

美の普遍性と美学の可能性

——美的価値の普遍性をめぐる現象学的美学の苦闘——

峯尾 幸之介

一、美と美学

美は、「理念の感覚的現れ」(das sinnliche Scheinen der Idee)^(一)である。あるいは、「真理が不伏蔵性としてその本質を發揮する一つの仕方」(eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west)^(二)である。美学の歴史を見渡してみると、これまで哲学者たちが、美について、多種多様な仕方でも語ってきたことがわかる。バウムガルテン(Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-1762)が「感性的認識の学」としての美学を打ち出し、美を「感性的認識の完全性」と規定して以来、直観や現れが基本的なキーワードとして通用しているものの、美は、ときに観念論的な世界観の枠内で、そしてときに不気味な響きを漂わせる存在論的な深遠さのなかで、哲学上の主題とされてきたのである。その一方で、一九世紀末には、フィードラー(Konrad Adolf Fiedler, 1841-1895)が芸術を、美という価値範疇から解放し、芸術を認識の問題として考察する芸術学を提唱している^(三)。ドイツ観念論に代表される、それ以前の美学においては、美学は「美」の学であるということが自明とされていたものの、学問としての美学、さらにはわれわれが美術館で目にする実際の芸術作品から「美」が切り離されるようになったのである。

しかし、現代を生きるわれわれにとっては、もはや「芸術」「美しい」は自明ではない。それどころか、「芸術」「美しい」が新たな自明性を

形成してさえいる。美術館に何の変哲もない便器が仰々しく展示されていても、われわれは驚き、しかも面をするよりはむしろ、逆に、そうした突拍子もないものごとを「芸術的」という言葉で処理することの方が多い。デュシャン(Marcel Duchamp, 1887-1968)の《泉》(1917)にも、形があり、色がある。しかしこの作品を、例えばカント(Immanuel Kant, 1724-1804)にしたがって、直観的に観照してみることは、美的体験としても、作品解釈としてもナンセンスであろう。たしかに、この便器にも独特の曲線や、つややかな白さがそなわっているものの、その体験は、夕陽に目を奪われたり、ラオコーン像に圧倒されたりする体験とは、異質なものである。ごく最近の出来事に目を配ってみると、女性器を写実的に描写したクールベ(Gustave Courbet, 1819-1877)の《世界の起源》(1866)の前で、或る芸術家実際に自身の性器を露出するという事件が話題となった。これはフランスのオルセー美術館での出来事であるが、日本国内においても、芸術家が自身の性器の3Dプリンター用のデータを配布して逮捕されている。ここではおのずと、「芸術か、猥褻か」ということが問題とされることになる。そしてこの議論を突き詰めるならば、結局は、「芸術とは何か」という問いに、われわれは辿り着かざるをえないのである。

さて、「美学」の名の下に、いかにして、なにを問うべきであろうか。いま紹介した、最近の動向を考慮するならば、「芸術とは何か」という問いが、われわれの前に立ちはだかる。そしてこの問いを前にして、「芸術とは美である」という古来のテーゼに執着することは、現代の美学や芸術経験に背を向けることになるだろう。バウムガルテンが「美学」を提唱する以前、古代ギリシャにおいて、芸術という問題が一つの学問的な主題を形成していたが、例えばアリストテレスの悲劇論も、悲劇作品を

けつして「美しい」ものとして取り扱ってはいない。悲劇作品の悲劇性を、狭義の「美」(Schönheit)や崇高とならんで、「美的なもの」(das Ästhetische)として包括する¹⁾ともできるかもしれない。この語の由来を追い辿り、そこに「感覚的知覚」という意味を探り出すこともできる。だがそうしたとしても、それによって、芸術作品の感覚性や直観性をとらえることができる反面、例えば「芸術か、猥褻か」という問題において芸術作品が社会的反抗の一形式として機能しているという側面をとらえ損ねる可能性もあるだろう。そこで、「芸術とは美であるか」、あるいは「美であるべきか」という問いに対しては、その判断を留保しなければならぬ。そしてさらに、「芸術とは何か」ではなく、「美とは何か」という方向から、問う必要がある。たしかに「芸術」「美しい」は、もはや自明ではない。しかしながら、われわれは、さしあたり、いかなる理由で、この「芸術」「美しい」という図式が、一定の自明性を形成してきたのか、と問うことはできるだろう。しかし、このような芸術と美の関係を問う地盤を用意するためには、「美とは何か」と問うこと、それ自体の可能性を探究することが要求される。

二、いかにして美学は可能か

そもそも、われわれは「美とは何か」と問うことができるのだろうか。美学が一つの普遍的な学問として成立するには、なんらかの仕方、美という領域において、普遍的な「本質」があるということが前提されていなければならない。近代哲学には、学問の可能性をめぐる二つの大きな批判、すなわちカントによる理性批判とウィトゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) による言語批判がある。そのうち一人は、『判断力批判』(Kritik der Urteilskraft, 1790) における美的判断力の分析でもつ

て近代美学の基礎をつくり、もう一人は美を「語りえぬもの」とみなし、美学の不可能性を淡々と証明している。ウィトゲンシュタインは『論理哲学論考』(Tractatus Logico-Philosophicus, 1921) において「倫理学と美学は一つ」(6.42) ²⁾と位置づけ、そのうえで、次のようにそれらの不可能性の所以を説明する。

世界の意義は世界の外になければならない。世界の中ではすべてはあるようにあり、すべては起こるように起こる。世界の中には、価値は存在しない。—— かりにあったとしても、それはいさかも価値の名に値するものではない。(6.41)

それゆえ倫理学の命題も存在しえない。／命題は「倫理という—— 野矢」より高い次元をまったく表現できない。(6.42)

命題は「事実」(Tatsache) だけを表現することができ、善や美のような価値が事実の「外」にある以上は、それを自然科学の命題と同様の普遍性において記述することはできない。われわれは、このような論理的証明を待たずとも、美について普遍的に語ることの不可能性に、かなりの説得力を感じてしまう。美しい夕陽を前にして言葉を失い、その色合いや感動を言葉ですくい上げようとしても、むなしくこぼれ落ちてしまう。そのためわれわれは、「美について普遍的に語ることは不可能である」という結論をも覚悟しておかなければならない。

