

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言っている。すなわち、哲学が始まっ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ことなく、思惟されないままに残されてきた哲学本来の「事柄」(Sache)へ、今こそ目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。ヘーゲルも、フッサールも共に「事柄そのもの」(zur Sache selbst)ということを標榜

してはいるが、彼等にあつて「事柄」とは、一方は「絶対知」(das absolute Wissen)、他方は絶対的主観性の「究極的明証性」(die letztgültige Evidenz)とされ、ともに主観性 (die Subjektivität) であつたことを指摘している。とくにフッサールに関して、彼は、フッサールが「あらゆる原理の原理」(das Prinzip aller Prinzipien)と呼んだ⁽²⁾、認識の権利源泉としての根源的能与直観 (die originäre gebende Anschauung) の考えを採り上げ、それが、すべての客観的対象を成立させる根拠として考えられていると述べ、形而上学の繫縛から免れてはおらず、哲学本来の事柄はますます隠蔽してしまっていると断言してい

る。

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。しかしながら、そこで、存在の意味そのものは思惟されないまま残されてしまっている、と彼は考える。フッサールの場合で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、それはどこ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、やはり彼にあつては、「超越論的主観性」(die transzendente Subjektivität) が存在者を成立せしめる根拠として前提されてしまっているのである。

形而上学によって思惟されなかった哲学本来の「事柄」を、ハイデッガーは Lichtung (空け開け) として捉える⁽³⁾。それはいわば、フッサールのいわゆる「根源的能与直観」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もよいものであり、存在の真理 (Aletheia) 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・事柄」(Ur-Sache)とも呼んでいる。要するに彼によれば、形而上学の長い歴史のなかで、絶えず忘却されてきた「事柄」を、この Lichtung にみとり、今後哲学に残された課題は、この Lichtung 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) という時、それは人間の実存の自由な決断による否定的超克を意味するものではなく、いわば存在忘却の根本経験 (die Grunderfahrung der Seinsvergessenheit) の中へ転入し、そこで存在忘却それ自体を徹頭徹尾それとして思惟しつつ、存在の秘密としての Lichtung をどこまでも秘密として保持しつつけてゆく思惟の道をたどることになる。

ところで今述べたように、ハイデッガーは主観性の哲学の超克を説く際、フッサール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、フッサールの一九二〇年後の現象学的労作が公開され始めたことと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なかっ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て展開していったその途上で、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、そのことと一つに、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、それによって却っ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』についての講義を採り上げ、その中で「無歴史的アプリア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はいるが、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、と言いきっている。⁽⁵⁾そしてまた、彼は別のところで次のように言っている。すなわち、フッサールの現象学は近世の主観性の哲学の最終段階としてみる

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。⁽⁶⁾

このように、現象学が、その展開の途上で、それ以上絶対に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ずに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ってくる。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、それを深めながら根源から露呈してゆく道、言い換えれば生、自覚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、主観性の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るいはしないであろうか。このことはとりもおさず、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はないか、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うものが決して実体的に予め確信され前提され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

るものを信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。従って藝術とは、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、と言ってもよい。

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ってゆこうと思う。

一

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態度が一般的にもつべき学問的客観性あるいは知的誠実さ以上のことを言っている。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

よれば、存在者の自己能与 (Selbstgebung)、すなわち存在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) という仕方ですら与えるということの意味している。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ルは、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ており、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、不断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、疎遠なものとなっ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、本来の根源的な近き、へと向かう運動である、と言うことができる。この本来的な近きを経験することによって始めて、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。従って、存在者の自己能与的直観というのは、知ること、存在者が存在するという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発点であるどころか、却ってこれから探し求められるべき目標であるとも言えよう。オイゲン・フイנקも言っているように、フッサールの現象学はふつう、「主観性の学」(eine Wissenschaft von der Subjektivität) であるとか、「志向性」(Intentionalität) がそのテーマとなっているとか、言われはするが、実はそういう意識の志向性の分析をとおして、フッサールは人間と存在の連関の原初状態へ立ち帰っていった、存在者の存在の意味を問おうとしているのである。そこでフッサールは、まずわれわれが常にとっ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、それをおしてその自然的態度を越えてゆく方法を取る。

