評価しているものの、美的対象の体験とは美的対象の体験ではなく、結局のところ、自己の享受であると主張した点において、批判するのである(vgl. ETL, 69f.)。ガイガーはリップスの感入美学を以下のように特徴づけている。

リップスによれば、結局のところ、わたしたちは客観を享受するのではなく、客観のうちなるわたしたち自身(uns Selbst)を享受する。わたしたちは客観のうちなるわたしたちの感入(unsere Einfühlung in die Objekten [客観のうちへと感入されたわたしたち])を享受するのであり——客観のうちで再認するところのわたしたちの自我の価値を享受するのである。すべての美的享受が自己享受(Selbstgenuß)であり——客観化された自己享受であり——自分自身の生の享受なのである。(ETL, 69f.)

ガイガーは、リップスやその他の心理的美学者たちを、美的対象の体験の仕方のひとつであるにすぎない「享受(Genuß)」ばかりを重視するという点において、そして、享受という体験の仕方を、そもそもそれは美的対象やその美的価値の体験であるというよりも、むしろ、自己やその価値の体験であるにすぎないとする点において批判し、美的対象の体験の本質や意義は自己とはちがうものの体験やその享受とはちがう体験にあると主張するのである。これらのことについては第6章において詳述することにしよう。

生と心の契機の議論にもどろう。ガイガーは上述のように、これらの契機を「美的対象の本質」(ZÄ, 103)や「美的世界の本来の核心」(ZÄ, 103)として非常に重視している。かれは、生と心の契機がそれ自体として積極的ないし消極的な価値をもち、積極的な生と心の契機は美的な価値を、消極的な契機は美的な無価値をもつと主張する。「身体が精力的にまっすぐ起きているさまは適意をあたえ、力にみちた顔つきは美的な関心を引き起こし、上品な形姿、優しい表情は人間を美しくさせるのであり、弱々しさや下品さが不適意をあたえるのと同様である。」(ZÄ, 105)ガイガーは、リップスが積極的な生や心の契機が積極的な美的価値をもつという原理を際立たせたことを評価しつつも、かれが「この原理を、すべての美的なものの唯一の価値原理たらしめることによって、過度に釣り上げてしまった」(ZÄ, 105)として批判する。

リップスの主張を確認しておこう。リップスによれば、感入の体験は、快の体験になる場合と不快の体験になる場合の両方がある(vgl. Lipps 1903b, 229)。たとえば、わたしが友人が楽しそうな表情をしているのを見る場合、感入理論的な表現をするならば、わたしがみずからの楽しさの感情を友人の表情のうちへと移入し、そのうちで感じる場合、わたしが友人の表情を知覚することによって過去の体験から押し入ってくるもの、ここでは楽しさの感情が、わたし自身の本質

やその現在の状態に適合しているならば、わたしは「調和 (Einklang)」(Lipps 1903b, 229) の感情をもち、わたしには友人の表情のうちで感じられた楽しさが喜ばしいものにおもわれる。それに対して、それがわたしの本質や状態に矛盾しているならば、わたしは「不調和 (Mißklang)」(Lipps 1903b, 229) の感情をもち、その楽しさは喜ばしくないようにおもわれる。前者が積極的な感入の体験であり、感入されるもの、ここでは友人の表情のうちへと移入され、そのうちで感じられる楽しさが「共感 (Sympathie)」(Lipps 1903b, 229) の対象になるのに対して、後者は消極的な感入の体験であり、その対象には「反感 (Abkehr)」(Lipps 1903b, 229) がむけられるのである。

リップスは『美学』において、積極的な感入、すなわち共感の対象が美であり、消極的な感入、すなわち反感の対象が醜であると規定している (vgl. Lipps 1903a, 139f.)。かれは美を「美の感情」(Lipps 1903a, 1) なるものに還元するのであったが、この美の感情とは「わたしが感性的客観のうちで体験する積極的な生の活動の感情」(Lipps 1903a, 140)、「自己肯定ないし生の肯定の客観化された感情」(Lipps 1903a, 140) であるのに対して、醜の感情とは「わたし自身の否定の客観化された感情ないし体験されかつ客観化された生の否定の感情」(Lipps 1903a, 140) である。つまり、わたしが自分以外のもの、たとえば友人の表情のうちで、みずからの生が肯定されるのを感じる場合、その友人の表情を美しいとおもい、みずからの生が否定されるのを感じる場合、それを醜とおもうわけである。そのため、リップスは美醜を以下のように定義する。

わたしたちの積極的な評価の対象は、あらゆる生とあらゆる生の可能性、ただし精確にはこの生が現実的、すなわち、積極的な生であって、生ないし生の可能性の否定、欠如、衰弱ないし徴候ではないかぎりでのそれである。そして、わたしたちはただちにつきのように付言することができる。すなわち、無価値とは、わたしたちにとって、あらゆるそのような否定である。

そして、それをもって、いまや同時に、すべての美の意味が特徴づけられている。美のすべての享受は、客観のうちにある生きいきしたありさまと生の可能性の印象であり、すべての醜は、その究極の本質にしたがえば、生の否定、生の欠如、抑制、萎縮、破壊、死である。(Lipps 1903a, 102)

わたしたちは、たとえば、左右対称の人体を美しいとおもうことがある。リップスによれば、わたしたちがその人体を美しいとおもうのは、その左右対称な感性的な形式をもつからであるというよりも、むしろ、その形式が上述のような生ないし心¹⁶を内容として表現しているから、その形式がそうした内容の象徴であるからである (vgl. Lipps 1903a, 96f.)。より詳しく言うと、左右対称の人体とその感性的な形式が美しいのは、「それが意味をもつから、すなわち、対称的な造形によって与えられた、身体が左右に同様に機能するという可能性が、人間の生存とその総体的な生の活動にとって直接的に明白な価値を所有するから」(Lipps 1903a, 105) である (vgl. Lipps 1903a, 102-7)。つまり、わたしたちは左右対称の人体のうちでみずからの生が肯定されるのを感じ

16. リップスは生と心をはっきりと区別していない。かれは「心の内容 (der seelische Inhalt)」について、「わたしたちはいまやそれを生と生の可能性についての内容とも言うことができる」(vgl. Lipps 1903a, 102) としている。

じるといふわけである。そのため、リップスは美的価値を「客観化された自己価値感情 (objektiviertes Selbstwertgefühl)」とも呼んでいる。

ガイガーがリップスをこのような価値原理を「過度に釣り上げてしまった」(ZÄ, 105) として批判するのは、それが自然美と非模倣芸術 (建築や音楽) にしか妥当しないからである。ガイガーは以下のように、このような価値原理が自然美や非模倣芸術においては有効であることをみとめる。

これらの〔非模倣〕芸術を空虚な形式遊戯 (Formenspiel) から際出たせるものは、心理生命的なもの (das Psychovital)¹⁷ とその固有価値である。つまり、弱々しく支える柱は建築的には無価値であり、平凡な表現からなるモチーフは音楽的には低価値である。そして同様に、これらの心理生命的な契機は、すべての自然美、すなわち、美しい身体と美しい風景の価値にとって決定的である。(ZÄ, 106)

しかしながら、かれによれば、心や生の価値契機をもつものが模倣芸術において描写される場合には、描写された内容としては「価値中立的 (wertneutral)」(ZÄ, 104) になる。たとえば、建築作品のような非模倣芸術において、屋根を力強く支える柱は積極的な美的価値をもち、弱々しく支える柱はもたない。この場合、美とは生とその可能性の印象であるというリップスの主張が妥当するが、絵画のような模倣芸術が屋根を弱々しく支え、それゆえ美しくない柱を描写するとしても、そのことがその作品を無価値にするわけではないのである。ガイガーによれば、「下賤で卑小なもの、弱々しく萎縮したものの描写は、強力なもの、崇高なもの、美しいものの描写と同等に正当であり」(ZÄ, 104)、重要であるのは、描写の内容、つまり〈なにが描写されているか〉ではなく、描写の仕方、つまり〈いかに描写されているか〉なのである¹⁸。

おそらく、模倣芸術であっても、たとえば、立体を立体で描写する彫刻作品のように、描写される対象とその媒体が比較的同質である場合、描写の内容とその仕方を判別することは困難であることもあるが、たとえば、ロダンの《考えるひと》の場合、描写の内容は人体であるが、描写の仕方は、その人体をどのような大きさで、どのような素材で描写するのか、などという点において際立っていると言うことができるだろう。こうした描写の内容とその仕方とのあいだのズレは、描写される対象と描写の媒体が異質である芸術作品、たとえば、ある出来事やそれについての心情を言葉で表現する文学作品において、よりいっそう際立つだろう。ガイガーは以下のような具体例を引き合いにだしている。

ハイネの詩「ダイヤモンドと真珠があるのに (Du hast Diamanten und Perlen)」¹⁹の内容は——純粹に語とその内容が考察される場合——物悲しく、悲惨で、きわめて深刻であるのであり、「あなたはわたしを滅ぼしたんだ、わたしの愛するひとよ、これ以上なにを欲するのか (Du hast mich zu Grunde gerichtet, Mein Liebchen, was willst du noch mehr)」という結語において、絶望にいたるまで高められている。しかし、詩の語の根底にあるこの内容にたいして、

17. 心と生の契機を意味している。

18. ただし、ガイガーは模倣芸術のうち、理想主義的な芸術については、積極的な生や心の価値契機をもつものだけを描写すると主張している (vgl. ZÄ, 106)。

19. この詩の全文は、Heine 1827, 274 を参照。

けっして、詩人の把握は対応していない。韻律、すなわち、たわむれ、飛び跳ね、滑走する韻律のうちにも、韻の響きにある強調のうちにも、絶望にみちた真剣さはちっともない。そこにあるのは、そのうえを滑走するさま (Darüberhingleiten)、呑気であるさま (Leichtnehmen) である […。]。内容と把握が重なり合っていない——そして、まさにこのことをつうじて、遊戯的な愉快さ、分裂、自虐が発生する。若きシラーが同じ主題をあつかっていたということ〔を想定すること〕はそれ自体として可能であろうが、たとえかれが「滅ぼしたんだ、あなたはわたしを——これ以上なにを欲するのか——わたしの愛するひとよ！（Zugrunde hast du mich gerichtet – Was willst du mehr, – mein Liebchen!）」というように同じ語を用いたとしても、把握の仕方 (die Art der Auffassung) によって、その不自然な明朗さから、きわめて痛切で、煽動的な感傷が生じていたことだろう。(ZÄ, 111f.)

このハイネの詩とシラー風に改作された詩は、同じ出来事や心情を描写している、つまり、描写の〈なにを〉が同じであるにもかかわらず、異なる価値をもつ作品になっている。たしかに、それらは同じ内容を描写し、その内容は同じ物悲しさという契機をもっており、しかも、ほとんど同じ語を用いている。しかし、それにもかかわらず、語の順序の変化、それにともなう韻律の変化におうじて、描写の〈いかに〉とそれがもつ生や心の契機が変化しているのである。ガイガーの記述にしたがうならば、ハイネ自身の詩における描写の仕方は「滑走するさま、呑気であるさま」といった契機をもっている。そして、それが描写の内容の物悲しさとのあいだにズレをもつために、作品全体として「遊戯的な愉快さ、分裂、自虐」を印象づけている。それに対して、シラー風の詩は、同じ内容を描写しているにもかかわらず、その描写の仕方が「不自然な明朗さ」という契機をもつために、全体としては「きわめて痛切で、煽動的な感傷」を印象づけているというわけである。このように、描写の内容ばかりではなく、描写の仕方もまた生や心の契機をもちうるのであり、ガイガーは芸術作品の価値としては、描写の内容とそれがもつ生や心の契機よりも、描写の仕方とそれがもつ契機のほうが重要であると主張するのである。そのため、かれは当初——おそらくリップスの主張をふまえて——これらの契機を「内容的・積極的価値」と呼んでいたが、最終的には、描写の内容ばかりでなく、描写の仕方もまたそのような積極的価値をもつと結論づけるのである。

ガイガーは上述の引用文において、描写の仕方のことを「把握の仕方」と言い換えていたが、それは、かれによれば、芸術家による描写の仕方、たとえば、詩人たちが、ある人間が愛するひとに滅ぼされたという出来事やその心情を描写するために、選択した語の順序や韻律には、その出来事や心情についてのかれらの把握の仕方が表れるからである。しかも、それは、ものごとの日常的な把握とはちがった「芸術的な (künstlerisch) 把握」であり、ガイガーはそこに「芸術的な人格の価値」(ZÄ, 107) があると主張するのである。かれは、その主張をもって、美的価値の体験とその意義についての議論にすすんでいくため、これについては第6章において詳述することにしよう。

第5節 一般的価値の絶対性と多元性

第4章において確認したとおり、ガイガーは、美学は価値を問題としなければならないと主張

しながらも、従来の絶対主義的な美学を、素朴な絶対主義や他律的な絶対主義として批判していた。しかしながら、かれは上述のような美的価値論において、生や心の契機が絶対に価値をもつと断定するような書き方をしている。これはどういうことだろうか。かれはみずからが批判した絶対主義に逆戻りしてしまったのだろうか。本章の最後に、かれが美的価値の絶対性ないし相対性の問題についてどのような決着をつけたのかについて論究していくことにしよう。

ガイガーが相対主義的美学、とりわけ、そのひとつである心理学的美学を批判するのは、それが美的価値の相対性を補強しているにすぎないのであって、それを証明しているのではないからであった。かれはつぎのような仕方でも、相対主義、具体的にはその「歴史学的な論証」と「主観主義的な論証」を批判している (vgl. BK, 460–3)。前者は、「美的な見方は移り変わる」(BK, 460) ということを根拠に相対主義を結論づける。しかし、わたしたちの見方は、美的な領域よりも、理論的な領域においてよりいっそう移り変わるものであり、たとえば、古代ギリシャの芸術作品が今日においても価値あるとされるのに対して、古代ギリシャの物理学的理論は今日においてはもはや真理とされていない。物理学的な見方が移り変わるということを根拠に、物理学的な相対主義を結論づけることはできないのと同様に、たとえ美的な見方が移り変わるとしても、それを根拠に、美学的な相対主義を結論づけることはできない。そして、主観主義的な論証は、美的価値をもつのは「各人の意に合うもの (was jedem gefällt²⁰)」(BK, 461) であるにすぎないということに根拠に、相対主義を結論づける。しかし、わたしたちは、より多くのひとの意に合うものが、よりいっそう価値あるものであると評価するわけではない。たとえば、「わたしたちは、たとえある流行歌がどれほど多くのひとの意に合うとしても、どうしてもそれを粗悪であるとおもってしまう」(BK, 461)。「だれもが良い芸術作品と悪い芸術作品を区別し、だれもが、まさに芸術家と駄作者が存在するが、個人の適意が、また個人の多数派の適意がそれにかんして決定するわけではない、ということを知っているのである。」(BK, 462) ガイガーは、以上のような仕方において相対主義を批判するのであるが、もちろん、それをもってして絶対主義が帰結するわけではないこともみとめている。

ところで、かれは美的価値の体験の仕方として正当であるのは、「享受 (Genuß)」ではなく、「適意 (Gefallen)」であると主張している (vgl. 426–30)。というのも、かれによれば、享受とは、結局のところは、「対象によって呼び起こされる自己享受」(BK, 429) であるにすぎないのに対して、適意こそが「対象の価値についての適意」(BK, 429) であると言えるからである。これら享受と適意の差異については第6章において確認することにしたいが、かれは適意とその特性のうちに、美学において相対主義が台頭せざるをえなかった所以もみとめている (vgl. BK, 463–9)。かれは「外界の事実の把握の器官」(BK, 463) としての知覚と対比するかたちで、「美的価値の把握の器官」(BK, 463) としての適意の特性がつぎのことにあることを指摘している。第一に、わたしたちは他人の知覚を、自分自身の知覚を代理しうるものとして信頼するのに対して、他人の適意を、自分自身の適意を代理しうるものとして信頼しない。第二に、外界の認識において推論を、知覚を代理しうるものとして信頼するのに対して、美的価値の把握において推論を、適意を代理しうるものとして信頼しない。第三に、複数の知覚 (や知覚と推論) が相互に矛盾する場合、一方の知覚を正しいものとして、その矛盾を止揚することができるのに対して、複数の適意——自分と他人の適意、昨日の自分と今日の自分の適意など——が相互に矛盾する場

20. 原文では「eas jedem gefällt」となっているが、誤植であると判断した。

合、一方の適意を正しいものとして、その矛盾を止揚することができない。ガイガーは以上の三つの特性を「適意の自給自足 (die Aurarkie des Gefallens)」と呼ぶが、要するに、美的価値の有無については「自分自身の現在の適意が最後の決定権をもつ」(BK, 469) のであり、そのことから、唯一相対主義だけが可能であるようにおもわれてしまうのである。「美しいのはわたしにとって、わたしの意に合うものであり——美しいのはわたし以外の各人にとっては、各人の意に合うものである」(BK, 469) と。

しかし、ガイガーによれば、わたしたちは、批評家がしているように、みずからの適意を「根拠づけ (begründen)」、「正当化する (rechtfertigen)」ことができる (vgl. BK, 472-7)。かれは事実としての享受を、ある対象に美的価値があることを肯定ないし否定する「姿勢どり (Stellungnahme)」としての適意と区別し、前者は事実として明示するか、せいぜい主観的にしか根拠づけることができないのに対して、後者は客観的に根拠づけ、正当化することができると主張する。わたしたちはある芸術作品、たとえばある過去の流行歌を、その思い出深さゆえに享受しながらも、その価値を否定することがあるのではないだろうか (vgl. auch BK, 428f.)。この場合、享受を根拠づける思い出深さという主観的な条件はあるが、その流行歌それ自身、そのメロディーや価値のうちには、その価値を肯定すること、つまり、適意を根拠づける客観的な条件がないのである。ガイガーによれば、「美的適意は、芸術作品のうちなる価値契機、適意を根拠づける価値契機を明示することによって正当化される」(BK, 474)。かれはここで、カントによる快適にかんする判断と美にかんする判断の区別を批判的に踏襲している。カントにおいては快適にかんする判断と美にかんする判断について、後者は普遍妥当性を要求する権利をもつが、両者とも結局のところ、「対象にかんする判断ではなく、みずからの感情、対象にたいするみずからの反応」(BK, 475) であるとされるが、ガイガーは上述のように、美にかんする判断とその普遍妥当性の要求は対象の価値契機という客観的な根拠をもち、わたしたちはその価値契機を明示することによって、その判断の正当化することができると主張するのである。