しかし本当に、学問は事実を探究することしかできないのだろうか。善や美について、普遍的に共有可能な仕方と語ることは、そもそも学問は意義をもちうるだろうか。ウィトゲンシュタインが『論理哲学論

考』を世に問うたのは一九二二年であるが、一九世紀後半にはすでに、哲学者たちは「価値」(Wert)について語る可能性やその条件の探究に乗り出していた。その一波となったのは新カント派西南(バーデン)学派であり、さらに「本質観取」という方法によって意味や価値を探究する「本質学」(Wesenswissenschaft)を提唱したのがフッサール(Edmund Husserl, 1859-1938)である。とくに、超越論的現象学へ移行する以前のフッサール現象学、つまり『論理学研究』(Logische Untersuchungen, 1900-01)の影響のもと、さまざまな領域で本質観取を応用したのがミューンヘン・ゲッティンゲン学派であり、その応用領域の大きな一つとなったのが美学である。そしてこの「現象学的美学」と呼ばれる一派を代表するのが、ガイガー(Moritz Geiger, 1880-1938)である。

本稿は、「そもそも美学は可能か」という問いを念頭に置きつつ、「いかにして従来の美学が美の本質論を形成してきたのか」を確認することをその目的としている。その手がかりとして本稿が採用するのが、ガイガーの現象学的美学である。それには二つの理由がある。第一に、現象学と美学が親近性をもつと一般に主張されていること、第二に、ガイガーが美的価値の普遍性を一定の仕方意識的に主題化していること、である。本稿は、これら二つの妥当性を検証し、それをつうじて、美の本質論の可能性を問うていく。

三、現象学と美学

木幡順三は、現象学と美学の親近性を、次のように、端的に説明している。

現象学は両者「新カント派と「生の哲学」——筆者」の長所を兼

備し、あくまでも体験に即しつつ意識内容の本質直観を行うことを課題とするものであるから、美的なものの本質を体験において直観しようとする哲学的美学とはことのほか親近性を有するといわねばならない。こうして美学は現象学的方法を適用することによってまず心理主義的傾向を克服し、ついで先験的現象学の立場に接近し、ついには現象学的存在論の分野に進出したのである。(五)

さらに木幡は、別の著作のなかで、現象学と美学の親近性を、(1)「直観主義的傾向」、(2)「意識構造のとらえかた」、(3)「消極性」の三点を根拠に指摘している(六)。前節において筆者は、美学の可能性は、美の領域においてなんらかの仕方普遍的な本質が共有されうるということに条件づけられていると示唆したが、そのような普遍的な本質を洞察する方法としてフッサールの本質観取が、現象学的美学者たちの切り札として活躍することとなった。このことと関連しているのは、木幡が列挙した三点のうち、第一のものである。つまり、美的体験が自然や芸術作品を見たり聴いたりするという仕方での直観的な体験であるのと同様に、現象学的本質観取は事象の意味や本質を経験的帰納や思弁的演繹ではなく直観によって洞察するということに、両者の共通性が見出されているのである(七)。「現象学的美学」という呼称が普及したのは、ガイガーの同名の講演においてである(八)が、ここでは、次の三つが現象学的方法のメルクマールとされている。すなわち、(1)「現象」を研究し、(2)その「本質契機」を把握し、(3)それを「直観」によって把握する(九)という三点によって、現象学の方法が特徴づけられているのである(九)。

現象学全般にとってそうであるように、「心理学主義」の克服が現象学的美学にとってその学問的課題の一つを占めている。この心理学主義は、

例えば2という数を数える働きへ、「AはAである」という同一律を判断する働きへと還元する。たしかに、そうした働きは〈私〉の心のなかで生じるものであるが、それではなぜ、数学の対象や論理学的法則がこの〈私〉以外のものたちにとつても、普遍的に共有可能なものとして妥当しているのか。この謎は、学問全般の客観性の根拠を獲得するために、なんとしても解かれなければならなかったのである。ガイガーは、フッサールによつて心理学主義者として批判されるリップス (Theodor Lipps, 1851-1914) の感情移入美学から出発しつつも、美学を心理学の呪縛から解放しようとする。彼は、既出の講演において、「美学」という名称には、(1)「自律的個別学としての美学」、(2)「哲学的分科としての美学」、(3)「他の諸学の応用範囲としての美学」の三つが含まれていることを指摘する(二〇)。第二のものとしてはドイツ観念論の美学を、第三としてはリップスなどの心理学の美学を、ガイガーは念頭に置いている。ヘーゲルの死後、一九世紀後半にはもはやドイツ観念論は衰退し、この思弁的形而上学に代わつて、実証的経験科学が台頭していた。その帰納的方法は自然科学のみならず、人文科学においても有効とされ、美学ではフェヒナーの実験美学などが登場している。ガイガーがフェヒナーやリップスの心理学的美学を危険視するのは、彼ら心理学者が、美の本質を対象の構造や存在様式ではなく、それが体験する主観のうちへと働き生じさせる心理的「効果」(Wirkung)に還元しようとするためである。そしてこの心理学主義への批判は、芸術の大衆化やディレクタンティズムの横行への批判として発展させられることになる。これについては、その詳細を確認しなければならぬ。ここではさしあたり、ガイガーを含む、現象学的価値論全般の理論的土台を用意した、新カント派西南学派の価値論について概観しておく必要がある。

なぜ西南学派の価値論を確認しなければならないのか。現象学的価値論は、一方では心理学主義の克服を目指しているが、他方では、西南学派の形式主義や論理学主義とも対抗している。両者ともに、ロツツェ (Rudolf Hermann Lotze, 1817-1881) の「妥当」(Geltung) 思想と深く結びついているが、その理論的な影響の仕方は相違する。しかしながら、価値の客観性を根拠づけようとする立場、さらにそこに見出される独断性には、ある共通性があり、西南学派を参照することで、現象学的価値論の問題点をも浮き彫りにすることができるのである。これが、われわれが西南学派を確認する理由である。