さて自然的態度に於いて、われわれは存在者と慣れ親しんだ仕方に関わり、交渉している。そこでは習慣や伝統が浸潤しており、われわれはいつも既に理解され意味づけられた世界、実際のな処理の世界、更にいえば言語による象徴的世界に住んでいる。われわれと身近な個々の存在者との交渉の只中では、そうした世界がいわば自明的なものとして前提されており、世界はいつも全体として馴じまれている。そのことは存在者を客観的に考察する理論的実証的諸科学に於いても事情は同じであって、世界そのものが全体として主題化され、吟味されることのないまま、直接個々の内世界的な存在者に関心が向けられる。このように世界全体が自明なものとして無意識のうちに慣れ親しまれた仕方でも前提されていることを、フッサールは自然的態度の「一般定立」(Generalthesis) と呼ぶのであるが、存在者についての原初的知への要求を満たすために、彼はその「一般定立」の作動を中止しようとする。これがいわゆる「現象学的エポケー」(die phänomenologische Epoche) と呼ばれる方法であり、定立をいわば「働きの外に置き」(außer-Aktion-setzen)「括弧に入れる」(einklammern) のである。従って、エポケ

ーによって、個々の存在者だけではなく存在信憑 (Glaube) の地盤としての世界も共に「排去」(ausschalten) される。⁽⁸⁾ しかし「排去」といっても、それは既に熟知している信憑性を全く放棄してしまうことではない。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来的な意味で改めて発見されてくるのである。⁽⁹⁾

そこで明確になってくることは、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っていくのであるが、そこで出会われるものは世界のなかに存在するものであるということから、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。従っ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、フッサールは、内部地平 (der Innenhorizont) と外部地平 (der Aussenhorizont) とを区別し、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ってもよいものであるのに対し、外部地平とは、存在者と共に思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、ということをおぼえ、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ってゆく経験への指示連関が含まれており、それはまたいまでも顕在化されうる可能性をもっている。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る相互主観的な (intersubjektiv) 「環境世界」(Umwelt) であり、理論的科学もいつもそこを地盤にしているところの前提論的、前学問的な「生活世界」(Lebenswelt) である。以上のことからわかるように、世界とは「すべての存在者がそこへ向けて指し示しているところのものであり、同時に存在者がそこから理解されてくるところのもの」⁽¹⁰⁾ であって、すべての存在者がそこを基盤とすることによって、対象として把握されるべく浮上してくるところの地平なのである。そのような全体的地平としての世界は、われ

われにとってその都度よく心得ている事柄の総体であり、ゲルト・ブランド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)⁽¹³⁾になっているといってもよい。私はあらゆる存在者の地盤として世界を所有しており、世界を所有するとはとりもなおさず、「私はできる」(Ich kann)ということにほかならない⁽¹⁴⁾。すなわち「世界は、ひとつの能力を言い表わしている⁽¹⁵⁾。」このように「私はできる」ということに於いて世界を生きている自我の有り方は、「世界を経験する生」(das weiterführende Leben) 或いは「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、根源的知を探索するにあたって、このよう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、ふつう或るものについての意識(das Bewusstsein von etwas)であるということ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、それは既に有っ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いる。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)にほかならない。すなわち想起は、派生された意識様態として原様態(Urmodus)への暗示をもっている。これと同じように、あらゆる意識生には、それがそこから派生してくるころの意味統一をそれ自身のうちにもつていて、その意味統一への暗示的連関をもっている。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いるわけではなく、たいていの場合、潜在的な仕方で蔽い隠されており、匿名的に留まっている。従って、そのように匿名的に潜在している意味付与的志向性を発掘させてゆく努力が必要になってくる。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索してゆく途上であるが、そのために生活世界へ還帰し、そうすることによって「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いる意味付与的、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。

