

# 現象・形象・身体

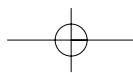
## ——現象学批判的發展序説、あるいは 形象世界の現実について

工藤 達也

### I 〈物象化批判〉の物象化——フッサール現象学の限界について

エドムント・フッサールの現象学が、あくまで現象を意識の同一性において捉えようとするものにすぎないのなら、それは現象そのものの充溢した一断面を取り上げたものにすぎない。われわれは、むしろ現象を形象世界（形象 Bild：イメージ、あるいは幻想）の豊かな現実として捉え直すことによって、フッサールよりも広範な意味での現象の概念を獲得することができるであろう。

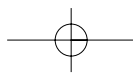
フッサールの現象学の意識概念とは、つまるところ自然的な思考態度から、いわば慣性的に自動化した思考状態から、いわば覚醒した意識という以外の意味はない。フッサールの現象学は覚醒した時点としての現在から、折り返して自らの存在を反省的に捉え直したものの総体である。それに比べてみれば、他方で普段のわれわれの思考の「自然状態」とはもっと自動的で、意識化されるどころか、無意識的な営みの只中にあると言うのが正しかろう。フッサールはこのような無意識状態を行動あるいは思考の自動化と呼び、そして自然科学に話を限定すればガリレイ以来の科学者たちの非反省的自然的態度に対し批判する——、だが、しかしフッサール現象学の対象のとらえ方自体はかえって個々の存在を事物視する、あえて言えば、物象化 *Verdinglichung* した視点によって支配されているのではないか、というようにこの論攷ではフッサールのことを批判してみる。覚醒し現前化した意識が物象 *Ding* の同一性に囚われた思考に陥るといふ根本的イロニーがフッサールの現象学を支配していると、あえてこ



ここで主張するのである。物象とはものの性情 *Wesen* としてのあり方がある一点に絞り、それ以外の部分が含まれていた豊饒を切り捨てて捉えたものにすぎないこと、すなわち、ものの性情はもっと包括的なものであり、物象化した意識によっては、つまりフッサールの現象学のようなものによっては、性情の豊かさ捉えられない——、それがこの論攷の問題提起である。

われわれは物象化された現実以外の、もう一つの現実を知っている。それは物象とは異なった非同一的なイメージの、すなわち形象の現実である。そう述べると、ルードヴィヒ・クラゲスの思想に接近することになる。かれの広範な思想について、主著『心情の敵対者としての精神』を包括的に触れぬ限りは、結局は断片しかここでは垣間見せることはできないし、またその断片にすぎないものについても具体的な検討は後に廻す。かいつまんでここで言えば、かれの言う形象世界とは、単に覚醒した意識によっては捉えきれものではなく、覚醒状態とは逆の、一種の忘我状態においてその全体性が瞬視されるものである。そのような包括的な忘我・エクスターゼに比べれば、現象学的な意識の還元とは、真の意味での覚醒、形象世界の本質に触れる機会を阻碍する反省的自我の営みにすぎない。

要するに、現象学という哲学の主流の一つに抵抗する態度が必要であると筆者はここで主張しているわけだが、現象とはなぜ、現象学においてあくまで主観にとっての視野 *Sicht* における現れとしてしか考えられていないのだろうか。たとえば、世界像といったものが諸現象の総体という意味で考えられるにしても、それは主観にとって現れてくる地平としての世界に他ならない。後期のフッサールも、身体や、またそれを手がかりに構成された間主観性の概念を通して見ても、世界はそのような主観的な像としてしか考えられていない。いわゆる日常性の生活世界に重きを置いてみても、フッサールの解釈は、あくまでそれは間・「主観性」が構成するものであって、主観性がどうしても現象にも先立つ。フッサールの後期の思想、特に代表的テキストとして『デカルト的省察』（以降『省察』と略記）と『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以降『危機』と略記）の二つに<sup>1)</sup>、この論攷では主題を限定している。そこにおい



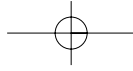
てフッサールは実証的科学が前提とする自然が物象化された思考を介して見た自然であることを指摘し、また、そのような思考の自然的無反省的態度に陥った危機意識を鋭化し、そのような自体を超克すべく、上述のような単なる主観性を超えた間主観性の次元へとさらに歩を進めようとするのであるが、しかし結局、そこでかれ自身または主観性という限界につきあたるのである。

フッサール現象学における最重要な概念は、現象学的還元であるのは間違いない。還元において自然的態度は反省の俎上に載せられる。反省とはあくまで意識的反省である。フッサールの現象学の意識の概念が独自であり斬新であったのは、意識とはつまるところ関係性であることを指摘し、そして志向と志向対象（ノエシスとノエマ）を切り離すことなく相関関係として還元において取り出し、いわばナマのまま直観されるように呈示した点にある。意識の反省によるこのような直観によって、意識は志向の相互補完的中点をつまみあげられ、媒質として宙づりにされる。

しかし、このような関係の中間的位置を占めるという意味で媒質という名を与えられたものは、あくまで意識の性格しか意味しない。そして、意識はあくまで主観的同一性の枠を超え出ることはない。『省察』では意識の同一性と補完し合うノエマ的な「何か」はやはり同一の対象として限定される。<sup>2)</sup>しかし、他方で体験流とも呼ばれるような意識の流動性についてもフッサールは言及するのであって、志向的關係は単純に静的なものとは呼べない。この体験流についてはただし、そもそも意識とは関係なく現象そのものの流動性を本来表しているのではないかとフッサールから距離をおいて考えてみる必要がある。現象学的に解釈すれば体験流とはすなわち、意識における関係の同一性が絶対的

1) フッサールからの引用箇所は、底本として Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, veröffentlicht unter Leitung von H. L. Van Breda, Martinus Nijhoff, Haag, 1962-63 を使用し、文中に略号 HU の後にローマ数字で巻数、アラビア数字で頁を示す。なお、『省察』と『危機』については出版されている翻訳として浜渦辰二訳『デカルト的省察』岩波文庫、2001年、細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中公文庫、1995年を特に参照及び間接的に引用した。その際、訳文については訳語の変更を加えていることをここに明記しておく。

2) Vgl. HU I, S. 79



に確立している状態において、その絶対性の補完物としての現象の相対性から派生する。つまり、意識の絶対性に対する相対性の移ろいやすさが流動性として体験されるわけである。しかし体験の流れとは意識ではなく、むしろ世界に固有なものである、とは言えないか。世界固有の移ろいやすさや儂さとしての体験の流れ——、多少情緒的に響くかもしれないが、これこそがフッサールの現象学そのものへの根本的な反論根拠たりうる。

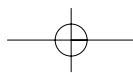
たとえば、還元による判断停止（エポケー）における意識のあり方として考察される点についても、意識が流れの中に定点を定め措かれると考えるべきであって、それは世界にある対象が流れ去っていくという、はかない感覚からはほど遠い。反省的に捉えられる意識において強調されるのは、あくまでその同一性なのである。現象学においては、世界は流動し現象するにしても、それは多様性に分解されることなく、連続的な時間的な意識における体験として総合されるのである。<sup>3)</sup>

「歴史」、「間主観性」と言った概念は後期フッサールに特徴的なものであると一般的に言われる。これらは、連続的・時間的に総合された超越論的自我にいわば折り込まれるようになっており、あくまでこれら類的な存在を前提とする概念は、自我を一個のモナドとして措定し超越論的自我の発生を説明するために用いられるにすぎない。後期に特徴的な発生論的現象学は、静的現象学から、すなわち論理学を原理的に主観と対象の相関性から説明し、またそれと連結する形で意識に媒質的に相関する現象を記述することから、一応区別される。静的現象学の成立を動的に説明するはずの発生的現象学において、フッサールは間主観性のような類的な概念領域にようやく携わることになるのだが、前期も後期も意識の同一性という意味においては一貫しており、変わりはない。

つまり、どんなにテーマが移り変わろうと、フッサールの場合、かれの思考態度は初期の段階から一貫したものとして捉えられる。フッサールは、後期特

---

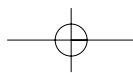
3) Vgl. HUI, S. 78



有なテーマを扱うにしても、いつでも現象を論理哲学のロゴスとして捉え、あくまでこれを導線にして論考を進める。たとえば執筆時期は異なるが『経験と判断』という著作で、直接的な意識現象の体験は、主観的・主語的に限定された、前述定的な経験に他ならず、それはいつか論理的に述定され客観的な有効性を持つものになるようなプロセスを歩む。このようなフッサール現象学のロゴス中心主義に難題が生じるのは、かれが論理哲学的思考を日常的な現象への適用させる際の困難のせいである。フッサールにとって現象とは判断停止において反省的に捉えられた現象に他ならず、それは日常的な意識段階よりも透明であるが、その透明性ゆえに混沌さえ孕む日常の世界を看過してしまうおそれがある。

ここまで述べてしまうと、フッサールの哲学的意図やその成果を貶めることになるかもしれない。かれの哲学を破砕することを目論むつもりはないにしても、現象へは意識による志向性を介してのみしか接近しえないのか、とナイーブに疑問を投げかけてみれば、われわれはかれの言う生活世界の持つ日常性以上に一般的な感覚や心象といったものを基盤にした思想を構築するのも可能ではないかと思える。そこで筆者が対抗する思想家として据えたいのはクラークスなのだが、かれには本来の意味での「現象」の学とも呼ぶべきものを構築する自負がある。<sup>4)</sup> 現象とは、フッサールが還元によって省みようとする事象 Sache や物象とは根本的に異なる。現象は形象として、フッサールの言うような意識の志向性の産物から遠く離れたところで、われわれの心情 Seele と結びつこうとする。そして、そのような結合の現場において存在の同一性などというものは、われわれの生きる近代の墮落した形態にすぎず、しかも——クラーク

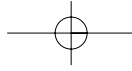
4) この自負については『表現学の基礎』の註にこう述べられていることから明白である。「現象の学問の代表者たち、以下のように普通に言い換えれば、つまり〈現象学〉の代表者たちは残念ながら、あまたいる誤った預言者たちである。そして、このことは不思議がることでもない。ヨーロッパの精神はこの数千年来その土台から、特にデカルト以来の精神から強調されて、現象の概念を曖昧にし、現象の探求に溝を掘り、そこに水を流し込むようなまねに着手しようとしたからである」、とクラークスは述べ、それに対して正統な現象の学の系譜にゲーテとニーチェを措く。つまり、「とにかくわれわれは、われわれ独自の調査の方法を負っている二人の人物を先頭に



ゲスの形而上学的歴史観の描写を借りれば——、その同一性の権化である精神が心情を殺戮していった過程こそが、形而上学的に捉えた人類の歴史に他ならない。

クラゲスのこの見解については後に廻すことにする。ここでは、現象学の言うところの他者と身体についての見解を見ていくことにしよう。身体は地平の経験という概念によって包括される。『省察』52節によれば、「どの経験も、もっと広範な共現前的 *appresentiv* な地平を充たし確証する諸経験を目標にして措かれている。諸経験は、一義的にさらなる経験の潜在的に実証可能な綜合を