四、ロツツェと新カント派西南学派

西南学派を代表する哲学者は、ロツツェ直系の弟子であるヴィンデルバント (Wilhelm Windelband 1848-1915) とその弟子リックケルト (Heinrich Rickert, 1863-1936) 最後は現象学の影響を受けたラスク (Emil Lask 1875-1915) の三者である。九鬼一人によると、ロツツェの「妥当」とは「イデアールな命題」であり、この概念はカントの「物自体」(Ding-an-sich) の存在へ依存することなしに認識の客観性を保証するものとして持ち出されたのである(二一)。九鬼はこの概念の由来と、ロツツェによるその規定を次のように説明する。

元来、「妥当」とは、法、論理学、倫理などの領域で、規範性・効用性を含意した概念であり、日常的には価値 (Wert) とほとんど同義に用いられる。ロツツェは妥当という言葉でこのようなニュアンスを込めながら、超時間的にあるものという意味を定着させたのであった。(二二)

この「妥当」概念は、感覚的对象としての実在の「存在」との対比のなかで使用され、前者が超時間的で不変のもの、後者が時間的に制約された変化するものとして性格づけられる。これら二つをまた、「実在的な」(real)ものと「理念的な」(ideal)ものと言ひ換えることもできるが、

この区別の導入によつて、西南学派や現象学は意味や価値の客観性を守り抜く手立てを得たのである。西南学派のヴァインデルバントは「価値自体」(Wert-an-sich)を、リッケルトは「超越的価値」(transzendenten Wert)を認識が従うべき理念的なものとして位置づけている。本稿では、形而上学的な色合いを強く残すヴァインデルバントの価値論ではなく、リッケルトのそれを例として取り上げてみたいと思う。

リッケルトは『認識の対象』(Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892)^(一三)のなかで、フッサールが『イデー』(Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie) 第一巻(1913)において超越論的現象学への転換を披露するのに先行して、超越論的哲学の立場をとることを表明している。ただし両者の哲学は、超越論的哲学という同じ名で呼ばれるものの、その内実には決定的な差異があることに注意しなければならぬ。フッサールの超越論的現象学は、意識の外部にあるとされる超越的对象を意識の確信や信憑へと還元する一方で、リッケルトの超越論的哲学は、認識の客観性を保証するものとして超越的对象に、意識の外部の存在という地位を容認している。要するに、認識には、それが従うべき絶対的基準が必要である、という発想をとっているのである。これをより詳細に確認してみよう。

リッケルトにとつて、カントの「物自体」を認識の基準として採用することは禁じ手であり、実際、『認識の対象』の序盤で、デカルトになら

い「認識論的懐疑」(erkenntnistheoretischer Zweifel)を遂行する(一四)で、素朴な実在論からの脱却を試みている。それにもかかわらず、認識の対象は、あくまで「超越的」(transzendent)なものでなければならず、こうした意味で超越性を問題とする哲学が「超越論的」(transzendental)であるとされる。

認識する人間が自身の諸表象ないし意識諸内容によつて、意識から独立した存在へと向けられなければならないということ的前提すると、認識が客観的であるためにそれへと向けられる認識の対象でありうるのは、空間的外界でも意識内容でもなく、もっぱら超越的客観だけである。認識論の根本問題とは、したがつて、超越の問題である。超越的なものを、その客観性に対する意義を研究するという仕方において取扱う研究を、われわれは超越論的と名づける。そしてそういうわけで、超越問題から出発する、認識の哲学は超越論的哲学として特徴づけられる。この意味において、以下の諸論究は、認識論的根問題の解明をつうじて、超越論的哲学への導入を与えようとするのである。(一四)

そこでリッケルトは、「超越的価値」を超越的客観として位置づけるが、その根拠となつているのが、レアルな存在とイデアアルな妥当の区別である。意識の外部にある事物はそれ自体として意識に与えられることはない。「物自体」と「現象」を峻別したカントの批判はここでも活かされていく。これに対し、同様に意識の外部にあるはずの価値はそれ自体として意識に与えられる。ここではもはや物自体と現象の区別は無効となつている。それではいったい、超越的価値が意識に与えられるとい

この主張は、いかにして根拠づけられているのか。リッケルトは、価値が承認されざるをえない「超越的当為」(transzendentes Sollen)としてわれわれの判断に与えられることに注目する。アリストテレスは、「人」や「白い」のような一つ一つの単語それ自体においては真偽が問題とならず、ただ単語相互の結合や分離においてのみそれが問題となることを指摘している(二五)が、この結合ないし分離を遂行する判断の働きに「価値」が介入している、とリッケルトは考える。彼にしたがうと、「AはBである」と判断する際には、われわれはAとBを単に表象し結合しているのではなく、その結合が正当であるか不当であるかについても判断している。つまり、真偽という観点からその価値を判定するのだが、その際、われわれは基準となるべき超越的価値を参照しているのだ、というのが彼の力点である。そしてこの価値判断の規定根拠として、その結合ないし分離を、気に入るか気に入らないかという「感情」が持ち出される。しかし、ここに矛盾があることは明白である。というのも、判断が真であるには、主観から独立する超越的価値を参照する必要があるが、その究極的な規定根拠となるのは主観に内在する感情とされているからである(二六)。リッケルトの価値論は、現象学と同様、心理学主義の克服という目論見のもと始められたにもかかわらず、ここでは再び、心理学に接近している。そのため中期になると、この『認識の対象』における自身の立場を「超越論的心理学」(Transzendentalpsychologie)としてみずから批判することになる(二七)が、フッサールやシェーラー(Max Scheler, 1874-1928)‘そしてガイガーも、この「感情」に依拠することなしに、いかにして意味や価値の妥当性を根拠づけうるか、ということを追求している。

五、「明証感情」説批判と「与えられ方」の理論

フッサールが『論理学研究』第一巻(1900)において批判している三つの心理学主義的先入見のうち、第三のものに該当するのがこの明証感情説である。フッサール自身がこの説を次のように定式化している。

われわれは「心理学主義の——立松」第三の先入見を次のような諸命題で定式化する。すべての真理は判断のうちにある。しかしわれわれがある判断を真と認めるのはその判断が明証な場合のみである。この「明証という——立松」語は——彼らの言によれば——誰にも各自の内的経験からよく知られている独特な或る心的性格を、すなわちへある判断にその感情が付帯することによって、その判断の真理を保証する、そういった一種独特の感情」を表している。(二八)