わたしたちの研究は、カントが〔事実を〕正しいしかたで観察し、誤ったしかたで解釈してしまったことを示した。つまり、美にかんする判断は、実際に、普遍妥当性の要求とともにあらわれる。美にかんする判断がこの要求を掲げることができるのは、この絵は美しいという主張が、その絵の価値契機における客観的な正当化を求めるからである。この絵は美しいという美的判断は、けっして反省判断、適意にかんする判断ではなく、適意のうちで把握された価値にかんする判断なのである。(BK, 476)

それでは、ガイガーがカントの言う論理的判断と美的判断を同一視しているかと言うと、そうではない (vgl. BK, 477-80)。ガイガーはある適意の正しさを、推論や三段論法のような論理的な補助手段によって証明することはできないとみとめる。しかし、それでも、適意を、直観的な分析によって、つまり、ある対象の「総体的価値 (Gesamtwert²¹) がそれに起因しているところの〔個別的〕諸価値を明示し、感知すること (Erfühlen)」(BK, 479) によって客観的に正当化できると主張するのである。

しかし、問題は、ある対象についての適意を根拠づけるその価値契機を明示すること——たし

21. 原文では「Gesamtwerk」となっているが、誤植であると判断した。

かにそのこと自体は可能であろう——によって、その適意がほんとうに普遍妥当性をもちうるかどうかであろう。ガイガーは、もちろん、ある適意がその普遍妥当性を要求するからといって、それを実現することができるわけではないことをみとめる (vgl. BK, 480-2)。かれによれば、たしかに、個々の対象の美的価値とその個々の評価、つまり、この芸術作品に美的価値があるかどうかについては相対性があるものの、それでも、一般的な価値、つまり、一般的に美的価値とはかくかくしかじかのものであるということについては絶対性を主張できる、あるいは、わたしたちが個々の美的対象を分析する場合には、そのような一般的な価値の絶対性を前提しているのである。

芸術史学や芸術学が行うような芸術作品の個別分析は、一般的な価値契機 (die allgemeinen Wertmomente) を反省することなしに用いている。個別分析は、描写のみごとな統一性について、失敗した心理学的な性格描写について、線の強い表現力について話題にする。批評家は、描写の統一性、心理学的な性格描写、線の強い表現力が芸術的な価値を具現しているということ、それらはあらゆるひとによって芸術的な価値として承認されるということ、批評家はその価値にもとづいて芸術作品の総体的価値ないし無価値を根拠づける権利をもつということをも前提しているのである。

批評家は、他のひとが、もし価値を実際に発見しさえすれば、同様の仕方で反応しなければならぬと確信している。ひょっとすると、かれは同様の仕方で反応しないかもしれない——なぜなら、そのこと [同様の仕方で反応するということ] は無条件的に必然的であるわけではなく、それは別問題であるからである——が、わたしたちはそれを期待するのである。批評家はかれを価値にたいして注意させ、価値を取り出すよう試みるのである。(BK, 480f.)

ガイガーによれば、批評家が、たとえば、この文学作品はその優れた心理学的性格描写のうちに価値をもつと分析する場合、その文学作品の価値を、「価値傾向 (Wertrichtung)」(BK, 481) ——ガイガーははっきりと説明していないが、「一般にこういうものが価値をもつ」ということ——を主張することによって根拠づけているのであり、批評家はみずからの適意の正しさを証明することはできないが、そのような仕方において根拠づけることができる。そういうわけで、ガイガーは、個々の対象の美的価値とその個々の評価の相対性と両立させるかたちで、一般的な価値の絶対性、ないし、「絶対的な価値基礎 (Wertfundament)」(BK, 482) があることを主張するのである。

ガイガーは、従来の絶対主義的美学のなかに自律的な絶対主義的美学があったことをみとめていたが、それについては、ある個別的な価値原理、たとえば「多様性中の統一」という価値原理が、唯一の、普遍的で、絶対的な価値原理であると主張したことを批判していた²²。かれ自身は、そのような価値が一般的な価値として絶対性をもつことをみとめつつも、他の異なる価値と相互に対立することもみとめている。しかし、かれはそのことを根拠に、相対主義の立場をとるのではなく、一般的な価値の絶対性とその多元性を両立させるかたちで「多元論 (Pluralismus)」の立場をとる (vgl. BK, 482-4)。

22. 本論の第4章、第2節、第1項を参照。

簡素な寛大さはひとつの価値である——簡潔な筆使いにおいて大まかな線だけを際立たせる作品は、細分化され、繊細に組織しつくされている作品と同様に、価値がある。ミケランジェロの力、ベアトーヴェンの巨大さは、ロココ様式の愛らしさやヘレニズム様式のアフロディーテの柔和さと同様に、ひとつの価値である。ヴェルフリンはルネサンス様式の明瞭さを、バロック様式の不明瞭さにたいして価値的に対置した。幾何学的な芸術様式の厳密な数学的形式は、けっしてそのような束縛を許容しない写実主義の生動性の価値に対立している。どんな価値も、それ自身において、絶対的で独裁的 (souverain) である——どんな価値も現実化の領域においては、同様に絶対的で独裁的であるところの他の諸価値と衝突する。個々の芸術作品は、みずからをどの独裁 (Souverainität) に服従させようとするのかを選択しなければならない。つまり、個々の芸術作品は、大まかな線を際立たせると同時に、細分化されていることはありえないのである (es kann nicht zugleich großlinig und differenziert sein)。(BK, 483)

ガイガーはこのように従来絶対主義が主張する統一的な基準の存在も、相対主義が主張する基準の欠如を否定し、一般的価値の多元性ないし基準の多数性を主張するというかたちで、絶対主義の立場をとるのである。

おわりに

最後に、ガイガーが主張する美的価値の客観性と絶対性、その主張の是非についてコメントしておきたい。かれはM・シェーラーのような一般的価値論を公刊していないが、遺稿「芸術の意義」の编者である W. Henckmann は、ガイガーが、価値と評価を区別することによって、評価が相対性をもつものに対して、価値は「純粋な客観性、それどころか絶対性さえも」(Henckmann 1976, 571) もつと主張したと解釈している (vgl. Henckmann 1976, 569–71; auch 太田 1987, 191)。ヘンクマンがここで依拠しているのはガイガーの遺稿「実存哲学入門」(1943年)における発言であり、たしかに、ガイガーはそこで、「事実の性質ないし質」(IEP, 270)としての価値と「個人の作用」(IEP, 270)としての評価を区別し、前者の客観性——かれの論述は非常に手短であり、かれ自身がここで明言しているわけではないが、これも直接的態度における現象学的客観性を意味していると理解してしかるべきだろう——を主張している (vgl. IEP, 269–71)。そして、価値のそのような客観性の問題と絶対性ないし相対性の問題とを区別したうえで、価値には「評価する個人の創造的作用」(IEP, 270)に依存し、それゆえ相対的なものと、そのようなものに依存せず、それゆえ絶対的なものがあると主張している。ガイガーは相対的な価値の例としては、カントの言う快適なものの価値を、絶対的な価値の例としては、美しいものの価値を挙げており、このことから、ガイガーがなんらかの意味において美的価値が絶対性をもつとかがえていたことは間違いないと言えるだろう。しかし、第4章において確認した絶対主義的美学の批判、そして、本章において確認した——個々の美的対象の個別的な美的価値ではなく——一般的な美的価値の絶対性の主張をふまえるならば、かれが、ある美的対象の価値が絶対的なものとして——ある個人ばかりではなく、万人に——妥当すると主張したと解釈することはできないだろう。ただし、かれは美的体験論において正当な美的体験と不当な美的体験を区別しているが、かれの

論述は、わたしたちは、正当な美的体験を実現することによって、ほんとうに価値あるものと価値のないものを見極めることができる、と主張しているかのような印象をあたえることも否定できない。

いずれにせよ、わたしたちは直接的態度をとるかぎりにおいて、美的価値を客観的なものとして——客観的妥当性ではなく、客観的所与性をもつものとして——見出すばかりではなく、さらに、一般的な美的価値、つまり、一般的に美的価値とはかくかくしかじかのものであるということの絶対性を信じているようにおもわれる。もちろん、わたしたちはある対象の美的価値にかんする評価が相対的であることを知っているばかりではなく、わたしたちの評価が相対的であることは事実でもある。それでも、まさにガイガーが主張したように、わたしたちがある対象を美的に価値あるものとして評価し、他者がそのように評価しない場合、わたしたちがその価値に気づいているのに対して、他者はそれに気づいていないだけであると信じているのではないだろうか。わたしたちが気づいている価値に他者も気づきさえすれば、その対象の評価は一致するはずである、というように。美術史や芸術批評が芸術作品を問題とする場合、そのようなことを前提しているはずであるし、特定の芸術作品の価値の絶対性ではなくとも、一般的な価値の絶対性を前提せざるをえないだろう。ただし、ガイガー自身がそのような一般的な価値の絶対性を、直接的態度において主張していたのか、あるいは、形而上学的意味において主張していたのかということについては明確ではない。いずれにせよ、もしわたしたちが、この多様性と相対主義の時代において、依然として美的対象を学的に問題にしようとしつづけようとするならば、価値の問題を回避するのではなく——ガイガーはそれが原理的に不可能であると主張していた——、ガイガーの言う一般的な美的価値にかんする、あるいは少なくとも、たとえそのような一般的な美的価値の絶対性を主張できないとしても、わたしたちはどのようなものを美的価値として意識しているのかということにかんする、間主観的な認識を成立させることが不可欠であるだろう。

第6章 美的体験論

はじめに

ガイガーは論文「美学」などにおいて、美学が美的価値を問題とせざるをえず、美的価値の本質や美的価値以外のものとの差異を研究しなければならないと主張していたが、それと同様に、美的体験と正当な美的体験の本質、非美的体験や不当な美的体験との差異をも研究しなければならないと主張していた。かれは、美学的な研究として、美的価値やそれをもつ美的対象のそれをもっとも重視しているものの、それらの体験についての研究が不要であると主張しているわけではない。むしろ、美的体験論は、美的価値を研究するさいにそれにもとづくべきところの十全的な態度と美的価値とその正当な体験がわたしたちにとってのもつ意義を解明するために、非常に重要なのである。そこで、本章においては、美的体験の本質と非美的な体験との差異についての研究として、論文「美的享受の現象学への寄与」における美的享受論を、論文・講演集『美学への通路』や遺稿「芸術の意義」における正当な美的体験と不当な美的体験、美的価値とその体験がもつ実存的意義の問題について論究していくことにしたい。

第1節 美的享受論：美的な体験と非美的な体験

ガイガーは、心理学的美学やカントが、美的価値を、わたしたちの感情や評価のような心理的な事実を対象のうちへと *eindeuten* したものとして把握したことを批判していた。たとえば、リップスによれば、美とは、自我のうちに美の感情という効果を生み出すという客観的能力の名、つまり、自我のうちで生み出された美の感情という心理的な効果をその客観のうちへと *eindeuten* したものであるということになるが (vgl. BK, 432–6)、ガイガーはそのような見方を、美的価値が現象学的な客観性をもつ、つまり、「対象において眼前に見出される質」(BK, 433)であることを根拠に、批判したのである。ガイガーは、リップスのように美的価値を心理的な効果として研究する立場を効果美学と、みずからのように美的価値をあくまで客観的な価値として研究する立場を価値美学と呼ぶ。そして、これら二種類の美学が存在することの所以のひとつを、わたしたちが美的価値を体験する仕方に二種類のものが存在することのうちに見出している (vgl. BK, 426–30)。その二種類のものが「享受 (*Genuß*)」と「適意 (*Gefallen*)」であり、かれによれば、美学は、享受から出発することによって効果美学となり、適意から出発することによって価値美学になる。かれは享受と適意は「その構造において異なり、心的領界におけるその地位において異なり、とりわけ、美的価値の経験にとってのその意義において異なる」(BK, 427)と主張し、前者をその地位や意義において低く評価するのに対して、後者を高く評価するのである。しかしながら、わたしたちが美的対象を体験するのは、多くの場合、それを享受するため、

より日常的な表現をすれば、楽しむためであるだろう。それにもかかわらず、どうしてガイガーは享受という体験の仕方を低く評価するのだろうか。まず、その所以を、かれの論文「美的享受の現象学への寄与」（以下、「寄与」と略称する）における美的享受論をもとに、確認していきたい。

ガイガーは多くの美学的著作において、美的対象や美的価値の研究を、美的作用や美的体験の研究よりも重視しているが、この「寄与」においても、「美的対象の現象学に先立って、美的享受の現象学を行うことは無意味であろう」（BPG, 568）と主張している（vgl. BPG 568-73）。なぜなら、美的対象が異なれば、その美的享受そのものも異なるものになるからである。しかしながら、異なる美的対象の美的享受といえども、美的享受であるかぎり、美的享受にあって、非美的享受にはない共通の統一的なメルクマールをもつと主張し、それを現象学的に分析することをこの「寄与」の課題として設定している。この「寄与」が現象学的な研究であるということの意味には、ふたつのものがある。第一に、それは演繹でも帰納でもなく、本質直観にもとづく研究であるということの意味している。これについて説明は不要だろう。第二に、それは価値美学的な研究ではなく、記述的な研究であるということの意味する（vgl. auch BPG, 575-7）。価値美学的な研究とは、文字どおり、美的価値の研究を意味し、それが美的体験を問題とする場合には、正当な美的体験と不当な美的体験、つまり、美的価値の体験としての正当・不当の差異を問題にすることになる。それに対して、「寄与」は記述的な研究として、正当な美的体験と不当なそれとの差異ではなく、たんに美的な体験と非美的な体験との差異を問題にするのであり、しかも、かれは、美的価値をもつ対象の体験にも、美的価値をもたない対象の体験にも、美的なものや非美的なものがあると主張する。つまり、かれによれば、美的対象を美的に体験することも非美的に体験することも可能であり、非美的対象を美的に体験することも非美的に体験することも可能なのである。そして、「寄与」では体験の仕方のひとつとしての享受の美的・非美的の差異だけが問題になるわけである。また、「寄与」が記述的な研究であるとは、それが説明的な研究ではないということも意味しているが（vgl. BPG, 577-84）、これについても説明は不要だろう。

美的享受の本質を解明するには、美的享受と非美的享受の差異よりも、まずは、享受とそれ以外の体験の差異を解明しなければならないだろう（vgl. BPG, 584-97）。そのため、ガイガーは、美的享受の本質を非美的享受との対比のもとで解明するに先立って、享受の本質を「喜び（Freude）」との対比のもとで解明しようとする¹。かれは、最終的に、享受の本質契機として九つのものを提示しているが²、ここではそのうちのいくつかだけを取り上げることにしよう。

1. ガイガーは、「Freude」には「Freude über etwas」と「Freude an etwas」があるとし、享受を、後者ではなく、前者の意味における Freude と対比する。というのも、後者の意味における Freude は享受と同様の体験を意味しているからである。たしかに、『独和大辞典』によれば、「sich über et.4 freuen」は「(すでに起こった事柄やその結果に関して) …を喜ぶ〈うれしく思う〉」を、「sich an et.3 freuen」は「(現在進行中の事柄や目の前の現象に関して) …を楽しむ〈喜びをもって味わう〉」を意味する。

2. ガイガーはつぎのように享受の九つの本質契機を提示している（vgl. BPG, 627-9）。「1. 享受は無動機的（motivlos）である。2. 享受の客観は「豊かで充たされたありさま（Fülle）」をもつ。3. すべての享受は「自我関与（Ichbeteiligung）」をもつ。4. 享受は受容体験（Aufnahmeerlebnis）である。5. 享受はけっして客観にたいする姿勢どり（Stellungnahme zum Objekt）を含まず、客観への専心（Hingabe an das Objekt）を含んでいる。6. 享受は自我に中心化されて（ichzentriert）いる。7. 享受は（傾向としては）自我充實的（das Ich erfüllend）である。8. 享受は自我の被触発性（Ichaffiziertheit）である。9. 享受は、真剣、気楽、深いのような、それをより詳細に規定する特定の色合いと質を示す。」（BPG, 627）。ただし、これらは

第1項 享受とはなにか

まず、享受の本質はどこにあるだろうか。享受にも喜びにも、「快の体験」であるという点、また、「感情客観 (Gefühlsobjekt)」をもつという点は共通している。感情客観をもつとは、享受や喜びが「それにたいして向けられる客観、それに注がれるところの対象」(BPG, 586)をもつということである。たとえば、わたしはメロディーを享受したり、友人がやってくることを喜んだりするのであり、場合によっては、同様の客観、たとえば、休日を享受することも、休日やってくることを喜ぶこともある。しかし、享受と喜びには、前者には「感情動機 (Gefühlsmotiv)」が存在しないのに対して、後者には存在するという差異がある。つまり、たとえば、あるひとが友人がやってくることを喜ぶ場合、「なぜあなたは友人がやってくることを喜ぶのか」と問うことができるのであり、その問いにたいして、たとえば、「一緒に遊ぶことができるから」と答えることができるのである。とはいえ、享受についても、「なぜメロディーを享受するのか」と問い、「そのメロディーは美しいから」と答えることができるようにもおもわれる。しかしながら、ガイガーは、喜びと享受とは、その「なぜ」や「から」の種類が異なると主張する。つまり、「なぜ」や「から」は、喜びにおいては感情客観の外部にあるのに対して、享受においてはその内部にある。たとえば、一緒に遊ぶことができるから、友人がやってくることを喜ぶ場合、「一緒に遊ぶことができる」ということは「友人がやってくること」の外部にある。そのため、もし一緒に遊ぶことができなくなってしまうとすれば、友人がやってくることを喜ぶこともできなくなってしまうのである。ガイガーは、このように感情客観の外部にある「なぜ」や「から」を動機と呼ぶ。それに対して、美しいから、メロディーを享受する場合、「美しい」ということは「メロディー」の内部にある。つまり、「なぜ」や「から」が「感情客観それ自身におけるひとつの側面」(BPG, 590)になっているのである。そのため、メロディーをその美しさゆえに享受するということは、そのメロディーの外部にある動機によって理由づけられることを必要とせず、そのメロディーの内部にあるものによって理由づけられるだけで十分なのである。

