

現象学と藝術表現の問題

井 上 克 人

序

ハイデッガーは『哲学の終わりと思惟の課題』と題する論文⁽¹⁾で、大略次のようなことを書いている。すなわち、哲学が始まつて以来それとなく気づかれてはいたが、とくに主題化されるとなく、思惟されないままに残してきた哲学本来の「事柄」(Sache)へ、今こそ田を向けて思惟すべきときが到来したのではないか。そのためには、最早形而上学的ではない別の思惟がわれわれに必要なのではないか。ユーゲルも、フッサールも共に「事柄そのもの」(zur Sache selbst)とこういふことを標榜

してはいるが、彼等にあって「事柄」とは、一方は「絶対知」(das absolute Wissen)、他方は絶対的主觀性的「究極的明証性」(die letztgültige Evidenz)である、ともに主觀性(die Subjektivität)やめだらけを指摘している。とくにフッサールに関して、彼は、フッサールが「あるゆる原理の原理」(das Prinzip aller Prinzipien)へ世んだ、認識の権利源泉としての根源的能与直觀(die originäre gebende Anschauung)の考えを取り上げ、それが、すべての客觀的対象を成立させる根拠として考えられていくと述べ、形而上学の繋縛から免れではおらず、哲学本来の事柄はますます隠蔽してしまつてゐると断言していく。

。

従来、形而上学は、存在者を全体として考えるのであるが、その場合、存在者を存在するものとして表象し(vorstellen)、存在者の存在をば、存在者を存在させる根拠(Grund)として捉えることによって、存在者をその根拠である存在から基礎づけ(begründen)ようとする。しかししながら、そこでは、存在の意味そのものは思惟されないまま残されてしまつてゐる、と彼は考える。フッサーの場合は、も事情は同じであつて、彼が「あらゆる原理の原理」というとき、それはどうからその不動の妥当性が保証されるのかと問えば、直ちに明らかになるようには、やはり彼にあつては、「超越論的主觀性」(die transzendentalen Subjektivität)が存在者を成立せしめる根拠として前提せねばならないのである。

形而上学によつて思惟されなかつた哲学本来の「事柄」を、ハイデッガーはLichtung(空け開け)として捉える。それはいわば、フッサーのいわゆる「根源的能力と直觀」つまり「究極的明証性」そのものがそこから始めて成立してくる場所と呼んでよいものであり、存在の真理(Akzent)が現成してくる根本境域のことであ

る。それを彼はまた「原一事柄」(Ur-Sache)⁽⁴⁾とみ歸んでゐる。要するに彼によれば、形而上学の最も歴史のなかで、絶えず忘却されたきた「事柄」を、いの Lichitung にみてとり、今後哲学に残された課題は、いの Lichitung へ向けて思惟を集中してゆくことである、と説くのである。従つてまた、ハイデッガーが、「形而上学の超克」(die Überwindung der Metaphysik)と言ふ時、それは人間的実存の自由な決断による否定的超克を意味するのみではなく、いわば存在忘却の根本経験(die Grunderfahrung der Seinsvergessenheit)の中へ転入し、そこで存在忘却その 자체を徹頭徹尾それとして思惟しつづけ、存在の秘密としての Lichtung をむかへても秘密として保持しつづけてゆく思惟の道をたどることになる。

といひで今述べたように、ハイデッガーは主觀性的の哲学の超克を説く際、フッサーの哲学をも形而上学の中に含めて、それを批判しているのであるが、フッサーの一九二〇年後の現象学的労作が公開され始めたといふ相俟つて彼の現象学が再び新しい観点から見直され、これまで殆んど気づかれてなかつた現象学本来の姿が明確になつてきた今日、ハイデッガーの批判が必ずしも正鵠を

射たものとはいえないのではないか、という反省が生じてきた。すなわち、フッサールが自らの現象学に絶えざる省察を繰り返し展開していく途上で、超越論的主観性そのものが、いつまでも根拠として維持しえないものとして気づかれ、破局を呈し始めるのであるが、そのこと一起に、最早それ以上対象的に反省しえない反省作用そのものの境域が、それによって却つて浮上し主題化されてゆくことになるのである。ラントグレーベは、

フッサールの一九二三～二四年の『第一哲学』についての講義を探り上げ、その中で「無歴史的アприオリズムス及び近世合理主義の完成としての超越論的主観主義の破局」が生じていることを指摘し、特に今日、ハイデッガーの諸著作に感化されて、「形而上学の終わり」という言葉が人口に膾炙されているが、この言葉の真の意味を正確に理解するためには、フッサールのこの講義の中で、形而上学がいわば彼の背後からどのようにして遠のいていったか、という事情を追体験してみなければならぬだろう、といききっている。⁽⁵⁾ そしてまた、彼は別のこところで次のように言っている。すなわち、フッサーの現象学は近世の主観性的哲学の最終段階としてみる

るものを感じないところから出発するのである。そういう捉えどころのない不可知な自己の生を、表現活動をとおして、その表現の過程のなかで、対象化によらずにそれとして気づいてゆく道が藝術なのである。従つて藝術とは、人間の絶えざる自己確認の営みであり、表現行為を通じて世界に生きる自己を自覚してゆく方法である、と言つてもよい。

そこで、本稿では、右に述べてきた視点に立つて、特にフッサールの現象学の発展を概観しながら、それを更に一步押しすすめた例として、ここで特にラントグレーベの所論を紹介しつつ、それに批判的検討をくわえることによって、現象学の藝術学へのつながりの端緒を探つてゆこうと思う。

周知のように現象学の格率は「事柄そのものへ」(zur Sache selbst) ということであった。しかしそれは理論的态度が一般的にもつべき學問的客觀性あるいは知的誠実さ以上のことを言つてゐる。フッサールにあって、それは根源的明証の思想から想定されており、明証とは彼に