フッサールはこのような明証感情説に対して、次のような批判を加える。すなわち、「明証とは偶然に、または自然法則によって、ある一定の判断に結合する付随的(akzessorisch)感情ではない。それは決してあるクラスの(すなわち、いわゆるへ真なる)判断の)任意のどの判断にも単純に付帯するような心的性格ではない」(二九)。ここでフッサールが強調しているのは、ある判断の明証性とは、その内容が直観的に洞察可能であるということに由来し、その洞察可能性があるからこそ、それが前提となつて、明証感情と呼ばれるものが生じる、ということである。そこで、フッサールは対象の所与性、つまりそれが「いかに与えられているか」に注目して、次のように明証性の意味と真理の条件を規定する。「思念と、思念が思念する自己現在のなものとの間の、言表の、顕在的意

味と自己所与的事態との間の一致の体験 (Erlebnis der Zusammenstimmung) が明証であり、そしてこの一致のイデーが真理である」(二〇)。そのため、判断されたものが、判断体験に十全的に、それ自身として与えられているならば、明証的な判断が形成されるのである(二一)。この意味における明証性が意味や本質についての意識に見出されることを指摘し、そのようにしてフッサールは本質学の可能性を根拠づけようとしている。

基本的にこのような構えは、『論理学研究』から『イデー』などをつうじて一貫しているが、前者の力点は、意味というイデアールなものをレアルな意味づける働きから峻別することによって、意味、そして学問の客観性が確保される、ということにある。しかし、ロツツェから新カント学派、さらには初期フッサールにいたるまで、イデアールなものの客観性を証明するために、それがレアルなものとは別の仕方 で存在する、と主張するだけで済まそうとする嫌いがある。立松弘孝は、次のように述べている。「フッサール自身(イデア的なものは認識主観やその認識作用には無関係にそれ自体として存在する)ことを本書『論理学研究』——筆者」で繰り返し強調してはいるが、しかしそれが存在する場所については(レアルな個物や世界のうちにも、またリアルな思考のうちにも存在しない)といういわばネガティブな形で主張しているに過ぎない」(二二)。

以上において、駆け足ではあったが、現象学的価値論に時代的に先行する西南学派の価値論と、初期フッサールの純粹論理学を確認した。われわれは次節において、ガイガーの美的価値論の成果を確認するが、これも心理学主義の克服という目論見に動機づけられている。ガイガーは、フッサールと同様に、美的価値の客観性を前提して議論を進めている。繰り返すが、本稿の課題は美の本質論の可能性を問うことにあり、そ

してその一例としてガイガーの現象学的美学を取扱う。しかしながら、ガイガーの美学には、美の普遍性という問題をめぐって、ある認識論的な前提性を抱え込んでしまっている。それに注意しつつ、先に進んでみよう。

六、ガイガーの美的価値体験論と美の普遍性の謎

『哲学および現象学研究年報』(Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung) の第一巻(1913)に掲載された「美的享受の現象学」(„Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“)において、ガイガーは文字どおり「美的享受」(ästhetischer Genuß)の現象学的な分析を展開する。この論文で、ガイガーは、「美的に享受する働き」(ästhetisches Genießen)という主観的側面を記述しているものの、美的対象や価値のような客観的側面こそが重視されるべきであることに、読者の注意を促している(二三)。美の普遍性という本稿の主題とのかかわりにおいては、論文集『美学への通路』(Zugänge zur Ästhetik, 1928)の方が重要であるが、この美的享受論における主観的体験の記述においても、彼の客観主義的立場を容易に読み取ることができる。ガイガーによると、美的享受とは、「対象の充実を私欲に囚われずに、観照することにおいて、享受する」(二四)。(Genießen in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegenstandes) (二五)である。この規定に含まれるもののうち、「私欲に囚われていない」(uninteressiert) ことという契機は、カントの「無関心性」(Interesselosigkeit) の解釈をつうじて取り出される。そしてこの契機を実現するために、われわれ体験者は、対象やその対象から獲得される利益が「私のもの」(Mein) であることを享受するような「自己」(Selbst) を「遮断」(Ausschaltung) しなければならないとされている(二六)。「充

実」(Ereignis) という美的享受の本質契機はこの体験の直観性を意味し、
 そうである以上、美的価値は体験者に「現象」として与えられるとされ
 る^(二六)が、その根拠は、それ自体として客観的に存在するものと考えら
 れているのである。

われわれは引き続き、『美学への通路』におけるガイガーの美的価値体
 験論に言及しなければならぬが、ここでさしあたり、次のことを確認
 しておく必要がある。つまり、いかにしてガイガーは美的価値の客観性
 を根拠づけているのか、ということである。太田喬夫によると、ガイガ
 ーの理論における美的価値は五つの特性に要約される。すなわち、(一)
 客観性、(二)直接的態度(本質直観)、(三)価値感情、(四)非実在性、
 (五)段階序列^(二七)である。本稿で考慮しなければならないのは、第
 一と第二の特性であり、これら二つについて太田は次のように解説する。
 「まず価値は何よりも評価と区別され、評価の主観的相対性に対し、客
 観的で絶対的な性格が力説される」^(二八)。そして、「次に価値はそれを把
 握し評価するにふさわしい主観的態度によってのみ実現される」^(二九)。
 つまり、評価する働きやその相対性との区別というネガティブな仕方で、
 評価される価値とその絶対性を根拠づけようとしているのである。もう
 一度、フッサールの『論理学研究』に立ち帰り、この客観主義的立場に
 ついて確認してみよう。この著作におけるフッサールの分析対象は、と
 くに「意味」(Bedeutung)であるが、彼はそのイデアールな客観性を確
 保するために、意味の相対性を「意味づける働き」(Bedeutend)に帰して
 いる。

しかし精確に見れば、意味の動揺はもともと意味づける働き、動
 揺である。つまり、表現に意味を賦与する主観的作用が動揺する

のであって、この場合主観的作用はただ単に個体的に変化するば
 かりでなく、特に表現の意味に基づいているスペチエスの諸性格
 に応じても変化するのである。しかし意味そのものは変化しない。
 それどころかこのような言い方自身、客観的に確定された一義的
 な表現の場合と同様、主観的に曖昧にされた複義的な表現の場合
 にも、われわれが意味をあくまでイデア的統一^{アインハイト}と解するものと
 前提すれば、まさに矛盾した言い方である。^(三〇)