ところで、習慣や伝統が隈無く浸潤している生活世界のなかで、われわれに予めもって与えられる存在者は、原様態的な本源の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いる。フィנקのいうように、生活世界の所与は、いわば「単純化の作業の結果⁽¹⁶⁾」(das Resultat einer Vereinfachungsleistung)である。

その結果の中に意味の歴史が含まれているのである。そのように歴史的に沈澱した意味の含蓄態としてのノエマを「指標」(Indices) つまり「手引き」(Leitfaden)として、逆にそこから発生史的にもとの原初的経験にまでたどり返すことができるはずであって、そういう意味発生(Singeneses)の遡源的露呈としての反省的方法が「発生の現象学」(die genetische Phänomenologie)と呼ばれるものである。このような発生的方法とい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発掘し開示してゆく方法であるが、このようにみえると、志向的分析のなかには、これから露呈される新たなものが既に古い含蓄態である、というパラドックスが存在するといってもよい。そ

してそこで掘り起こされてくる匿名的な超越論的主観性こそが、現出するすべての存在者に対する創造的源泉となり、存在者が自らをあらわしてくる場とみなされるわけである。この超越論的主観性をもつ「志向性」は、もはや「……についての意識」ではなく、むしろ「産出」(Hervorbringung)⁽¹⁸⁾であるといえる。

ところで、この超越論的主観性は、一九三〇年代の遺稿に於いて、その時間的自己構成が着目され、「流れつつー生き生きとした現在」(die strömend-lebendige Gegenwart)として捉えられるようになる。彼は次のように言っている。「われわれが、この超越論的生(das transzendente Leben)そのもの、この超越論的自我(das transzendente Ego)を考察してみると、言い換えれば、私のすべての先入見、私に対してあるすべての存在者の前提とされなければならないような私、つまり、それらの存在意味の条件たる私を考察してみると、私は私を流れる現在(strömende Gegenwart)として見出だす。」⁽¹⁹⁾それはすべての時間的規定をもつ存在者の源泉でありながら、それ自身時間の中には存在しないところの「原ー現在」(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 transzendente Gegenstandskonstitution) を時間化 (Zeitigung) として解し、この時間化の原模態 (Urmodi) は、存在者を「現在」(Gegenwart) とする様相に於いて出会わしめる「現在化」(Gegenwärtigung) として考える。そして時間化の原段階 (Ursstufe) は、超越論的自他の自己現在化 (Selbstgegenwärtigung) と自己時間化 (Selbstzeitigung) であり、この過程の場所 (Ort) が「生き生きとした現在」(die lebendige Gegenwart) なのである。⁽²⁰⁾ このように、「流れつゝ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^{アノニム}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 Saisart als Vor-Zeitigung)⁽²¹⁾ をもつにすぎない。そしてフィニクによれば、こうした「意識の最も根源的な生の深みは、エッセンティアとエクシステンティアの区別によって最早捉えることはできず、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

て発源してくるごとき原・根拠 (der Ur-Grund) であり、フッサールはそれを「生の根拠を引き裂く裂け目 (Riss)」⁽²²⁾「最も本源的な存在に於ける否定性」(die Negativität im utimlichsten Sein) として捉えようとした。

さて、以上みてきたことをまとめてみると、次のようになる。すなわち、フッサールの現象学のたどった道は、存在者の根源的知を求めて根源的明証に支えられつつ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ことをおして、絶対的に匿名的^{アノニム}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ったのである。ところが、ここに一つの大きな問題が生じてくるこ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って把握できるものかどうか、ということである。いま働く意識をいざ反省する段になると、それは既に時間化され対象化されたものになってしまい、「先・時間的現在」(die vor-zeitliche Gegenwart) は常に反省の背後に退いてゆく。そのような反省不可能な「究極的に機能する先反省的自己現在」(die letztfungierende praereflektive Selbstgegenwart) は、常に永遠の秘密と