べきものではなく、むしろその「止揚の始まり」として捉えなくてはならない、⁽⁵⁾ と。

このように、現象学が、その展開の途上で、それ以上の対象化して反省しえないものに直面した以上、そういう不可知な X としての自己の生を、最早対象化的反省にたよらざる開示してゆく方法を見出だすことが、今後の現象学にとって焦眉の急となつてくる。対象化的反省にたよることなく、いわば生を全体としてみつめ、それが深めながら根源から露呈してゆく道、言い換えれば生の自覺であるような道として、例えば藝術表現活動が考えられるのではないか、というのが筆者の見解である。現象学が、主観性的哲学の超克という状況に立った現在、更に一步を進めるためにも、思惟の方向及び思惟の対象を、ひとまず藝術表現活動に向けてみる必要がありはしないであろうか。このことはとりもなおさず、藝術学が従来取り組んできた事柄及びその成果に目を向ける必要があるのでないか、ということである。藝術学によれば、藝術表現というものは、表現すべき自己といふものが決して実体的に予め確信され前提されえないところから始まるのであって、換言すれば絶対的主観性な

よれば、存在者の自己能与 (Selbstgebung)、すなわち存者が意識の先入見によって蔽われることなく、本源的に (originär) 有体的に (leibhaftig) 「それ自身そこに」 (selbst da) という仕方で自らを与えるということを意味している。これを自我の側から言えば、予測的に存在者を思念するのではなく、存在者自身のもとに居合わせることによって、その存在者をそれ自体に於いて見、それが自己自身を示してくるがままに捉える、ということである。⁽⁷⁾ 前述したように、こうした自己能与的直観をフッサーは、すべての認識の源泉であり、「あらゆる原理の原理」として理解する。

しかし、習慣や伝統に束縛されている日常的なわれわれの生の営みのなかでは、こういう根源的直観はたえず忘却されおり、いつもすでに飛び越えられている。普段、われわれはさまざまな存在者と交渉し、不斷に関わりあって生活しており、世界はわれわれにとって身近なものとして経験されている。しかし「事柄そのものへ」という態度をとる時、そうした近さは見せかけの疑わしいもの、疎遠なものとなつてわれわれから遠のいてゆく。現象学とは、そういういわば存在の遠さをとおし

て、本来の根源的な近さへと向かう運動である、と言ふことができる。この本来的な近さを経験することによってはじめて、われわれは根源的な仕方で存在者と出会い、存在者を知ることができるわけである。従つて、存在者の自己能与的直観というものは、知る」とと、存在者が存在する「あること」が一つであるような原初的知 (das ursprüngliche Wissen) のことであり、それは現象学的哲学の出发点である。だから、これから探し求められねばならない標であるといふべきよう。オイゲン・フインクも「ひいていふよほど、フッサーの現象学は、〔主觀性の學〕 (eine Wissenschaft von der Subjektivität) であるとか、「意図性」 (Intentionalität) がそのテーマとなつてゐるとか、言わればするが、実はそうして意識の意向性の分析をとおして、フッサーは人間と存在の連関の最初状態へ立ち帰つて、存在者の存在の意味を問おうとしているのである。そこでフッサーは、まずわれわれが常にとつている日常的な態度——それを彼は「自然的態度」 (die natürliche Einstellung) と呼ぶが——の検討から出発し、それをとおしてその自然的態度を越えてゆく方法を取る。

一によつて、個々の存在者だけではなく存在信憑 (Seins-glaube) の地盤としての世界も共に「排去」 (ausschalten) れる。しかし「排去」といへども、それは既に熟知している信憑性を全く放棄してしまつたのではない。むしろエポケーを通してはじめて世界の存在の信憑性が本來的な意味で改めて発見され得るのである。

そこで明確になつてくることは、世界のもつ地平的性格である。われわれは、日常的な生活のなかで、知覚や評価の対象、意欲や努力の目標として存在者に向かつているのであるが、そこで出合われるものは世界のなかに存在するものであると云ふことから、われわれは世界を先行的に思念しており、述定的判断定立も、その上で遂行されるような信憑の地盤として世界が改めて見直されてくる。従つて世界は多くの意識の対象のうちの一つではなく、およそ存在しうる全てのものが現出してくる圏域であり、しかもそれは存在者が存在者としてわれわれに与えられる仕方のうちに、いつも既にそれと知らされるだけのものである。敷衍していえば、フッサーは、内部地平 (der Innenhorizont) と外部地平 (der Aussenhorizont) を区別し、内部地平が、具体的な対象の基体構

造や存在様相に関わり、いわゆる存在意味といつてもよいものであるのに對し、外部地平とは、存在者と共に想念されている開放的な経験地平である。例えば、私がここにあるこの机を知覚し、それを私の机として把握する際、潜在的にその机がこの家のこの書斎のなかの窓際にある、ということを私はそれとなく予知している。このように存在者には、そこから更にひろがつてゆく経験への指示連関が含まれておらず、それはまたいまでも顯在化されうる可能性をもつてゐる。そういう可能的経験の地平は、一層広く捉えるならば、われわれ人間が互いに了解し合いながらそのなかに住み込んでいたり、相互主観的な (intersubjektiv) 「環境世界」 (Umwelt) であり、理論的科学の「あることを地盤にして」の前理論的、前學問的な「生活世界」 (Lebenswelt) である。以上のことをからわかるように、世界とは「すべての存在者がそこへ向けて指示示していく」といふものであり、同時に存在者がそこから理解され得るといふもの」 (2) であつて、すべての存在者がそこを基盤とする」とよつて、対象として把握されるべく浮上してくるといふ地平なのである。そのような全体的地平としての世界は、われ

われにとつてその絶度よく心得ている事柄の総体であり、ゲルト・ブラントの言葉を借りていえば、「われわれの経験のスタイル」(der Stil unserer Erfahrung)になつてゐるといつてもよい。私はあらゆる存在者の地盤として世界を所有しておらず、世界を所有するとはとりもなおさず、「私はやれる」(Ich kann) ふくらむとにほかならぬ⁽¹⁴⁾。やなわら「世界は、ひとりの能力を語り表わしていく」⁽¹⁵⁾。いのように「私はやれる」ふくらむとに於いて世界を生きていぐ自我の有り方は、「世界を経験する生」(das welferfahrende Leben) 或は「機能する志向性」(die fungierende Intentionalität)と呼ばれるのであるが、フッサールは、根源的知を探求するにあたつて、いのよな生活世界を生きる現存在の志向性格に着目する。