このように、主観のレアルな働きの相対性を強調することで、意味
 や価値の客観性を保護するという戦略は、初期フッサールのみならず、
 シェーラーやガイガーの現象学的価値論にも共通している。しかし、学
 問の客観性をめぐり、数学や論理学における形式的な対象や法則につい
 てその客観性を主張するのと同様の仕方で、倫理学や美学における善や
 美的価値という質料的なもの客観性を根拠づけようとするには、
 見逃すことのできない重大な欠点が生じているように、筆者には思わ
 れる。われわれが生きる現代の社会が実際に直面しているように、主観
 性や相対性ということがとくに問題となるのは、数学や論理学ではなく、
 まさに善や美の領域においてである。なるほど、ガイガーは、これから
 確認するように、芸術の大衆化やディレッタントイズムの横行によって
 古典的なものの価値が下落させられるという事態と直面することから出
 発している。けれども、そうした状況の真っ直中で、価値は客観的に存
 在し、われわれはそれを把握するために適切な態度をとらなければなら
 ないと声高に叫んだとしても、大衆やディレッタントと呼ばれるものた
 ちに対しては、なんら説得力をもちえないのである。このような批判的
 眼差しのもと、ガイガーの美的価値体験論を参照してみようと思う。

七、ディレッタンティズム批判と美的価値の「深さ」

ガイガーは論文「芸術的体験におけるディレッタンティズムについて」(„Von Dilettantismus im künstlerischen Erleben“)において、ディレッタンティズム(三二)の難点を次のように指摘する。

ディレッタンティズムは、真正な芸術体験を、それに身を捧げるあらゆる者のうちで腐敗させる。ディレッタンティズムの諸々の悪影響は、その体験者を超えて広がる。すなわち、それは、真正でない体験にもとづく体験者の価値判断を、普遍妥当的なものとみなし、ただディレッタント的な体験のために消費される芸術だけを妥当させる——そしてそのようにして、全芸術的文化にとつて有害なものとなるのである。(三三)

このディレッタンティズムには三つの類型があるとされる(三三)が、それらが「真正でない」(unecht)とされる根本的な理由は、いずれのディレッタンティズムも芸術作品それ自身の価値を把握することができない、ということにある。ガイガーはこの論文で、真正な芸術体験を特徴づけるために、「外方集中」(Augenkonzentration)と「内方集中」(Innenkonzentration)という二つの態度を区別しているが、後者は第三のディレッタンティズムに位置づけられている。内方集中はさらに二種類へ区分される(三四)が、いずれの内方集中も、主観的な気分や感情を享受し、芸術作品それ自身の価値を把握しようとしないうえ、真正な芸術体験としては認められていない。これに対し、外方集中における体験者は、芸術作品それ自身やそのディテールに注意し、その価値を把握する

ことができるため、真正な体験を実現することができるのである。第三節で示唆したように、ガイガーのディレッタンティズム批判は、美的価値の根拠を主観に対する「効果」に還元しようとする心理学主義批判と深く結びついている。心理学的美学を代表するリップスは、美の根拠を次のように説明する。

美学とは美しいものについて、また暗黙には醜いものについての学問である。ある客観が「美しい」とされるのは、それがある独特の感情、すなわちわれわれが「美しさの感情」(Schönheitsgefühl)と特徴づけるのを常とするものを、私のうちに呼びさまし、あるいは呼びさますのにふさわしいためである。いかなる場合においても、「美しさ」とは、私のうちにある特定の効果(Wirkung)をひき起こす客観の能力のための名称である。(三五)

そのためリップスは、基本的に、対象によって喚起された感情が、対象それ自身に移入されることによって美的価値が発生すると主張する。このような見方に、リップスの美学が「感情移入」(Einfühlung)の美学と特色づけられる所以がある。これとは反対に、ガイガーの場合、対象の美的価値は、それを「気に入ること」(Gefallen)や「快感情」(Lustgefühl)をもつことなしに、さらには「評価すること」(Werden)さえなしに、把握されうると考えられているのである(三六)。そのため、ガイガーは「体験美学」や「効果美学」よりも、「対象美学」や「価値美学」を優位に置く。しかしながらその一方で、美的価値の真正な体験に固有な「深層効果」(Tiefenwirkung)に言及することで、美的価値体験の「実存的意義」(existentielle Bedeutung)を明らかにしようとして試みてもいる(三七)。ガイガ

—は自我を表層的次元における経験的自我と深層的次元における実存的自我とに区分する。前者が、「美的享受の現象学」において美的享受の実現のために遮断されるべきとされた「自己」であり、後者は「実存」(Existenz)や「実体」(Substanz)、「実在」(Realität)と呼ばれる。高梨友宏によると、ガイガーは「実存」(Existenz)を定義していないが、おおよそ次のようなものを意味している。すなわち、「無反省、無自覚に漫然と生きる日常的なあり方を脱して、自らがえのない唯一無二の個別的人間存在であることを悟るところの本来的自覚」^(三六)である。こうした主張には、ガイガー自身がキルケゴールやヤスパースの実存哲学に興味を示している^(三七)ように、例えばハイデガーの実存概念と共通性が見出されるかもしれないが、そうすることはあまりに安易であると筆者は考える。実存的体験において美的価値は自我の「深層」(Tiefe)を感動させ、そうした働きが美的価値の深層効果である、とガイガーは規定しているが、ここで彼は心理学の呪縛から脱しきれないからである。さまざまな論者が批判する^(四〇)ように、自我を表層と深層に区分する自我の分層構造論を、われわれはわれわれ自身の自我体験から取り出すことはできないだろう。

われわれは、美の普遍性という観点からガイガーの美的価値論を参照したにもかかわらず、彼の効果論に深入りしすぎてしまったかもしれない。しかしながら、これはガイガーの論述自体に見出される難点でもある。つまり、彼は美的価値の客観性を前提し、そのうえで美的価値体験の人間的な意義を説明しようとしたために、一方では初期現象学派に共通の客観主義的立場をとりつつも、他方では同時にリップスに由来する心理学的な図式から飛び立つことができなかつたのである。木幡はこの矛盾を次のように指摘している。