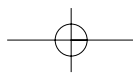
措こう。それはつまり、ゲーテとニーチェのことだ！ゲーテこそ、顔相学の偉大なる実践者であり、絶えず外から内へと向かう途上にありながら、現象概念の模範形式に少なくとも近づきえた存在であり、まさしくかれの口から出てきた驚くべき言葉は以下のようなものである。〈諸現象の背後に何者も探してはならない。諸現象そのものこそが学説である〉。かれに匹敵するか、それ以上の後継者であるニーチェはしかし、鳴り響きに耳を澄ます自身の心情の持ち主として内から外へ向かう途上にありながら、実際どんな誰よりも現象の形而上学に対して貢献をしたのは明らかであるが、しかし残念なことに完全には〈普段は激しく論争を挑んだ〉ソクラテス主義から自由であることは決してなかった。ソクラテス主義によってニーチェにとって現象 *Erscheinung* は——仮象 *Schein* にまで墮落したのだ、それはただし、かれの痛みに満ちた讃歌が手向けられた必然的な仮象なのであるのだが。〈いったい私にとって仮象とは今やなにものであるか〉、と『悦ばしき学問』では言われているのだが、〈真にそれは何かしらの本質の反対ではない。何かしらの本質について私が語るができるのは、その仮象の述語である！……仮象とは私にとっては作用し生きているもの自体であり、それは自己をあまりに嘲笑するあまり、私にはこう感じさせるのだ、つまり、ここにおいて仮象と鬼火と幽霊の舞踏以上の（筆者註：原文強調）ものはもはや存在しない。すなわち、これらすべて夢見る者たちの間では、“認識者”である私も自身の舞踏を舞うのだ、と……。また、すべての認識の高貴なる首尾一貫した結論と結束は、ひょっとしたら、最も至高なる手段かもしれない……夢想の一般性……そしてまさしくそのことによる夢の持続をまっすぐに維持するための〉。専ら仮象だけが現実的である、言い換えれば、あらゆる現実的なものは仮象にすぎない。現実と非現実との、肯定と否定との、知識の確実性と絶望との刺激的な薄明は、ニーチェが現象の探求と意識の学を豊かにしたすべてのものの上に存在している」。 (KS VI S. 440、引用略号については後の註を参照) ニーチェにしても近代の仮象と本質の二元論から自由でなかったという。まるでニーチェの仮象に対する態度は、一種の賭である。すなわち仮象と狂気との間の危うい綱渡りをかれは演じているかのように見える。ちなみはニーチェに関してクラゲスは、かれの「権力への意志」を批判する。意志こそがかってニーチェを仮象の渦中へと導き、自らの思想の二元論からの突破口を見出すのを阻碍する。意志を持つ自我からの脱却、それがクラゲスによれば近代の超克であり、ニーチェはそれを見誤ったことになる。



含み、それを非直観的な予知において内包する」という。ここで言われている「予知」とは地平として予感され先取りされる知のことであり、そして「他者の経験に関して明らかなのは、その充溢的実証的な前進は、総合的に一様に経過する新しい共現前化 *Appräsentation* によってのみ（筆者註：強調は原文による。以下同）実現されることが可能であり、これらは自らの存在有効性を、絶えずそこに属しながらも、しかし移り変わる、固有な現前化との動機連関に負っている」と述べられていることから（HU I, S. 144）、経験それ自体が「充実実証的な前進」というような、ある目標に向け継続されていく検証プロセスだと了解される。そして身体とはフッサールによれば、このようなプロセスにおける固有な自我を支えるものとしての位置を占める。それと同時に、この固有な自己の身体は異質な（いわば他者の）身体をその存在の支柱にしている。

「それに属する解明のための暗示的な導きの糸として以下のような命題で十分であろう。経験された異なる身体は継続的に現実的に自ら変化するが、しかしいつまでも協調しあう行状 *Gebaren*（筆者註：斜字強調は原文イタリック。以下同）においてのみ自己表明する。つまり、この行状は物理的な側面を持つが、その側面は心的なものを共現前的に指し示しており、そしてその心的なものは原本的 *original* 経験において充溢しつつ現れ出なくてはならない。しかも、局面から局面へと行状が絶えず変化することによってである。もしそのことが正しくなければ、身体は仮象の身体として経験されることになってしまう。

原本的には接近しえないものの実証可能な接近のあり方において、存在する**他者の**性格が基づいている。そのつど原本的に現前化可能で証明可能なものは、私自身であるか、乃至は固有なものとして私自身に属している。そのことによって原初的 *primordial* に充たされえない経験の、原本的に自己所与的ではないが、しかし指し示されたものを首尾一貫して実証している経験の、あの基礎づけられたあり方において経験されたものは異なるものである。それは固有なものの類似物としてしか考えられない。必然的に

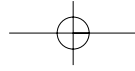


それは感覚的な構成のおかげで私の最初に客観化された自我、私の原初的な世界の**志向的修正**として現れる。つまり現象学的に他者とは私の自己の**修正**として現れる（この自己は**私の**というこの性格を他者の側から必然的に介入してくる対比を通して獲得する）。明白なのは、そのことによって類推化する修正において、この自我が自身の最初に原初的な世界として、そして完全に具体化したエゴとして、具体化することに所属することすべてが、共現前化される。違った言葉で言えば、共現前化しながら私のモノイドにおいて他者のモノイドが構成されるのである」。(HUI, S. 144)

言うまでもなく他者の存在は、自我の存在の前提とまでは見なされていない。共現前化は、原本的には接近しえないものの接近という、いわば現前 *Präsentation* に対してあくまで準じた地位にある相似というように、フッサールの上の言葉は術語的には了解される。また上の引用で、身体における自己性と他者性とは異様に絡みあっているが、あくまで他者性を共現前的なものとして現前的な固有な自我と区別しようとしている点に着目して読まなければならない。自己の身体というものが現前化すると同時に付随的に他者の身体が相互補完的なモノイドとして現前化する、つまり他者は自己より遅れた位置に措かれているのである。フッサール現象学の身体論において評価が分かるとすれば、それは以上のような身体の考察の際に、身体のモノイド的同一性を堅持する努力をしつつ、なおその他者について語りながらも、変わることなくそのような他者とは明確に一線を画す点である。あえて評価をここで下せば、実際、フッサールが言うところの付随的現象として他者が考察されるには限界がある、とは言えまいか。

むしろ原初的な世界において、単に他者は自我に組み入れられているのではなく、同一性からの疎外、いわば他者化によって初めて自我というものが生じる逆説をフッサールは想定し、ラディカルに考察を進めるべきではなかったか。他者はいわば、自我が自己とし定立する以前に介入してくる偶有的属性でありうるとまで（この偶有的属性は身体にも関係するであろう）、かれはなぜ言え



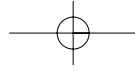


なかったのか——。フッサールの努力は結局のところ、他我とは自我を前提にしたその二重化した像にすぎないことを確証するにとどまり、ひたすら自我の存在を他者から防御しようとする姿勢しか、かれからは窺えない。そのような消極的防御の姿勢の表れとして、フッサールは、あくまで自己の理解のために自己を支える契機として他者が必要であるということと、そしてまた身体についても、オリジナルに対して付随的な、疎外された方の身体が他者の身体として、あくまで自我の像の影の地位に甘んじるしかないことを述べているにすぎないように思える。

フッサールは自我と他者との関係を解明するのに、モナドの概念を有効と見なす。まず自我がモナドにまで気密化する。このライプニッツの考え方に倣った、極端な個としての主観的存在は、その極度に気密な性質によって、どのような他者の介入も受け入れることがなくなる。その代わりに、このモナドは他者を映すいわば鏡のような存在になる。

「エゴとしての私に固有なもの、すなわち、純粹に私自身のうちでかつ私自身にとって、閉じられた固有性をもったモナドとしての具体的な存在は、あらゆる志向性を含むと同様に、異なるものに向けられた志向性をも初めから含んでいる。(中略) このように特徴づけられた志向性において、新しい存在の意味が構成されるが、それは、自分に固有なものとしてある私のモナド的なエゴを超え出るものであり、そこでは、一つのエゴが、**自我自身**としてではなく、私に固有な自我である私のモナドの内に姿を映すものとして構成される。しかし、この第二のエゴは、端的にそこに存在し、本来的にそれ自身が与えられているというのではなく、それは他我 alter ego として構成されるのだ……」。(HU I, S. 125)

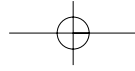
この最後に語られた他我については、あくまで自己のモナドに鏡像として反映したものであることが了解されねばならない。モナド論においても論調は同様で、自我に先立つものはどうしても存在してはならないのだ。そして、この



ように凝縮したモナドという自我観は身体論にまで影響を与える。自己の身体とはその存在する場を独占的に占め、その場に他者の介入を許さない。その代わりに運動感覚 *Kinästhesie* によって主観の占める位置の移動に伴う、ここにある自分がある所に自分を措くという位置の変更の現出を獲得し、また「ここ」と「あそこ」という空間性における共存在者の占める位置が想定されるようになる。そして、そのような場所の確保が遂行されてから、ようやく自我は他者との対化 *Paarung* を果たすことができる。「私の自然が原初的に構成される際に、それがこのようなそれ自身が連合的と特徴づけられる連関をなすこと、あるいはむしろ共に一体をなしていることは、他者経験の連合的働きの解明にとっても、まったく本質的に考慮されるべきではないだろうか」と述べられ (HU I, S. 146)、次の 54 節ではまたこう述べられる。

「私の原初的の周囲世界に属する物体 *Körper* (後には他者のそれとなる物体) は、私にとってそこという様態における物体である。(中略) ……それが現出する仕方は、私の身体が空間における物体として構成される際の体系に属する現出と、直接に類似した別の現出を、再生的に呼び起こす。(中略) ……呼び起こしは想起的直観にならないにも拘わらず、対化することが生じる。(中略) このようにして類似による統覚が可能となり、基礎づけられ、それによってそこにある外的な物体が、私固有の身体から類比的に、身体という意味を受けとることになる。さらに、私の原初的世界との類比によって、他の**世界**をもった身体という意味を受けとることになる」。(HU I, S. 147)

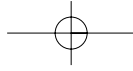
要は、他者はまずそこにある物体として把握されてから、その上で自らの身体との類比によって同等の身体を持つようになると言われているのだ。まるで物事を順番通りに把握するよう説明するのを聞かされているようだが、やはりそこで想定されていることは他者も自我と相似する同様のモナドなのであって、最後の「**他の世界**をもった身体」にしても他者は自己固有の世界を持った



もう一つの自我として描出されている。そして、このような各自の世界が互いに振る舞うのが間主観性であり、それが客観的世界の存在の前提であるとフッサールは考える。

「超越論的間主観性はこのような共同体になることによって間主観的な固有領域をもつようになる。すなわち、そこにおいて、共同体化は客観的な世界を間主観的に構築し、そのようにして超越論的なわれわれとして主観性が世界に対して存在し、このわれわれが同時に人間世界に対しても存在するようになり、そのような人間世界の形式をとることによって主観性は自らを客観的に現実化したのである。しかし、ここにおいて再び間主観的な固有領域と客観的な世界とが区別されるのであるならば、まさしく私にとって認識されねばならないのは、エゴとしての私自らが私の固有本質的な源泉から構築された間主観性の足場に立つのと同様に、客観的世界がそれ、乃至はその間主観的な固有領域を、もはや本来の意味で超越化したものではなく、それに**内在的な超越**として内在させることである。もっと正確に言うなら、客観的な世界は、理念として、つまりある一個の間主観的で理念的にいつまでも一致し貫徹されるべき、かつ貫徹された経験——ある一個の間主観的に共同体化された経験——の理念的補完物として、本質的に無限に開かれたものの理念性自体に構築された間主観性に関係する。その個々の諸主観は互いに対応し合い一緒に合致しあう構成的な諸体系である。それによれば**客観的世界の構築に属するのは本質に則って諸モナドの調和であり**、すなわちそれはまさしく個々の諸モナドにおけるこのように調和的な個別的構築物、それに従えば調和的に個々のモナドにおいて推移する創造なのである」。 (HUI, S. 138)

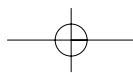
理念として想定されている客観性について、諸モナドを恒星とした天体空間を想起しても、想像としては的はずれではない。この間主観性を基にした客観的な理念世界の構築という論旨において、間主観性を構成する自我と他者の差