志向性とは、ふつう或るのじつじての意識(das Bewußtsein von etwas)であるといふにだけでみられがちであるが、それだけにはとどまらず、志向性はまた、意味的に含蓄された意識の仕方そのものについての意識でもあるのである。たとえば、想起を例にとってみると、それは既に有つた知覚の意識であり、そのなかには知覚への意味的暗示が含まれてゐる。つまり想起は、その志

向的本質からすれば、知覚から由来しており、知覚の一つの派生態(Derivation)にはかならない。すなわち想起は、派生された意識様態として原様態(Urmodus)への暗示をもつてゐる。しかしながら、このような志向的暗示、つまり存在者に含蓄的に意味を付与している経験の地平性としての志向性は、いつも明白なかたちで現われてゐるわけではなく、たいていの場合、潜在的な仕方で蔽ひ隠されており、匿名的に留まつていて。従つて、そのように匿名的に潜在してゐる意味付与的志向性を発掘させてゆく努力が必要になつてくる。フッサールの現象学は、存在者についての根源的な知を探求してゆく途上で、いのよな意識の志向的分析を行なうことになつたのであるが、そのために生活世界へ還歸し、そうすることによつて「世界を経験する生」「機能する志向性」を、それが生き生きと機能するがままの相に於いて発見しつつ、そのなかで潜在的に働いてゐる意味付与的、構成的な超越論的主観性の正体を捉えようとするのである。

ふじのや、既慣習や伝統が隈無く浸潤してゐる生活世界のなかで、われわれに予め前もつて与えられる存在者は、原様態的な本源的意識の志向的変容として、意味発生の歴史を自らのうちに含んでくる。フィンクのいうよつて、生活世界の所与は、いわば「单纯化の作業の結果(das Resultat einer Vereinfachungsleistung)」であつて、

その結果の中に意味の歴史が含まれてくるのである。やのよつて歴史的に沈澱した意味的含蓄態としてのノウヤを「指標」(Indices) いより「手引書」(Leitfaden) ふして、逆にそこから発生史的にもとの原初的経験にまで戻すことができるはずであつて、そういう意味発生(Singogenesis)の溯源的露呈としての反省的方法が「発生的現象学」(die genetische Phänomenologie) ふ呼ばれるものなのである。いのよな発生的方法とどうかたちをとる志向的分析は、諸々の所与のうちに含蓄的に意味を付与していた匿名的な潜勢力を顕在化し、もともと隠れた仕方で潜在していたものを發掘し開示してゆく方法であるが、いのよなにみてくると、志向的分析のなかには、これかの露呈される新たなものが既に古い含蓄態であつたが、いのよなにみてくると、志向的分析のなかには、それ自身時間の中には存在しないところの「原一現在」(die Ur-Gegenwart)としてみられる。クラウス・ヘルト

の指摘によれば、フッサールは晩年、すべての超越論的対象構成 (alle transzendentale Gegenstandskonstitution) を時間化 (Zeitigung) によって解し、この時間化の原様態 (Urmodus) が、存在者を「現在」 (Gegenwart) という様相に於いて理解される。「現在化」 (Gegenwärtigung) として考へる。そして時間化の原段階 (Urstufe) は、超越論的自我の自己現在化 (Selbstgegenwärtigung) によって時間化 (Selbstzeitigung) である。この類型の場所 (Ort) が「生き生きとした現在」 (die lebendige Gegenwart) のやうである。この點で、「流れりて生き生きとした現在」はすべての時間に先立ちながら根源的に機能する「原 - 自我」 (das Ur-Ich) として、それ自身絶対的に匿名的なものであり、存在者や自我を反省によって対象化し時間化しつつも、それ自身は決して時間化されることはなく、むしろそれは「先 - 時間化」という存在の仕方」 (die Seinsart als Vor-Zeitung) をもつにすぎない。そしてワインクによれば、こうした「意識の最も根源的な生の深みは、ヒッセンティアとエクシスティンティアの区別によつて最早捉えることなどできず、むしろそれは、事実と本質、現実性と可能性、類と種、一と多がそこからはじめ

してしか感得されないのでないだろうか。むしそれが秘密であるとするならば、その秘密を秘密のままにそれとして隠匿してゆく道はないであろうか。この点に注目しつゝ、フッサールの現象学を更に先へ展開してゆこうとする人に、例えばラントグレーベがいる。彼は今述べた「生き生きとした現在」を、受動性の問題と身体性の問題とに連関させつつ、一層具体的なかたちで捉えるいとによじて、この問題を解決しようとしている。

II

フッサールによれば、「生き生きとした現在」の自我機能の原事実は、目的論的構造をもつた理性事実であつて、彼はこの原事実である目的論的合理性の根拠への問を押し進めようとしていたのであるが、この点についてランググレーベは、その理性の最下の層のうちに、投企や支配の能力ではなく、受容 (Vernehmen) の能力をみてとつている。つまり能動的に意味を付与する構成的作用の根底には受動的構成 (die passive Konstitution) が働いており、構成とはいつて、それは究極的には超越論的主觀性が意のままに支配し投企できるいじではなく、む

て発源してくる「ルートヴィヒ・ボルゲン - 根拠 (der Ur-Grund)」である。フッサールはそれを「生の根拠を弓を裂く裂け田 (Riß)」、「最も本源的な存在に於ける否定性」 (die Negativität im urtümlichsten Sein) として捉ふようとした。

さて、以上みてきたようにおもとめてみると、次のようになる。すなわち、フッサールの現象学のたどつた道は、存在者の根源的知を求めて根源的明証に支えられつゝ展開してゆく過程で、発生的分析に移行し、生活世界へ還帰するいじをとおして、絶対的に匿名的な超越論的生に逢着し、それが「生き生きとした現在」として見出だされるにいたつたのである。といふが、ここに一つの大きな問題が生じてくる」とに気づかれるであろう。それは、そのような存在の仕方をもつ超越論的生は、はたして現象学的反省によつて把握できるものかどうか、といふことである。「ま働く意識をこそ反省する段になる」と、それは既に時間化されたものになつてしまふ、「先時間的現在」 (die vor-zeitliche Gegenwart) は常に反省の背後に退いてしまう。そのよつた反省不可能な「究極的に機能する先反省的自己現在」 (die letztfügierende praeereflexive Selbstgegenwart) が、常に永遠の秘密となつてゐる。