享受を理由づける (begründend) 契機は感情客観それ自身におけるひとつの側面、つまり、ワインの渋み、メロディーの生きいきしたさま、人間の四肢の上品さである——それは感情客観の内部にあるが、動機づけられた体験においては外部にあったのである。わたしの喜びを動機づけたのは、わたしの友人がやってくることにけるひとつの側面ではなく、このやってくることになんらかの仕方で連関しているなにかである。(BPG, 590)

このように享受は、「その客観を超えて、享受を動機づける他のなにかを指示しない」(BPG, 588)のであり、その意味において、「無動機性 (Motivlosigkeit)」をもつのである。ガイガーは感情客観の外部にある理由、つまり、動機と感情客観の内部にある理由を区別するだけではなく、それらを感情の原因、それも現象的な原因と実在的な原因と区別したり、感情の動機と感情を希求することの動機を区別したりなどもしているが、それらの詳細については割愛することにした。

つぎに、享受の本質契機として、享受の客観が「豊かで充たされたありさま (Fülle)」をもつということを取り上げておこう (vgl. BPG, 597–603)。わたしたちの意識の対象には、享受する

享受のすべての本質契機を汲み尽くしているわけではないと補足している。

ことができるものとできないものがある。たとえば、わたしたちは人間という類や概念、1 という数、同等性や類似性のような関係を享受することができない。それに対して、わたしたちは人間という類や概念そのものを享受できなくても、それらについて思考することやなにかを意志すること、みずからの気分や感情のような心理的対象（広い意味での対象）や、そしてなによりも、わたしたちが見ている人間、そのかたちや色のような感性的 - 直観的な対象などを享受することができる。享受の対象になりえないものとなりうるものには、その与えられ方における差異があるのであり、前者は普遍的なもの、抽象的にしか与えられない空虚なものであるのに対して、後者は個別的なもの、「具体的に (greifbar)」与えられるという意味で豊かで充たされたありさまをもつものである。享受を喜びから区別しようとする場合、享受の客観が個別的で具体的な対象であるのに対して、喜びの客観は事態の存立である——つまり、前者はモノであり、後者はコトである——として区別することができるようにおもわれるが、ガイガーは、喜びの客観が事態にかぎられることについては肯定しつつも、享受の客観が対象にかぎられるということについては否定する。わたしたちは、たとえば、他人が不幸になるということを楽しむこともできるが、それを享受することもできる。しかしながら、他人が不幸になるということを楽しむこととそれを享受することは、客観が同じであっても、それを体験する仕方としては異なっている。つまり、他人が不幸になるということを楽しむには、その事態の「単純なわたしにとっての存在 (das einfache Für-mich-dasein)」だけで十分であるのに対して、それを享受するには、その事態を「なんらかの仕方でありありと思ひ浮かべ (sich vergegenwärtigen) なければならない」(BPG, 599) ののである³。この差異は、想像の体験、つまり、想像のなかで楽しむことと想像のなかで享受することの比較において判明になる。わたしたちは、他人が不幸になるということを経験して楽しむ場合、その事態が存立することを仮定するだけで十分であるのに対して、それを想像して享受する場合、その事態の具体的なありさま、たとえば、他人が不幸になって絶望的な表情をしているさまを表象しなければならない。享受の客観は、そのような具体的なありさまや「生きいきしたありさま (Lebhaftigkeit, Lebendigkeit)」という意味における豊かで充たされたありさまをもつのである。

第2項 享受と適意

「寄与」そのものにおいては価値美学的なこと、つまり、美的価値の正当な体験と不当な体験との差異は問題になってはいないものの、ガイガーがこの論文において享受の本質契機として提示している「客観への専心 (Hingabe an das Objekt)」と「自我の被触発性 (Ichaffiziertheit)」は、価値美学ないし美的価値の体験における享受の位置づけを左右するものである。かれは、わたしたちが美的価値などを体験する仕方として享受 (Genuß) と適意 (Gefallen) を区別していたが、適意について補足する必要があるだろう。かれ自身が遺稿「芸術の意義」において「わたし [ガイガー] が知っている言語のうち、ドイツ語だけがふたつの体験の仕方をあらわす語を有する」(BK, 427) と発言しているとおり、Genuß についてはそうではないとしても、Gefallen については日本語話者にとって理解しづらいものであるだろう。かれは以下のように、享受と適意という

3. わたしたちはある事態を構成する対象を知覚することはできるが、事態そのものを知覚することはできないのである——モノを知覚することはできるが、コトを知覚することはできない——から、その事態を現時的に (gegenwärtig) 体験しているとしても、それを構成する対象を知覚するばかりではなく、その事態をいわばひとつの場面としてありありと思ひ浮かべなければならないということだろう。

言葉の用法の差異を例示している (vgl. BPG, 573f.)。

「この絵はわたしの意に合う (dieses Bild gefällt mir)」と「この絵はわたしを享受させる〔楽しませる〕 (dieses Bild bereitet mir Genuß)」というふたつの言表は、ふたつの内面的に異なる体験を、たとえそれらがなんらかのしかたで連関しているとしても、意味している。適意と享受の差異は、美学においてこそ、他の分野におけるよりも、さらにいっそう判明に示される。つまり、ひとは「わたしの友人はどれほどあなたの意に合いましたか？」と問うことができるが、なにか含蓄ある意味においてしか「あなたはどれほどわたしの友人を享受しましたか？」と問うことができないということ——わたしたちは神が人間の作品について適意を見出すということが神の威厳とじつに両立可能であるとみなすが、享受する神というものは一神教的な神の表象の高みにとって無縁であるということ——は、たんなる言葉の言い回し以上の問題である。同様に、反対の事例、適意については語られてはならず、享受についてのみ語られてしかるべきである事例がある。つまり、ひとはワインについて享受をもつが、そのワインが意に合わないということがあるのである。(BPG, 573f.)

つまり、ワインの例からわかるとおり、ワインについて適意をもつことは、その価値の評価をふくみ、それを享受するということが、その価値の評価をふくむとはかぎらないわけである。実際、わたしたちは、たとえば、なんら価値のない世間話を、それには価値がないとわかっていながらも、享受することができるのである。ただし、ガイガーは適意と「評価 (Werten)」をも区別することができるかのような書き方もしている。かれは評価の例として、硬貨の価値の評価を挙げており、それについて、「わたしはふたつの硬貨の価値を […] なんらかの快感情が生じることなしに確認、比較することができる」(BPG, 574) と発言している。それに対して、適意を、「けっして知性的な「然り」や「否」ではなく」(BK, 428)、絵についての適意がそうであるように、美的価値などにたいする「感情におうじた姿勢どり、前知性的な姿勢どり (eine gefühlmäßige, eine vor-intellektuelle Stellungnahme)」(BK, 428) であると定義している (vgl. BK, 427f.)。そのため、適意とは、美的価値などについての感情的な評価、快や不快の感情におうじた評価であるのに対して、適意と区別されるかぎりでの評価とは、金銭的価値などについての知性的な評価、感情におうじない評価と理解するのがよいのかもしれない。

いずれにせよ、ワインや絵がわたしの意に合ったたり適わなかったりするということは、わたしが、それらが価値をもつかどうかにたいして、肯定ないし否定というかたちで姿勢をとることを意味する (vgl. BPG, 608–11)。それに対して、わたしたちはワインや絵を、それらがみずからの意に合わずとも、享受することができるが、それは享受が上述のような姿勢どりではなく、「客観への専心」であるからである。つまり、わたしたちがワインや絵を純粹に享受する場合、それらに「みずからを委ねる (sich überlassen)」というわけである。そして、享受のこの契機に関連しているのが「自我の被触発性」という契機である (vgl. BPG, 615–20)。わたしたちがワインや絵に適意をもつ場合、それらをもつ価値に関心をもっているのに対して、それらを純粹に享受する場合、それらやそれらをもつ価値ではなく、それらによって触発、刺激されているみずからの状態に関心をもっていると言うことができるだろう。いわば「なんであれ、楽しめればよい」ということである。ガイガー自身はここでは、適意ではなく喜びとの対比において、享受のこの契機を特徴づけている。喜びにおいても享受においても、自我は対象——喜びにおいては広い意味

での対象——にたいして向いているが、喜びの重点は対象側面に、享受の重点は自我の状態にある。そのため、喜びが純粋な作用——志向的体験という意味での——であるのに対して、享受は作用であるばかりではなく、自我が触発されているというその状態である。ガイガーは喜びと適意の差異は、以下のように、それらにおける快の地位の差異として判明になるとも主張している。

喜びにおいては、この快は、対象にたいする方向のうちにも巻き込まれている。つまり、喜ぶことは快によって色づけられているのであり、それにおうじて、対象には明白な感情性格⁴、わたしがそれにかんして喜ぶところの対象を、けっしてわたしを喜ばせない対象から——あるいは、わたしの意に合う対象を、わたしの意に合わない対象から際立たせる感情性格が付着している。

享受においてはまったくちがっている。対象方向に快は付着していないのであり、対象の把握も、対象に由来するものの受容も、その本性にしたがって、完全に快のないものであり、自我の被触発性だけが快に色づけられている。たとえば、絵についての享受において、ひとは、快が混じり込んでいるのが〔対象に向かう作用ではなく〕自我の被触発性、自我の被刺激性であるということに判明に気づくだろう。対象に由来する契機は、いわば、自我を愛撫し、そのうちに入り込み、そのようにして、快に色づけられた自我の被触発性を呼び起こすのである。ようやくここから、快が放散し、総体的な享受体験におよぶかたちで放射するのである。(BPG, 616f.)

つまり、喜びや適意におけるのはちがって、享受においては、対象やそれに向かう作用ではなく、その対象によって触発、刺激された自我の状態こそが快に色づけられているというわけである。そのため、自我がある対象について喜んだり、適意をもったりする場合、それは自己についての喜び、適意ではなく、その対象についての喜び、適意であるのに対して、自我がある対象を享受する場合、それはその対象の享受ではなく、自己の享受である。「すべての享受は、本来、「自己」享受であり」(BPG, 617)、「利害関心にとらわれて (interessiert)」いる」⁵ (BPG, 617)。

ガイガーは、享受が以上のような本質契機をもつゆえに、価値美学として美的価値の体験としての正当・不当を問題にする場合には、享受を低く評価するのに対して、適意を高く評価するのである。遺稿「芸術の意義」においては、享受と適意を、(1) 前者は対象にたいする「情動的な反応」であるのに対して、後者は姿勢どりであるという点、その意味において、(2) 前者は受動的であるに対して、後者は能動的であるという点、つまり、(3) 後者は、結局のところは、自己享受であるのに対して、後者は「価値把握 (Werterfassen)」であるという点において対比している (vgl. BK, 427–30)。「適意には分別があり (sehend)、享受は盲目 (blind) である。」(BK, 429) もちろん、ガイガーは、わたしたちが美的対象などを体験する場合、それを、純粋に適意という仕方である、あるいは、純粋に享受という仕方であるわけではなく、実際の美的体験は両者の混合物であり、ある場合には適意が、またある場合には享受が優勢になると主張してい

4. この意味での感情性格は、自我の喜びにおうじて対象に付着するものを意味しているため、「気分感入の問題について」の用語法における感情性格ではなく、感情調子に該当すると理解してしかるべきだろう。

5. 喜びについては、利害関心にとらわれたものと利害関心にとらわれていないものの両方があるとうと主張している。

る。しかし、それらを同一視することはできないのであり、ガイガーは、以下のように、ある対象について適意をもつことなしにそれを楽しむ場合を例示している。

同じ客観を目の前にした享受と適意はとても判明なかたちで相互に区別されるため、それらはまさにつぎのような葛藤の誘因になりうる。ひとは感傷的なメロディー、キッチュな絵の無価値を判明なかたちでみとめることがある。そのメロディー、絵は意に合わないのであるが、ところが、心理的なメカニズムが独り歩きする (seinen eigenen Gang gehen) ことがある。つまり、そのメロディー、絵がわたしたちを連れ去り (mitreißen) ——わたしたちはそれらを楽しむのである。わたしたちはこの享受を是認せず、それらを——そして、それをもって、享受者としてのみずからを——内面的に拒絶するのであり、美的な良心の声というようなものがあるのだが、わたしたちの情動はそれを気かけないのであり、わたしたちは、引き続きまた、その感傷的なメロディー、キッチュな絵を、あたかも不適意がそれらの無価値を発見しなかったかのように、それらにたいして「否」と言わなかったかのように、楽しむのである。(BK, 429)

メロディーや絵を楽しむことにおいて、それらの価値について適意をもつことも不適意をもつこともありうるが、ガイガーは、快適なものや性的なもの、スポーツの享受においては、そもそも価値や適意というものが問題にならないことを指摘している。「わたしたちは温かい湯の享受、性的な享受、船上パーティの享受、サッカーの試合の興奮の享受について話題にするが、性的な適意、スポーツの適意などについては話題にしない。」(BPG, 429) これらの享受において重要であるのは、対象ではなく、自我が触発されている状態ないし自我の情動的な反応だけであり、そのような意味において、わたしたちは対象ではなく、自己を楽しむにすぎないのである。対象が重要になるのは、せいぜい、そのような状態ないし反応を効果としてもたらすかぎりにおいてであるにすぎない (vgl. BK, 432-6)。そういうわけで、ガイガーは、美学が享受から出発することによって効果美学になると主張していたのである。また、享受とは心理的な事実であり、享受美学ないし効果美学にとって対象の価値とは、享受の原因であり、その対象に押しつけられたものであるにすぎず、そのような意味において、それもまたひとつの事実であるにすぎないから、享受美学や効果美学は事実美学になってしまうのである。それに対して、適意において重要であるのは、対象において眼前に見出される質としての価値であるから、美学は適意から出発することによって価値美学になるというわけである。

以上のことを根拠に、ガイガーは享受を価値美学的に、つまり、美的価値の体験としては低く評価するのである。とはいえ、かれは、享受を美的価値の体験から完全に排除するべきであると主張するわけではない。むしろ、かれは、以下のように、美的享受こそが「美的なものの最終目標」(BK, 506) であるとも主張しているのである (vgl. BK, 506)。

美的享受において美的体験は絶頂にいたるのであり、美的体験の意味とは美的享受である。そのため、わたしたちはあくまでふたたび、美的なものの核心としての享受に投げ返される。わたしたちは、それによってわたしたちが美的価値を捕捉するところの器官を確認することが重要であるかぎり、享受を排除しなければならなかったが、美的価値の捕捉は、それ自身、美的なものの最終目標であるわけではない。その最終目標とは美的享受である。

(BK, 506)

つまり、ガイガーは価値把握をとまなう享受とそれをとまわなない享受とを同一視すること、それゆえ、美的価値を目の前にして享受だけを重視する体験の仕方や、美的価値を享受を効果としてもたらずはたらきとして把握する見方を批判しているにすぎないのである。ただし、かれは、享受そのものうちにも、美的な享受と非美的な享受があり、それらの混同を批判する。ふたたび「寄与」にもどって、かれの美的享受論を確認していこう。

第3項 美的享受とはなにか

結論を先取りすると、ガイガーは美的享受を「対象の豊かで充たされたありさまの利害関心にとらわれない観照において享受すること (ein Genießen in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegenstandes)」(BPG, 665)と定義する。美的享受もまた享受の一種である以上、無動機性のような本質契機を非美的享受と共有しているが、それは(1)観照のうちでの享受であり、(2)その観照が対象の豊かで充たされたありさまについての、(3)利害関心にとらわれない観照であるという点において異なるというわけである。2は享受一般の本質契機として提示されたものであるが、ここでふたたび提示されることの所以は後述する。あらかじめ注意しなければならないのは、「寄与」においては、美的対象についての享受であるか、非美的対象についての享受であるかにかかわらず、享受一般の内部における美的享受と非美的享受の差異だけが問題になっているということである(vgl. BPG, 630f.)。つまり、かれによれば、美的価値をもつ対象の美的享受ばかりではなく、美的価値をもたない対象の美的享受がありうるのである。かれが非美的対象の例のひとつとして挙げるのはワインであるが、わたしたちがワインを享受する場合、ワインを一气飲みして楽しむ場合と、ソムリエがするように、ワインの味を吟味しながら楽しむ場合とがあるだろうが、かれは後者のような楽しみ方を美的享受と呼ぶのである。ただし、かれはそのような享受をあえて美的と特徴づけるべき所以を明示してはいない。これについては、おそらく、かれはあくまで美的享受を、美的対象の享受としてふさわしい享受の仕方として把握しており、わたしたちはそれと同様の仕方において、非美的対象をも享受することができると主張していると理解するのがよいだろう。

第一に、美的享受とは「観照 (Betrachtung)」ないし「静観 (Kontemplation)」のうちでの享受である(vgl. BPG, 630-6)。ガイガーは「自我と対象の隔置 (die Fernstellung von Ich und Gegenstand)」(BPG, 632)が観照の本質的なメルクマールのひとつであると主張する。「ある絵やメロディーを観照するひとはそれらをみずからに対置し、それらをおのれから遠くに保つ——それらの中に、そして、それらについて我を失いはしない」(BP, 631)。たとえば、ガイガーにしたがえば、ワインを一气飲みして享受するのは「観照享受」ではないのに対して、ワインの味を吟味しながら享受するのは観照享受であるが、それは、前者においては自我とワインがいわば一体化しているのに対して、後者においては自我とワインの「対立 (Gegenüber)」(BPG, 633)が保持されているからである。「観照は、対象がわたしにたいするまったき対置をもつこと、対立の保持 (Gegenüberhaltung) という固有の作用が存在すること——対象それ自身がわたしのうちに入り込まないことを要求する。」(BPG, 632)かれは観照享受ではない享受として「活動享受」、たとえば、スポーツや遊戯の享受があると主張する。わたしたちが、たとえば、ランニングにおいて