異が、自我の同一性が根の張るところで抹消されてしまっているようなのが問題視されるべきであろう。それはともかく、フッサールの後期において、自我と他者の相似の根源は主観的な記憶にその在処を見出すことができる。ちなみに、そのような相似した他者が自我に対して対等なものとなり複数を形成し、いわばこのような諸自我が星雲を成しているのが間主観性なのだ、とまた天体に擬えることもできるわけだが、とにかくそれよりもまず記憶と他者との関連について少し詳しく述べる必要があるだろう。フッサール現象学の内的時間意識において過去把持とは一時的な記憶の終わり始まりを持つ最小の時間単位であるが、そのような過去把持は現在の意識から消え去っていき、記憶に沈潜し貯蔵される。記憶された過去把持が想起によって浮上する際、フッサールによれば、それは現在の自我とは異なるものであるが、同一なる自我に包括される他者として位置づけられるのである。すなわち、自己の記憶によって基礎づけられた「自己でない」者、いわば想起における自己としての「他者」として、である。この記憶の概念を媒介とした、自己と他者との相似性は、いわば時間軸における間主観性として、伝統や歴史という後期フッサールのテーマとも関連してくるはずだが、それ以上の検討はここではさらなる課題としてとっておきたい。

一体、フッサールの採用する理路は正しいのであろうか。間主観性であろうと、また生活世界であろうと、『危機』におけるこれらの概念は近代的自我がようやく捏ねくりだした、せいぜい縋るしかない対象にすぎないように思える。たとえば、現象学者たちは当然否定するだろうが、かれらが現象と呼ぶものは近代的な唯我論における仮象から脱しきれていないのではないか。たとえば、『危機』第73節の始まりにこうある。

「哲学者が自らに課した課題、かれが哲学者としての自らの生の目標として課した課題は、世界についての普遍学、世界つまり即自的世界についての、普遍的に究極的に知ること、すなわち真理それ自体の万有である。このような目的とそこへの到達可能性とはどうなっているのであろうか。私



は一つの真理——一つの究極的真理——から出発できるものであろうか。つまり、私が即自的存在者について、それが究極的なものであることを確信しつつ、なにごとかを言表しうるようなそうした究極的な一つの真理から、である。もし私がすでにこうした〈直接明証的な〉真理をもっているとしたら、おそらく私は間接的に新たな真理を導出することができることであろう。だが、どこで私はそれを手に入れるのか。私には、なんらかの即自的存在者が直接的経験によって疑いようもなくきわめて確実に与えられており、従って私は記述的概念、経験や経験内容に直接適合する概念によって直接的な真理それ自体を言表しうる、とでもいうのであろうか。だが、世界的なものについての、つまり、私が空間時間的に存在するものとして直接の確信を有しているあらゆる経験の場合にはどうであろうか。それは確かではあるが、しかしこの確信は変容されうるのであって、それは疑わしくもなれば、経験の進行中に仮象へ解消されるということもありうる。いかなる直接的な経験の言表も、私にそれが即自的にあるがままの存在者を与えるわけではなく、確かだと思われるものを与えるだけであって、それは私の経験的生活の経験の中で検証されねばならない。だが、それは単に現実的経験の一致に基づくものでしかなく、仮象である可能性から守られているようなものではないのである」。 (HU VI, S. 269f.)

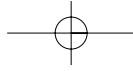
仮象に陥る危機を招いているのは、世界の存在者に唯一の真実を無理矢理に委ねようとする姿勢に由来しているのである、とここで少し揶揄したくもなる。どんなにフッサールが基礎づけとして生活世界における間主観的な真理の承認の方法を語っても、世界の経験が永遠の真実のようなものを支えるようなものでもなく、むしろ世界それ自体が時間性を伴って生成するものであると普通そう考えられるから、そうである以上はフッサールの主観的に過剰な期待のみが際立つだけなのである。仮象に陥る可能性についてさらに言えば、クラーゲスの言うように仮象 Schein とは現象 Erscheinung から精神が逸脱したことによる災禍に他ならない<sup>5)</sup>。いわば、デカルトを嚆矢とする近代的な自我・精神にお

いて、現象が仮象へと墮落してしまったのだ。フッサールに対しての疑念とは、つまりかれの言う現象の概念は、意識の補完物としての仮象にすぎないのか、ということだ。いや、むしろこう言い換えよう。つまり意識の補完物であるからこそ、現象は仮象としてしか扱えないのではないかと。現象のあり方を重視する学を成立させたいのならば、意識の方こそが止揚されるべき対象でなくてはならない。そして、上のようなフッサールの仮象に関する言及は、一般的に近代における理性が暗に抱く、自ら誤った道を歩んでしまっているのではないかという不安の表明に他ならないのである。

身体概念について『危機』においても言及されている。『省察』同様に身体は一個人という単位の基底として考えられる。『危機』28節によれば「純粋な知覚に即してみても、物体と身体とは本質的に区別されて」いて「身体は、ただ一つ現実に知覚される身体、つまり私の身体としてある。私の身体が他の物体のうちの一つとしての存在妥当を獲得するような意識がどのようにして成立してくるのか、他方、私の知覚野のある種の物体が、どのようにして多くの

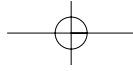
5) 上の注に続けてクラーゲスは Schein と Erscheinung とを区別しつつ、前者が本来の意味から離れて近代において、「仮象」に意味が変遷したことを言い、ニーチェでさえもそのような仮象の渦に飲み込まれてしまったと、その危機性を説く。フッサールの仮象の概念にしても、そのような渦に陥った結果ではないのか。クラーゲスの言っていることを紹介しておく。

「scheinen とは元来は輝きと近い関係にあり、勿論今日においてもなお、太陽や月や星々が輝く scheinen と言う。それに対して erscheinen は、そしてそこから派生した現象という概念も、最初からある状況が見えるようになる、さらにはそのような状況が知覚可能になるというのがそもそも意味として当てはまるのである。つまり現象するか、あるいは現象する能力がありえるはずの本当に現存する何かが仮定されることが無ければ、一般的な言語使用において、言葉はその意味を失うのであろう。それゆえにわれわれは、あのあちらこちらで愛用されているが、間違いなく短命な形式主義的な現象概念に留まる必要はないのである。そのような現象概念は現象する実体の無い現象を生じさせ、〈所与性〉とも呼ばれているが、中身のない木の実と虚構の種子との間で、その愛好家に選択をさせる。というのも、哲学にしてもまたそのような概念に到るまで、現象と現象する実質を区別したからである。哲学においてはしかし精神が自身を世界の創造者まで高め、心情の場所を占めたので、精神は現象するか、精神の反映、すなわち存在として現象せねばならないのである。この思い上がった個所についてはすでにゲーテが反論し、それに対してニーチェの認識の情熱は宣戦布告したのだが、しかしすでにわれわれが読み取ったようにイローニッシュな仮象という現実の名においてであった」。(KS IV, S. 440f.)



身体、〈他の〉自我主観の身体とみなされるようになるのか、これらのことが、今や必然的に問われなくてはならなくなっている」(HU VI, S. 109) という。あくまでフッサールの身体論の出発点は主観的な身体であり、それは客観的な物体と区別されながらも、それとともに織り込まれながら語られている。身体と物体の区別において、他者の身体はまずは後者のような物象としての扱いを受け、それを経てから主観的な感情移入によって、他者の身体は自らの身体と同様なものと把握されるのである。

「われわれは反省にさいして、問題を、物象を知覚する意識、すなわち物象についての自分の知覚、つまり私の知覚野に限ってきた。ところでこの知覚野においては、ひとり私の身体だけが、——その身体性において——知覚されうるのであって、他人の身体はけっしてそのように知覚されえず、単に物体として知覚されるだけである。(中略)しかし生活世界の対象は、それが自己固有の存在を示す場合には、なるほど必然的に物体性として自己を示すが、しかしだからといって、単に物的なものとしてのみ自己を示すのではないのだから、われわれは、自身に対して存在する対象すべての元につねに身体的に居合わせてはいるが、しかし単に身体的に居合わせているわけではないことになる。知覚野の対象が存在する場合には、われわれもともに知覚しつつその領野の内に〈いる〉のであり、同じくそれぞれの直観的領野においても、さらに進んでは非直観的領野においても、それなりに変容されながら存在しているからである。(中略)言うまでもなく、〈身体的〉ということは、単に〈物的〉ということではない。むしろ身体的という言葉は、上述した運動感覚的なものを、すなわち独自の仕方では自我的 *ichlich* に働く機能をさし、第一に見たり聞いたりする機能を指している。(中略)——自我性のそれぞれの様式は、他の様式から引き離されるわけにはいかず、それらはあらゆる変移を通じて一つの統一体をなしている。こうしてわれわれは、具体的には身体的であるが、しかしただ単に身体的であるだけでなく、まるごとの自我主観 *Ichsubjekt*、つまり、

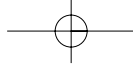


そのつど知覚野——どれほど広くとっても意識野——の内にあるまるごとの人間としての自我として身体的なのである。従って世界がつねに、存在する対象の普遍的な地平として、すなわち対象の統一的世界として意識されているように、それぞれの人間としての自我とわれわれ相互とは、世界のうちで相互に生きているものとして、まさにこの世界に属している」。(HU VI, S. 109f.)

以上のように、他者の身体は単に物体視されることなく、他者は身体を持つ者として同様の意識を持ち、この世界に共存するように定められている。フッサールの思考の想像力は近代的自我を超えてはいない。諸々の主観の総和であるかのような間主観性と、主観の支柱である身体とに関する理論は、結局のところ、フッサール自身が差し迫った危機として克服しようとしていたはずの当の物象化された世界観にすぎない。かれは物象化を克服しようとして論を出発させたが、逆に物象化によって仕組まれた視座に陥った議論を展開してしまっている——、そのような疑義は湧いて尽きない。そこで、物象そのものに関するフッサールの見解を見ておくのも無駄ではなからう。

「ここでさしあたって万象 *Universum* は〈物象〉の世界としてあらかじめ与えられている、というもっとも一般的な点を考察しよう。〈物象〉とは、この最も広い意味においては、究極的な存在者、(その存在がそこへ解体される)最終的な属性、関係、結合を〈保持するもの〉のことである。他方で、物象自身はこのような仕方で〈保持されるもの〉ではなく、究極的に〈保持するもの〉であり、——要約して言えば、究極の基体(しかし、まったく非形而上学的な意味で)なのである。(中略)ここで次のような区別を挙げてみよう。生物と無生物の区別。生物の範囲でなら、(たとえば植物のような)単に衝動的に生きている生物と、動物的な生物、すなわち単に衝動的ではなく、つねに自我作用によってもまた生きている生物の区別。無生物のあいだにも、人間化され、人間から意味(たとえば文化的





意味) を受けとっている物象や、さらに派生的に、しかるべく似たような仕方で動物の存在を意味的に指示している物象と、このような意味では無意味な物象の区別がある。根源的経験の世界としての生活世界におけるこのような最も一般的な区別や分類が、科学的領域での区別にとって規定的であるとともに、領域の内的な連関や包摂関係を介して諸科学の内的連関にとっても規定的であることは明らかである。他方、すべての具体者を包括する普遍的抽象もまた、同時に、ありえるべき諸科学の主題を共に規定している」。 (HU VI, S. 229f.)