しらその超越論的生にぶりかかつてゐる出来事 (Geschehen) である、と彼は解する。

といひで、このようにラントグレーベが注目する受動性の問題が、フッサールにあつては一体どのようを考えられてきたのかと、いう点について、身体性の問題をも含めて次に簡単に述べておきたい。

まず第一に受動性 (Passivität) の問題であるが、それをフッサールは『経験と判断』、『トカルト的省察』、『受動的総合の分析』等で詳細に論究している。受動性とは、簡単に言えば、ヨギトとしての対象定立的な能動的構成に先立つ先ヨギト的志向性のことであり、意味付与的な客観化的意識の能動的働きに先立つて、その最底層に、対象が予め受動的総合の中でそれ自身の実在性に於いて統一的に与えられている、といふことである。フッサールは次のように言つてゐる。「かかる場合でも、能動性によつて構成されるものはすべて、必然的に、(対象を) 予め与える受動性を最底層として前提してゐる。したがつて、能動性による構成をあとからたゞつてゆくと、われわれは受動的発生による構成に行き当たる」といふことになる。生活に於いて、やいにある單なる物……として

われわれに對して現われているいわば既成の (Fertig) 対象は、受動的經驗の総合 (die Synthesis passiver Erfahrung) の中で〈それ自身〉 (es selbst) から根源性に於いて与えられている。対象は、能動的把握作用を伴つて始まる〈精神的な〉働きに對して、今述べた(それ自身と云う)性格をもつものとして、予め与えられてゐるのである。⁽²⁴⁾ 従つて究極的に機能する構成作用 (die letztfungierende Konstitution) は、い)のような受動的総合の機能の次元のうちだんじり見出だされぬべきものであり、般

「生き生きとした現在」の中で、身体性を介して世界と自我とが出会って来る根源的事態を考察している。つまり、最早現象学的反省によつては追いつき得ない超越論的生の「深さの次元」の最下層に、身体性による受動的先構成という機能をみてとり、時間的自己構成と身体性との相互関係を考察するのである。

る。事物はなるほど感官的印象をもとにして現出してくるのではあるが、同時にそれは私の身体を中心とした一定のペースペクティヴに於いて知覚されているのであって、またそのペースペクティヴそのものは対象からの触発による受容性の所産ではありえず、私が頭を動かし、対象のまわりをぐるっとまわってみると通して、私は対象を特定のペースペクティヴに於いて捉えることが

事物の空間性 (die Raumlichkeit) やキネステーキ的機能のうちで構成されるのである。」)のように私は私の身体によって事物世界の中へ組み込まれてゐる。身体は「わざあるある方向への點 (der Nullpunkt aller Orientierungen)」であり、たゞ絶対的人々 (das absolute Hier) ふらの中心的位置としての性格をもつてゐる。

キネステーゼ的機能の自発性が属していることを突明しているが、このキネステーゼ的機能は、突き詰めて考えれば、「私はできる」(Ich kann) から「能力性の体系」(das System der Vermöglichkeiten) であり、身体を自由

に駆使しうる意識であると言つてもよい。そういう性格をもつ身体的機能は、普段はとくに主題化されることはなく、匿名のままに遂行されており、身体に障害が起きて不自由を感じた時にはじめて、それに気づくにすぎない。こうしたキネステーゼ的機能は既に幼年期に於いて習熟され、それはあらゆる言語化や能力性の自覚に先行し、根源的な仕方で世界と関わっているのである。

ここで注目しなければならないのは、質料的事物 (das materiele Ding) —— これは質料的自然といつてもよいが —— の構成と、その中で働いているキネステーゼ的身体の構成との相互連関である。フッサールは次のように言つてゐる。「われわれが身体と呼んでいるものは、既に質料的物体以上のものである。それはもともと〈精神的なもの〉に属する層をもつており、その層はわれわれによつて単に関係付け的考量でもつて関連づけられるようなものではなく、それはもともと初めから、直観的に、身体そのものの全体に属して いる統覚的層なのである。

従つて、单なる質料的身体を得るために、われわれはわざわざその統覚的層を度外視してからなければならぬ。」従つて身体は一方では自然の一部として質料的

に駆使しうる意識であると言つてもよい。そういう性格をもつ身体的機能は、普段はとくに主題化されることはなく、匿名のままに遂行されており、身体に障害が起きて不自由を感じた時にはじめて、それに気づくにすぎない。こうしたキネステー^{フニシ}ゼ的機能は既に幼年期に於いて習熟され、それはあらゆる言語化や能力性の自覚に先行し、根源的な仕方で世界と関わっているのである。

ルハド注目しなければならぬのは、質料的事物 (das materiele Ding) —— これは質料的自然といつてよいが —— の構成と、その中で働いてゐるキネスティーゼ的身体の構成との相互連関である。フッサールは次のように言つてゐる。「われわれが身体と呼んでゐるのは、既に質料的物体以上のものである。それはもともと精神的なもの) に属する層をもつており、その層はわれわれによつて単に関係付け的考量でもつて関連づけられるようなものではなく、それはもともと初めから、直観的に、身体そのものの全体に属してゐる統覚的層なのである。

従つて、单なる質料的身体を得るために、われわれはわざわざその統覚的層を度外視してからなければならぬ」。⁽²⁸⁾ 従つて身体は一方では自然の一部として質料的

側面をもつておりながら、他方では精神的なものの支配下にあるのである。われわれはふつう「質料的自然」と、いわゆる「精神」とが対立的に存在すると考えがちであるが、実際のところ、ラントグレーベもふうように、「自然」に対立しているのは、身体と精神との具体的統一、つまり身体をもつ精神、言い換えば精神としての身体なのである。ところでこのように考えた場合、身体をもつ精神（或いは精神としての身体）に対するところの「自然」とは抑々何なのであらうか。