自分自身の活動を享受する場合、その活動と一体化しているのであって、それを対象として保持していない。それは活動の「うち (in)」での享受であって、活動に「ついて (an)」の享受ではない。同様に、ワインを一気飲みして享受する場合も、ワインの味を「みずからのうちに流し込み」(BPG, 634)、「わがものにし」(BPG, 634)、そのようにして「みずからのうちに引きずり込む」(BPG, 634)。「このみずからのうちに引きずり込むことは、完全に自立的な対象としての客観を廃棄し、味を身体感覚たらしめ、もはや、客観の对象的規定たらしめはしないのである。」

(BPG, 634) つまり、ワインの味が、ワインの性質として体験されるのではなく、自我の身体感覚のようなものとして体験されているわけである。それに対して、わたしたちは、ソムリエがワインの味を吟味しながら享受するときのように、ワインの性質としての味とみずからの身体感覚、とくにはその快適さとの対立を保持しながら、それを享受することもできるのである。このように、どんな対象であれ、「対象にたいする姿勢のとりかた」(BPG, 634)におうじて、それを美的にも非美的にも享受することもできるのである。

また、ガイガーは、視覚や聴覚のようないわゆる高級感官の感覚であれ、味覚や触覚、嗅覚のような低級感官の感覚であれ、やはりそれにたいする姿勢のとりかたにおうじて、それを美的にも非美的にも享受することができるかと主張する。たとえば、「わたしたちは素材の柔らかさ、石の滑らかさを触れて享受することができる——が、しばしば、触覚印象は、むずかしい感じ (Kitzelgefühl)、なでることにおけるように、自分自身の身体感覚としても体験されうる」(BPG, 635)。ただし、かれは、高級感官においては感覚対象と身体との接触が意識されず、感覚対象の客観性が保持されるのに対して、低級感官においては接触が意識され、感覚対象が主観性へと解消されるということのうちに、前者が美的享受における「特権的な感官」(BPG, 636)であるとされるそれなりの所以をみとめている。しかし、高級感官においても、たとえば、「ひとはある対象の色をその対象から引き離し、そうしてそれを吸い込み、飲み込む」(BPG, 635) こともできるのである。いずれにせよ、美的に享受できるかいないかは、印象やその性格に左右されるのではなく、それにたいするわたしたちの姿勢のとりかたに左右されるのである。そのため、おそらく自分自身の活動や身体感覚についての観照享受も、まったく不可能であるわけではないだろう。さらに、ガイガーは、気分や感情のような自分自身の体験についての観照享受も可能であると主張している (vgl. BPG, 636–42)。かれは、美的価値の体験としては、自我がみずからの外部にある対象に注意を向ける「外方集中 (Außenkonzentration)」が正当であるのに対して、みずからの内部にある気分などに注意を向ける「内方集中 (Innenkonzentration)」を不当であると批判するもの——これについては後述する——、自我は、みずからの気分の「うち」で内方集中し、その「うち」で享受するばかりでなく、みずからの気分に「たいして (auf)」内方集中し、それに「ついて」享受する、つまり、みずからの気分の観照享受も可能であると主張するのである。とはいえ、もしわたしたちが芸術作品を目の前にして、芸術作品そのものではなく、それによって刺激されたみずからの気分について享受する場合、それは非美的享受ではなく、美的享受ではあるものの、その芸術作品についての「疑似美的な (pseudoästhetisch) 享受」(BPG, 639)、それについての間接的な美的享受であるにすぎないのである。

第二に、美的享受とは「対象の豊かで充たされたありさま (die Fülle des Gegenstandes)」の観照のうちでの享受である (vgl. BPG, 642–8)。ところで、ガイガーは美的享受も非美的享受もふくむ享受一般の本質契機として「享受の客観は「豊かで充たされたありさま」をもつ」(BPG, 627) ことを提示していた。なぜかれは同じものを美的享受の本質契機として挙げているのだろうか。

それは、わたしたちがある対象を享受する場合、その対象は豊かで充たされたありさまをもっていなければならないものの、その対象にのみ関心をもって享受する場合と、その対象の豊かで充たされたありさまに関心をもって享受する場合とがあり、後者こそが美的な享受であると主張するためである。かれは前者の例として以下のようなものを挙げている。

愛国心ゆえに軍隊のあらゆる光景を、それが軍隊であるからこそ、享受するひとのもとでは、観照の重点が、対象の豊かで充たされたありさまから対象それ自身に移動する——宗教的信念をもつものとしてあらゆる賛美歌集の小詩——たとえその小詩がどんなに粗悪であろうとも——を享受するひとが享受するのは、与えられた客観であって、対象の豊かで充たされたありさまとしての対象の豊かで充たされたありさまではない。(BPG, 647)

つまり、愛国者と宗教家はそれぞれの対象を観照して享受しているのであって、対象の豊かで充たされたありさまを観照して享受しているのではない。もちろん、享受であるからには、それらの対象は豊かで充たされたありさまをもたなければならない、つまり、その対象は抽象的に思考されるのではなく、具体的に知覚ないし表象されなければならない。しかし、かれらの関心は、対象そのものにあるのであって、対象の豊かで充たされたありさまにあるのではない、つまり、その対象がなんであるかにあるのであって、その対象がいかにして与えられるかにあるのではないのである⁶。ただし、ガイガーは、わたしたちが対象の豊かで充たされたありさま、たとえば、人間の色やかたちを観照して享受する場合においても、それを、あくまで人間の色やかたちとして把握するのであって、純粋な感性的所与性——マッハにおける要素のようなもの——として把握するのではないと主張する。対象の観照享受と対象の豊かで充たされたありさまの観照享受の差異は、以下のような関心の差異である。

日常的な態度に対する〔美的な態度の〕差異は判明である。日常生活においても、わたしたちは常々、感性的な所与性⁷をとおりすぎて、その感性的な所与性がわたしたちに与えるところのものを透見している (hindurchsehen)。わたしたちには正当にも「わたしたちはある人間を見る」と言うのであって、たとえば「わたしたちはある人間の色とかたちを見る」とは言わない。しかし、まさにここで、美的な観照と日常的な観照との差異が判明になる。わたしたちがある人間と一緒におり、突然、わたしたちが会話しているその人間の光景がみずから美的な享受をあたえるかどうか自問する場合——たいていは、その人間が美しいか醜いか自問する場合——、わたしたちは態度のうちに動きがあることに気づく。つまり、態度が急変する。さきほど、わたしたちは感性的な与件をとおりすぎて直接に対象を見やっていたが、いまは、意識の光が感性的な与件に立ち止まり、豊かで充たされたありさまに関心をもつのであって、もはやこの豊かで充たされたありさまのうちで現れる〈なに〉には関心をもたないのである。さきほど、わたしは色とかたちをとおりすぎて人間を透見していたが、

6. 対象と豊かで充たされたありさまを、対象とその「現れ (Erscheinung)」と言い換えることができそうにおもわれるが、ガイガーはそれを否定する。というのも、対象と現れの対立は、たとえば、物理学的な音とその現れの対立として、認識論的に再解釈される危険があり、また、気分のような享受客観においては、対象とその現れという対立は問題にならないからである。

7. 原文では「Gelegenheit」となっているが、誤植であると判断した。

いまや、その色とかたちを見る、しかしあくまでなお、ある人間の色とかたちとして見るのである。(BPG, 645)

以上のように、美的享受とは、豊かで充たされたありさまをもつ対象の観照ではなくて、対象の豊かで充たされたありさまの観照のうちでの享受なのである。ガイガーは、美的享受が、対象の豊かで充たされたありさまの観照のうちでの享受であって、対象の豊かで充たされたありさまの享受ではないことを強調しているが、それは、美的享受も、享受であるからには、結局のところ、自己の、つまり、自我が触発されている状態の享受であるからである。

第三に、美的享受とは「利害関心にとらわれない (uninteressiert)」観照のうちでの享受である (vgl. BPG, 655–65)。ここで、ガイガーはカントにおける趣味判断の無関心性を再解釈しようとする⁸。カントの『判断力批判』から引用しておこう。

わたしたちがある対象の存在の表象に結びつける適意は関心 (Interesse) と呼ばれる。そのような適意は、それゆえ、つねに同時に、欲求能力にたいする関係を、その規定根拠としてか、あるいはすくなくとも、その規定根拠に必然的に連関するものとして、もっている。しかし、ひとは、あるものが美しいかどうかの問題である場合には、わたしたちにとって、あるいは、とにかくだれかにとって、事物の存在がなにか重要であるか、あるいはまた、たんに重要でありうるかどうかを知ろうとしているのではなく、わたしたちがその事物をたんなる観照 (直観ないし反省) のうちでどのように判定するかを知ろうとしているのである。(Kant 1790, 49)

ガイガーは美的享受が、対象の存在についての享受ではないこと、それにとって、対象の存在とその表象はいつでもよいということについては賛成する。わたしたちは想像のうちで、存在しない対象を享受することができるのであり、しかも、喜びとはちがって、そのために対象の存在を仮定することすら必要としないからである。しかしながら、そもそも「わたしたちがある対象の存在の表象に結びつける適意」に関心と同一視することについては反対する。というのも、たとえば、「わたしが二国間の戦争を「関心」をもって見守ることは、わたしがそれを適意をもって見守ることを意味しない」(BPG, 658) のであり、また、想像のうちで、存在しない対象について、その対象の存在の表象をもつことなしに、関心をもつことができるし、あるものについての関心、たとえば、数学についての関心は、数学の存在やその表象についての関心ではないからである。このように、ガイガーは、カントによる関心概念の定義そのものについては反対するものの、カントにおける美についての適意、ガイガーにおける美的享受が欲求能力にたいする関係をもたないということについては条件つきで賛成する。ガイガーは、そしてかれによれば、カント自身も、美についての適意、美的享受が、事実上は、欲求を作動させうる、たとえば、想像の対象を実現したい、存在する対象を所有したいとおもう欲求を活発化させうるのであり、そのよう

8. ここで、ガイガーは、カントにおける美についての適意と快適や善についての適意の区別を度外視し、また、カントにおける適意と享受の区別を、「カントは両体験を切り離していない」(BPG, 655) として、度外視し、適意ではなく享受を問題にしている。たしかに、カントは「快適さとは享受である」(Kant 1790, 54) としながらも、快適さ=享受を、美や善とならぶ適意のひとつとして位置づけている (vgl. Kant 1790, 55–7)。

な「心理学的な効果」(BPG, 657)をもつこともあるとみとめるが、それでも、なにかを純粹に美的に享受するかぎりにおいて、それは欲求を活発化しないのである。ガイガーを補って言うのであれば、わたしたちはある対象の豊かで充たされたありさまを觀照して享受する場合、その対象が、知覚的に与えられていようと想像的に与えられていようと——この場合、与えられ方、その具体性や生きいきしたさまの度合いが同じであると仮定しなければならないが——、あるいは、自分の所有下であろうと他人の所有下であろうと、同様に享受することができるのである。そのような意味において、美的享受にとっては、欲求能力にたいする関係は本質的なものではないのであり、美的享受は、その点において、喜び、願望——これらにとって欲求能力にたいする関係は本質的である——とは区別されるのである。

ガイガーはカントの関心概念を、以上のように、つまり、カントが、ある対象についての適意とそれについての関心を同一視するという点、関心をある対象の存在についての関心に限定するという点を批判する。ガイガー自身は関心を、さしあたり、「対象にたいする自我の姿勢どりのある固有の形式」(BPG, 658)や「内的な関与 (innere Anteilnahme)」(BPG, 659)として規定する。かれは関心一般の本質をそれ以上詳細に規定してはいないが、それは、「カントが関心それ自身の定義において日常的な言語使用から極端に逸脱している」(BPG, 656)のに対して、それをふたたび日常的な意味において理解しなおすだけで十分であったからだろう。カントによれば、快適や善についての適意が関心をともなうのに対して、美についての適意は無関心であるが、ガイガーによれば、美についての適意や美的享受は、やはり、適意や享受の対象が重要であるという意味において、その対象にかんする関心をともなうのであって、対象が「どうでもよいこと (Gleichgültigkeit)」という意味における「無関心性 (Interesselosigkeit)」をもつのではないのである。とはいえ、ガイガーはカントの意を汲むかたちで、美についての適意や美的享受は、たとえどうでもよいことという意味においては無関心ではないとしても、たしかに「利害関心にとらわれていないこと (Uninteressiertheit)」という意味においては無関心であると主張する。かれは以下のように、「無関心性」と「利害関心にとらわれていないこと」を区別している。

関心のこの一般的な現象から、わたしたちが同様に「関心」として特徴づけるところの他の現象が分かれる。わたしたちはいましがた、内的な関与としての関心について、なにかそのものにかんする (für etwas)、すなわち、芸術や政治そのものにかんする、古代の遺産そのものにかんする、あるいは、蝶の収集そのものにかんする関心について話した。しかし、ひとは、なにかについて (an etwas) 関心をもつということを、まったく特殊な意味において語る。だれかあるひとが競馬そのものにかんして関心をもつが、かれは、けっして、まさにこの特定の馬が勝つということについては関心をもたないのである (すなわち、かれは、たとえば、この馬に賭けなかったというわけである)。わたしたちは、この後者の意味において「利害関心にとらわれていること (Interessiertsein)」と「利害関心にとらわれていないこと (Uninteressiertheit)」について語るなのであって——「関心をもつこと (Interesse haben)」と「無関心性 (Interesselosigkeit)」について語るのではない。無関心な人間は、しばしば、けっして、「もっとも利害関心にとらわれた」人間であるとはかぎらない。(BPG, 659)

つまり、わたしたちが競馬に関心をもつ場合でも、競馬そのもの、たとえば、競走馬が美しく走っているさまに関心をもつ場合と、競馬に関心をもってはいるものの、競馬そのもの、競走馬が

美しく走っているさまなどはどうでもよく、みずからが賭けた馬が勝つことによって得られる利益にしか関心をもたない場合とがあるわけである。ガイガーは前者の関心を「利害関心にとらわれていない関心 (uninteressiertes Interesse)」と呼び、後者を「利害関心にとらわれた関心 (interessiertes Interesse)」と呼ぶ。わたしたちが競馬に利害関心にとらわれていない関心をもつ場合には、競馬という対象そのものの本性ゆえに関心をもつものに対して、利害関心にとらわれた関心をもつ場合には、その対象がもつ「自己 (Selbst)」にたいする関係、あるいは、利益のような、なにか他のものにたいする関係——これも、結局のところは、自己にたいする関係をもつ——ゆえに関心をもつのである。

ガイガーはある対象を、その対象がもつ自己にたいする関係ゆえに関心をもって享受する場合の例として、自分の気分や自作の詩を、端的に享受するのではなく、それが自分の気分、自作の詩であるゆえに、つまり、「わたしのもの (Mein)」(BPG, 650) であるゆえに享受することを挙げている (vgl. BPG, 650-3)。そのような享受のうちには「わたしのものであることの強調 (Meinbetonungen)」(BPG, 650)、「自己」の強調 (»Selbst«betonung)」(BPG, 650) が見出されるのである。ガイガーはそのような享受を「本来的な自己享受」(BPG, 650) として、他の享受から、当然、美的享受からも区別するのである。「まさにわたしに帰属しているものという意味における「自己」が遮断されているということが、まさに、すべての美的享受のひとつの特異な性質である。」(BPG, 652) しかしながら、かれは享受一般の本質契機として、それが自我の被触発性——自我が触発されている状態の享受——であり、自己の享受であることを提示していた。かれによれば、たしかに、すべての享受は、それゆえ、美的享受も、そのような意味において自己の享受であり、利害関心にとらわれている。しかし、かれは、わたしたちがある対象を観照して享受する場合、その対象の観照者としては利害関心にとらわれておらず、それと同時に、享受者としては利害関心にとらわれていることが可能であると主張する。たとえば、わたしたちが、一方で、みずからが生まれ育った場所の風景を、それがまさにみずからの生まれ育った場所の風景であるゆえに関心をもって観照し享受する場合と、他方で、それがみずからの生まれ育った場所の風景であるかどうかにかかわらず、その風景の美しさゆえに関心をもって観照し享受する場合の両方がありうるだろう。どちらの享受も、結局のところは、自我が触発されている状態の享受であるという意味において自己の享受であり、利害関心にとらわれているのだが、前者はまさに自己にたいする関係ゆえにその風景に関心をもつものに対して、後者はその風景そのものの本性ゆえに関心をもっているのである。ガイガーは、このように、利害関心にとらわれた観照と利害関心にとらわれていない観照を区別したうえで、美的享受を対象の豊かで充たされたありさまの利害関心にとらわれていない観照のうちでの享受と規定しているのである。

以上が、ガイガーの美的享受論である。「寄与」においては体験の、具体的には享受の美的・非美的の差異が問題であったのであり、美的価値の体験の正当・不当の差異は問題になっていなかったものの、かれが、美的価値の体験として、適意を高く評価するのに対して、享受を低く評価することの所以を確認することができた。つまり、適意が価値の把握であるのに対して、享受一般は、それゆえ、美的享受もまた、結局のところは、自己の享受なのである。その一方で、かれは遺稿「芸術の意義」において美的なものの最終目標は美的享受であるとも主張していたが、それもあくまで、享受者が美的価値を把握するかぎりにおいてのことであった。第2節においては、まさに正当な美的体験と不当な美的体験との差異について確認していきたい。

第2節 ディレッタンティズム批判：正当な美的体験と不当な美的体験

ガイガーは美的価値や美的対象の研究が最優先の課題であると主張しながらも、かれの美学的研究の多くが美的体験のそれによって占められている。そのことの所以を、『美学への通路』の「まえがき」における以下のかれの発言から察知することができるだろう。

美学への通路は、結局のところ、わたしたち自身の美的体験のうちにある。どれほど深淵な形而上学も、どれほど才気あふれる思想の構築物も、けっして、自分自身の体験に取って代わることはできない。しかし、もし美的体験が萎縮し、不純になり、非美的な傾向を混入させられているならば、どうだろうか？ そうであるならば、自分自身の体験をとおる道は間違った道になり、学問的美学への通路は閉鎖され、美的体験の無規律が美学という学問にとっても命取りになるのである。(BK, VI)