ガイガーのごとく価値そのものの体験外在という前提に立てば、美的価値の成立事情の考察は美的体験の考察とは別個になされてしかるべく、美の深さはそうした価値へのひたすらなる帰依にほかならない。しかしそのガイガーにしても先述のように享受の品質として、前者に依存しない独特の評価をうけるべき「深さなるもの」を承認しないわけにはいかなかった。だがこれはある意味ではすこぶる曖昧な態度といわねばならない。なぜならこのものは美的享受体験の Wertung [Wertung (評価) —— 筆者] の一方の根拠となりながらも、美的価値の構成にはあらずからないからである。^(四二)

そういうわけで、ガイガーの理論においては、「美の深さの価値根拠は主客両面に分裂せざるをえなくなる」^(四三)のである。とはいえ、美の普遍性という問題において、彼は客観主義的立場に終始することができなかったということ自体が、現象学的美学の進むべき方向を暗示していると考えることができるのではないだろうか。つまり、美的経験の本質論を繰り広げるには、なんとしても、その経験がわれわれの生にとつていかなる意義をもつか、と問うことなしには済まされないのである。そこで最後に、筆者はその一例として、美的経験における「感情」をいかなる仕方で取扱うことができるのか、ということ考察してみたい。

八、「感情」の主観性と普遍性

われわれがここで「感情」の問題に突き当たらざるをえないのは、次のような〈感情のジレンマ〉があるからである。つまり、感情は、一方

で美的経験を主観的なものとして制約しているが、他方では「感情に訴えかける」ということがその経験にリアリティーを与えている以上、それを完全に除去することができないのである。心理学や西南学派とは対照的な仕方では、フッサールやハイデガーは主観的な感情やその働きから弁別することをつうじて、意味や価値の客観性を保護していた。しかしその一方で、美的価値体験の意義を説明する際には、ふたたび深層効果や深さの感情という契機を持ち出ざるをえなかったのである。フッサールは『イデー』第一巻において超越論的現象学への転向を表明するが、もしわれわれも美の普遍性という謎を解き明かそうとするならば、フッサールと同様に、超越的なものの素朴な定立を方法的に無効化する必要がある。ハイデガーを含む、ミュンヘン・ゲッティンゲン学派の現象学者たちは、このフッサールの転向を心理学主義への逆戻りとみなしているが、ここには大きな誤解がある。この客観主義的現象学から超越論的現象学への移行については、美の問題とは別個に検討されるべき問題であるが、美的価値の根拠を超越論的主観のうちに還元するということは、それが主観的なもの、したがって相対的なものにすぎないと主張することとは全く別の次元にある。超越論的現象学は、まさに「なぜわれわれは美に客観性があるか」と思ふのか、さらには現象学的価値論者が力説したように「なぜわれわれは、感情享受に没頭せずに客観的な美的価値を把握しなければならぬか」と問うことの地盤を用意する方法だからである。

そこで、美的価値の客観性を前提することなしに、〈感情のジレンマ〉を解決しようとするならば、感情それ自身——その構造や働き方——の普遍的な「アプリアリ」を記述するという方法を採用せざるをえない。こうした方法は、『判断力批判』におけるカントのそれと類似している。

久保陽一によると、カントにおいて(1)「対象の認識に快感が伴うこと」、(2)「その快感が普遍性と必然性ともっていること」が美的判断の成立条件とされているが、ここでカントは美の普遍性を「すべての人の心のアプリアリな原理」の普遍性と関連させているのである^(四三)。このアプリアリな原理とは、カントによると、悟性と構想力の「自由な戯れ」という「心の状態」であり^(四四)、この分析の内実自体は、決して現象学的なものとして評価することはできないが、美の普遍性の謎を説明するためにとるべき認識論的な立場の根本となつていえると言えらる。カントはこの意味における美の普遍性を、真や善の「客観的普遍性」と区別して、「主観的普遍性」と性格づけているが、この一見矛盾した表現を使用することは、ある芸術作品の美が「普遍的である」ということは、数学や論理学の命題が「普遍的である」ということとは別種の意味をもつているという直観に動機づけられている、と筆者は推測する。

そこで本稿では、美の普遍性という問題を、(1)〈量的な次元〉と(2)〈質的な次元〉とに区分することを提案したい。第一に〈量的な次元〉における美の普遍性の問題とは、自然や芸術作品の美しさの体験を、他者と共有することはできるのか、ということを目指す。第二に、これはとくに強調したいことであるが、〈質的な次元〉におけるものとして、そもそも他者の欲望の対象であるということが、その対象を「美しい」ものとして質的に規定している、とすることもできないのではないだろうか。美しい女性は、みな「憧れ」である。とうぜん、身体的な美しさが先行するからこそ憧れの対象となり、幻想的な美しさが付加されると考えることもできるが、少なくともそれらは美的体験を構成する契機として、相互に影響し、その「美しい」という実感を高めているのである。また、この問題が〈質的な次元〉にあると言えるのは、次のような理由による。

つまり、憧れの対象となるは、必ずしも一般的に承認されているものではなく、ときに、それどころか多くの場合、そうした一般性の彼岸にあり、それに対置されるような「ほんとうの」愛や生き方を体現するものだからである。こうしたアイロニカルな「ほんとう」においても、われわれは「ほんとうはこうあるべきだ」という独特の仕方で、普遍性を志向しているのであり、その際、その「ほんとう」が実際に客観的に普遍的なものとして妥当しているか、ということとは問題とならないのである。この〈質的な次元〉の問題については、そのために別の論考を用意せねばならないだろう。最後に、本稿の結論として、〈量的な次元〉における美の普遍性の問題に対して、以下のように、その要約と解答を与えてみたい。

われわれは「美とは何か」と問うことと自体の可能性の探究として、この論考を進めてきた。そして、その探究の先駆者として、意味や価値の学問を打ち立てようとした西南学派や現象学の理論を参照し、前者が心理学と同様に、感情という次元において価値の客観性を根拠づけようとしたのに対し、後者は価値を感情と切り離し、ネガティブな仕方でその客観性を保護しようとしたことを確認した。現象学的美学者ガイガーは、そのような客観主義的現象学の立場を前提したうえで、われわれは客観的に存在する価値を、美的に適切な態度をとることによって把握しなければならぬ、と主張した。それにもかかわらず他方で、結局彼は、美的価値の意義を主観的な効果に帰着させてしまい、自身の理論的立場を一貫させることができなかったのである。そこでもし、価値の客観性を素朴に前提することなく、美や美的経験の本質論を普遍的に共有可能な仕方で開催しようとするならば、初期フッサールやガイガーが可能なかぎり排除しようとした「感情」に着目し、その「アプリオリ」を取り出