それを考える前に予め念頭に入れておかなければならぬのは、キネステーゼ的機能が質料的事物と同時に身体をも共に構成していることである。言い換えれば、「私」は身体を支配し、それを自由に駆使して、同時にその身体を通して「自然」を熟知している、といふことである。「私」は「自然」を経験する源泉を、身体意識つまり身体感の中にもつてゐる。身体感とは、ラントグレーベによれば、「私はできる」という自発的な身体的自我意識に先立つものである。彼はそれを「覚知」(Innesein) とも呼んでいるが、この覚知に於いて初めて自然的 세계가 開示してくるわけである。従つてそこに立

もそれは、プランクトが解していたように、われわれに慣れ親しまれている包括的な地盤であるとか、能力性としての「世界—直観」(Welt-Anschauung) 或いは「世界—所有」(Welt-Habe)⁽³³⁾ である、というような理解だけでは最早済まぬ或る根源的な事態が発見されたといふことになる。それは「世界—所有」というよりは「世界—受容」といつてもよい事柄であろう。この根源的な自然的現象を、フッサールは一九三四年の手稿⁽³⁴⁾の中での「大地」(Erde)と呼び、われわれの生活を根底から支える地盤としてみなしている。マルロ=ポンティは、とくにこの手稿に注目し、フッサールの要素の底に「われわれがまだ構成していない物の裏面を露呈してゆく方法」(Le moyen de dévoiler un envers des choses que nous n'avons pas constitué) をみてとり、イデア化や対象化の作業の底にあってひそかにそれを養い育みながらも、それ自身ノエマ化されないような「大地」(la Terre)と言及している。マルロ=ポンティの説明によると、この「大地」こそわれわれの思索(pensée)と生(vie)の「土壤」(sol)であり「根」(souche)なのである。更にまた、ラントグレーベも、おそらくこの手稿であると思わ

ら現われてくる自然は、決して自然科学の対象となるよう自然でないことは言うまでもない。科学以前の生活世界に生きるわれわれにとって、身体とは、先ほどのフッサーの言葉にもあるように、種々の物体と同列に並ぶ一物体ではなく、精神的人格をもつ主觀性の「暗い底層」(ein dunkler Untergrund)として、「私」に属するものであつて、そういう「暗い底層」としての身体に、自然が自らを告知してくれるのである。そこでラントグレーベは自然の意味を次のように三つに分類している。まず第一は、厳密なる客觀的自然科学の対象となる自然、第二は、生活世界に於いて直観される自然、第三は、「自然の底層」(ein Untergrund von Natur)、言い換えれば、主觀性の「自然側面」(die «Naturseite» der Subjektivität)⁽³⁵⁾ である。そしてこの第三の受動的構成的条件であり、すなはち、構成的超越論的主觀性の受動的構造契機としての「自然の底層」(ein Untergrund von Natur)、言い換えれば、主觀性の「自然側面」(die «Naturseite» der Subjektivität)⁽³⁵⁾ である。そしてこの第三の受動的自然現象こそ最も根源的な自然である、と彼は考える。そして彼は身体的キネステーゼ的主觀が、この根源的自然を内面から経験してゆく仕方に目的論的出来事を見ようとしている。

然の退去のうちにもあるのだ、ということを示唆しているものとして理解されうるであろう。」(傍点ラントグレーベ)このようなラントグレーベの解釈は、もちろんハイデッガーに依拠したものであって、たとえばハイデッガーは『森の道』で、大地を存在の真理の秘匿性との連関で考え、世界と大地との根源的闇いについて述べている。そこでは大地はあらゆる存在者の地盤として、存在者を頗るならしめながら、どこまでも自らを隠してゆく働きとして解せられている。そういう大地としての自然は、いわば現存在の「情態性」(Befindlichkeit)に於いて経験されるものである。このように人間から身を退き、隠れゆく自然の退去性格(Entzugscharakter)こそ、

人間の現存在を根底から規定し、逆に現存在は、いの自然の自己顕現と自己隠蔽との動性に依存することによって歴史的に生きるのであると言つてもよい。

さて、今見たように、大地という性格をもつ自然是、自らを隠しながらわれわれ歴史的現存在に対象化を促し、それ自体対象化されることなく、むしろわれわれに対象化を可能にさせることによつて、意識に自らを送り込んでくる受動的現象として考えられる。この大地の自

己を送り込む働きは、おのずからヒュラーの受動的自己構成にみられる事になる。従つて、フッサールが最後的に見出だした超越論的主観性は、決してデカルト的コギトとして解せられるようなものではなく、むしろそれは根源的自然が受動的現象として絶えず生起していく場であり、それ自身が根源的な意味に於ける「出来事」(Geschehen)であると考えられなくてはならない。そしてこの超越論的主観性の内に生起している非対象的な秘密を露呈してゆくためには、「世界がその直観的充実の豊かさをもつて人間自身に開示されてくる仕方から出発しなければならない。」

三

ラントグレーベは、根源的自然が自らを告知してくれるさまを、「私はできる」という能力性をもつたキネスティーゼ的機能の自発性の中に見てとろうとする。それは思惟の自発性に先立つて意識される能力性であり、人間はさしあたっては、このような運動の能力性意識に於いて自己を理解している。ところが、こうした能力性を育んでゆく過程の中で、人間の根源的、直観的な仕方で

「力」(Kraft)を経験する。たとえば私が手をのばして或る物をつかもうとする場合、その私の意志は「衝動」(Impuls)として意識され、つかまれた物は「抵抗」(Widerstand)として、つまり力の反作用として経験される。このような経験の中には、触発の根拠として、キネステー哲を動機づけてくる物への指示も含まれている。言い換えれば、身体を自由に駆使しうるわれわれに対して、物はわれわれを触発してくるヒュラーとして「既にそこにある」(schon dasein)のである。ところが、われわれのどのような衝動に対してもいつも既にそこにあるという性格をもつた「先所与的なもの」こそ、われわれがいつも既に自らを見出だすところの自然にほかならない。自然はいついかなる時にも、またいかなるところでも、既にそこにあつ。しかしながら、ラントグレーベによると、自然がわれわれに對していつも既にそこにあるということは、ただそれだけの最終的な事柄ではないのであって、「すでにそこに」(schon da)ということの中に、ある時間的規定が含まれていることに彼は注意を促している。この「すでにそこに」ということをわれわれは「たつた今あつた」(soeben gewesen)への滑り去りと