生活世界という基盤が諸科学を分類しており、その基盤を支えているのは物象であるという指摘は、現象を捨象した対象としての物象を前提としており、それほど内省的な思考の産物ではない。つまり、もしまなざしと現象との関係を重要視するのであるなら、物象を基盤とする考えが生活世界と諸科学の類似を支えているというのは論が稚拙すぎるからである。フッサールの限界は、対象に対する視線の物象化という認識論的な機構を内省も批判もせずに、物象の近代自然科学的見方の画一的あり方だけを問題視するのに終始することにある。現象を不動の一点に還元するような物象を、生活世界の基盤であると指摘すること自体が、かれの思考の物象化をわれわれに見せつける。上の引用はフッサールの物象化に陥った思考の証拠に他ならない。

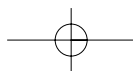
ここまで、フッサールの現象学の限界を、大体その枠組みについて示してきた。要約すると、自然科学的思考の画一化・自動化による危機を克服する試み自体が、結局のところは、近代的自我の物象化された自我観、世界観の陥穽に自らはまっぴらになってしまっているということになる。かれの言う体験が、何故このような自我意識の体験に終止するのか。上の引用でも明らかだが、生命 *Leben* の概念についてもあくまで自我的 *ichlich* に語るのは、近代的人間中心主義の表れに他ならないのではないか。われわれは現象の概念を現象学から取り返さなければならない。われわれは、これからそのような作業の先人としてクラーゲスを扱うことにする。クラーゲスは自我が世界を構成するような考えから遠く離

れて、世界そのものの生命の自律性と、人間が世界から自立した際の疎外を語る。そのような疎外の先には、生命の事物視・物象化という破滅の最終局面が垣間見られると言っているかもしれない。しかし疎外 *Entfremdung* という言葉でかれが意味するのは単に否定的なものだけではなく、積極的に「他者に抜け出でる」ということも意味し、疎外は一概に生命に敵対することではない。むしろ心情を持つわれわれとしては、そのような他者になることによって、より豊かな現象の二重化、近さと遙けさの双極に触れることになる。このようなことを踏まえながら、クラークスの思想を次章で追っていききたい。

## II 双極化と疎外——あるいは、他者化としての脱-自我

定義的に述べれば、現象とはそれ自体は分割されない連続した媒質的律動表現である。クラークスは、たとえば『リズムの性情について』で、まず拍 *Takt* がある種のグループのような塊を形成することに着目する。クラークスはその塊をリズムと指摘することはせずに、むしろこの拍の集合体を物象化された音の律動と見なす。そのような物象化された律動の根源にあるのは精神 *Geist* であり、精神を人類の歴史において支えてきたのは、いわゆる哲学者たちなのである。哲学者たちが忘却したのは、世界の万象の織りなす自然造形が精神による造作ではないことである。クラークスは、自然の造形は自然自らによって織りなされたものであり、それは反復的なものというよりは絶ゆまない生命の更新であると言う。かれによれば、反復とは物象化の産物なのであるが、要するに自然のリズムは精神や拍に先立つのである。<sup>6)</sup>

6) Vgl. KS III, S. 507 クラークスからの引用箇所は、底本として Ludwig Klages *Sämtliche Werke*, hrsg. von Ernst Frauchiger, Gerhard Funke, Karl J. Groffmann, Robert Heiss und Hans Eggert Schröder, Bouvier Verlag, Bonn, 1964, 1991 を使用し、文中に略号 KS の後にローマ数字で巻数、アラビア数字で頁を示す。なお、クラークスからの引用の翻訳の際に、千谷七郎・平澤伸一・吉増克實による訳、ルートヴィッヒ・クラークス：『心情の敵対者としての精神』うぶすな書院、2008 年から訳語を拝借していることをここに明記しておく。



このような自然現象をクラージェスは形象の概念によって語る。前章で扱ったフッサールが「事象に帰る」ことをモットーにするのに対し、クラージェスにとって形象の表現の方がはるかに重要である。事象と聞くと現実に既成に存在する事象に関連するものと普通われわれは考える。しかし、事象に基づく考え方は物象化された思考の惰性の結果であり、クラージェスによれば形象の織りなす世界の方にこそ本当の現実があると見なさねばならない。いわば自然そのものは物象と比せば、われわれの精神とは関係なく流動的で、さらに踏み込んで言えば幻像化されたものとしてあり、このような性質を持ったものとして太古の神話的自然と人々の心情との交流は、精神のように自然現象を概念的に把握するのでは決してなかった（「概念的に把握する」とは同語反復なのだ。すなわち、「概念 Begriff」とは「把握する begreifen」という動詞から派生するのであり、把握することは現象を切断し、いわばその一断面を削ぎ落とすことにすぎない）。リズムと拍に話を戻そう。拍も境界づけであり、いわば形象という表現の切断行為として批判的に扱う反面<sup>7)</sup>、クラージェスはこうも述べる。つまり、「リズムとは一般的な生命の現象であり、それに、自明のことであるが、人間も生きている性情として参与しているのに対し、拍は人間の行為なのである。リズムは全く拍が無くても現象することができるが、拍はリズムの協力無くしては現象することができない」。(KS III, S. 510f.) その他の個所でも言及されるが、クラージェスは拍それ自体を、物象化され切断された音という、啓蒙・合理化の精神に基づいたものとしてのみ語ることはしない。この慎重な論調ゆえに、クラージェスは合理主義をむやみやたらに排除する短絡な思考の持ち主と言う非難は当たらない。拍がリズムに先立つような無意味な命題をかれは批判しているのであって、むしろ拍は根源的なものとして原始民族にも見られるように、気のままに操作されるような遊戯としてリズムに包括されるようなものとかれは考えている。<sup>8)</sup> クラージェスは人間が生の手であるだけでなく、精神の

7) Vgl. KS III, S. 508

8) KS III, S. 540 以降の『拍の生の内実』を参照されたい。

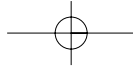
担い手でもあることを現状として容認している。要するに、精神とは人間に付随するものとして考えられているのであり、拍について言及する際も精神の桎梏から自由でないことを単に意味しているわけではない。たとえば文学のジャンル、散文 Prosa に関する興味深い記述で<sup>9)</sup>、韻律詩の規則、いわば形式の桎梏から自由でありながらも、リズムを失わないような息の長い文章のことをクラゲスは散文と呼ぶ。散文的であることが冷徹な精神による筆致に意味が限定されるわけではなく、散文において精神と生命の対立は媒質的に結びつく。つまり、散文にもリズムがある。そのような文学を例とする、壮大なリズムを持つものによって、われわれの性情は掴み去られる *ergriffen* のである。<sup>10)</sup>

『リズムの性情について』において、リズムとはいわば世界現象の律動として考察され、そのような律動によって個であることの桎梏にあるわれわれの心情が解き放たれ、世界と結びつこうとする。世界の現象は形象として自らを表現し、性情を覚醒状態の存在の近さから世界現象の遙けさへと誘う。『表現学の基礎づけ』の『性情の知覚としての根源的知覚』と題された章で、形象の遙けさについて以下のように述べられる。

「最後の個所で用いられた言いまわしから、われわれは形象の内実に空間と時間を持ち込んだ。他方で、内部と外部との対照は空間的な外的連続性なしには、そして空間的なものについては変化する現象なしには考えられない。あらゆる感覚の〈距離のない近さ〉を向こうに見ながら、形象の固有性を挙げてみよう。そのような固有性のおかげで形象には空間時間性と、そのようなものとともに、まずなにより現象能力性が内在する。つまり、遠さの質、単に要は遙けさが内在するのである。そうなると、遙けさが向こうにあることと遠い時間にある事態は専ら、意のままにできることと今あることの関係において獲得できることが思いつくであろう。そこから現

9) Vgl. KS III, S. 544

10) Vgl. KS III, S. 548

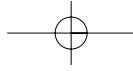


実の直観可能性、感覚の必然性が導き出されるのである。形象において体験される、絶え間ない遙けさのない抵抗とは、形象の物体性であり、そして物体とは場所の現実と時間における物体の個所の現実である」。(KS VI, S. 393)

形象の固有性として空間的な遠さ、遙けさが挙げられている。しかも空間的・時間的に、近さ（ここと今）との関係において遙けさは語られている。形象の物体性とはフッサールの現象学における同一性の性質のことだとも言えるであろう。引用ではただし、物体性は遙けさに対する抵抗として、空間的時間的双極性により限定されて説明されている。このことを通して、いわば形象の現実に物体性が包摂される。そして、心情とは双極的に対照を成す形象としての身体について語られるようになる。再び『表現学の基礎づけ』から引用しよう。

「身体とは心情の現象であり、心情とは身体現象の意義 Sinn である。——そのことによって告知された心情と身体の関係において、われわれは純粋な関連、根源的な関連を見出さねばならず、直観的な諸形象の区別できる部分の連関でさえ、そこからの単なる結果にすぎない。今日において関係する思考の成果、とりわけ関係に関して〈必然的な結びつき〉と呼ばれているものは、たとえ、発生史的に心情の身体に関する連関に帰するような類似した連関の諸事情でさえ、諸関連の知を大抵は失っている」。(KS VI, S. 397)

「身体とは心情の現象、心情とは身体現象の意義」と強調された個所は、クラーゲスが他の著作でも繰り返す文言である。われわれは、この心情と身体の媒質的な結びつきの中に、身体を形象として、すなわち身体を一個のイメージとして考えるクラーゲスの根源的思考を見なくてはならない。身体は形象である。そのようなものとしてなければ、身体は諸器官に、器官は諸細胞に、とい

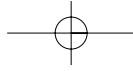


う具合に散り散りに分裂してしまうだろう。クラークスは、心情を身体の意義であると述べるが、この発言が目を引くのは、生命の有機性を言語現象との類似、すなわち意義において語っている点にある。クラークスは実際、上の引用に続けて言語を具体例として挙げ、言語の意味の知覚様相の特徴について見解を与える。

「機械的にどの言語の発音も声帯や、舌、唇などそれら自体神経の体系から発生したものから引き起こされる。それ以外にも言語の音はそれと内的な性質によって連関している意義を持っている。そのおかげで、われわれは言葉の音を聞くときに、そして、言語の行為がどのようなものかについて注意を喚起するために、いたって普通のことであるがとにかくある決定を必要とするときに、われわれはその音を聞き取るのである。言語の発音が言語的意味の統一の記号と似たように、また言語的意味の統一は発音によって意味されたものと似たように、身体は心情の現象なのであり、心情は身体において現象するものなのである」。 (KS VI, S. 397f.)

ここで意義や意味という言葉によって言語のゲシュタルトとしての側面が強調されているのは明らかである。つまり「身体の意義」とは身体を統一した像としてわれわれに知覚させるものであることを言っているのである。部分を全体に有機的に連関させる機能を言語との類似によって語っているのを読むと、記号の意味と聴覚形象との非分離性を思い起こす。というより、まさしく上の引用の最後の部分は記号論的言語学の言わんとすることを生命に関連づけて語っているものに他ならない。つまり、クラークスはわれわれに生命と言語との密接な関係を教示しているのである。

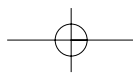
続けてクラークスは、われわれの観得 *Schauen* において近さと遙けさが双極を成していると言う。つまり、前者は深化の観得として、後者は移ろいやさや変化の観得として性格づけられるという。



「……深化の特殊形態は慣れたもの、たとえば普段ある物においてくつろいだ気分のもを見だし、とどまるものに固有であるとは先に述べた。もっと精確に言うなら温かさや母性的なものは、とどまる観得にのみ専ら開示されるが、それに対して広がりのあるものや、あふれ出すもの、たえず自ら変身するもの、際限のないもの、あるいは境界をなくす物は、飛び去っていく観得といつも絶えず新しい最初性に完全に認識されるものである。しかし、そのように比較的長くそうあり続けるものが近さに親しいのに対する一方で、比較的素早く移ろいやすいものが遙けさに親しいのは全く対照的に当てはまることであって、織りなし造形し、そして再び生み出す諸力に関する知というのも近さに沈潜することに割り当てられるが、それに対して遙けさによって遠ざけられることには、双極的には逆な、変身する諸力とどのような瞬間も同じく生み出すことはできないということに関する知が割り当てられる。このことによって、つまり輪郭的には、二つのまさに本当の豊穡な効果を与える側と受容する側との本質の出会いが特徴付けられるであろう」。(KS VI, S. 413)

近さと遙けさの双極について、後者の遙けさの方にここでは着目しよう。上の引用では、近さの観得の方が生命の保守的な側面を表しているのに対し、遙けさの観得の方はというと、最初性との関連からむしろ生命を刷新する側面を強調しているように思える。遙けさの方に固有なのは、直接的な生からの疎外であると言える。遙けさにおいて生命は、疎外形態の中に観得される。そして、この生命の直接的な衝動から疎外された形態そのものをクラーゲスは積極的に受け止める。以下の引用では、非有機的なものを含めて生命の現象と見なす独特の世界観が提示されているが、かといって人間がそのような生命に直接固執するのではないことを指摘しているのを見逃してはならない。