してしか感得されないのではないだろうか。も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露呈してゆく道はないであろうか。この点に注目しつつ、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ことによって、この問題を解決しようとしている。

二

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、目的論的構造をもった理性事実であって、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トグレーベは、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) の能力をみてとっている。⁽²³⁾ 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、構成とはいっても、それは究極的には超越論的主観性が意のままに支配し投企できることではなく、むしろその超越論的生にふりかかってくる出来事 (Geschehen) である、と彼は解する。

ところで、このようにラントグレーベが注目する受動性の問題が、フッサールにあっては一体どのように考えられてい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』、『デカルト的省察』、『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、コギトとしての対象定立的な能動的構成に先立つ先コ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って、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、ということである。フッサールは次のように言っている。「いかなる場合でも、能動性によっ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いる。したがって、能動性による構成をあとからだどってゆくと、われわれは受動的発生による構成に行き当たることになる。生活に於いて、そこにある単なる物……として

われわれに対して現われているいわば既成の (fertige) 対象は、受動的経験の総合 (die Synthesis passiver Erfahrung) の中で〈それ自身〉(es selbst) という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って始まる〈精神的な〉働きに対して、今述べた (それ自身という) 性格をもつものとして、予め与えられているのである。⁽²⁴⁾ 従って究極的に機能する構成作用 (die leistungsfähigende Konstitution) は、このような受動的総合の機能の次元のうちにこそ見出だされるべきものであり、受動性こそが、意識の深層の最も包括的な構成機能なのである。

このようにみてくると、「生き生きとした現在」を考える場合、単に遂行自我の機能の現在としての絶対的事実性だけをみるのではなく、対象化の働き以前に受動的に総合されているヒューリー (Zug, Materie) とする「先所与的なもの」(das Vor-gegebene) と、自我の機能との根源的出会いをそこにみてとらなければならないであろう。そして、まさにこのことに着目してラントグレーベは、究極的に遂行する自我の匿名性 (Anonymität) を、身体性 (Leiblichkeit) がもつ匿名性にみてとり、身体性と、

先所与的なもの、つまりヒューリーとの関係を分析し、「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く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って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。

そこで次にみておかなければならないのは身体性の問題であるが、これについては、ラントグレーベが『身体性の現象学と質料の問題』と題する重要な論文⁽²⁵⁾で、フッサールの『イデーンII』に着目して論及しているので、ここでもそれに依拠しつつ述べてゆくことにする。

フッサールは、この著作の中で、射映 (Abschattung) による事物の現出を身体器官のキネステーズ的機能 (das kinästhetische Fungieren der Leibesglieder) との連関でみてゐる。「キネステーズ」(Kinästhesie) という概念は、運動 (kinesis, κίνησις) と感覚 (aisthesis, αἰσθησις) との合成語であり、つまり運動感覚を意味している。しかしそれは運動の感覚を謂うのではなく、身体を動かすことによって事物を知覚する、いわば運動する知覚のことであ

る。事物はなるほど感官の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ぐるとまわってみることを通して、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できるのである。このように、すべての知覚物には必ず

身体の自発性 (Spontaneität) の機能が属しており、また事物の空間性 (die Räumlichkeit) もキネステーズ的機能のうちで構成されるのである。こ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いる。身体はいわばあらゆる方向づけの零点 (der Nullpunkt aller Orientierungen) であり、たえず絶対的、⁽²⁶⁾ (das absolute Hier) という中心的、位置としての性格をもっている。

以上のように、フッサールは感覚や知覚の受容性に、キネステーズ的機能の自発性が属していることを究明しているが、このキネステーズ的機能は、突き詰めて考えれば、「私はできる」(Ich kann) という「能力性の体系」(das System der Vermögenheiten)⁽²⁷⁾ であり、身体を自由