して経験する。言い換えれば、われわれに予め与えられているものは「すでにそこに」という仕方でただちに滑り去つてゆくものとしてわれわれに出会われる所以あるが、そのことが可能となる所以は、実は「私はできる」という能力性をもつたキネスティーゼ意識が、触発してくる所与を予め前提しているからであつて、つまりキネステー哲的機能は自然物の触発の前提条件となつてゐるわけである。従つて、事物が「すでにそこに」という仕方でわれわれに予め与えられ、われわれの能力性を鼓舞しながら自らは「たつた今」と滑り去り、能力性の目標となるという事、この事が生起してくる場は、ほかならぬ超越論的生の受動的結合による原時間化なのである。このようにしてラントグレーベは、超越論的生のもの受動的結合の原初的時間性に着目しつゝ、そこに「生き生きとした現在」の具体相をみながら、自然(つまりヒュラー)とキネステー哲的身体との共働の中に、根源的自然が秘匿的に自己を告知してくるさまをみようとしている。

だが、問題は残る。それは以上のようないラントグレーベの考え方を押し進めてゆけば、結局は目的遂行的な日常

的実践活動に帰着してしまうのではないか、ということである。キネステーゼ的機能が「私はできる」という能

力性の体系である以上、それはやはり共同社会的な生活世界を生きるわれわれの習慣化された身体であり、社会的制度が浸潤してしまった身体にはかならない。それは

「私はできる」ということに安住し、身体を自由に駆使しながら、匿名的^{アノニム}な仕方で機能するだけでしかないであろう。そうなれば根源的自然現象に気づくどころか、その秘匿性のゆえにそれを忘却してしまうことになりはしないであろうか。大地の隠れは隠れてしまつてはなにもならない。根源的自然の秘匿的現象をどこまでもそれとして保持しつづけることによってその正体を見定めるといふ、自覺的な方法を考える場合、対象化的反省が不可能であるからといって、すぐさま目的遂行的な日常経験に於ける実践的活動に逆もどりすることは許されない。そこで残された道は、対象化的反省でもなく、生活の実践的活動でもなく、いわばその中間にあって、生活世界から一步後退しつつ、世界と人間との交わりの中に生起している根源的現象を全体としてその原初的状態に於いて確かめてゆく道でなければならない。

が自口^{ゼンコ}をわれわれに送り込み、対象化を促していく働きに対して、自然のそうした大地的性格をどこまでも見失うことなく、それを自覺的に保持しつつ露呈してゆく道であるといえるであろう。ところが表現行為は身体による活動である以上、やはり自然と身体との連関から考えられなければならない。

四

それについて論じるにあたって、まずラントグレーベの考え方を批判することから始めるこにする。先ほど述べたように、彼は、根源的自然が自らを告知してくる事態を、キネステーゼ意識とヒューレーとの共働、言い換えれば「私はできる」(Ich kann)と「すでにそこに」(schon da)との共働の中に見てといたのであるが、そこには矛盾を孕んだ問題が含まれている。つまり、前にも述べたように、キネステーゼ的機能は、それが習慣化された機能である以上、無反省的な日常的実践に終始し、根源的自然の秘密を忘却してしまう恐れがあること、逆に言えば、根源的自然が自らを隠す大地的性格をもつ以上、「私はできる」という、いわば自信に満ち、殊更自らをかえ

そしてそういう道の一つとして考えられるのが藝術表現という行為なのである。

なるほど藝術表現も広い意味で反省的行為であるかも知れない。しかし一般的な意味での反省が、既に生起してしまつたもの、一たん機能してしまつた作用を後から確認することであるのに対し、表現に於ける反省は、機能する自我が自らを生き生きと機能させながら、それと一つに、今働いている機能作用を全体として見つめてゆき、自己自身の行為の根柢を非対象化的な仕方で気づいてゆく、いわば直観的自覺的行為であるといえる。藝術學は一般にそのあたりの事情を明らかにしている。たとえば、コンラート・フィードラーは、その代表的な論文『藝術活動の根源』(一八八七年)⁽³⁸⁾の中で、藝術とは自分に何が見えているのかを、手の働きを通して確認してゆく作業である、と述べているし、また、R・G・コリングウッドの場合でも、主著『藝術の原理』(一九三八年)⁽³⁹⁾によれば、藝術は或る名状しがたい全體的感情を外にかたちとして出してゆくその過程の中で、自分が今何を感じとつてているのかを確認する行為であった。

こうしてみると、藝術表現こそ、秘匿的な根源的自然

りみることをしない自由な能力性のうちに、はたして自然が告知してくるであるうか、ということである。ラントグレーベによれば、キネステーゼ的身体を自由に機能させてゆくなかで、いわば「暗い底層」としての身体に、自然がそれとなく自らを告げてきており、キネステーゼ意識がそれに気づくのだ、ということになるのであるが、その気づく方法が彼の場合明確ではない。根源的自然が秘匿性をもつていて、われわれは絶えず緊張しつつ、それに注意を向けていかなければならぬのである。そういう意味ではわれわれは自然に対して絶対的に受動的でなければならない。この受動的態度は決して「私はできる」という態度ではありませんし、そういう能力性の中では自然はおそらく気づかれるることは永久にないであろう。根源的自然是、こういう言い方が許されるならば、いつも非人称の《es》(ソレ)が主語になる如き出来事であつて、そういう自然に対する能力があるとすれば、それは《Ich kann》ではなく、むしろ《Es kann》といつてもよいのではないかであろうか。《Ich kann》がいつも自由に自分の意志によつて物を駆使しうる能力であるとするならば、《Es kann》は自分がどうまで自然

を把握したか否かを絶えず確かめてゆく過程のうち、ある時ふと感じ取られる成功の喜びであって、いわばそれは自然の恩寵と呼んでもよいものである。これはオスカー・ベッカーが一九二九年に発表した『美のはかなさと藝術家の冒險性について』と題する論文⁽⁴⁰⁾で指摘している」となのであるが、Kunst の語源であると言われて、können は、gelingen (成功する) という意味をもつており、成功は人間の自由な意志でもつて獲得することはできず、うまくいった時の状態は、いわば「被担性」(Getragenheit)⁽⁴¹⁾ と呼んでもよい状態であって、それはたとえば「古典時代の人々が考へていた無重力状態での星の特異な運行」に似ているという。