「動物の本質知覚というのは、すでに述べたように固有性情に制限されているが、それゆえ心情を与えることや感情移入することを知らない。しか

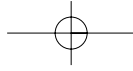


し根源的な人間には原則的にどのような行為や活動においても、どのような経過においても、どのような一日の時間であろうと、季節においても、天体の対象にしても、どのような遥けさや近さにおいても、どのような輝きも投げかけられた影にしても、どんな任意の物象とこれまた同様にその名前においても、要するに知覚可能などのようなものの事情においても、働き与える内面性が現象することができ、しかも直接的にいっそう敏感に働くのは、事情が慣れ親しんだ〈表情〉（たとえば一族のひとりの表情）ではなく、動物や植物や石などのよりいっそう異様な表情を持つ場合である。なぜなら人間にとって感情移入する衝動に最も抵抗する知覚のデータがデモーニッシュな現象の照明を浴びるからである」。 (KS VI, S. 442)

人間は直接的な慣れ親しんだ生命の現象から離れて初めて、そのような現象をデモーニッシュな他者として捉えるようになる。疎外されて生じるデモーニッシュな存在とはたとえば折口信夫の民俗学の「まれびと」のようなものを想起させるが、はたしてどうであろうか。他者の存在によって生命の衝動はより複雑な表現を織りなすようになる。動物のような存在が固有な性情に限定され、その対比として人間の方が直視する対象を双極に分ける能力があるということになる。ただし、人間が動物を超越していると言えは間違いであろう。自らの存在の中に異質なものを孕んでいるのが人間の性情であり、そのような固有と異質の双極により心情は世界の造形の中に歩み出し、自らの表現を編み出すのである。クラージェスはヘルダーから引用するが、ヘルダーによれば「〈感受性の叫び〉からはもうこれ以上言語が生成しないという。むしろ言語は感覚世界との関わり合いを要求するのであり、それは原則的に動物の単に衝動的なものと異なる、あの欲求のない意識性 *Besonnenheit* にその基礎を持ち、その意識性のおかげで心情の担い手には世界は形象として現象するようになるという」。 (KS VI, S. 582)

このような意識性を持った人間固有の表現を、クラージェスは描出的表現 *Darstellung* と呼ぶ。かれは人間の身振りや習慣などの表現をそのようなものと



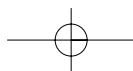


して扱い、それゆえ価値観と密接な関係があることを説いている。描出的表現とはこの場合、いわば演技的表現のような意味合いで扱うべき言葉であろう。なぜならこの演技的ともいえる表現は動物には見られない事柄として価値観を持ち、上と下や近さと遠けさといった空間関係的なものに密接な関連があるからである。そして、描出的表現とは「情動的なものが無意識な内に演じて *darstellen* しまうような態度や運動」(KS VI, S. 569)でもあり、それは生命の単なる表現とは一線を画す。それはこの無意識の内という点において——上で述べていることと一見矛盾しているようだが——、単に意図的な行為とは関係がないことははっきりしている。また描出的表現による価値観も含むような空間関係と、幾何学的なそれとをクラーゲスは対比し、「数学的な空間は無限であり、直観の空間は有限である」と述べる。(KS VI, S. 572) 前者が無色中性であることが強調され、それに対して「現実的な事情は感性空間の描出的表現の考察によって明らかにされる」(KS VI, S. 573)とも言う。

描出的表現において、その頂点を極めるのは言語であろうことは疑いの余地はない。言語は具体的な現象の類似（低い声：声の深さなど）において説明される。それに対して、概念には現象する能力がない。言語表現の知覚に関して、概念は聴き取られると言ったような具体的・身体的な場面に登場することはないのである。クラーゲスはそして、概念の抽象性とはまったく関係のない次元で、言語の原初的な形態として原音 *Umlaut* という思想を語る。

「〈意義〉を概念や目的と混同する代わりに、〈性情〉との、またそれに加えて〈形象〉との意味と同義とし、それとこの関連で描出的表現としての記号と意味が同義であるとするならば、その場合、象徴ないしは意味形象という名称は、比類のない明晰さで言えば、言語的な原音を、言い換えれば、事象的な判断能力以前の言語音を性格づけており、それは伝達の役に立つように言語音を使用することからは独立している」(KS VI, S. 588)

記号と意味とが分離しない言語空間を代表する原音という発想は、言語のゲ

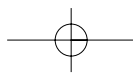


シュタルトとして音が意義と完全に一致する根源的象徴から派生すると言えよう。このような純粋な原音は、普段の言語行為において音形態の優位というクラークスの考えを支えることになる。たとえ「言語行為の何かは精神に依存しており、大抵は人格的な指導の下にある」にしても「発声の如何は声の状態、瞬間的状況の一部に依存して」おり、「言語行為の如何は心情に依存しており、たとえば話し手の声の基音と同様に、意図とは無縁である」(KS VI, S. 660)、とクラークスが述べるのもそのような信念の表れであろう。

ここまで扱ってきているテキストは主として『表現学の基礎付け』であるが、クラークスは筆跡学の大家であって、筆跡の例がこの著作にも随所で取り上げられている。筆跡学と性格の関連の個別例をここで言及することはしないが、それよりもまず肝要なのは文字を記すという表現において、そこに学習・習得のような意志による強制が介在し、それが生命を抑圧するのが不可避であるという点にある。たとえば、詩のような心情の表明において、生命の表現であるリズムと強制的規則との対立を引き起こすが、しかしかえって言語の発話の表現と抑圧との葛藤が詩の質を決定する趣旨のことがこう述べられている。

「各々の人格的な心情の表明の形式のレベルとは、リズムと規則の格闘の結果であると同時に決着であるかぎり、それは直接的に自らの表明する者の能力の程度について語るものであり、能力とはつまり、かれに貸し与えられたリズムに表明の領野の規則をほどき合わせることであるが、同時にそれゆえに、間接的であることによってようやく表明者に内在するリズムの強さと包括性をも語るのである」。 (KS VI, S. 637)

詩における表現と抑圧の対立はまさしく、普段に見られる人の筆跡についても当てはまる。文字を習うことは筆致の規則を強制されることに実際他ならず、しかも筆致は同時に内的衝動の表現でもある以上、詩のような表現と同じレベルで見れば宇宙的な律動を内包するような、いわば筆跡は小さな宇宙なのである。



クラゲスの問題意識は、歴史における形象の現実から物象の「現実」への推移に対して先鋭化する。つまり、人間の根源性は精神の介入により二つに分かれたのであり、現象は意志の力によって事象へと強制的に移行する。これがクラゲスにとっての物象化の歴史的根源であり、人間の有情的性情、つまり現象に感応する心情を中心に据えた観点から、かれは現象を切断し物象化する概念、及びそれを基準とする近代科学的思考を根本から批判する。クラゲスの批判がフッサールのものよりラディカルなのは、フッサールが意識の同一性そのものの根源に対して何一つ懐疑を持たないのに対して、クラゲスの方は形象的現実としての世界と心情との交流が精神の介入による壊死を迎えたという思想的ドラマの説得力による。根源的人間像は、行為する意志や精神を持った存在であるだけでは本来ない。それは精神による心情の、歴史を舞台にした物象化による殺戮の結果なのである。

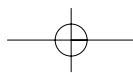
クラゲスは、哲学史そのものを同一性への強制の連続と見なし、それを敵として対峙する姿勢を明確にする。双極的な対照という媒質的連なりが、抽象的な性質の組み合わせへと移り変わり、それらの性質が絡み合わさった一つの点が物象と呼ばれる。以下の引用では個物・物象が、人間の意図的な行為 Tat の対象としてあることが述べられている。

「そのようなせいぜい抽象的に把握されるしかない性質＝影響の諸条件に比例して、物象はそれらの性質の絡み合った組み合わせ、乃至は精神によって直観の領野に投げ込まれた個物になる、そのような個物が他の個物と区別されるのは多々場所によって対象的な空間及び対象的な時間である。そのことに則って概念化する思考は強制的に、世界から計算の例になるようなものを目指す結果、思考に与えられた意欲は個々の個物に結びつけられる。なぜなら個物を視野に入れてのみ行為はなされることが可能だからであり、行為は行為総体へ向けてまさしく出発点を見出すのであるが、それは物象が事実上の真実 Tatsache の模範を形成するのとまさしく同じようなものである。すなわち、身体とその分枝の意図的な運動である」。 (KS

VI, S. 508)

クラークスは別の個所でシラーから「意志自体には全く少しも表現がない」(KS VI, S. 531)という言葉を用いる。また筆跡学と関連して「意志の〈力〉は妨害する力であり、それ以外のものではなく、「しかし目的が単に方向を示す個所にすぎないのなら、それは引力も斥力も所有しない以上、意志の行為は本来ちつとも表現を持たない」とさえ言う。ここではっきりと、意志は生命が持つ衝動 *Trieb* とは全く異なるものであるということ、そして、われわれが意志に基づいて行動することとは世界が現象することと全然無縁のものであることが述べられているのである。繰り返そう、意志は表現を持たない。そうである以上、意志は単なる同一性の原理としてしか機能できない。心情に形象が対応するのに対して、意志はその反映として持つのは情感をそぎ落とした物象でしかない。形象世界の現実に対して、物象は意志の妄想にすぎない。クラークスは『意識の本質について』で、物象の同一性の根源に触れてこう述べる。

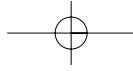
「物象と現象——物象は必然的に単位 *Einheit* という性格を持っているとすれば、現実において物象というものは存在するのかという問いから、もう一つ別の問い、単位というものは現実化できるのかどうかという問いに移ることになる。われわれが  $1 = 1$  という等式を書いたとすると、われわれはどちらの方にも同じ大きさを措き、そしてそれに加えて大きさと大きさを分け隔てたことになる。このようなことの上にすべての算術や、究極的には論理的な思考さえも基づいているのである。すべての数えと計算は、単位として統一された総量の結合において、個々別々の一を変化することなく確定するという能力から発展している。それに対し、一という数に関して言われるのは、それがどのような結合によっても議論の余地無く同一なものであり続ける、ということである。われわれが数頁にもわたる計算を通して個別の一を、まるで感性に捉えられる物象のように目にとどめることができると思像してみれば、一という数は割ったり乗じたり引いたり



足したりする活動から、まさしく全く同一なものとして、一という数が最初にあった通りに、再び前面に表れてくることだろう。絶対的な不変はしかしながら絶対的な個別化の反面である。われわれの一という数がまさしく入り込むように見えた結びつきは、そのことによれば決して連関ではなく、関係のシステムである。(中略)関連の概念を形成するために、関連づけるものがある総体と把握せねばならない。その総体内部で状況が、それに属する部分の特性のようにその他の部分によってともに規定される。総和の概念はそれとは反対に、一という数を個々の一を最も厳格に孤立させながら、総括するのである。』(KS III, S. 269f.)