つまり、かれからすると、わたしたちは、もはや美的価値の体験と呼ぶことのできないものを美的価値の体験と呼んでいることがあるのであり、かれは論文「芸術的体験におけるディレッタンティズムについて」(1928年)において、そのようなわたしたちのありかたを「ディレッタンティズム (Dilettantismus)」と呼んで批判している。まずは、かれのディレッタンティズム批判について確認していこう。

ディレッタンティズムとは、「芸術や学問を趣味や道楽として愛好すること」(『デジタル大辞泉』)を意味する⁹。ガイガーはこの論文の題名にあるとおり、「芸術的体験におけるディレッタンティズム」を批判するのであるが、これは価値美学的に、芸術作品の不当な体験の仕方を意味している (vgl. ZÄ, 4f.)。かれは「寄与」における美的享受論においては、美的価値や芸術的価値の体験であるかどうかにかかわらず、体験、具体的には享受の内部における美的・非美的の記述的な差異を問題にしていたが、この論文においては、美的価値や芸術的価値の体験としての正当・不当という価値美学的な差異を問題にする。かれはつぎのような「美的体験の基本原則」(ZÄ, 5)、すなわち、「芸術作品ないし美的対象の価値に起源を負う体験だけが美的なものである」(ZÄ, 5)という基本原則を前提したうえで、価値美学的に不当な美的、芸術的な体験を、真正な体験であると主張することを芸術的体験のディレッタンティズムとして批判するのである。そのため、ある芸術的体験をディレッタント的であると形容するには、つぎのふたつの条件が充たされなければならない。「第一に、芸術作品が、芸術作品の価値に由来するのではなく、他の起源をもつ体験を引き起こす——それゆえ、体験が芸術作品の価値にとって不十全的 (inadäquat) である」(ZÄ, 4) こと、「第二に、この不十全的体験が、それにもかかわらず、真正な芸術的体験としてみなされる」(ZÄ, 4) ことである。わたしたちは同じ美的対象や芸術作品を目の前にして、それをまったく異なった仕方において体験することができる。ガイガーからすると、美的対象や

9. 太田喬夫は、ディレッタンティズムの語源とその意味の変遷をつぎのように説明している。「ディレッタンティズムは語源的には愛好する、楽しむを意味するラテン語の *delectare*、イタリア語の *dilettare* から由来する。それは十八世紀中頃ドイツに輸入され、のちヨーロッパで共通して用いられた言葉である。それはゲーテ時代には一面において、さまざまな芸術ジャンルの愛好者、教養ある理解者というよい意味あいで見解されていたが、十九世紀中頃以降、次第に半可通、素人の芸術理解者という批判的な意味あいを強めた。」(太田 1987, 186)

芸術作品の体験の仕方には、それにふさわしい十全的なものと、それにふさわしくない不十全的なものがあるのであり、かれは、自覚的ではなく、無自覚的に、不十全的な体験を十全的な体験であると主張することを批判するのである。かれは、そのような芸術的体験のディレクタンティズムの形式として四種のことを提示している。その詳細を確認していこう。

ガイガーが第一に芸術的体験のディレクタンティズムとして批判するのが、模倣芸術の体験のうち、芸術作品の「題材性 (Stofflichkeit)」(ZÄ, 6) にのみ関心をもつ体験である (vgl. ZÄ, 5-7)。かれは以下のような例を挙げている。

愛国者は祖国の歴史にもとづく戯曲と小説に、戦争画と勝利の場面の描写に、宗教的な人間は宗教画や宗教小説に感激するのであり、労働者は第四階級〔労働者階級〕の苦境の叙述に感動する。なぜなら、この苦境はかれのうちなる似かよった側面を鳴り響かせるからである。倫理的素質の人間は道徳的な叙述を享受するのであり、理想主義的素質の人間にとって題材の取り扱いの理想主義はすでに疑似美的享受にとって十分である。小説の主人公が気高い心に満ちあふれている場合、その主人公には素朴な心の持ち主による共感 (Teilnahme) が約束されうるのである。(ZÄ, 6)

この種の形式のディレクタンティズム的体験として、つぎのようなものを想定することができるだろう。登場人物やストーリーがまったく同じふたつの小説作品を用意し、一方においては主人公の職業を哲学者と、他方においては数学者と設定する。もしその読者が題材にのみ関心をもつディレクタントであり、かつ、そのひと自身も哲学者であるとすると、哲学者を主人公とする作品に、数学者であるとすると、数学者の作品に、よりいっそう感激することになるだろう。ガイガーは上述の引用文において「共感 (Teilnahme)」という語を用いていたが、この種のディレクタンティズムを共感のディレクタンティズムとも呼ぶことができるかもしれない。哲学者の読者は哲学者の主人公に、数学者は数学者に共感するのである。かれによれば、このような場合、「題材によって引き起こされる倫理的、宗教的、愛国的な高揚が芸術的な高揚として、純粋に題材的な感激が芸術的な感激とみなされる」(ZÄ, 6) のである。ところで、かれは「寄与」における美的享受論において、対象の観照享受と対象の豊かで充たされたありさまの観照享受を対比するために、前者の例として愛国者と宗教家のそれを用いていた¹⁰。かれらは対象そのものに、つまり、その対象がなんであるかに関心をもつのであって、対象の豊かで充たされたありさま、つまり、その対象がいかにして与えられるのかには関心をもたなかったのである。そして、対象の与えられ方にこそ美的、芸術的価値が帰属しうるから¹¹、ある体験が、たんなる題材的な体験ではなく、芸術的な体験でありうるためには、対象そのものではなく、対象の与えられ方に、描写された対象ではなく、その描写の仕方に関心をもたなければならないのである。

第二のディレクタンティズムは「題材的感入 (die stoffliche Einfühlung) のディレクタンティズム」(ZÄ, 7) である (vgl. ZÄ, 7f.)。リップスの心理学における「感入 (Einfühlung)」の概念は、線のうちへの感入のように、日本語における「感情移入」の概念とぴったり合致するわけではな

10. 本章の第1節、第3項を参照。

11. 本論の第4章、第3節を参照。もちろん、対象の与えられ方に帰属する価値のすべてが美的、芸術的なものであるわけではないだろう。

かったが、この題材的感入という体験の仕方は、わたしたちが日本語で「主人公に感情移入する」などと表現するような体験の仕方と合致するようにおもわれる。ガイガーは以下のような例を挙げている。

受容者は好色な主人公の立場に身を置き、みずからの生活においてはゆるされていないエロティックな体験を先取りする。「どんな青年もそのように愛することを望み、どんな少女もそのように愛されることを望む」ということは『[若き] ウェルテル [の悩み]』にばかりではなく、裁縫娘が両方を真っ赤にしてむさぼり読む俗悪小説にもみとめられる。なぜなら、その裁縫娘は、それを読んでいる短いあいだ、高貴な少女に変身し、あらゆる障害をのりこえて、裕福な伯爵と結婚するからである。(ZÄ, 7f.)

つまり、体験者はみずからと登場人物を同一化し、「抑圧された——あるいは抑圧されてすらいな——願望が存分に発現する」(ZÄ, 8) ののである。ガイガーは第一のディレッタンティズムについても、この第二のディレッタンティズムについても、それらがたんに描写されているにすぎない題材を、実在的なものとして受け取ってしまっているということを批判する。かれ自身が具体例を挙げているわけではないが、たとえば、愛国者が作品のなかで自国が戦争に勝利したことについて喜ぶ場合や、哲学者が作品のなかの哲学者の主人公に感情移入してその主人公のなんらかの成功をみずからの成功として楽しむ場合を想定してみよう。かれらが、実際にはそうではないにもかかわらず、あたかも実際に自国が戦争に勝利したかのように喜び、あたかも実際にみずからがなんらかの成功をしたかのように楽しむということは十分にありうる。ガイガーはそのようなことを批判していると理解してよいだろう。講演「現象学的美学」によれば、わたしたちは描写された題材を、実在としてでも、あるいは実在を見せかせる仮象としてでもなく、あくまで描写されたものとして把握する、あるいは把握するべきであった¹²。おそらく、ガイガーの意に反して、わたしたちが上述のようなディレッタンティストであったとしても、それほどに現実と虚構を混同することはなく、たとえば、かれが極端な例として挙げているような「悪人をえんじる役者に発砲する」(ZÄ, 7) ということはないだろう。それらのディレッタンティズムについて批判するべきは、むしろ、芸術作品を目の前にして、利害関心にとらわれた関心をもつこと、つまり、芸術作品そのものの本性ゆえにではなく、それがもつ自己にたいする関係ゆえに関心をもつこと、たとえば、自国が勝利すること、みずからが成功することに関心を持ち、そうした関心が現実世界において満足させられないがために、芸術作品の虚構世界においてその埋め合わせを追求するということだろう。後述するように、ガイガー自身も同様のことを主張している。

第三に、「音楽における美的対象の見誤り (Verfehlung)」(ZÄ, 10) のディレッタンティズムがある (vgl. ZÄ, 8–12)。現実と虚構を混同するという種類の対象の見誤りは模倣芸術においてのみありうるが、非模倣芸術に、しかし、建築や装飾ではなく、音楽にのみ固有の種類の対象の見誤りがある。それは、音楽を聴くことによって呼び起こされる「像、夢想、物語 (Bildern, Träumereien, Geschichten)」(ZÄ, 8) を享受し、音楽そのものを享受しないという体験の仕方である。音楽家が作曲しているあいだにそのようなものを思い浮かべたり、わたしたちが音楽に聞き入るあいだにそのようなものが思い浮かんだりすることはあるだろうが、ガイガーは、そのよう

12. 本論の第4章、第3節を参照。

な連合物を享受し、音楽そのものを享受しない場合、それは美的対象の見誤りであると主張するのである。

最後に、第四のディレクタンティズムは「内方集中 (Innenkonzentration) のディレクタンティズム」(ZÄ, 12) である (vgl. ZÄ, 12–7; auch BK, 440–60)。ガイガーはこれを、美的対象や芸術作品を目の前にして、それらそのものを体験するのではなく、みずからの (気分や) 感情を産出するために利用する不当な態度として、もっとも危険視している。かれによれば、わたしたちの感情は、ほとんどの場合、ただ単純に存在するのではなく、その感情が存在しているあいだ、わたしたちはみずからの感情にたいして、ある姿勢をとっており、それも、同じ感情にたいして、異なる姿勢をとることがある。たとえば、「みずからの悲しみに専心する人間も、それに逆らう人間もいる」(ZÄ, 12)、あるいは、「ひとはみずからをあらゆる種類の享受のうちに投げ入れ、自己忘却にいたるまでそのうちに没入することもできるし、内面的にそれを見下ろし (sich innerlich über ihn stellen)、それをみずからの自我の中心から遠くに保つこともできる」(ZÄ, 13)。わたしたちは自分自身の体験に対して多様な姿勢をとることができるのであり、みずからの感情に没頭するときのような「その内に立つ (Darinstehen)」(ZÄ, 14) という態勢や、みずからの感情を見下ろすときのような「その上に立つ (Daüberstehen)」(ZÄ, 14) という態勢をとることができる。そして、美的体験にとって重要であるのが「内方集中」と「外方集中 (Außenkonzentration)」という一対の態勢である。ガイガーはそれらの特徴と差異を以下のように説明している。

感傷性は内方集中における体験のもっとも典型的な実例である。ひとは平穏な夜景によって感傷的な気持ちになり、その魔力によって捕えられるがままになる。ひとは遠くを、輝き、かすみのかかった雰囲気を、はっきりとしているが、同時にベールに覆われた色を享受する。ところが、風景のこれらの被規定性はすべて、細部において意識にいたるわけではない。感情にとっては、まったく、風景はそれ自身として重要ではない。ひとは「その風景を見る」が、「内面的にそれを見やる」わけではなく、——そうでないために、ほとんど遠くの村と山の青さには気づかないのである。ひとは風景にたいして集中しているのではなく、その風景が呼び起こす感情のうちに生きている。風景それ自身は、本来の心的な態度 (Einstellung) の外部にあるのであり、その態度は感情に振り向けられている。わたしたちは感情を享受するのであって、風景を享受するのではない。風景は、感情を産出するため、感情を呼び起こすためにのみ存在するのである。心的な重点をもつのは風景それ自身ではなく、ひとえに感情だけである——ひとは感情にたいする内方集中のうちに生きている。

風景は、ひとが感情にたいしてではなく、風景にたいして焦点をさだめる (eingestellt sein) ことによって、なおまったくちがった仕方においても体験されうる。集中の方向は、この場合、風景にむかっている。ひとは覚めた目をもってその風景にたいして目を向けるのであり、それをその細部において観照し、耕地、家屋、森林地帯を把握する。風景は態度の外部にあるのではない——それは関心の中心にある——ひとは風景の照射にたいしてみずからを開いている。風景は感情を呼び起こすが、それによって、外部に向けられた態度は変化させられない。つまり、ひとは外方集中のうちに生きているのである。(ZÄ, 14f.)

つまり、非常に単純なことであるが、わたしたちは美的対象や芸術作品を目の前にして、それらが呼び起こすみずからの気分や感情にたいして集中することも、美的対象や芸術作品そのもの

にたいして集中することもできるのである。そして、ガイガーは後者の外方集中こそが「種別的に美的な態勢」(ZÄ, 15)であると主張する。なぜなら、「外方集中においてのみ、芸術作品がその価値において、その本質的な構造特有性 (Struktureigentümlichkeiten) において把捉される」(ZÄ, 15)からである。かれは「寄与」の美的享受論において、内方集中には、みずからの気分や感情の「うち」での内方集中と、それらに「たいする」内方集中があることを指摘し、前者を気分や感情の非美的な享受として、後者はそれらの美的な享受として特徴づけていた。しかしながら、美的対象や芸術作品を目の前にして、みずからの気分や感情の「うち」であれ、それらに「たいして」であれ、内方集中して享受するならば、それは美的対象や芸術作品の体験としては不当なものになってしまうというわけである。外方集中にとっては美的対象や芸術作品そのもの、それらの細部が重要であるのに対して、内方集中にとってはそうではない。内方集中にとって美的対象や「芸術作品は享受を呼び起こすもの、あらゆる種類の感情を産出するための手段 […] としてのみ役立つ」(ZÄ, 15) のであり、それらは感情を呼び起こす手段としてワインや麻薬のような陶酔手段と同等であることになるのである。

もし内方集中が本質的な美的態度であるとするならば——ひとが芸術学において、芸術作品の細部をあまりに多く研究し、あらゆる芸術における主題の取り扱いの小さな差異をあまりに重視するのは、不当なことであるだろう。内方集中にとっては、ある絵画において [だれかを] 祝福するキリストの腕がどれほど高く挙げられているかどうか、ある詩の語がどれほど的確であるかどうかは、取るに足らないことである——内方集中は、そのような細部をして感情の差異化にとって決定的たらしめるには、あまりに「寛大」なのである。

外方集中においてはじめて、芸術作品は芸術作品としてそれ相応の権利をみとめられる (zu seinem Recht kommen)。つまり、外方集中のうちで芸術を体験するひとにとっては、芸術作品の各細部が重要になる。たとえば、描きそこないの手は総体的印象を乱すのであり、詩において正しくない仕方で用いられた母音、楽曲における失敗した主題の移行も同様である。外方集中においてのみ、一般に、十全的な美的体験、芸術作品の価値にふさわしい体験について語る意味があるのである。(ZÄ, 16f.)