さなければならず、そうした方法によってのみ〈感情のジレンマ〉を解消することができるのである。われわれは、ある芸術作品の客観的な価値を見極めるために、個人的な感情やその作品にかんする思い出を度外視しようとする。しかしながら、「客観的な」認識と引き換えに、そうした感情や記憶をはがし取ってしまうならば、われわれに残されるのは、その作品経験の「搾り滓」のようなものでしかない。われわれは、恋人との辛く悲しい別れを経験する前と後では、同じラブソングが全く別の仕方で心に響くことを知っている。友人がある小説について無邪気に語ったことを聞き、その表情を目にした後では、私自身の読み方も変化する。そうした、美的経験の多様さは、一方でそれが揺れ動いてしまうこと、その相対性を告げている。しかしながら他方で、そのような仕方でも、豊かなものに変容していくということと、自体を、美的経験のアプリオリとして提示することもできるのである。ここにこそ、美学の可能性の光が見出されるのではないだろうか。

-
- (一) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 12, 4. Aufl. der Jubiläumsausgabe, hsg. von Hermann Glockner, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, S. 160. 邦訳は、長谷川宏訳『ヘーゲル美学講義』上巻、作品社、一九九五年を参照した。
- (二) Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1960, S. 55. 邦訳は、関口浩訳『芸術作品の根源』平凡社、二〇〇八年を参照した。
- (三) Vgl. Konrad Adolf Fiedler, *Über den Ursprung der Künstlerischen Tätigkeit*, 1887.
- (四) 邦訳は、野矢茂樹訳(岩波書店、二〇〇三年)を参照した。
- (五) 竹内敏雄編『美学事典 増補版』弘文堂、一九七四年、九一一九

- 二頁。
- (六) 木幡順三『美意識の現象学——美学論文集』慶應通信、一九八四年、一三二—一五頁。
- (七) 「意識構造のとらえかた」という第二の点でもって、現象学的方法によって、美意識の構造を、心理学的な因果的説明原理からではなく、意識体験そのものに即して説明することができるといふことを、木幡は強調している。第三の「消極性」とは次のような意味である。すなわち、「美とは何であるか」を知るためには「美が何でないか」をまず知らねばならず、その消極性は、「直観に与えられているよりも現象を減少せしめてはならない」という現象学の原理の消極性と共通している。以上の三点を、現象学と美学の親近性の根拠として木幡が指摘しているのであるが、必ずしも本稿はこの木幡の解釈を鵜呑みにすることはしない。筆者は、現象学がこれとは別の仕方、美の本質論にとって方法的な重要性をもつことを指摘したいと思ふ。
- (八) 木田元・村田純一・野家啓一・鷺田清一編『縮刷版 現象学事典』弘文堂、二〇一四年、一三三頁。
- (九) Moritz Geiger, „Phänomenologische Ästhetik“, in: *Zugänge zur Ästhetik, Der Neue Geist Verlag*, 1928, S. 145f. (in: *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zur einer Materialen Wertästhetik, Gesamtelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik*, hrsg. von Klaus Berger und Wolfrat Henckmann, Wilhelm Fink Verlag, München, 1974, S. 280f.) ガイガーの著作は『*Zugänge zur Ästhetik*』のみ高橋慎二による邦訳『現象学的芸術論』神谷書店、一九二九年)がある。
- (一〇) Ebenda, S. 138. (S. 273.)
- (一一) 九鬼一人『新カント学派の価値哲学——体系と生のはざま』弘文堂、一九八九年、一六一—一九頁を参照。
- (一二) 同右、一八頁。
- (一三) 筆者が参照したのはこの著作の第二版(1904)であり、これには山内得立による邦訳(岩波書店、一九二七年)がある。
- (一四) Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 2. verbesserte und erweiterte Aufl., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen und Leipzig, 1904, S. 16f.
- (二五) アリストテレス「命題論」山本光雄訳、山本光雄編『アリストテレス全集』第一巻、岩波書店、一九七一年、一一二頁を参照。
- (二六) 大黒岳彦は、次のようにこの矛盾を鋭く突いている。「リッケルトは認識を「超越的当為」に対する明証感情を伴った肯定(承認・否定(拒斥)の作用と考えた。こうした構図は、認識の対象を主観から独立な「超越」として立てながら、実際は「当為」として主観の作用の圏内でそれらを扱うといった方法論上の齟齬を生む。フッサールは、認識の対象としての意味成態が理念的な存在であり、したがって作用からまったく独立なものとしてその構造を考察しようという立場をとり、リッケルトの価値をもって真の認識対象とする立場には異を唱えている」。『縮刷版 現象学事典』一三四頁。
- (二七) リッケルトの初期と中期の理論的立場の差異については、九鬼の前掲書、六二—六三頁を参照せよ。初期の立場を「超越論的心理学」としてみずから批判しているのは、一九〇九年の論文「認識論の二つの道」(『*Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*』, *Kant-Studien*, XIV, 1909)においてである。その邦訳は『認識の対象』に収録されている。
- (二八) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 1. Prolegomena zur reinen Logik, 4. unveränderter Abdruck der 2. umgearbeiteten Aufl., Halle a. d. S., Max Niemeyer, 1928, S. 180. 邦訳は『立松弘孝訳『論理学研究』第一巻』みすず書房、一九六八年を使用した。
- (一九) Ebenda, S. 189f.
- (二〇) Ebenda, S. 190f.
- (二一) 明証感情説への批判は『現象学の理念』(1907)においても展開されている。Vgl. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Text nach Husserliana, Bd. 2, hrsg. und eingeleitet von Paul Janssen, Felix Meiner, Hamburg, 1986, S. 59f. 邦訳は『立松弘孝訳(みすず書房、一九六五年)を参照。
- (二二) 立松弘孝訳『論理学研究』第一巻、三三二頁、訳注二一〇*。現象学的美学者のうち、ゲッティンゲン学派のインガルデン(Roman Ingarden, 1893-1970)が同種の問題に頭を悩ましていた。彼は『文学的芸術作品』(1931)において、なぜわれわれが「同じ一つの」文学的作品について語り、その発行部数と同数の作品が存在すると想定