計算に見られるように、意志による事物視・物象化において、同一的な一が永劫回帰する。形象が結びつこうとするのに対し、物象の場合、それがシステムを成そうとしても、結局それは個別化の上での結びつきであることになる。クラークスによれば、このことは論理学においても当てはまることであり、世界の生起を原因と結果で捉えるような思考もまた、このような物象化した思考に他ならない。クラークスは原因と結果といった科学的思考に対して、生命の世界を現象とその意義の関連によって捉え直そうとする。

「心情と身体——生き生きとしてあることは体験できるということであり、体験できることは体験する心情を要求する。われわれはすでに先に語った後のことで、なぜ心情が身体に対して原因と結果の関係にならないのかをもう語る必要はないが、われわれはそれゆえ同時に現実的な関連を露わにするのである。それは意義の現象との関連である。心情とは身体の現象の意義であり、そして身体は心情の現象なのである。前者が後者に後者が前者に影響を与えるというのではない。なぜなら両者ともに物象の世界に属するものではないからである。原因と結果の連続が単に関係のことを指しており、すなわちわれわれが解体した関連の諸部分の間のそれを指すのだとすれば、意義と意義の現象はある関連自体であり、それはすべての諸関

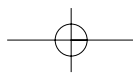


連の原形象でさえある」。 (KS III, S. 273)

クラークスがこの心情と身体の媒質的な結合を説明するのに用いるのは、やはり言語との類似である。ただし言語の意義は身体器官の継起の中に見出されることはない、と上の引用に続けてかれはこう述べる。

「言語の音の原因は咽喉と舌と唇のある種の運動に存在し、それらは自らまたもや脳から発生するという。言語の音の結果は空気の振動であり、それは聴覚器官の運動を通じてまたもや脳の分子の経過へと継起する。どんなにわれわれがあれやこれやを戻りつつ、あるいは遡及的に追究しても、決してわれわれは身体の出来事の循環から歩み出ることはいできないし、そしてわれわれは話し手の身体の中にも、聞き手の身体の中にも言語の音の意義を少しも見出さないであろう。まさしくこの言語の音とはそれとは反対に意味を持っており、音は意味を産み出すために話し手によって発声され、意味との関係によって聞き手によって聴取される。言語の音とは意味の単位の記号であり、意味の単位とは言語の音により記号的に意味されたものである。記号と記号によって意味されたものとの間には、結果と原因の関係は存在せず、それにも拘わらず、両者をそもそも互いに区別し切り離すことは、われわれには困難である。何かを伝達しようとする者は、言語をどのように話すかを直接的に考えたりはせずに、むしろ伝えるべき意義を考える。何か話されたものを理解する者は音から意義を聴き出し、音自体から必然的に知識を得ることはない」。 (KS III, S. 273)

たとえば音声学と音韻学が異なるものであることを想起すれば分かるように、意義そのものは物理的、化学的、身体生理学的なデータから理解されることはない。物象化され自動思考化した学問的な態度とは反対の立場を取り、言語コミュニケーションの実際を直視するならば、音によって意味がゲシュタルトとしてわれわれに知覚され、受け取った音声もまた受け取る側でゲシュタル



トとして形象化する現場は容易に認められるだろう。繰り返しになるが、記号論的言語学に倣えば、クラークスの言語理解と同様、記号において聴覚形象と意味は切り離すことはできない。言語はそのような意味で媒質であることがどうしても理解できないというのなら、その神秘を直接的に受容した方が、合理化の名において神秘のヴェールを引き裂き剥ぐようなことより、少なくとも野蛮な行為ではないであろう。クラークスは続けて言う。

「さて言語の音と意味に類似して、身体に心情ははめ込まれている。意味の単位は語の意義であり、心情は身体の意義である。語は思考の衣装であり、身体は心情の現象である。記号のない意味の単位が存在しないのと同様に、現象のない心情は存在しない！（現象の背後に隠れて幽霊のようにさ迷う心情などは——まさしく妄想だ！）そして最後に、意味のない語彙が存在しないのと同様に——なぜなら意味なしには音声は言語の音声ではもはやないからである——、心情のない現象は存在しない。どのような心情も必然的に現象するのであるなら、全く逆のことさえも言えるのである。つまり、すべての現象には心情が賦されている」。 (KS III, S. 273f.)

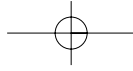
言語において意味が、その表現である聴覚形象の背後に存在せずに、まさしくその中に現象することを忘れてはならないのだ。そのことは身体と心情に関して言えるし、身体と心情を軸にした諸現象と心情との関係についても、現象の中に、隠れもせずに心情はあるとクラークスは上の引用で強調しているのである。

いわば現象の内に意義はすでに表現されているという一元論的考察から、クラークスは種や類の連続性について言及する。クラークスによれば、この形象による連続性について、フッサールのような意識における生の流れのようなものとして考えてはならないし、また生命の連なりは、単に世代の連なりと考えるてもならないという。時間的な持続は形象の包括的な類的一体性として個的な時間意識の連続性を超えている、とクラークスは言う。

「固有の性情 *Eigenwesen* もそれがそこからできている材質も、維持されないとすれば、何千もの世代が中断することなく、ずっとこれまで到達し続けているのはいったい何なのであろうか。唯一可能な答えはこうだ。つまり、形象のことである。ブナの形象、マツの形象、魚の形象、犬の形象、人間の形象、どの類のどの個的な担い手においても回帰するのだ。〈繁殖性〉とは物理的には永遠に近づきえない類の原形象を場所から場所へ、時代から時代へと先へと送っていく経過のことである。〈物体 *Materie*〉が生きているのではなく、物体から物体へと生起が循環することにおいて遍歴する形象が生きているのである。遍歴する形象とは、しかし自ら変身する形象である。形象は個々の担い手の出生から成長、絶頂と、老化と死を通して変身していく。形象は新しい担い手への移行に際して変身するが、誰か数学的に精確に他者を反復することによってではない。形象はついには何世紀何十世紀もの類の年齢において変身する。なぜなら、類も種も生成と経過に従うからである。プルタルコスというエレウシスの祭りの聖職者はこう述べた。〈留まるものはない、唯一なものなどもない、むしろわれわれが多者となるのは、ただ物質が唯一の形象をめぐる駆りめぐり、再びほどけるからである〉。プロティノスにしても物質を〈諸形象の受容場〉と呼んだ」。(*KS III, S. 286*)

また、クラーゲスはいわゆる世界史における偉人たちについて、彼らの超人的意志に関して批判的に扱い、「かれらは追いやっていると思ひこんでいるが、彼らは追い立てられているのである。そして、かれらが意識的に努力して獲ようとしていることはいつも、かれらが実際にやっと手に入れたこととは、途方もなく異なっている」と言い、彼らさえ囚われていた運命について言及している。クラーゲスは「かれらも、何をかれらが織りなしているのかを知らなかったのだ!」と言い、続けて「——運命に関する哲学者はまだ存在していない。こんなことを言うのも、これまでいた哲学者の殆どは存在に関する哲学者であ

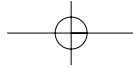




り、それに反して現実に関する哲学者では殆どなかったのだ」と述べる。(KS III, S. 298f.) クラーゲスにとっては現象学や存在論の哲学者も、近代の哲学者と並んでなんら変わることはない一様な哲学者なわけである。例外として近代における運命の哲学者たりうる可能性のあったニーチェについて言及され、続けてユダヤ・キリスト教批判、そして文明批判がなされる。

「この諸問題の中でも最も深遠な奈落を見せる問題をめぐるのは太古の時代の象徴的思考であり、そしてそこからある光線がギリシャ悲劇を刺し通す。ギリシャ悲劇がそのことに関して問いを立てられたなら、放免が全く過ちであったあの罪と贖罪の思想よりも、われわれにとってより優れた成果を与えたことであろう。罪と贖罪の思想によって、全キリスト教徒による生を苦しめる原罪という考えの誤りは、詩人たちさえをも囚われの身としたのだ。——〈意志の自由〉に胸を躍らせながら、われわれは機械主義の奴隷になってしまった。それに対して古代全体は根本において感応的に考えたことの証明は、あの諸力を思い起こすだけで十分であろう。その諸力に、まだ源泉に近い諸民族は人間の誕生と死滅について、時折なお神々という形を取っているそれに、従っていると思っていた。ギリシャ民族のモイラ。ローマ民族のフォルトゥーナ、ファータ、パルカ。ケルト民族のベリサーナ、フィーン。ゲルマン民族のヴァーラとノルネン。これらすべて皆に、とりわけ生命の深みに根付いている秘密に富んだ予期できない運命の支配力が反映している。それに対して神々の専横も、況や人間の専横も、抗うことも逃れ去ることもできないであろう」。(KS III, S. 299)

クラーゲスは近代的な自我の奢りが結局は機械文明に奴隷化されている状態に比して、太古の神話に描かれる抗うことのできない運命に対する感受性のあった古代人の方にむしろ叡智を見る。運命によって「再び認識をした者は意欲する wollen ことはもうしない」とクラーゲスは述べ、近代的なそれも含めて我執から離れ自らの運命を受け入れる哲学、神話学を構想する。この、我執から

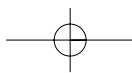


離れること、いわば脱自・エクスターゼにおいて形象世界の現実が心情に対して開示されるようになるが、クラークスは、このような現実と心情との関連を双極性と呼び、根源的な現実と考える。この現実が心情に対して外的なものとして体験される。現実体験はもはや自我の妄想の反映ではないのである。

「われわれがすでに熟考してきたように、自ら自身を体験する体験は存在しない以上、今度はその反対側に力点を置くことにしよう。それによれば、体験において体験されたものなしには少しも体験は存在しないということだ！体験されたものはしかし、よく理解されるならば、どのような体験されたものも、決して体験されることのない体験の内面性に対して、性的に外的なものとして、体験する心情にとって他者として、そしてそれゆえに、まさしく唯一それゆえに、直接的で、元へ戻されることのない現実として関係する」。(KS III, S. 302)

現象学の超越論性とは自我の自己言及性の陥穽にはまるのに対し、クラークスの方が自由であるのは、かれの体験の概念において、体験されたものは心情から切り離されることはないが、外的な現実として独自にあるからである。フッサールの現象学の言う意識の志向性に基けば、意識を失うならばその志向対象もなくなる。それに対して、クラークスの場合は、自我の同一性意識が失われることによって心情がその桎梏から自由になり、ようやく現象はその意義を開示する。それこそ心情によって体験される現実なのである。このような現実と、心情とが双極として結びつく。クラークスは特に生命に関する双極性について強調している。

「このようにわれわれが突き当たった二面性は独特なものを持っている。つまり、片面はもう一つの面と交換することはできないが、他方で両者のうち片方でも欠ければ存立することはできない。そのような対照関係は双極的なそれであり、しかも体験されたものの体験に対する双極性は世界の



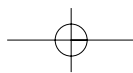
あらゆる双極性の模範であり原形象である。そのようなものの多くは対象として表現されるが、たとえば、磁極におけるプラスとマイナス、光と陰、〈引力〉と斥力、空間と時間以外にも、しかし本当に優勢的な割合を占めるのは、あらゆる有機的に生命を帯びたものの、事象や状況性質である。われわれをして彷彿とさせるのは、脈や呼吸の昇降運動や、覚醒と睡眠の交替、あらゆる葉や（少なくとも比較的高等なものに関して言えることだが）動物の肉体の鏡像的なシンメトリー、右と左、男性と女性、脳と自律神経系などがある」。 (KS III, S. 302)

なぜクラーゲスを生の哲学者とレッテルを貼るのは短絡なのか、その理由は上の引用の続きで、かれは生命の直接的な側面ではなく、それが必然的に孕む疎外について語っているからである。繰り返すが、疎外と言っても生命の悲惨な状況を形容するのはなく、むしろ文字通り他者としての要素を生命に対するまなざしが孕む<sup>11)</sup>ことを意味しているのである。

「それに則って今やわれわれはこう定義することができる。つまり、生命の成り行きにおいて、影響を与える現実と影響を受ける現実とが互いに**双極的に疎外**しあう。そのことにも基づけば、観得に対して**形象が対比的**に向き合うのであり、また肉体が感覚に対して、感じる行為に対しては**一体化か、あるいは分離化**かに追いやる性向が向き合うのと同様である」。 (KS III, S. 302f.)