以上のように、ガイガーは内方集中における体験が、気分や感情の美的な体験であることはあっても、美的対象や芸術作品の体験としては不当であると批判し、外方集中における体験こそが正当であり、本来の意味における美的な体験であると主張するのである。

ガイガーは、美学が、享受から出発することによって効果美学になり、適意から出発することによって価値美学になるとして、体験の仕方と美学上の立場とのあいだに対応関係があることを指摘していたが、ここでも、内方集中と効果美学とのあいだに——そして、かれ自身が明言しているわけではないが、外方集中と価値美学とのあいだに——同様の対応関係があると主張する (vgl. BK, 30–3)。かれによれば、内方集中は「芸術の効果理解 (Wirkungsauffassung)」(BK, 31) ないし効果美学によって理論的に補強される。この効果理解とは以下のようなものである。

芸術の本質は、効果理解によれば、[芸術を] 受容する人々にたいする効果のうちにある。つまり、芸術作品とは特定の感情体験を呼び起こすための手段であり、この目的のための手段であるに尽きる。芸術作品の価値とは、この目的のために適したありかたにほかならない

のであり、その価値とは、なにかのための価値、受容する人々の感情生活のための価値である。それ自体として、それ自体において芸術作品はいかなる価値も所有していない。(BK, 31)

つまり、芸術作品は、たんなる道具のように有用性の価値しかもたず、芸術家は、道具の職人のようなひととして把握されることになるのである。ガイガーは、そのような効果美学と価値美学とのあいだに、「芸術的プロセスの中心」(BK, 32)が、前者においては受容者とその体験のうちに、後者においては芸術作品そのものとその価値のうちに位置づけられるという差異を見出す。効果美学において、芸術作品は「受容者のうちに感情体験を産出するための手段」(BK, 32)であり、芸術家はそのような手段を生み出す技術者であり、受容者は「そのひとの感情体験のために芸術作品が創作されているところのひと」(BK, 32)であることになる。それに対して、価値美学においては、芸術作品はそれ自体において「価値契機——釣り合い、自然の再現などの価値——の担い手」(BK, 32)として価値あるものであり、芸術家はそのような芸術的価値の実現者であり、受容者は「存在する価値を受容し、それをみずからにはたかせしめるひと」(BK, 32)であることになる。このように、効果美学の立場からすると、受容者の体験が基準となって、芸術作品はそれにとって十全的なものでなければならない、つまり、受容者のうちに特定の感情体験を産出しなければならないのに対して、価値美学の立場からすると、芸術作品の価値が基準となって、体験がそれにとって十全的なものでなければならない、つまり、それを正当な仕方において——外方集中をつうじて——受容しなければならないということになるのである。

ここで、わたしたちはある問題に突き当たるかもしれない。芸術作品の価値は、結局のところ、それ自体として存在するのではなく、わたしたちにたいしてなんらかの効果をもたらすということに起源をもつのではないだろうか、そのような意味で有用性に還元されるのではないだろうか、と。つまり、芸術作品の自体的な価値も、結局のところ、有用性の価値にほからならない、と。しかしながら、ガイガーからすると、そのような見方は自然主義的な先入見にとらわれてしまっている。かれは遺稿「芸術の意義」において、わたしたちが対象の価値のうち、対象がそれ自体としてもつ「直接的 (unmittelbar) 価値」と対象がある目的のための手段としてもつ「間接的 (mittelbar) 価値」とのあいだに差異を見出していることを指摘している (vgl. BK, 436-40)。かれは前者の例として人格の倫理的価値を、後者としては鉄の価値を挙げている。一方で、わたしたちはみずからの友人を、その友人が有用性の価値をもつゆえに愛することもあるかもしれないが、その友人が有用であるかどうかにかかわらず、その人格が自体的な価値をもつゆえに愛することもある。他方で、鉄に価値があるのは、それが有用性をもつから、鉄それ自体とはべつの目的のための手段として役立つからであるにすぎず、目的が消滅すれば、その価値も消滅してしまうのである。そのため、ガイガーは友人の人格の倫理的価値のように、そのうちに直接に見出される価値を直接的価値と呼び、鉄の価値のように、そうではない価値を間接的価値と呼んで区別するのである。かれによれば、「今日の学問のうちには、直接的価値を間接的価値に還元し、直接的価値を間接的価値、それが役立つところの目的が忘却されたところの間接的な価値とみなす傾向が存立している」(BK, 438)。つまり、直接的価値を発生的に間接的価値へと還元してしまうのである。しかし、たとえそのように発生的に還元しようとしても、わたしたちが対象のうちに直接的価値を見出す場合と間接的価値しか見出さない場合の両方があること、たとえば、ガイガー自身の挙げている例によれば、みずからの祖国を、単純にそれがみずからの祖国である

がゆえに愛する場合と、そこで大儲けし名声をえたことがあるゆえに愛する場合の両方があること、それらの差異を無視することはできないのである。かれは、以下のように、わたしたちが直接的態度において、人格の倫理的価値と同様に、美的価値を直接的価値として見出していると主張する。

直接的価値と間接的価値の差異が消し去られてはならない。しかし、どんな価値カテゴリーも、それが直接的価値とみなされるべきか、間接的価値とみなされるべきか証明されなければならない。美的価値の吟味は、それが直接的価値に属することを示す。フラ・アンジェリコの絵画の観照において、ブラウニングのソネットの傾聴において、価値がわたしに向かってあふれ出る (entgegenspringen) のであり、わたしはそれを把握し、感じ取り、みずからのうちに受容するのである——それは直接の (direkt) 観照においては、たんなる手段の、享受を産出する手段の価値をもつのではない。(BK, 438)

もちろん、間接的価値しかもたない、たとえば、せいぜい、わたしたちを楽しませたり涙させたりするのに役立つにすぎない美的対象や芸術作品もあるだろう。しかしながら、だからといって、あらゆる美的対象や芸術作品がそうであるわけではないのである。もしガイガーが美的対象や芸術作品の価値は、それらがわたしたちの気分や感情を呼び起こすかどうかとは無関係であると言っているとすれば、それは言い過ぎであるようにおもわれるが、少なくとも、それらがどれほど気分や感情を呼び起こすのかということ、それらがどれほどの価値をもつのかということとを同一視することはできないだろう。それにもかかわらず、内方集中における体験や、それを理論的に補強しようとする効果美学は、あらゆる美的対象や芸術作品の価値を、それらがそれ自体としてもつ直接的価値ではなく、それらが気分や感情を呼び起こすための手段としてもつ間接的価値へと還元することになるのである。

ガイガーは美的価値が直接的価値として体験されるということ、それが現象学的客観性をもつものとして体験されるということ根拠にして主張している。しかし、そうすることによって、美的価値を体験することは、それを認識することにはほかならなくなってしまうようにおもわれる。ガイガー自身は、美的体験を感情体験として把握する「感傷主義 (Sentimentalismus)」と同様に、それを認識として、それも、知性による上位の認識との対比のもと、感性による下位の認識として把握する「主知主義 (Intellektualismus)」を批判して、美的体験が、たんなる感情体験でも下位認識でもない、美的価値の「感得的把握 (das fühlende Erfassen)」(ZÄ, 36) であると主張している (vgl. ZÄ, 33-42)。つまり、「価値は感じ取られるべきであり、はたらくべきであるが、知性的に理解される必要はない」(ZÄ, 37)。しかしながら、美的体験と知性的認識とのあいだにそのような差異があるとしても、ガイガーが上述のような「体験の十全性」(ZÄ, 33) を問題にし、美的体験においても知性的認識においても、主観的なものが客観的なものに適合しなければならない——つまり、認識が存在に適合しなければならないのと同様に、体験は美的価値に適合しなければならない——と要求される点においては、両者のあいだに差異はないだろう。ここに、ひとつの問題があるようにおもわれる。なぜわたしたちは美的価値を正当な仕方において体験しなければならないのか、なぜみずからの体験を美的価値にとって十全的なものにならなければならないのか、という問題である。ガイガーがディレッタンティズムを批判したのは、ディレッタンティストが美的対象や芸術作品に特有なものに関心をもたずにそれらを体験している

にもかかわらず、そうした体験を真正な美的・芸術的体験として偽称しているからであった。しかしながら、このガイガーによる批判は脆弱であると言わざるをえない。というのも、そもそもなぜわたしたちは美的対象や芸術作品に特有なものに関心をもたなければならないのかということの根拠を提示することができなければ、ディレッタンティストをして、ガイガーの言う真正の美的・芸術的体験を実現しようと動機づけることはできないだろうからである。ディレッタンティスト、あるいは、わたしたちはガイガーにこう問うかもしれない。「なぜディレッタンティストであってはいけないのか」と。この問いに答えるためには、ガイガーの言う真正の美的・芸術的体験が、わたしたちにとってなんらかの意味においてよい体験であることを提示しなければならぬはずである。

第3節 美的価値体験の実存的意義

ガイガーは論文「芸術の心理的意義」の冒頭において、以下のように芸術作品の体験の感動を表現している。

不思議ではないか？ なんの関心もそそらない人々——毎日のようにオランダで出会う、わたしたちはそのつまらない容貌を注目することなく通り過ぎてしまうような人々——がそこにいて、レンブラントがそこにやってきて、かれらをありうるかぎり率直に模写すると、いまや、わたしたちは、《布地商組合の見本調査官たち (Staalmeester)》の絵を前にして、まさのその平凡さが生活のうちでわたしたちを驚かせるあの人々の絵を前にして、感動し (gepackt)、幸福になって立っているのである。あるいは、ある娘にたいするだれか青年の平凡な愛は、わたしたちになんのかかわりがあるというのか！ しかし、民謡がかれらについてぎこちない言葉で語りさえすれば、わたしたちは震撼させられるのである。石が、まったく普通の石が積み重ねられる——そして、それは継ぎ合わされ、ゴート式大聖堂の感動的な (mitreißend) 体験となる。音は交響曲へと、線は装飾や遊戯の反復へと継ぎ合わされる——色と音と線と石に、わたしたちにおよぶ途方もない力が付与される。どうしてこのようなことになるのか？ そのような驚異を成し遂げ、わたしたちがふだん体験しているすべてのものと質的にちがった効果を産出し、宗教的感得と形而上学的認識の感動 (Ergriffenheit) とのみ比較されうるところの心的なプロセスはどのような性状であるのか？ (ZÄ, 67)

ガイガーは、そのような芸術作品の体験の心理的な意義を、芸術作品に固有の効果、つまり、「純粹にその美的な質から発するのであって、それ以外のものから発するのではない芸術作品の効果」(ZÄ, 68)、「芸術作品の自律的な効果」(ZÄ, 68) のうちに追求する (vgl. ZÄ, 67-70)。かれは芸術作品がそれを体験するひとにもたらす効果ないしそのような効果をもたらすはたらきを、「深層効果 (Tiefenwirkungen)」と「表層効果 (Oberflächenwirkungen)」とに区別する。そして、深層効果は自我の「深層 (Tiefe)」にはたらきかけるものであるのに対して、表層効果は自我の「表層 (Oberfläche)」にはたらきかけるものであると主張する。かれは、前者こそが芸術に固有の効果であるとして重視するのに対して、後者は芸術に固有の効果ではないとして軽視するの

である。しかし、かれはさんざん効果美学を批判してきたはずである。これはいったいどういうことだろうか。そのことを問題にするに先立って、本節においては、まず、かれの美的価値体験論を確認していきたい。

第1項 芸術的人格の価値の体験とその実存的意義

本論の第5章、第4節において、ガイガーの美的価値論のうち、内容的 - 積極的な価値についての理論を取り上げた。かれによれば、内容的 - 積極的な価値とは、美的対象や芸術作品のうちに見出される生と心の契機、たとえば、ギリシャ彫刻のうちに見出される力強さや夕焼けのうちに見出される物悲しさである。そして、それは、模倣芸術においては、描写される内容ばかりではなく、描写の仕方にも宿るのであり——そのため、内容的 - 積極的な価値ではなく、単純に積極的な価値と呼ぶほうが適切であろう——、しかも、芸術作品の価値としては、描写される内容に宿るものが中立的であるのに対して、描写される仕方に宿るものこそが重要であるとされたのである。かれはハイネの詩「ダイヤモンドと真珠があるのに」とそれをシラー風に改作した詩を例に挙げていた。それらは同じ内容を描写し、その内容は物悲しさなどという同じ契機をもつにもかかわらず、それぞれの描写の仕方は異なり、それにおうじて、描写の仕方がもつ契機も異なっていた。つまり、ハイネの詩の描写の仕方は「滑走するさま、呑気であるさま」(ZÄ, 111) という契機を、シラー風の詩は「不自然な明朗さ」(ZÄ, 112) という契機をもっていたのであり、それぞれの芸術的な価値としては、それらの同じ内容、それがもつ同じ契機ではなく、それぞれの異なる描写の仕方、それらがもつ異なる契機こそが重要であるとされたのである。ところで、ガイガーは描写の仕方のことを「把握の仕方 (die Art der Auffassung)」(ZÄ, 112) と言い換えていた。それは、かれによれば、芸術家がある内容を描写する場合、その描写の仕方には、その内容についてのかれの把握の仕方が宿るからである。かれはそのような芸術家による把握の仕方、「芸術的 (künstlerisch) 把握」が「芸術的人格の価値」をもつと主張するのである。

ガイガーはそのような「芸術的把握の心理生命的価値の効果」(ZÄ, 113) を問題にする (vgl. ZÄ, 113-7)。なによりもまず、かれは、わたしたちが芸術作品において芸術家の把握の仕方を体験するということは、その芸術家のうちへと感入するという体験ではないと主張する。というのも、「わたしたちは、現にあり、わたしたちに与えられているもののみ感入することができる」(ZÄ, 114)、つまり、現実のうちで目の前にいる、あるいは、作品のうちで描き出された人間(やおそらく動物)にのみ感入することができるからである。ガイガーは芸術的把握の体験を、そのような感入ではなく、つぎのような体験であると主張する。つまり、「わたしたちは芸術家の目をもって見、芸術家が世界にたいしてとっているのと同じ態度をとり、芸術家の体験をもって体験する」(ZÄ, 114)。たとえば、わたしたちは、セザンヌの静物画を見ると、そこにはそのうちへと感入すべき人間が描かれていないのであるから、その静物画のうちへと感入しているとは言えないが、それでも、そこに描かれたリンゴやオレンジを、セザンヌが見たのと同じ見方において見ることになることができるだろう。そのような芸術家による把握の仕方、セザンヌの見方は「芸術作品のうちで沈殿し」(ZÄ, 114)、詩における語の選び方や、絵画における線の描き方などのような「特定の構造契機のうちで客観化されて」(ZÄ, 114) いるのである。そのため、芸術的把握の体験を、感入とは呼ぶことはできないとしても、使い古された表現ではあるものの——ガイガーがそれをみとめるかどうかはわからないが——、追体験と呼ぶこともで

きるだろう。しかしながら、それはあくまで、芸術家が体験したのと同じものごとを体験しなおすということではなく、芸術家が体験したのと同じ仕方においてそれを体験しなおすということとして理解しなければならない。

わたしたちは芸術作品を体験することによって、芸術家がものごとを把握したのと同じ仕方においてそれを把握し、芸術家がそれにたいしてとったのと同じ態度をとるよう強制される。そのようにして強制される把握、態度は、わたしたちの日常生活のそれとはちがったものである。

わたしたちが芸術作品によって強制されてとるこの態度は、わたしたちの日常生活のそれではない。わたしたちは経験的な人間として、みずからの経験的な性格の偏狭さ (Engge) のうちに閉じ込められている。わたしたちは〔日常生活において〕世界をみずからの目をもって見るのであって、芸術家の目をもって見るのではない。わたしたちは経験的な人間として、俗世のうちに巻き込まれたわたしたちのありかたがどうしてもともなうような、みずからの感じ方、体験の仕方において、あらゆる欠陥にとりつかれている。しかし、いまや、芸術作品がわたしたちをして、自分自身を超越し、〔ものごとを〕寛大、真剣、高貴なしかたで見、感じ、体験するよう強制するのである。(ZÄ, 115)

ガイガーはそのような日常的な態度と芸術的な態度との差異を、それが利害関心にとらわれているかどうかという点に見出している。つまり、日常的な態度は利害関心にとらわれ、「ものごと」に個人的 (persönlich)、利己的に (selbstisch) 関与 (ZÄ, 116) するのに対して、芸術的な態度は利害関心にとらわれることなく、ものごとを寛大、真剣、高貴なしかたで見、感じ、体験するというわけである。わたしたちはそのような芸術的な態度をとるよう強制されるのであるが、その態度を、わたしたちはみずからの「実際の (real) 態度」(ZÄ, 116)、つまり、ほんとうにみずからのものにするのではなく、「受け入れられた (angenommen) 態度」(ZÄ, 116)、つまり、芸術作品を体験するあいだのみずからのものにする。また、それは芸術作品によって強制されるものであるが、わたしたちはその強制を「迎え入れる」(ZÄ, 116)。なぜなら、わたしたちは芸術的な態度を傾向としてはもっているものの、日常生活においてはそれを実現できないにすぎないからである。わたしたちは芸術作品の体験において、そのような傾向を発揮するのである。かれはこのような傾向の発揮を以下のように表現している。

わたしたちが日常生活においてはできないこと、つまり、高貴で、寛大な人間であること――いまや、わたしたちはそうした人間になる。つぎのことが美的体験の決定的な点である。つまり、自我の改造 (Umbau) が遂行されること、自我の実在性が自己超出させられること、日常生活においては接近不可能な深層 (Tiefen) が動き出すこと、ふだんはまどろみがちな自我の実存的な層 (existentielle Schichten) が触れられることである。(ZÄ, 116f.)

自我を層としてとらえる見方については後述するが、かれは以上のような体験を「積極的 - 人間的なものの意味における実存的な体験」と呼んでいる。「芸術作品のうちに沈殿している芸術的な把握が受容者のうちなる積極的 - 積極的な価値に呼びかける」(ZÄ, 117) というのである。つまり、芸術的な態度、利害関心にとらわれずに、ものごとを寛大、真剣、高貴なしかたで見、感じ、体験することができるということそのものが人間的な価値をもつのであり、受容者はそのよ

うな価値をもつ態度をとることになる。そのような意味において、ガイガーはそれを芸術的人格の価値の体験と呼ぶのである。

第2項 自我の表層と深層、芸術の表層効果と深層効果

ここで、ガイガーの自我論について確認しておかなければならないだろう。かれは論文「無意識の概念と心理的実在にかんする断章」において、自我や意志のような心理的なものを意識体験の連続に還元しようとする体験心理学を批判して、心理的なものを意識体験に依存せずに存在するものとして承認する実在心理学を提示していた¹³。かれは遺稿「芸術の意義」においても、「わたしたちは実在心理学を体験心理学に対置するが、それは、わたしたちが、実在心理学だけが美的体験を正当に取り扱っていると信じるからである」(BK, 388)と述べ、実在心理学が美学においてもなんらかの重要性をもつと主張している。その重要性とは、この実在心理学の立場をとることによってこそ、芸術作品がもつ表層効果と深層効果との、そして、それらがはたらきかけるところの自我の表層と深層との差異が承認されるということと理解してよいだろう (vgl. BK, 499–506)。かれは遺稿においても、心理的なものを意識体験の連続に還元しようとする意識心理学ないし体験心理学、そして、美的価値がもつ意義を、享受という体験をもたらす効果ないしそのような効果をもたらすはたらき、つまり、「体験意義」(BK, 499) ないし「享受意義」(BK, 499) へと還元しようとする効果美学を批判している。さらに、講演「芸術の表層効果と深層効果」においては、形而上学的な美学が「真正に芸術的な効果」(ZÄ, 44) を承認していたことを評価するのに対して、心理学的な美学が「芸術的な効果と日常の普通の体験とのあいだの深淵」(ZÄ, 44) の存在を否認し、芸術的な体験と日常的な体験を同じ心理学的な法則にしたがうものとして「平均化 (Nivellierung)」(ZÄ, 45) することを批判するのである (vgl. ZÄ, 43–7)。

体験の民主制 (Demokratie) が心理学的美学の血に潜んでいるのであり、心理学的美学が〔すべてを〕平均化しようとするのは、その心理学的な基本見解がそれを要求するからではなく、それが形而上学的美学の階級制の (hierarchisch) 構造を憎悪しているから、冷静さと世界の徹底的な単純化への願望がその指導的原理であるからである。(ZÄ, 46)

かれによれば、「体験心理学に対して、ここでは、心的生 (Seelenleben) のはるかにいっそう実在論的な把握——心的なものに確固とした構造、堅固な骨格を認める把握——が基礎とされるべきである」(BK, 502)。というのも、先取りするならば、心理的なものをたんなる意識体験の水平的な連続としてではなく、垂直的な構造をもつものとして把握することによってこそ、芸術作品の表層効果と深層効果との差異が解明されるからである¹⁴。しかしながら、かれの自我論は、