に駆使しうる意識であると言ってもよい。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なく、匿名⁽²⁸⁾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ズ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、根源的な仕方では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 materiale Ding) —— これは質料的自然といってもよいが —— の構成と、その中で働いているキネステーズ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っている。「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〉に属する層をもっており、その層はわれわれによつて単に関係付けの考量でもっ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、単なる質料的身体を得るためには、われわれはわざわざその統覚的層を度外視してかからなければならない。⁽²⁸⁾」従つて身体は一方では自然の一部として質料的

側面をもっておりながら、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、ラントグレーベもいうように、「自然」に對立しているのは、身体と精神との具體的統一、つまり身体をもつ精神、言い換えれ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）に對するところの「自然」とは抑々何なのであろうか。

それを考える前に予め念頭に入れておかなければならないのは、キネステーズ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ということである。言い換えれば、「私」は身体を支配し、それを自由に駆使しつつ、同時にその身体を通して「自然」を熟知している、ということである。「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っている。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世界が開示してくるわけである。従ってそこに立

ち現われてくる自然は、決して自然科学の対象となるような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、先ほどのフッサール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観性の「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、厳密なる客観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、「自然一般の経験の可能性に對する構成的条件であり、すなわち、構成的超越論的主観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、主観性の（自然側面）(die „Naturseite“ der Subjektivität)」である。⁽³⁰⁾そしてこの第三の受動的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ズの主観が、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。

ところでこのように見てくると、自然的世界といつて

もそれは、ブランド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「世界ー直観」(Welt-Anschauung) 或いは「世界ー所有」(Welt-Habe) ⁽³¹⁾である、というような理解だけでは最早済まされない或る根源的な事態が発見されたということになる。それは「世界ー所有」というよりは「世界ー受容」といってもよい事柄であらう。この根源的な自然的現象を、フッサールは一九三四年の草稿の中で「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。メルロ＝ポンティは、とくにこの草稿に注目し、フッサールの思索の底に「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 constituée) 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)に言及している。メルロ＝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「土壌」(sol) であり「根」(souche) なのである。⁽³²⁾更にまた、ラントグレーベも、おそらくこの草稿であると思わ

れるが、それにふれて「人間を支えているとともに人間に抵抗している大地」について、一層深められたかたちで論及しており、フッサールがそこで「コペルニクスの転回の逆転回」(Umwendung der kopernikanischen Wendung) ⁽³⁴⁾を要求していることを示唆している。彼は次のように言っている。「人間を支え育む存在者としての大地、人間がその上で且つそれによって生きている質料としての大地、この大地は自然科学によって定立され支配されるが、このように定立されながらも、それはどこまでも背後へ退いてゆく。そしてこの退きに直面することによってついには、大地というものが客観的にそれ自体に於いて規定される空間充填的実体としては把握されえないものである、という洞察へ導いてゆく。このことは、人間を支え匿っているもの、つまり人間によって指定されるものでもないければ、人間もまたそれを力づくで支配しえないという意味で（それ自体に於いて）存在しているものが、とりもなおさず人間から身を隠してゆくものなのだ、ということ、従って自然の存在の眞理性は、自然が科学的認識にとつて顕わであるという点にあるだけに、とどまらず、同時にそれ自身に於いて閉ざされている自

然の退去のうちに、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らう。」(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闘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、存在者を顕わならしめながら、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、こ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ってもよい。

さて、今見たように、大地という性格をもつ自然は、自らを隠しながらわれわれ歴史の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って、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、おのずからヒュレーの受動的自己構成にみられることになる。従って、フッサールが最後的に見出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くる場であり、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っ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ぬ。」

三

ラントグレーベは、根源的自然が自らを告知してくるさまを、「私はできる」という能力性をもったキネステーズの機能の自発性の中に見てとらうとする。⁽³⁷⁾それは思惟の自発性に先立っ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、こうした能力性を習熟してゆく過程の中で、人間の根源的、直観的な仕方