疎外状況としての双極に近さと遥けさの対が措かれる。遥けさの感覚は人間という性情に固有なものとして考えられる。他の動物と違い、遥けさの感覚を得

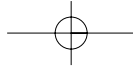
11) 註の6で言及した『心情の敵対者としての精神』の翻訳では *Entfremdung* を「他者化」と訳している（上掲書後書き xvi 頁）。これは生命における他者性の重要な契機を強調した訳語であろうことは間違いない。しかし、拙稿では文脈上誤解を起こすことはないであろうと「疎外」と普通に流通している言葉に訳しておいた。



るのは生命に直接関与しているだけではなく、さらに生命そのものから疎外されている状況にいるからである。クラークスは言う。

「それに対してわれわれは今やこう述べることができる。観得が形象の疎外の内にあるとするならば、感覚は観取された形象の局所化の内にある。なぜなら触覚体験が、以前詳細に紹介したように、ここという概念の出発点を形成するからである（そしてそれとともに今という概念を）。むこうというのは何であろうか。根源的には私が触れることができないものことである。触覚体験なしにこことあそこの区別は存在しないだろう（それとともにかつてと今の区別も）。観取する者がもっとも遙かな場所に〈まなざし〉を向けるのは、かれが観取する者として遍在するからである。感覚する者に触れるのはその場に居合わせているものだけであるのは、かれが感覚する者としていつもここにいるからである。しかし感覚された者のここにあること、そこから初めて、観取されたものの遥けさの質は、制限なく外へと向かっていくむこうという性格を獲得するのである」。(KS III, S. 318)

ここで語られているのは近さと遥けさの双極であって、この二つの「弁証法」ではないのは、対立や矛盾ということに力点が措かれているわけではないからである。着目すべきはむしろ、身体の接触とまなざしの観取の密着した対照関係であり、その双極性である。身体の固有性、すなわちここにあることが極として際立つば際立つほど、その反対側の極の遥けさを漂う遍在的なまなざしも、同様に際立つのである。結局、クラークスはこのような双極の結びつきを分断するとして精神を形而上学的に断罪することになる。だがしかし、ここでわれわれが慎重に掬わなくてはならないのは、精神の分断行為と、そして形象世界を物象化によって貶めることが、疎外とは同義ではないことである。繰り返し述べれば、疎外とは生命に対する他者になること、そして生命に対しての距離を梃子にして双極的な形象世界は発展していくものに他ならないのであ



る。

クラークスの思想を良質なものとするのは、生命における同一性と他者性を、双極性において見据える点にある。その思想の実践成果について——たとえ、ニーチェがそのような思想実践の近代における限界に衝突し、格闘し敗れ去るのをクラークスが目撃するにしても——、われわれは具体的に諸芸術や神話などの形態をとって表現されているのを見るだろう。それらはまさしく、われわれに対し形象世界へと誘い、自我から剥離した、遙けさの中の他者になった忘我状態に導くものであろう。たとえばフッサールの現象学は、これをロマン主義として哲学に導入することを禁じるであろうが、しかしフッサールの思考そのものには本当の意味での他者性というものは欠けており、かれは自我の単なる相似物の集合体として間主観性を据え、さらにその上に均質な客観的な世界を構想しているにすぎず、結局、真の意味での世界に触れてはいないだろう。それをわれわれは、かれの限界として知るべきであるし、ある意味否定的限定をかれの現象学が被らなければならないのは、もはやこの論攷では要請である。それに対して現象学の立場から、クラークスの思想をロマン主義であると批判するのであるならば、それはそれで受け止める姿勢は確保してある。批判はあえて甘受してもなお、このクラークスという思想家の発展的な可能性を探ることに筆者はやぶさかではない。特に、疎外と他者の問題については、さらに論究を続けていく必要があると思われるが、この論攷ではとりあえずこれ以上は触れず、今後の課題として残しておく。

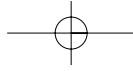
### III 身体と自然——形象としての身体と、その生理

身体 Leib とは形象としての身体であり、そのような身体として心情の現象である——、クラークスはそう繰り返す。生命を形象に関連させて論じる慧眼は実に独自でありそのことを評価してきたつもりだが、次に最近の身体論の代表的な一つとしてゲルノート・ベーメの身体論『課題としての身体存在——プラグマティックな観点の身体哲学』についてここでは考察しようと思う。

先に筆者はフッサールの現象学の身体論について、かれがたとえ身体及び他者が原初的世界に属すると言っても、それらは定立ずみの自我に組み入れられているかのような印象からは逃れられないとの趣旨のことを述べた。フッサールにおいて結局、他我とは自我を前提にした、いわばその似像であるようなことも述べた。ところでベーメの身体論の出発点は現象学に他ならないが、かれが特に身体を自然と見なす観点は、身体を生理学的なそれから捉え直すためにも必要であろうと思われる。確かに形象として、身体は眼に見える部分以外にも同時に生理的にも把握されるべき部分も持つからである。実際、フッサールの身体論はその具体性において限界がある。フッサールにとっての身体は物理的に空間を占める個体であることが第一義であり、生活世界とは結局、個体としての身体を元にしたモナドによって構成された一種の擬客観（超越）としてしか像として浮かび上がって来ない。ベーメの身体論は、身体を一個の自然として、フッサールよりいっそう具体的に示しているのに成功しているかどうか、これから検討していきたい。

まずベーメは現象学的な身体論を評価し、こう述べている。

「現象学は、そもそも身体を形而上学的に位置づけたり、あるいはすべての価値の転覆することによって復活させようとしたわけではなく、むしろ身体の特異性を体系的に探究した哲学である。その始まりは現象学運動の創始者、すなわちエドモント・フッサールである。フッサールは原則としてまだショーペンハウアーの間近にいる。つまり、かれが身体を二つのパースペクティヴに、つまり客観的な観点からと人格的な観点からとに区別する限りにおいて、である——。これはショーペンハウアーにおいては表象としての身体と意志としての身体に対応する。客観的な態度においては、身体は行為の媒質であり、フッサールはそれゆえ職務を果たす身体について語るのである。客観的な態度においては身体物象としての身体がわれわれに関連している。フッサールは自身の現象学において認識に関する関心にしか従わないので、まさしくそれゆえに物体と身体は分離することはな



く、重要なのはかれが身体物体 Leibkörper と呼ぶことになる様々な局面である。しかし、ある一点においてかれは決定的にショーペンハウアーを超える。つまり、かれは現象学によって、いやむしろ現象学として身体の認識を開示した。かれは自己所与の諸様態を発見したのである」。<sup>12)</sup>

上の引用では、ショーペンハウアーのような二元論的な身体論と現象学的身体論の類似と差異とが述べられている。職務を果たす身体とは、先にフッサールの現象学についてで言及した運動感覚のような移動し視点を変える機能としての身体のことを指しているのであろう。そのような意味においてフッサールの身体論はある一つの次元においてはプラグマティックな身体論であると言えよう。だが、その点にのみ身体の問題を還元してしまうようでは、現象学固有の身体論ではないとベーメは言い、ショーペンハウアーとの差異を指摘する。かれの言うようにフッサールの現象学的身体論の重要な遺産は、引用の最後の個所で示されている、自己所与としての、自ら存在してしまっている身体の実験であろう。ベーメはフッサールの『イデー II』から、右手で左手を触る実験を引用している。すなわち、

「(フッサールは) 最初にいかほど左手は右手の触覚の対象になるか確認し、そしてこう続ける。くしかし左手を自らの触覚の連続においても積極的に触れるものであるとも私は感じるものであり、触覚は左手に“局所的に限定される”が、しかし性質を構成するものではない(この身体的物象がざらざらしているとかすべすべしているとかいった)。身体的物象である“左手”について私が言及してしまうと、私はこの感覚を抽象化して取り逃してしまう(鉛玉にはそのようなものはないし、同様にまた“単に”身体的なあらゆる物象、また私の身体ではないどんな物象にもない)、それらの

12) Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe, Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht, Die Graue Edition, Prof. Dr. Alfred Schmid-Siftung, Zug/ Schweiz, 2003, S.19f.

触覚をそのような方向に私が持って行くならば、**物的物象**が豊かになるのではなく、**身体が生成し、感じ取られるのである**」。<sup>13)</sup>

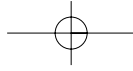
引用によれば、両手を合わせる時の手の触覚は、まさしく感じる身体を感じるという、感覚の自己所与性を前提にするものであり、そうである以上、物象として客観化した身体が明らかになると述べるとしたら、それはお門違いなのだという。むしろ判明するのは、身体が感覚がいわばわれわれの内に与えられてあるという事実の方なのであろう。この自己感覚には外部から何者の介入もなく、よって操作の対象になることは本来ないはずである。ペーメは上の引用に続けて、実際のところこの実験は外的な刺激の感覚によるものであるという不備を指摘し、自己所与の感覚はそのような外的刺激がなくとも成立すること、またそのことに気づけば直ちにでもフッサールは「**身体的痕跡**」についても言及できたであろうとも述べている。フッサールが感覚された感触を「**感覚験 Empfindnis**」と呼び「**身体をかれは後に局部の諸感覚験の総体**」と定義したという点<sup>14)</sup>についてもペーメは言及しているが、このようにフッサールが身体感覚、及び身体感覚の自己所与にさらに詳細に触れることがあったら、志向性という意識の反省段階からさら更に踏み込んだ根源的自己（あるいは根源的他者）へ導かれた可能性もあったのではないか、あるいはフッサールが実際そのようなことを模索していたのかどうか——、このことはまだ検討の余地が十分にあるように思われる。

しかし、ペーメによれば、現象学的身体哲学には一貫した弱点があるという。「人間が自身の経験によって自然としての自分にかほど直面しているかについては現象学には述べられていない」とかれは言い、「**実際フッサールは身体経験の基礎づけの自らの図式の中に、物理的身体 Körper がすでに存在することを前提にはするが、感覚験に応じた空間としての身体に関しては少しも、こ**

13) ebd., S. 20

14) ebd., S. 21





の身体の物理的基盤を彷彿とさせるものではない」<sup>15)</sup>とも言う。

ベーメがここで言う自然とは自然科学のそれを含めた自然であることを留意せねばなるまい。ベーメは現象学的身体哲学の系譜を追って、現象学がたとえば自然科学の扱うような自然の概念を検討することなく、またそのようなものを避けてきたことを批判している。<sup>16)</sup> ベーメの目指すのはプラグマティックな身体論である以上、物理的な側面を持つ身体の性格を無視してはならないからだろう。またかれの考え方からは身体を通して現象学の主観的側面を相対化した考え方も生ずるはずだが、しかしことはそう簡単にはすまない。たとえばベーメ自身、ヘルムート・プレスナーの身体哲学に触れつつ、こう述べる。

「その際に重要なことは物理的身体を持つこと *Körper haben* は反省の産物ではないことであり、むしろ他者のまなざしを通した身体的な経験の媒介なのである。この他者のまなざしは社会化や日常実践によって深く固有の自己関係に入り込んでおり、この身体を持つことは最も自然で自明であるかのように現れる。それに対して身体であること *Leib sein* は課題となるのである」。<sup>17)</sup>

引用では身体概念について、物理的身体としての位相の方がプラグマティックなものとして色濃く打ち出されている。しかし重要なのは引用の最後に、そのような物理的身体を持つ方が実践的である分自明であるのに対して、身体であることがまだ課題として残されていると述べられている点にある。いわば物理的身体は持たれる対象として他動詞的であるのに対して、「身体である」とは存在を表す意味で自動詞的であるとも言える。身体を操作する意志の対象として機能について論じる（いわば他動詞的機能として論じる）ことは重要ではあるが、反面、われわれが身体として行為する以前に存在してしまう所与性も

15) ebd., S. 25

16) ebd., S. 25-26

17) ebd., S. 29

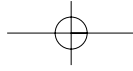
やはり看過してはならない。ペーメは、身体と物理的身体をさらに対比し、再び現象学に触れる。

「われわれの身体及び物理的身体の先行的概念把握によれば、現象学とは人間の身体の科学であり、自然科学乃至は自然科学としての医学とは人間の物理的身体の学問である。(中略)現象学と自然科学の相違が実際重要であるのは、両件ともに自然を話題にするからである。現象学とはフッサールにおいてもそうであるのだが、意識の所与性を分析する鍛錬として現れる——そしてその際、方法論的に呈示されるのは、この意識の諸内容が何かしら実存するものに対応するか、である。だから、たとえば内的時間意識の現象学とは、たとえこの時間意識が自然的計測可能な時間であると主張されていなくとも、物理的時間とは競争しない何かである。同様に生活世界の現象学は同じ現象に対してなにがしかの自然科学的接近を行うからといって、それと競争するというわけではないのである」。<sup>18)</sup>