13. 本論の第3章を参照。

14. Henckmann は、ガイガーが、美的価値をその多様性にそくして区別したことを「水平的な (horizontal) 分節」(Henckmann 1976, 573) として、表層次元にある美的価値と深層次元にある美的価値、それらの位階を区別したことを「垂直的な (vertikal) 分節」(Henckmann 1976, 573) として特徴づけているが (vgl. Henckmann 1976, 573–5)、ここでは、水平的と垂直的という表現を、それとは異なる意味において用いることにした。本文をみずから補足すると、「心理的なものをたんなる意識体験の水平的な連続としてではなく、垂直的な構造をもつものとして把握すること」とは、心理的なものを、とくに自我を、表層と深層という構造をもたないものとしてではなく、まさにそうした構造をもつものとして把握することを意味する。

イメージとしては理解不可能ではないものの、根拠づけが不足しているようにおもわれる。とりあえず、その自我論を確認しておこう。

ガイガーは上述のような実在心理学の立場から、自我が「個別的な点、作用の、意志や願望のたんなる出発点」(BK, 507)ではなく、「さまざまな深さをもつ、さまざまな意義と価値性をもつ層の構造」(BK, 507f.)をもつものであると主張する(vgl. BK, 506–12)。かれはここでは、自我を三つの層、すなわち、「生命的な(vital)自我」、「経験的な(empirisch)自我」、「実存的な(existentiell)自我」の層に区分する。第一に、生命的な自我の層とは、そこにおいて自我が食べものや性的なもの、「興奮と鎮静、生のテンポの加速と減速」(BK, 508)の享受を体験するところの層である。この層が自我の表層であり、芸術の表層効果はこの層を刺激する(vgl. ZÄ, 47–57)。かれはこの表層効果をもつ芸術作品の例として——そして、これは芸術作品に固有の効果ではないため、それ以外のものの例として——、「道化芝居」(ZÄ, 48)、「悪ふざけ」(ZÄ, 48)、「レビュー」(ZÄ, 48)、「感傷的な民衆劇」(ZÄ, 48)、「扇情戯曲」(ZÄ, 48)、「冒険小説」(ZÄ, 48)などを挙げている。こうした芸術作品の特徴は、それが「快楽(Lust)」という「個別的な出来事」のためにのみ追求されるということにある。つまり、わたしたちにとって、道化芝居や感傷的な民衆劇そのものはどうでもよく、それらによって刺激され、それにたいする反応として、快楽が発生するかどうかが重要なのである。かれは、そのような表層効果だけしかもたない芸術作品は芸術作品ではないもの、「たんに快楽を刺激するだけのもの」(ZÄ, 56)であると主張する¹⁵。第二に、経験的な自我ないし「経験的な自己(Selbst)」の層とは、そこにおいて自我が自己への関心にとらわれているところの層である。かれは、「自分の名前が新聞に印刷されているのを読んで享受」(BK, 509)するひと、そのような「虚栄心」(BK, 509)をもつひとを例に挙げている。そのようなひとは自己ばかりを享受しようとするため、「芸術作品の価値に達することができない」(BK, 509)。そのため、「この経験的自我は芸術的体験においていかなる権利ももたない——経験的自我、自己の享受は、芸術作品の価値がそれ相応の権利をみとめられるべき場合には、遮断されなければならない」(BK, 509)のである。第三に、実存的な自我は、「美的体験がそこに起源をもつところの決定的な場所」(BK, 509)であるとされるが、その規定はきわめて曖昧である。この層が自我の深層であり、芸術の深層効果はこの層を感動させる。かれは深層効果をもつ芸術作品と例とその特徴として、「レンブラントの肖像画の内面化された率直さ、ゴット式大聖堂の超人間性、モーツァルトの輪舞曲の愛らしさ」(ZÄ, 47)などを挙げている。こうした芸術作品の特徴は、快楽ではなく「幸福化(Beglückung)」のために追求されるということにあるが、ただし、そのような幸福をあたえる深層効果は、たんに刺激にたいして反応するのではなく、「対象の芸術的価値が意識的に把握されること」(ZÄ, 55)、つまり、外方集中を要求するとされる。「芸術的な深層効果は、芸術作品の価値の主観的な相関物である。」(ZÄ, 55)かれによれば、快楽が個別的な出来事であったのに対して、幸福とは「快楽に覆われた自我の総体的な状態(Gesamtzustand)——自我が均衡状態や高揚状態によって充実されたありかた」(ZÄ, 52)である。「幸福(Glück)とは人格の状態であり、快楽とは、さしあたり、個別的な出来事の覆いである。」(ZÄ, 53)かれは自我の表層における快楽と深層における幸福、そして、芸術の表層効

15. ガイガーは表層効果を芸術作品から排除しなければならないと主張しているわけではない。むしろ、「感性的な刺激は、より深い価値と同様に、絵画に属しているものであり、緊張や興奮のない戯曲、小説は不可能である」(BK, 508f.)とも主張している(vgl. auch ZÄ, 58–66)。かれはあくまで、表層効果だけしかもたない芸術作品が真正の芸術作品であると自称することを批判しているのである。

果と深層効果との差異を、以下のように総括している。

快樂とは生命的領域の反応、つまり、遊戯の興奮と緊張、食事についての快樂、感性的な快樂、身体的および心的な興奮についての快樂である——それらは生命的なもののうちにとどまる——それらは動物にも人間にも共通する快樂の体験である。芸術的な深層効果が始めて、人格に、深い自我の領域にかかわるのであり、そうであることによって、快樂の層から幸福の層へと高められる。表象にとどまる効果は幸福に行き着くことはできない。というのも、それは、幸福がそのうちに居場所をもつところの人格的な領域へと突き進まず、表層においてはたらくたんなる快樂をもって満足しなければならないからである。(ZÄ, 54)

以上のように、ガイガーは自我を、芸術の表層効果が刺激し、快樂をもたらすところの表層と、深層効果が感動させ、幸福をもたらすところの深層に区別し、深層効果こそが芸術に固有な効果であると主張するのである。

しかしながら、このような自我の表層と深層、表層効果と深層効果、快樂と幸福との区別は十分に根拠づけられ、正当化されてはいないと言わざるをえないだろう。たしかに、ガイガーが言わんとしているように、芸術作品のなかには、わたしたちを瞬間的に刺激するにすぎないものと、わたしたちのありかたを一変させてしまうほどに感動させるものがあることは否定できないし、前者のような作品を「浅い」ものとして、後者を「深い」ものとして特徴づけたい気持ちは理解不可能ではない¹⁶。かれはプフェンダー論文において、本質記述の補助手段として類比的記述を承認するべきであると主張してもいたが¹⁷、やはり、深淺という記述だけでは、わたしたちがもっている漠然としたイメージに訴えかけることしかできないし、この深淺という基準をもって、真正の芸術作品と真正でない芸術作品を区別することはあまりに危険であると言わざるをえないだろう。ただし、わたしたちが深淺というイメージをもっているということ自体は否定できないであろうし、そのようなイメージが、どのような芸術作品について、どのような仕方
で成立するのかということについては分析する価値があるようにもおもわれる。

第3項 実存的で質的な静観：脱現実化と現実化

ガイガーは自我の表層と深層、芸術の表層効果と深層効果を区別することによって、真正の芸術作品とその体験に固有の意義を解明しようとしていた。かれはその自我論のなかで、自我の表層でも深層でもない経験的な自我の層、つまり、そこにおいて自我が自己への関心にとらわれているところの層に言及していたが、たんなる日常的な体験と真正の芸術的な体験の差異は、自我や効果の深淺の差異としてよりも、むしろ、自己への関心にとらわれたありかたとそうでないありかたとの差異として理解することのほうが上策だろう。ガイガーは「芸術の心理的意義」において、真正の芸術的体験の実存的意義を「実存的で質的な静観 (existentielle qualitative Kontemplation)」(ZÄ, 134)、それにおける「脱現実化 (Entwirklichung)」と「現実化 (Verwirklichung)」

16. ガイガーは、効果の深淺と価値の深淺を混同してはならず、表層的な価値も深い価値も深層効果をもたらすと主張しているが (vgl. ZÄ, 57)、そうであるとしても、かれの区別がかかえる問題が消えるわけではないだろう。

17. 本論の第1章、第3節を参照。

なるものの中に見出しているが (vgl. ZÄ, 127-35)、これは実際、日常的体験におけるわたしたちの自己への関心にとらわれたありかたとの対比においてこそ理解するべきであるようにおもわれるのである。ガイガーはディレッタンティズム批判のなかで、芸術作品の題材にのみ関心をもつ体験——本論においてはそれを共感のディレッタンティズムと呼ぶことを提案した——と登場人物に感入しようとする体験を批判していた¹⁸。たとえば、前者としては、愛国者が作品のなかで自国が戦争に勝利したことについて喜ぶ場合、後者としては、哲学者が作品のなかで哲学者の主人公に感情移入してその主人公のなんらかの成功をみずからの成功として楽しむ場合を例として挙げることができるだろう。ガイガー自身がそれらを批判する根拠としていたのは、かれらがたんに描写されているにすぎない題材を、実在的なものとして受け取ってしまっているということにあった。しかしながら、そうしたディレッタンティズムについて批判すべきは、むしろ、芸術作品を目の前にして、芸術作品そのものに関心をもつのではなく、自己に関心を持ち、たとえば、自国が勝利すること、みずからが成功することに関心を持ち、そうした関心が現実世界において満足させられないがために、芸術作品の虚構世界においてその埋め合わせを追求するということがあるのではないだろうか。かれらは、まさに日常的な態度にとらわれ、「みずからの経験的な性格の偏狭さのうちに閉じ込められており」(ZÄ, 115)、みずからの生や世界を「寛大、真剣、高貴なしかたで見、感じ、体験する」(ZÄ, 115) ことができないのではないだろうか。

ガイガーは美的享受論において、美的享受の本質契機として、それが利害関心にとらわれない観照のうちでの享受であるということを示唆していた。かれは論文「芸術の心理的意義」において、美的・芸術的な態度¹⁹においては、まず、対象を静観することによってその対象の脱現実化が起こると主張する。静観とは美的享受論における観照と同じこと、つまり、対象の隔置を意味しているが、そのような対象の静観は、その対象について利害関心にとらわれていないばかりでなく、それを「孤立化 (Isolation)」するという意味において脱現実化するのである。つまり、「対象が日常のすべての連関から際立たせられ、それを実在世界と結びつけているすべての関係から解放される」(ZÄ, 130) ののである。もしわたしたちが芸術作品のうちに現実世界における自己への関心が満足させられないことの埋め合わせを追求するとすれば、そのような脱現実化は起こらないだろう。たとえば、恋愛小説のうちに現実世界において成就しなかったみずからの恋愛の成就を追求するひとがいるとすれば、そのひとは、上述のハイネの詩、愛するひとに滅ぼされたという出来事やその心情を内容とする詩を、たんに不愉快であるとおもうにすぎないか、あるいは、その心情に共感したり、感情移入したりするとしても、現実世界においてみずからを滅ぼしたひとに対する憎悪のようなものにとらわれつつけるにすぎないだろう。結局のところ、そのひとにとっては、現実世界においてみずからが体験したいとおもっているが体験することができないものごとを虚構世界において体験すること、あるいは、現実世界においてみずからがかつて体験した、あるいはふだん体験しているのと同じ、ないし、近いものごとを虚構世界において再認することだけが重要であって、芸術作品そのものはどうでもよいということになるのではないだろうか。

18. 本章の第2節を参照。

19. ここでは「態度 (Einstellung)」と「態勢 (Haltung)」の両方が、同じ意味において用いられているが、「態度」に統一することにしたい。

それでは、そのような脱現実化はどのような意義をもつのだろうか。ガイガーによれば、わたしたちは、たんに現実から逃亡するためだけに、あるいは、現実では不可能な刺激的な体験のためだけに、そのような脱現実化を追求することもあるが、むしろ、脱現実化は現実化に、つまり、「芸術作品の存在内実と意味内実、そのリズム的造形、相対と本質、心理生命的な契機のよりいっそう純粋な把握」(ZÄ, 132) に役立つなければならない。たとえば、恋愛小説において失恋という出来事やその心情を、自己への関心にとられることなく、静観する場合、失恋とはわたしたちにとってどのようなものであるか、どのような意味をもつかということを、現実世界において失恋を体験するよりも、いっそうありありと、そして、いっそう深く体験するのではないだろうか。かれはそのような体験を実存的な体験と呼んでいるようにおもわれる。かれ自身は、以下のような体験を例に挙げている。

脱現実化は現実化に、実存的な現実化に役立つなければならない。わたしたちはけっして世界の質的な内実を、絵画、彫刻、文芸によって模写されているほど純粋に体験することはできないのであり、個物と本質、最大者と最小者、大宇宙と小宇宙はけっしてそのように飽和した豊かで充たされたありさま (gesättigte Fülle) を獲得せず、それほど強度のあるしかたで体験されないのである。古典芸術は世界を大きく見ることが教えるが、わたしたちはけっして日常生活において世界をそのように観ることはできだろうし、けっしておのずからはゲーテの小説がもつ広い心 (Gesinnungsweite) を受け入れることはできないだろう。わたしたちはけっして運命の宇宙的なアンチノミーの意義を、悲劇において理解するほど実存在的なしかたで理解することはできないだろうし、日常においてはけっして、音楽においてこじあけられるような深層がこじあけられることはないのである。(ZÄ, 133)

ガイガーによれば、そのような意味における実存在的で質的な静観が、美的・芸術的態度の本質なのである。もう一度、失恋を主題とする芸術作品の体験を例にかんがえてみよう。わたしたちが現実世界においてみずからの失恋という出来事に直面する場合、恋の相手をどうしても自分のものにしたいという未練や、場合によってはその相手に対する憎悪、その相手に手の届かなかったみずからの惨めさに苦しまなければならないことがある。わたしたちはそのような仕方において自己への関心にとられたありかた、自分自身のそのような偏狭さに苦しむのである。しかし、同様の出来事やそうした心情を、それらを描写する芸術作品をつうじて、体験する場合はどうだろうか。ハイネのようにそれらを呑気なしかたで把握するまでにはいたらないとしても、相手を自分のものにしたいという未練、そのような自己への関心から脱却することによって、わたしたちは、たとえば、失恋という出来事のいわゆる甘酸っぱさや、純粋に相手を想う気持ちの温かさ、さらには、上述のような未練や憎悪、みずからの惨めさですら、寛大なしかたで感じ、楽しむことができるのではないだろうか。わたしたちは、そうすることによって、失恋という出来事やそれについての心情が、みずからの生にとってどのようなものであり、どのような意味をもつかということを、いわばひとつのかたちや色、リズムや響きとして体験し、享受するのだと言えることはできないだろうか。ガイガーはそのようなことを実存在的で質的な静観と呼んでいるようにおもわれるのである。

おわりに

以上が、ガイガーの美的体験論である。かれは、享受一般を美的な享受と非美的な享受とに区別しながらも、結局のところ、享受という体験の仕方を、それが本質的には価値把握ではなく自己享受であるという点において、低く評価していた。しかしながら、それは、たんにみずからの気分や活動を享受するだけの自己享受ではなく、美的対象とその美的価値を利害関心にとらわれずに観照すること、その実存的で質的な静観にこそある意義を解明するために必要であったからであるにすぎない。わたしたちは美的対象や芸術作品を目の前にして、いわば自己のうちに閉じこもるのではなく、自己を自己ならざるものに開くことによって、日常におけるのとはちがったしかたで、みずからの生や世界をよりいっそうありありと、よりいっそう深く体験し、享受するのである。ただし、ガイガーがそのような実存的体験をもたらす真正の芸術作品やそれに固有の効果を見極めるさいに依拠していた、表層と深層という区別は、十分に正当化されてはいないようにおもわれる。本論の結論において、そうした難点を克服する解決策を提案することにした。

結論

本論の結論として、ガイガーの思想の全体を、かれが美的価値の客観性を、どのように現象学的に根拠づけ、そうすることが、どのような美学的な意義をもっていたのかということにそくして、振り返ったうえで、かれの現象学的美学を批評し、将来の現象学的美学の可能性を素描することにした¹。

美的価値の客観性：その現象学的根拠と美学的意義

ガイガーは現象学の原理とその可能性を、わたしたちにそれ自身として与えられているものから出発し、感覚だけに限定することなしに多様で豊富な自己所与性を承認するという「最大の所与性の承認」や、心理的なものに還元することなしに対象を分析するという「客観への転回」のうちに見出していた。かれは、わたしたちがそのような現象学的方法を実践するさい、フッサールがとったような超越論的態度でも、精密自然科学の研究者がとっているような自然主義的態度でもなく、わたしたちが日常生活においてとっているような直接的態度をとることが必要であると主張していた。わたしたちは、直接的態度をとることによって、すべてを物理的なものとして、物理的＝客観的でないものすべてをたんなる心理的＝主観的なものとして説明するのではなく、物理的なものには限定されない、豊かな客観領界を記述することができるのである。わたしたちは、この直接的態度において、たしかに、みずからの自我や感情などを心理的＝主観的なものとして、つまり、主観や主観に帰属するものとして体験しているが、その一方で、数や美などを、それらは物理的には存在しないにもかかわらず、客観的なものとして、つまり、客観や客観に帰属するもの、眼前に見出されるものとして、体験しているのである。このようにガイガーは、直接的態度における現象学の立場とこの立場における主観性と客観性の意味を固持することによって、美的価値の客観性を、その「現象学的客観性」、つまり、その対象的な与えられ方を根拠にして、主張していたのである。

あえてこのような直接的態度における現象学の立場をとり、美的価値の現象学的客観性を主張することにはどのような美学的な意義があったのだろうか。それは、美的価値の体験が、いわば、自己のうちに閉じこもるような体験ではなく、自己を自己ならざるものに開くような体験であること、後者の体験それ自体が固有の価値をもつということを解明することができるという意義であった。従来の美学のうち、一方で、絶対主義的美学は、美的価値とその絶対性を、美的価値以外のものとその絶対性によって他律的に根拠づけようとし、他方で、相対主義的美学は、美的価値の相対性に直面したことで、価値を問題にすることを回避し、それを心理的事実へと還