しないのか」と問いを設定している。Vgl. Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk mit einem Anfang von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel*, 3. durchgesehene Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1965, S. 9 (邦訳は、瀧内楨雄・細井雄介訳、勁草書房、一九八二年を使用)。これについては、次のように解答している。「こうしてわれわれは文学的作品を主観化するという危険、もしくは文学的作品を多様な具体化へと還元するという危険を克服したと信じる。もともとそれは観念的概念の現存を想定してのことではない。[...]これがなければ、あらゆる具体化に対立せる同一の対象像としての文学的作品も、学術的著作や主観的学問も、最後には文学的作品の多様な具体化も求められなくなるという仮説を見てほしい」。

Ebenda, 390. このようにインガルデンは、文学的作品を読むという働きへと還元する心理学主義的態度を批判している。

- (一三) Vgl. Moritz Geiger, „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, T. 2, hrsg. von Edmund Husserl, Max Niemeyer, Halle a. d. S., 1913, S. 568f. ガイガーは次のように述べる。「だがこの現象学的本性の控え目な課題の内部でさえも、さらにある制限が設けられなければならない。というも、美的享受の現象学的研究は、そのすべてのさまざまな側面に向けられる必要があるが、美的対象の立ち入った分析によって開始されなければならないからである。感情諸体験、つまり主観的な諸体験、例えば叙情詩についての享受を形成する諸体験、諸々の気分や興奮、感情移入体験からなるこの多種多様なものは、ただ客観的な諸基底からだけ了解されうる。その基底とは、叙情詩それ自身やその経過、対象的な諸品質、諸価値のうちに見出されるものである」。Ebenda, S. 568.

- (一四) Ebenda, S. 665.
- (一五) 「美的享受の現象学」における「無関心性」と「自己」の議論については、拙稿「美的体験における「自己」の問題——ガイガーの美的享受論と「無関心性」の現象学的解釈」『哲学世界 別冊』第六号、早稲田大学大学院文学研究科人文科学専攻哲学コース、二〇一五年、三二—四二頁を参照されたい。
- (一六) Vgl. Geiger, „Phänomenologische Ästhetik“, S. 139f. (S. 274f.)

- (二七) 太田喬夫「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、一九八七年、一九一頁。

(二八) 同右。

(二九) 同右。

- (三〇) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, T. 1, 4., unveränderter Abdruck der 2. umgearbeiteten Aufl., Halle a. d. S., Max Niemeyer, 1928, S. 91. 邦訳は、立松弘孝・松井良和・赤松宏訳『論理学研究』第二卷、みすず書房、一九七〇年を使用した。この邦訳で *Bedeutung* は「意味作用」と訳出されているが、筆者はこれを「意味づける働き」に変更した。

- (三一) 太田は、デイレクタンティズムの語源と意味の変遷を解説している。「デイレク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 *diletare* 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も解されていたが、十九世紀中頃移行、次第に半可通、素人の芸術理解者という批判的な意味ありを強めた。ガイガーにとってもデイレクタンティズムは作品の美的価値層の把握をなしえない享受の諸類型を意味する」。太田、前掲論文、一八六頁。

- (三二) Moritz Geiger, „Vom Dilettantismus im künstlerischen Erleben“, in: *Zugänge zur Ästhetik*, S. 2. (S. 137.)

- (三三) 太田、前掲論文、一八六—一八八頁ならびに拙稿「現象学的方法による美的体験の分析——M. ガイガーとN. ハルトマンの現象学的美学」『哲学世界 別冊』第五号、早稲田大学大学院文学研究科人文科学専攻哲学コース、二〇一四年、九九—一一三頁参照。

- (三四) Vgl. Geiger, „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“, S. 639-641.

- (三五) Theodor Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, T. 1, Grundlegung der Ästhetik, Leopold Voss Verlag, Hamburg und Leipzig, 1903, S. 1. 邦訳は、佐藤恒久訳『美学』上巻、世界大思想全集、第

- 一〇二卷、春秋出版、一九三六年を参照。
- (三六) Vgl. Geiger, „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“, S. 573-574.
- (三七) Vgl. Moritz Geiger, „Oberflächen und Tiefenwirkung der Kunst“ und „Die psychische Bedeutung der Kunst“, in: *Zugänge zur Ästhetik*, S. 43-66 (S. 178-201) und S. 67-135 (S. 202-270).
- (三八) 高梨友宏「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』第五五卷、第一分冊、二〇〇四年、七三頁、注一〇。
- (三九) ハーバート・スピーゲルバーク『現象学運動』立松弘孝監訳、上巻、世界書院、二〇〇〇年、三四一頁参照。
- (四〇) 木幡は次のようにガイガーの非・現象学的態度を指摘する。「たしかに一面ではガイガーは体験における自同的な主観的極としての自我を考えているようであるが、これをいわば「現象学的主観」として純化することに成功したとはいえない。フッサールの *idealistisch* な傾向とは逆に、ガイガーはむしろ *realistisch* な傾向を強めており、自我に関してはその心的実在性 (*psychische Realität*) を強調した。すでにこの一点においても、ガイガーの美学を百パーセント現象学的とはいえないわけであるが、美の深さの解明に際しても、観察・記述の精密さに比して、方法的側面での不明確さがのこっているように思われる」。木幡、前掲書、一〇〇頁。同様に、高梨は、超越論的現象学への無理解とならび、この自我の分層構造論に、フッサールがインガルデン宛の書簡のなかでガイガーを「4分の1の現象学者」として批判した根拠があると推測している。太田、前掲論文、七四頁、注二一。
- (四一) 木幡、前掲書、一〇五頁。
- (四二) 同右。
- (四三) 久保陽一『ドイツ観念論とは何か——カント、フイヒテ、ヘルダーリンを中心として』筑摩書房、二〇一二年、124-127頁。
- (四四) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Beilage Erste Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Heiner F. Klemme, Felix Meiner, Hamburg, 2009, S. 67. (B28.) 邦訳は、篠田英雄によるもの(上巻、岩波書店、一九六四年)を参照した。