さて、このように根源的自然からの働きかけに絶えず注意を向けている藝術表現に於いて、自然と身体の関係はどうなつていいのであろうか。そこでは、いわゆるキネステーゼ意識とヒューレーとの関係よりも、もっと豊かで根源的な仕方で、自然と身体との出会いがあるのではないだろうか。身体感についても、単に「私はできる」という意識の底層にすぎない身体感よりも、もっと豊かな身体感があるのでないだろうか。

たとえば、R・M・リルケは——これは『体験』と題した短い散文に書かれていることであるが——ある城の庭園で、書物を読もうとして身の丈ほどの小さな樹に寄りかかったとき、ふとその樹の内部からあるかなきかのかすかな顫動を体内に感じた、と言っている。彼は、「このようにからだのすみすみにまでひたひたと満ちあふれてくる神秘な消息を、いつたいどの感官で感じ取ったのか、しばらくは確認することはでき」ず、ただ「くり返しきり返し押し寄せてくる顫動に、体内あまねく一様に満たされ、……この肉体はすでに、顫動のただなかにあって、清らかにつつしみ深く立ちつくすよりほか、何の役にも立たぬものになつていた。」というのである。根源的自然が、自己を秘め隠しつつ人間に自らを告知してくれるのは、このように無意識の根底にそれとなく感じとられる生命的鼓動ともいうべき身体感としてではないだろうか。これは一例にすぎないが、こうした身体感に於いてわれわれに出会いてくる物は、たとえばフッサー⁽⁴²⁾ルが受動的総合の分析で示していたように、受動的総合の「連想」(Association) によって意味が意識のうちに沈澱してゆき、それがハビチュエールな所有となつてわれわれ

れに対象化を促してくるような意味的統一体では決してない。それはもっと生き生きとしたものである。「連想」による受動的総合を受けたものは、自然的態度に於いては、「として構造」(als Struktur) をもつたものとして対象化され理解されて、概念化への方向を必然的に伴つている。フィンクも言つていたように、われわれの意識はつねに単純化への傾向をもつており、その結果われわれは直観による物との生き生きとした接触を次第に失ない、物を單に概念だけによつて理解するようになつてくる。

しかし、根源的自然の鼓動を体内いっぱいに感じとする原初的身体感に遭遇してくる物は、いわばその見えるる中心から外へ向かつて、かたちへとまとめられるべく、ある動勢をもつて現われ出づるのではないだろうか。オギュスト・ロダンは遺稿の中で、物を見るとき、單に表面で見るのはなく、奥行で見るべきことを説いている。彼によれば、物の表面は單なる表面ではなく、その背後からこれを押し出してくる量^(オブリーク)の一端なのである。かたちはわれわれに向かつて突き出てきたものであり、いつさいの生は、一つの中心から湧き起つてくるもの

なのだ、と彼は言つている。⁽⁴³⁾ われわれは「連想」による意味的統一をもつた物に出会いよりずっと以前に、先歴史的な知覚の段階で、いわば「かたちの生命」を経験しているのである。対象の意味構成的なコギトに先立つ先コギト的な受動的総合の中でいつも既に「そこにある」ヒューレーは、このようにかたちへと向かう内的生命をもつた物のではないだろうか。かたちは、物の量を伴つてわれわれの身体の中へ深く喰い込んでくるようにして現われる。物とのこののような交感は、バーナード・ベルソンの言葉を借りていえば、「触覚的価値」(tactile values) と呼んでよいものである。「触覚的価値」とは、彼によると、想像を引き立てて対象の量を内に感じさせ、それに身近に触れてみたい、つかんでみたい、抱擁してみたい、という気持ちをひき起こすような具合に、物が生き生⁽⁴⁴⁾とした生命をもつたものとして経験されることである。われわれが物を見る場合、実は、物の頭在的となつてゐる核と、その周辺の半透明の量^(カモ)のような部分とが織りなす緊張關係そのものを見ているのであり、物のかたちに生きた統一、つまり有機的全体をみているのである。それにもかかわらず、われわれは、物がそのように

微妙な陰影をもつて現出しているその現出の仕方をそれほど深くは見ないで、その核だけに注意を向け、物を多様な現出に於ける同一的なものとみなし、直ちに物の意味を捉えて概念的に理解することに終始する。ところが、物の有機的生命が見えているということは、より正確にいえば、物を「触覚的価値」によって全身的に感じとっているといふことである。こういう体験を、たとえばコリングウッドは「全体的想像体験」(the total imagination)と呼んでいる。⁽⁴⁵⁾われわれは眼で見、耳で聞き、言語によって理解するよりずっと以前に、物を身体の「全体的想像体験」によって⁽⁴⁶⁾全体で感じとっているのであり、また感じとろうとしているのである。

このあたりの消息を見るためには、やはり画家を例にとるのがよいであろう。たいていの場合、画家は眼の人であって、一たん眼で見てしまったものをあとから記録するために、手を使つて画を描くのだ、と考えられていい。ところがそうではないことをコリングウッドは、セザンヌを例にあげて、次のように述べる。「その時セザンヌがやつてきて、まるで盲目の人のように絵を描き始めたのである。彼の静物画のデッサンは、……まるで両

照明し、確認してゆく作業なのである。言い換えれば、このような自覚的な表現的身体機能を介してはじめて、生きた物と出会うことができるのであり、逆に表現的身体機能を通して物に働きかけてゆくことによって、かえて物の方から、自己の未知なるXを教えられるのである。表現に於けるこのよだな身体と物との関係を強いて「志向性」と呼ぶとするならば、それは、外へ向かうことが同時に内へ帰り自身を見出だすという構造をもつた志向性である。つまり、志向することによって自己から離れるのではなく、自己へ還帰するのである。従つて、表現的身体とは共同社会的体制によつて組織化され習慣化されて匿名のままに機能する身体ではない。そういう身体は、まさしくそれが機能しつつある限り「自己忘却」(Selbstvergessenheit)である。それにひきかえ、表現的身体は決して無自覚、無反省なものではなく、そこには表現しながらも絶えずその表現している自分をみつめる自覚的な「眼」というものがある。すなわちそれは、表現することが同時に自己還帰であるといふ、脱中心的、再帰的関係性をうちに含んだ身体なのである。