1. 各章の要約については要旨を参照。

元しようとしてきた。たしかに、絶対主義的美学のようなやり方においては、美的価値そのものの本質やそれがほんとうに絶対性をもつかどうかということを解明することはできないものの、相対主義的美学のようなやり方においても、美的価値の現象学的客観性やその体験それ自体がもつ固有の価値を解明しそこねてしまうのである。わたしたちは、直接的態度における現象学という立場をとるかぎりにおいて、美的価値の体験を、みずからの感情を享受するだけのような自己閉鎖的な体験として特徴づけることはできない。わたしたちは、たしかに、美的対象や芸術作品の体験において、夕焼けのうちに見出される物悲しさのようなものを享受することがある。心理学的な感入理論がそのような夕焼けの物悲しさを、自我がその夕焼けという対象のうちへと客観化したみずからの物悲しさの感情にほかならないと発生的に説明してしまうとはちがって、わたしたちは、直接的態度をとって現象学的に分析するかぎりにおいて、それを、主観的な感情ではなく、現象学的客観性をもつ感情性格として体験しているのである。ガイガーはこのような美的価値の客観性の問題とその絶対性ないし相対性の問題を区別していたが、かれは、個々の美的価値は相対性をもつものの、一般的な美的価値は絶対性を、それとともに多元性をもつことから、一般的な美的価値については絶対主義かつ多元論という立場をとっていた。いずれにせよ、わたしたちは、美的価値を現象学的客観性をもつものとして体験するのであるから、それを正当な仕方において体験するためには、たんなる自己享受ではなく、美的価値そのものを利害関心にとらわれずに観照しつつ享受しなければならず、みずからの感情に内方集中するのではなく、美的価値そのものに外方集中しつつ享受しなければならないのである。ガイガーによれば、真正の芸術作品を目の前にして、自己享受や内方集中という仕方において自己を閉鎖するのではなく、観照享受や外方集中という仕方において自己を開放することによって、その芸術作品は、たんにわたしたちの自我の生命的な表層を刺激し、快楽をもたらすばかりでなく、実存的な深層を感動させ、幸福をもたらしさえするのである。ガイガーはそのような真正の美的・芸術的な体験を「実存的で質的な静観」として特徴づけたのであった。

享受美学の可能性

現象学は、とくにハイデガー以降、主観と客観の対立という見方それ自体から脱却することを目指していったようにおもわれるが、ガイガーは、それとは反対に、主観と客観の対立を復権させることを目指していた。わたしたちはこのことを、近代認識論への逆戻りとして笑殺するべきであるのだろうか。いや、そうするべきではないだろう。ガイガーは、むしろ、近代認識論や自然主義、それらのうちにひそむ主観性と客観性にかんする先入見を批判して、わたしたちが日常生活において体験しているがままの、主観性と客観性、それらの対立を再確認しようとしていたのである。とくに美学においては、カントが『判断力批判』において、美的判断の規定根拠、それゆえ、美の存在根拠が、主観の快感情のうちにあると主張してから、現代にいたるまで、わたしたちは、美は主観的であるということをひとつの自明性として前提してきた。しかし、ガイガーが何度も強調していたように、わたしたちは、美が主観的な快感情のうちその存在根拠をもつと知っているながらも、快感情を、みずからに帰属するという意味において主観的なものとして体験しているのに対して、美を、そうではなく、対象に帰属するものという意味において客観的なものとして体験しているのである。わたしたちにとって快感情や美がそのようなちがった仕

方において与えられるということは、カントや自然主義の意味において美が主観的であるということ以上に、自明であるようにもおもわれるが、それにもかかわらず、わたしたちは認識論的、自然主義的な先入見にとらわれ、それらの与えられ方の差異を見落としてきてしまったのである。「現象学的分析の成果は、[...] しばしば、自明なものであり、雪は白く、血は赤いということを確認すること以上に教育的であるとはおもわれないだろう。」(BPG, 567) そして、もしそのような快感情と美の与えられ方の差異を見落としてしまうならば、たんなる自己享受や内方集中のような自己閉鎖的な体験と、美的享受や外方集中のような自己開放的な体験との差異をも見落としてしまうことになるのである。ガイガーはそのような快感情と美の与えられ方の差異、自己閉鎖的な体験と自己開放的な体験の差異を承認したうえで、美や芸術作品の体験としては、自己開放的な体験こそが正当であると主張したのであった。

しかしながら、たしかにそうした差異があることを否定することはできないとしても、ガイガーが、美や芸術作品の体験として、外方集中のような自己開放的な体験が正当であると主張したその仕方には、ある重大な難点があるようにおもわれる。それは、かれがそのことを、わたしたち享受者にとっての外的な要求という仕方において主張してしまっているという難点である。つまり、かれは、わたしたちが美や芸術作品を体験するさいには、たんに自己を享受するのではなく、対象の観照のうちで享受しなければならない、たんにみずからの気分集中ではなく、対象そのものとその細部に集中しなければならない、自己のうちに閉じこもるのではなく、自己を自己ならざるものに開かなければならない、というかたちで主張しているのである。もちろん、かれは、美や芸術作品を目の前にして、それらを内方集中のような不当な仕方において体験することそれ自体を批判するのではなく、そのような体験を真正な体験として偽称することをディレッタンティズムとして批判していたのであるが、そうであったとしても、そもそも内方集中が不当な体験の仕方であるという主張や、わたしたちが内方集中するための道具として役立つにすぎないような芸術作品は真正の作品ではないという主張には、正当化が不足していた。そして、なによりも、かれのそのような主張、批判をもってしては、ディレッタニストやわたしたち享受者をして、美や芸術作品を正当な仕方において体験するよう強制することも、動機づけることもできないだろう。自己享受や内方集中という自己閉鎖的な体験には、それほどに強烈な快楽がともなうようにおもわれるのである。ガイガー自身もそのことを承知したうえで、快楽というものを、自我の表層における生命的な快楽と深層における実存的な幸福とに区別し、真正の芸術作品とその体験には、真正の芸術作品に固有の深層効果として、実存的な幸福がともなうという意義があると主張していた。しかしながら、かれがそのさいに前提していた、自我の表層と深層の区別、芸術作品の表層効果と深層効果の区別、そしてなによりも、それらの差異を前提とした真正の芸術作品と真正でない芸術作品の区別には、正当化が不足していたのである。そのような正当化が不足するかぎりにおいて、わたしたちは、ガイガーがいわゆる大衆芸術やそれを享受する大衆にかんする消極的な先入見にとらわれていたと結論づけざるをえないのかもしれない。

とはいえ、ガイガーだけでなく、わたしたちもまた、ガイガー的な表現を用いるとすれば、浅い芸術作品と深い芸術作品、それらの浅い体験と深い体験とを区別し、それらのあいだになんらかの差異を見出すことがある。もちろん、だれもがそのような区別をしているとも、区別をしなければならないとも主張するつもりはない。ガイガー自身は、浅い芸術作品や浅い体験を、たんにわたしたちを楽しませるにすぎない作品とその体験として規定し、そのような楽しむという体

験から出発する「享受美学」を危険視していたが、本論においては、むしろ、あえて方法的に享受美学として、楽しむという体験から出発すること、そして、楽しむという体験に相関して、美や芸術作品、それらの価値がどのようにして現れるのかということを探究することを提案したい。わたしたちは、「なんであれ、楽しめればいい」とおもっていたとしても、どういうわけか、なんでも楽しめるわけではない。わたしたちは、子どものころは、ただ走りまわるだけで楽しかったはずであるが、どういうわけ、大人になると、それを楽しめなくなってしまう。「そんなことにはなんの意味もない」と。あるいは、子どもが意味などなくとも楽しんでいるものごとのうちに、大人は必死になって意味を見出そうとする。また、ガイガーはディレクタンティズムのひとつとして、作品の登場人物のうちへと感入するという体験、自己への関心が現実世界において満足させられないがために、作品の虚構世界のうちにその埋め合わせを追求するということを批判していたが、わたしたちは子どものころ、みずからにとって都合のよい理想世界を描写する作品を楽しめたはずが、どういうわけか、大人になると、残酷な現実世界をありありと描写する作品のほうが楽しいとおもってしまう、ということがある。わたしたちは、そのような、たんなる楽しみの追求から、意味のある楽しみの追求への移行を、現実から逃げ出す快楽の追求から、現実と向き合う快楽の追求への移行を、ガイガーのようなひとによって外的に要求されるまでもなく、内的な変化として経験するのではないだろうか。たしかに、わたしたちは、たんに楽しみたいがため、現実から逃げ出したいがために、芸術作品を利用したり、そうしたいがために、その作品の粗悪さを、いわば精神のまどろみのなかで、大目に見ようとしたりすることがある。しかし、それにもかかわらず、わたしたちは、みずからを楽しませるだけの作品、現実から逃げ出させてくれるだけの作品を楽しむことができなくなり、さらには、みずからを楽しませるため、現実から逃げ出させるためにこしらえられた、あるいは、そのような印象をあたえる作品に嫌悪感を抱くことすらある。まどろみから覚め、白けてしまうのである。ガイガーは「楽しませるだけの作品、楽しむだけの体験」のうちに問題を見出していたが、問題は、むしろ、「楽しませるだけの作品を楽しむことができなくなってしまう」ということのうちにあるのではないだろうか。そして、あえて方法的に享受美学という道——それは唯一の道ではなく、さまざまあるうちのひとつであるにすぎない——を進み、わたしたちを楽しませるもの、わたしたちの楽しみ方が、たとえば、子どもの瞬間的な生から大人の時間的な生への移行をつうじて、どのように変化し、その変化におうじるかたちで、美や芸術作品の価値評価がどのように変化していくのか、ということを探究することにこそ、現象学的美学の可能性があるのでないだろうか。

文献一覧

ガイガーの著作

- BG : „Das Bewußtsein von Gefühlen“, in: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911, S. 125–62.
- WBE : „Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung“, in: *Bericht über den IV. Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck vom 19. Bis 22. April 1910*, hrsg. von Friedrich Schuhman, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911, S. 29–73.
- PS : „Zum Problem der Stimmungseinfühlung“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. 6, hrsg. von Max Dessoir, Stuttgart: Ferdinand Enke, 1911, S. 1–42.
- BPG : „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, Teil 2, hrsg. von Edmund Husserl, Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1913, S. 567–684.
- ETL : „Zur Erinnerung an Theodor Lipps“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. 10, hrsg. von Max Dessoir, Stuttgart: Ferdinand Enke, 1915, S. 68–73.
- ÄS : „Ästhetik“, in: *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Teil I. Ableitung VI. Systematische Philosophie*, 3. Aufl., hrsg. von Paul Hinneberg, Berlin/Leipzig: Benedictus Gotthelf Teubner, 1921, S. 311–51.
- FBUR : „Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität. Ein Beitrag zur Grundlegung des immanenten psychischen Realismus“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 4, hrsg. von Edmund Husserl, Halle a. d. S.: Max Niemeyer, 1921, S. 1–137.
- ZÄ : *Zugänge zur Ästhetik*, Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1928. (邦訳：高橋禎二訳『現象學的藝術論』神谷書店、1929年。)
- EH : „Edmund Husserl zum 70. Geburtstag“, in: *Vossische Zeitung*, April 7, 1929, S. 28f.
- APS : „Alexander Pfänders methodische Stellung“, in: *Neue Münchener philosophische Abhandlungen. Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, hrsg. von Ernst Heller/Friedrich Löw, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1933, S. 1–16.
- IEP : „An Introduction to Existential Philosophy“, hrsg. von Herbert Spiegelberg, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 3, Nr. 3, hrsg. von Marvin Farber, New York: Kraus Reprint Corporation, 1963[1943], S. 255–78.
- WWM : *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. 1966[1930].

- PAPSE : „The Philosophical Attitudes and the Problem of Substance and Essence“, in: *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy. Harvard University, Cambridge, Massachusetts, United States of America, September 13, 14, 15, 16, 17, 1926.* hrsg. von Edgar Sheffield Brightman, Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint Limited, 1968[1927], S. 272–8.
- BK : „Die Bedeutung der Kunst. Unveröffentlichte Texte aus dem Nachlaß“, in: *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik. Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik*, hrsg. von Klaus Berger/Wolfhart Henckmann, München: Wilhelm Fink, 1976, S. 300–547.

『フッサール全集』(Husserliana)

- III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband, hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (邦訳: 渡辺二郎訳『イデーニ I-I』みすず書房、1979年; 渡辺二郎訳『イデーニ I-II』みすず書房、1984年。)
- XVIII : *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. von Elmar Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (邦訳: 立松弘孝訳『論理学研究 I』みすず書房、1968年。)
- XIX/1 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (邦訳: 立松弘孝/松井良和/赤松宏訳『論理学研究 2』みすず書房、1970年; 立松弘孝/松井良和訳『論理学研究 3』みすず書房、1974年。)
- XIX/2 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (邦訳: 立松弘孝訳『論理学研究 4』みすず書房、1976年。)

その他の文献

外国語

- Berger, Klaus und Wolfhart Henckmann 1976. „Zeittafel“, in: Moritz Geiger, *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik. Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik*, hrsg. von Klaus Berger/Wolfhart Henckmann, München: Wilhelm Fink, 1976, 595f.
- Ebbinghaus, Hermann 1905. *Grundzüge der Psychologie*. Bd. 1, 2. Aufl., Leipzig: Veit & Comp.
- Heidegger, Martin 1927. *Sein und Zeit*, 8. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 2001. (邦訳: 熊野純彦訳『存在と時間』全4冊、岩波書店、2013年。)
- Heine, Heinrich 1975. *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 1/1. Buch der Lieder. Text*, hrsg. von Manfred Windfuhr, Hamburg: Hoffman und Campe.
- Henckmann, Wolfhart 1976. „Moritz Geigers Konzeption einer phänomenologischen Ästhetik“, in: Moritz Geiger, *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik. Gesammelte, aus dem*

- Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik*, hrsg. von Klaus Berger/Wolfhart Henckmann, München: Wilhelm Fink, S. 549–90.
- Husserl, Edmund 1913. „Vorwort“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. 1, Teil 1, hrsg. von Edmund Husserl, Halle: a. d. S.: Max Niemeyer, 1913. S. V–VI.
- Kant, Immanuel 1790. *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner, 2009.
- Lipps, Theodor 1903a. *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil. Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg/Leipzig: Leopold Voss, 1903.
- Lipps, Theodor 1903b. *Leitfaden der Psychologie*, 3. Aufl., Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1909. (邦訳：大脇義一訳『心理學原論』岩波書店、1934年。)
- Locke, John 1686. *An Essay Concerning Human Understanding*. hrsg. von Peter Harold Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1979. (邦訳：大槻春彦訳「人間知性論」、大槻春彦編『世界の名著 27：ロック ヒューム』中央公論社、1968年、61–188頁。)
- Mach, Ernst 1886. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. 9. Aufl., Jena: Gustav Fischer, 1922. (邦訳：須藤吾之助／廣松渉訳『感覚の分析』法政大学出版局、1971年。)
- Mill, John Stuart 1843. *A System of Logic. Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Buch I–III, hrsg. von John M. Robson/Robert F. McRae, Toronto: University of Toronto Press, 1974.
- Spiegelberg, Herbert 1960. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. 3. Aufl., Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994. (邦訳：立松弘孝監訳『現象学運動』上下巻、世界書院、2000年。)
- Zahavi, Dan 1992. *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen: Museum Tusulanum Press, 1992.

日本語

- 池内了 2021. 『物理学の原理と法則：科学の基礎から「自然の論理」へ』講談社。
- 石原孝二 1999. 「感情移入」と「自己移入」：現象学・解釈学における他者認識の理論 (1)「感情移入」の概念史」、『北海道大学文学部紀要』第48巻、第1号、北海道大学文学部、1–19頁。
- 植村玄輝 2009. 「フッサールのノエマとインガルデンの純粹志向的对象：志向性理論から世界の存在をめぐる論争へ」、『フッサール研究』第7号、フッサール研究会、4–14頁。
- 植村玄輝 2015. 「現象学的実在論と感覚の関係説」、『現象学年報』第31号、日本現象学会、99–107頁。
- 植村玄輝 2017. 『真理・存在・意識』知泉書館。
- 植村玄輝 2022. 「コンラート＝マルティウスの現象学的実在論」、『プロセス思想』第22号、日本ホワイトヘッド・プロセス学会、49–63頁。
- 太田喬夫 1987. 「美的享受と美的価値：M. ガイガーの現象学的美学」、太田喬夫／岩城見一／米澤有恒編『美・芸術・真理：ドイツの美学者たち』昭和堂、169–205頁。
- 大西克禮 1937. 『現象學派の美學』岩波書店。

- 木幡順三 1984. 『美意識の現象学：美学論文集』慶應通信。
- 高梨友宏 2001. 『美的経験の現象学を超えて：現象学的美学の諸相と展開』晃洋書房。
- 高梨友宏 2004. 「人間学としての美的価値論：現象学的美学の一側面」、『人文研究：大阪市立大学大学院文学研究科紀要』第55巻、第1分冊、大阪市立大学大学院文学研究科、53-74頁。
- 田口茂 2014. 『現象学という思考：〈自明なもの〉の知へ』筑摩書房。
- 八重樫徹 2009. 「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7号、フッサール研究会、24-36頁。
- 八重樫徹 2017. 『フッサールにおける価値と実践：善さはいかにして構成されるのか』水声社。
- 吉川孝 2009. 「何が善いのか：フォン・ヒルデブランドにおける善さの担い手の問題」、『フッサール研究』第7号、フッサール研究会、15-23頁。
- 吉川孝 2011. 『フッサールの倫理学：生き方の探究』知泉書館。
- 廣松渉 1971. 「マッハの哲学：紹介と解説に代えて」、マッハ、須藤吾之助／廣松渉訳『感覚の分析』法政大学出版局、332-55頁。
- プラトン 1979. 藤沢令夫訳『国家』下巻、岩波書店。