「力」(Kraft)を経験する。たとえば私が手をのび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、キネステーズ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レーとして「既にそこにある」(schon da sein)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った「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、既にそこにある。しかしながら、ラントグレーベによると、自然がわれわれに対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「たった今あった」(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」という仕方であらうに滑り去ってゆくものとしてわれわれに出会われてくるのであるが、そのことが可能となる所以は、実は「私はできる」という能力性をもったキネステーズ意識が、触発してくる所与を予め前提しているからであって、つまりキネステーズの機能は自然物の触発の前提条件となっているわけである。従って、事物が「すでにそこに」という仕方であらうに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「たった今」へと滑り去り、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総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、超越論的生のもつ受動的総合の原初的時間性に着目しつつ、そこに「生き生きとした現在」の具体相をみながら、自然(つまりヒュレー)とキネステーズの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ラントグレーベの考えを押し進めてゆけば、結局は目的遂行的な日常

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。キネステーズ的機能が「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ほかならない。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^{匿名}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、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覚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つて、生活世界から一歩後退しつつ、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狀態に於いて確かめてゆく道でなければならぬ。

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、既に生起してしまったもの、一たん機能してしまっ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、一に、今働いている機能作用を全体として見つめてゆく、自己自身の行為の根拠を非対象化的な仕方^{匿名}で気づいてゆく、いわば直観的自覚的行為であるといえる。藝術学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)⁽⁸⁸⁾の中で、藝術とは自分が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・コリンズ⁽⁸⁹⁾ウッドの場合でも、主著『藝術の原理』(一九三八年)によれば、藝術は或る名状しがたい全体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っ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

が自己をわれわれに送り込み、対象化を促してくる働きに対して、自然のそうした大地の性格をどこまでも見失うことなく、それを自覚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を批判することから始めることにする。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、キネステーズ意識とヒュレーとの共働、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つたのであるが、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、キネステーズ的機能は、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の性格をもつ以上、「私はできる」という、いわば自信に満ち、殊更自らをかえ

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ろうか、ということである。ラントグレーベによれば、キネステーズ的機能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、キネステーズ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っている以上、われわれは絶えず緊張しつつそれに注意を向けていなければならないのである。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えないし、そういう能力性の中では自然はおそらく気づかれることは永久にないであろう。根源的自然は、こういう言い方が許されるならば、いつも非人称の《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であろうか。『Ich kann』がいつも自由に自分の意志によって物を駆使しうる能力であるとするならば、『Es kann』は自分がどこまで自然

を把握しえたか否かを絶えず確かめてゆく過程のうちに、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険性について』と題する論文で指摘していることなのであるが、Kunstの語源であると言われている können は *gelingen* (うまいく、成功する) という意味をもっており、成功は人間の自由な意志でもっ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え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、自然と身体との関係はどうなっているのだろうか。そこでは、いわゆるキネステーズ意識とヒュレーとの関係よりも、もっと豊かで根源的な仕方、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はないだろうか。

これに對象化を促してくるような意味的統一体では決していない。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)をもったものとして對象化され理解されて、概念化への方向を必然的に伴っている。フランクも言っていたように、われわれの意識はつねに単純化への傾向をもっており、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、物を単に概念だけによって理解するようになってくる。

しかし、根源的自然の鼓動を体内いっばいに感じとる原初的身体感に遭遇してくる物は、いわばその見えざる中心から外へ向かって、かたちへとまとめられるべく、ある動勢をもって現われ出づるのではないだろうか。オーギュスト・ロダンは遺稿の中で、物を見ると、単に表面で見るのではなく、奥行で見るべきことを説いている。彼によれば、物の表面は単なる表面ではなく、その背後からこれを押し出してくる量^{マッセ}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、いっさいの生は、一つの中心から湧き起こってくるもの