手で手探りされた物体のようである。……彼の風景は、その視覚性の痕跡をほとんどすべて失なつてしまつている。樹木というものは決してあのように目に見えるものではなかつた。あれは、両眼を閉じたまま樹木と出くわし、盲滅法にそれにぶつかった人に感じとられる樹木の姿なのである。つまりセザンヌは、見ることよりも前に、どこまでも自分の身体感に忠実であるうとしたのだ、ということである。こうしてみると、抑々「見る」という行為は、全身的に感じる行為がいわば凍結していつた結果である、といつてもよい。このような全身的に感じとろうとする身体的構えは、おのずから表現行為へと向かうはずである。

そこで次に考えなければならないのは、表現行為に於ける身体の問題である。表現に於ける身体は、今述べた身体感とは區別されなければならない。表現的身体機能は、根源的自然が自らを告知していく生き生きとした身体感をどこまでも推持しつづけようとする、緊張に満ちた自覚的行為であつて、内的生命をもつて現出する物と、「触覚的価値」もしくは「全体的想像体験」を伴つた身体感とが出会う同時的出来事を、つねに醒めた眼で

以上述べてきたことから、次のようにまとめることができるであろう。すなわち、藝術表現とは、自覚的な身体と有機的全体として現出する物との共働によって、根源的匿名性としての生、言い換えれば、先時間的構造をもつた先反省的現在としての生に気づいてゆく、いわば迂路を経た間接的自己確認の過程である、ということである。絶えず自覚を失わない、このよだな表現行為を通じてはじめて、根源的自然は自らを告知し、その奥深い律動(Temporalität)のなかで、物を躍動せる物としてtemporal(とき的)に現前させ、われわれに一層の表現を促してくるのである。物が「有体的」に(leibhaftig)そこにあるということは、とりもなおさず、物が躍動せる生命をもつたものとして、われわれの身体感に喰い込む如く現前している、ということであり、そのことを可能にしている場が「生き生きとした現在」なのである。ところが、そうした、対象化的反省では絶対に捉えられない先反省的な「原—現在」が、文字通り生き生きとしたものとして発見されてくるのは、表現的身体機能のなかでこそなのではあるまいか。

藝術表現とは、隠れた自然と隠れた自己との同時、

的な原初的遭遇という根源的出来事(Ereignis)を不斷に照明し、露呈してゆくいとなみであり、このような意味から、現象学は積極的に藝術表現の根源へ反省の眼を向ける必要があるのではないか、と思うのである。

注

Die Ur-Ariene Erde bewegt sich nicht. Grundgesetze

- (21) E. Husserl, Manuscript C17 IV, S. 4. zitiert nach G. Brand: a. a. 0., S. 73

(22) E. Fink, Die Spätphilosophie. S. 113

(23) L. Landgrebe, Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie? in: Husserl., hrsg. von H. Noack. 1973. S. 321-324 od. Die Bedeutung. S. 221, 227

(24) E. Husserl, CM. § 38, S. 80f. (四二) 及其問題並ハ
ニキニニ、此點處也

(25) L. Landgrebe, Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie (1965). in: Phänomenologie und Geschichte.

(26) vgl. Husserliana, Bd. IV. S. 56, 158. od. CM, S. 126 usw.

Die Ur-Achse Eute bewegt sich laut. Grundgedanke
Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung
der Körperllichkeit der Räumlichkeit der Natur im
ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notw-
ende Anfangsuntersuchungen” に於て一九四〇年に
M. Farber ルメルト螺螺ねたへハキール専門論文集
“Philosophical Essays in Memory of Edmund Hus-
serl.” 1968. 6 pp. 305-325 は “Grundlegende Unter-
suchungen zum phänomenologischen Ursprung der
Räumlichkeit der Natur” と題せられて収録
される。題の如きは、即ち、ヘッセ = ハスケ
ルと『自然と必然』(滝浦謙雄・木田元臣氏訳、みすず
書房) の一七〇頁及び二〇八頁の訳注、新田義弘氏著
『現象学』(鶴波全書) の本文一六七頁の注を参照せよ
べし。それに依拠するのみのやあるいはを断つてね。

- (注) 最近の井端の翻訳が丑だりいふな立派な本だ
ゞ。『羅底・既像論』紙22號「兩文對照」參照
） M. Ponty, Le philosophe et son ombre, dans:
Eloge de la philosophie et autres essais, 1960. Gall-
imard, p. 285.—, Husserl aux limites de la phén-
oméologie, dans: Résumés de cours. —Collège de
France 1952-1960, Gallimard (1968) p. 168f.
） L. Landgrebe, Philosophie der Gegenwart, 1952.
S. 97

- (35) ibid., S. 98
- (36) L. Landgrebe, Die Bedeutung. S. 223
- (37) L. Landgrebe, Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie. S. 145f.
- (38) vgl. K. Fiedler, Der Ursprung der künstlerischen Tätigkeit. in: Schriften über Kunst. Bd. I, hrsg. von H. Konnerth 1913-14.
- (39) vgl. R. G. Collingwood, The principles of art. 1965
- (40) O. Becker, Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. —Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenebereich. in: Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, 1974, 2. Auf.
- (41) ibid., S. 47
- (42) 斎藤井崎文庫『ニルケ』四九七頁(川村)「既此記」
- (43) 『ローランの藝術』(弘波文庫) 一九〇頁
- (44) ヴィンセント『藝術の歴史』(スザン・藝術) 六四頁参照。
また、たゞやせば「ローランの藝術」、「藝術の「触覚的価値」」によれば次のようないふてゐる。「彼が著すべきゆゑは、毛皮や布の手触りや、樹皮の冷たい肌理の觸れや、火のあいなめかや、やかひのよひなめのやせなべ、……匂たつやあり、お題やあり、量塊などのやゑゆ。」(脚注) 摸触感覺(touch sensations) となべ、われわれが筋肉を使つたつ手足の動きからはじめて組