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倚りかかったとき、ふとその樹の内部からあるかなきかのすかな顫動^{せんどう}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ずみにまでひたひたと満ちあふれてくる神秘的な消息を、いっ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「くり返しく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つて、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っていた。」⁽⁴²⁾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の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われてくる物は、たとえばフッサー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、それがハビチュエルな所有となつてわれわ

なのだ、と彼は言っている⁽⁴³⁾。われわれは「連想」による意味的統一をもった物に出会うよりずっと以前に、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」ヒュレーは、このようにかたちへと向かう内的生命をもった物な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。物とのこのような交感^{カキカン}は、バーナード・ベレンソンの言葉を借りていえば、「触覚的価値」(tactile values)と呼んでもよいものである。「触覚的価値」とは、彼によると、想像をか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、物が生き生きとした生命をもったものとして経験されることである⁽⁴⁴⁾。われわれが物を見る場合、実は、物の顕在的な部分とが織りなす緊張関係^{テンカウケツ}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

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の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、逆に表現の身体機能を通して物に働きかけてゆくことによって、かえって物の方から、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う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己自身を見出だすという構造をもった志向性であろう。つまり、志向することによって自己から離れ去るのではなく、自己へ還帰するのである。従って、表現の身体とは共同社会的体制によっ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、表現の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う、脱中心的、再帰的關係性をうちに含んだ身体なのである。

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、先時間的構造をもっ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、このよう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(と時的)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、ということとは、とりもなおさず、物が躍動せる生命をもったものとして、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あるまいか。

藝術表現とは、隠れたる自然と隠れたる自己との同時、

微妙な陰影をもって現出しているその現出の仕方をそれほど深くは見えないで、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うことである。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 imaginative experience)と呼んでいる。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「全体的想像体験」によって^{からだ}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みるためには、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、手を使って画を描くのだ、と考えられている。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ってきて、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

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ってしまっている。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った。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、見ることも前にも、どこまでも自分の身体感に忠実であらうとしたのだ、ということであろう。こうしてみると、抑々「見る」という行為は、全身的に感じとる行為がいわば凍結していった結果である、といってもよい。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区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くる生き生きとした身体感をどこまでも維持しつづけようとする、緊張に満ちた自覚的行為であって、内的生命をもって現出する物と、「触覚的価値」もしくは「全体的想像体験」を伴った身体感とが出会う同時的出来事を、つねに醒めた眼で

注

- enologica · Vol. 23) S. VIII f.

- 現象学と藝術表現の問題

(9) Husserliana, Bd. III-1, 1976. S. 61
(10) *ibid.*, § 31, S. 63f. u. § 32

- Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende

(照)

- 171

- (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 Phänomenbereich*, in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, 1974, 2. Auf.
- (41) *ibid.*, S. 47
- (42) 新潮世界文学『リルケ』四九七頁(川村二郎氏訳)
- (43) 『ロダンの言葉抄』(岩波文庫)二九〇頁
- (44) ベレンソン『美学と歴史』(みすず書房)六四頁参照。
また、たとえばコリンズウッドは、ベレンソンの「触覚的価値」にふれて次のように説明している。「彼が考えているのは、毛皮や布の手触りや、樹皮の冷たい肌理の粗さや、石のもつなめらかさ、ざらつきのようなものはなく、……隔たりであり、空間であり、量塊なのである。つまり、接触感覚(touch sensations)ではなく、われわれが筋肉を使ったり手足を動かすことによって経
- 験する様々な運動感覚(motor sensations)なのだから。
しかつ、われわれは実際の運動感覚(actual motor sensations)ではなく、想像上の運動感覚(imaginary motor sensations)だから。」(R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 147)
- (45) R. G. Collingwood, *ibid.*, p. 148 (正確に言えば、彼のこの概念は、藝術作品を鑑賞する際の体験として考えられている。しかつこの体験は、もっと広く解釈されて、あらゆることに思われる。)
- (46) *ibid.*, p. 144
- (47) Husserliana, Bd. IV, S. 55, 81, 184, 373

(このページから以下、大阪藝術大学非常勤講師)