たとえ現象学が「自然を話題にする」といっても、フッサールのそれは自然そのものの探求とは呼ばれてはいない。フッサールの現象学は自然科学の基礎づけを探求するが、自然科学そのものとは競争する個所はないから、とさえ言われている。他方で、ペーメは現象学の身体論と医学のような自然科学との相違は重要であるとも述べている。しかし、かれは上の引用に続けて、そのような相違にも拘わらず、せめて現象学の中でも知覚の現象学は神経生理学と同様に知覚を扱う以上、この両者が自然に関するテーマの枠組みの中にあるように思われるとも述べている。「なぜなら」、とかれは言う、「知覚もまた**自然**の運動だからである」、と。<sup>19)</sup> そう述べた上で、ゲーテの色彩論についてもかれは言及し、ゲーテにおける主体が身体であることを、こう評価する。つまりペーメは、「自然の現象学は、自然自らが身体的経験において現象になる限り、自

18) ebd., S. 41

19) ebd., S. 41



然を扱う」<sup>20)</sup>と言う。ベーメは再びフッサールを採り上げ、フッサールと自然科学との関係に触れるが、そこでもフッサールの現象学は自然の現象学ではない、なぜならそこには自然そのものが扱われていないからだ、と述べるのを繰り返す。

「以上、われわれは実際外的な自然の現象学について触れてきた。これは現象学運動内部の中ではまさしく行われてこなかった、驚くべきことになされてこなかったことである。フッサールにとって現象学の助けによって自然科学と対抗する自然への接近の仕方を設立することが重要ではなかった。むしろかれは現象学の中に自然科学を**基底づける**手段を見るのである。すなわち、かれが述べるのは、自然科学は生活世界と生活世界的な自然の認識から生まれて出ていること、そして生活世界の中に自然科学が基礎づけられるということである。かれの時代の疎外傾向に対してかれは現象学の課題を、まさしく自然科学を生活世界に返し結びつける点に見た。しかしかれがその際見逃したのはすでに上で述べたような現象学的な現象と自然科学的な現象との間の構造的差異、(中略)あるいは、生活世界と自然科学との間の認識論的破断である。外的自然について現象学の本来の仕事がそもそも最初になされなければならないのだ」。<sup>21)</sup>

問題は要するに、現象学が身体の現象学であることに徹底しないことによって、意識のある形式として理解されて、自然が問題であることが忘却されてしまうことにあるのだろう。しかし、ベーメが身体を語る際はあくまで主体的な事実として身体は限定され、以下の引用からも明らかなように身体が例の感覚のような自己感覚 *sich spüren* を有する点において、かれの身体論は自然科学に対する現象学の優位へと話題を転じる。結局、ベーメは現象学的な態度を斥

20) ebd., S. 43

21) ebd., S. 43f.

けはせず、その新たな展開を模索することになる。

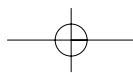
「われわれがこの主観的な事実の特徴づけから、人間が自身の物理的身体として知っているものの認識における現象学と自然科学との競合にまなざしを戻せば、明らかなのは現象学が実際、物理的身体に対する純粋な認識方法であるということである。というのも、現象学は人間の物理的身体と呼ぶものを、主体的な所与性において、自己感覚という媒質において調べるからである。身体性が所与として存在する経験とはすなわち自己経験である。それとは逆に、自然科学と、それとともに自然科学的な医学も人間の物理的身体を客観的に、つまり他者経験という手段を用いて調べる。この調査では情動的な関与はなしうる限り避けられ、特に客観的な事実として数えられないのは、そのつど調べられる物理的身体は誰の身体であるのか、である」。<sup>22)</sup>

この引用に続けて間主観性と自己感覚が扱われ、自己感覚という媒質は間主観的有効性を要求できるともベーメは言う。つまり自己感覚のような「そのつど経験されることは、決定的な特徴であり構造的な諸関連でもあるが、それらはまったく一般的なことでありうるし、それについて間主観的に互いに了解できる」<sup>23)</sup>とも言うが、この特に間主観性と身体の自己感覚に関しては、現象学に対して、特にフッサールに対してはあまり期待しない方がいいと思われる。その理由についてはこの紙面ではもう論じたので書かない。

そのテーマとは別に、ベーメの指摘している点で正しいのは、やはりフッサールは自然としての身体について言及していないことを指摘している点に尽きるように思える。だから、かれが身体についてのフッサール以外の現象学について考察を巡らし評価すること自体は、非難すべきではないだろう。たとえば

22) ebd., S. 47

23) ebd., S. 48



ペーメはマルゴート・シュミッツの身体哲学について、「身体的なのはその場所性が絶対的なもの、物理的的身体的なはその場所性が相対的なもの、心的なのは場所を持たないもの」という定義を導き出し、フッサールの両手の実験の成果である感覚験の野をシュミッツが身体の島 *Leibinseln* として発展させている<sup>24)</sup> ことに関してこう述べている。

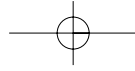
「身体的な感覚には絶対的なここが所与としてある。これは私の身体全体と同じように、個々の身体の島にも当てはまる。たとえ私が自分の手を感じるとしても、この感覚の中には絶対的なここが内包されている。この身体的な感覚に内包された絶対的なここが、〈ここに—私—がある〉、つまりもっと正確に言うなら、それは、シュミッツが哲学のかれ自身の原則とした、原始的な現在である。原始的な現在とはまだ展開していない私、ここ、今、これ、そこにあること *dasein* である。展開していないとはこの場合、感覚の中で核がこれらの要素に分離差別化 *Ausdifferenzierung* するように与えられていることを意味する。私、ここ、今、これ、そこにあることという分離差別化することからまなざしを戻すと、すると身体的感覚の絶対的なこの内に人間の身体的実存の該当性が基礎づけられていると言えるだろう。身体に応じて人間はそれぞれある特定の時間の内に、ある特定の場所にあり、そして人間は自身のそこにあることの不可避性によって——人間はそこにあることをラディカルな特殊化によってこの身体として経験する——避けようもなく該当してしまうのである。われわれが見るのはつまり、シュミッツの身体性の定義による絶対的という術語において身体的なものの本質が該当する自己感覚として含まれているということである」。<sup>25)</sup>

ここで言われている身体の、今ここにある絶対性については、それは身体の一側面にすぎないことに注意しよう。なぜなら身体は非同一的な形象として他

---

24) Vgl. ebd., S. 60

25) ebd., S. 61



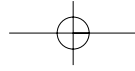
者でもあるのだから。このことは前章で繰り返し述べてきたつもりだが、ペーメはしかし疎外・他者化の概念をクラーゲスのようには捉えない。疎外は、あくまで身体の客観的な自然としてのあり方における他者の（具体的には、あくまで自然科学者、医者などに限定される）まなざしによって媒介された身体の疎外として捉えられている。筆者の見解では、その程度の議論では身体そのものの疎外について本当に語ったことにはならないが、とにかくペーメがシュミッツを介して強調したいのは、そのように物象化された他者のまなざしの媒介なしに、自身の経験として存在する身体のことである。とは言いながらも同時にペーメは、同一の身体の抽象化を避けるためであろうか、身体が物象化されたものと違う他者的な性格を持つということも示している。

「すでにこの点において重要なのは以下の点に注意することである。つまり身体経験が単純な意識現象と化してしまうことである。自己感覚は実際、何かに向けた感覚として実地に適用されることができようし、それによって自己感応の一種であるかもしれないが、一般的にこのような種類のものであってはならない。自己感覚は不意に押し寄せてくる可能性を持たなくてはならないし、われわれがそれを意義深く自然経験と呼ぼうとすると、われわれに奇妙なあり方で触れてくるのである。（中略）自然としての身体は私に対して勿論与えられているが、しかし何かよそよそしい fremd ものとして、時にはまったく不審なものとして与えられているのである」。<sup>26)</sup>

この「よそよそしい」という他者的性格が身体につきまとうというのは現代思想的な主張に通じるところがある。ペーメが身体の他者性に着目する際、それはマルティン・ハイデガーの言う「不気味なもの das Unheimliche」に近い。ハイデガーについて、ペーメはこう言う。

---

26) ebd., S. 66



「自然に応じた身体の他者性の異様さは以下の点にその根拠を持つ。つまり、身体は私に対して与えられているものである、つまり私はいつもすでにこの特定の身体を与えられた者として自身を見出す。自己所与性とはそれゆえ第一にまずは前もって与えられていることである。それは既成事実としての身体、前もって見出される素質としての身体、私の現在の現存在前史としての身体である。固有な身体の異様性このようなものの中に存在する限り、まさしくハイデガーが**被投性**と呼んだもの、ないしは自ら固有の根拠を統べることができないという既成事実が問題なのである」。<sup>27)</sup>

身体について、その自己所与性がハイデガーの言う被投性と関連づけて論じられるならば、身体はある種の情状性に浸されながら存在してしまっているということが問題になるだろう。身体は、志向性の外側にある。身体は、人間の自我にひれ伏すことはなく、どんなに身体を身近なものとして操作したり変化させたりしても、身体はかえって疎遠で不気味な者、他者として回帰する。そのような身体は、把握されない不気味なものとして一定の時間的距離を措いた文体、過去形で語られる。それはおそらく、身体はあくまで被投された、前もって与えられているものという原風景の中でしか捉えられないからであろう。つまり、他者性を持つ身体はこのようなポスト・フェストゥムとしてしか与えられない。バームは現代思想的な意味での身体論の核心を、いわばよそよそしい他者としての身体を——たとえばこれはフロイトの無意識も含むであろう——、衝いている。バームは沈黙する自然と自己との対立をキルケゴールの実存という考え方に関連づけて、以下のように描写している。

「**身体とはわれわれ自身がそうであるところの自然である**という定義をこの伝統の照明の下で読んでみれば、確証できる最小限のことは二つの定義している術語の、すなわち自然存在と自己存在の間にある緊張である。身

---

27) ebd., S. 67

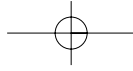
体性の哲学にさほど熟練していない読者はここに矛盾を推測するかもしれない。所与としての自然の一方に、他方では規約や文化、技術や文明といった作られた自然という二分法は、自然であることと自己であることを編成するのを不可能にするように思える。〈自己と所与は炎と水の関係のようなものである〉。自然であることと自己であることの緊張は否定できない。その緊張はしかし矛盾ではなく、課題を表す。身体の定義はキルケゴールの実存概念との類似において、実存の定義と呼ぶことができよう。重要なのは何であるのかではなく、実行であり、実存することの様式である。自然と自我との間の緊張において、身体的な実存が動くのであるが、その際二つの可能性が開かれることになる。一つは一般的な可能性であり、すなわち行為する主体がそのような可能性に基づいて自然を支配する、乃至は取り除いたり抑圧したりする。それは、——ハイデガー流に言うなら——欠陥のある身体存在の様相である。本来的な身体存在の様相においては、自己であることを、そこにおいて固有の自然存在があることが許されるようなあり方で、展開させることが重要になるであろう。固有な自然とは自己配慮のテーマとなる」。<sup>28)</sup>

すなわちわれわれにとって最も身近な自然とは、われわれの身体であり、しかもそれは操作可能なものではなく実存として、われわれ自身に課題として向き合ってくるものである。ベームが言うように、身体が課題であるというのは、その存在が身近でありながら自明でないことにその理由がある。この論攷の最初の章で扱った、フッサールの一単位として想定されるような個別の身体概念というのは、思考のための確たる基盤として仮定されるものであるから——いや、むしろそう言うよりは、そのような基盤であると確信されているものであるからこそ——、自明でもなく欠落さえ含む可能性があるような身体像をわれわれには決して示しはしない。だからこそ、フッサール現象学の身体概念には

---

28) ebd., S. 71f.





抽象的な印象がつきまとうのだ。

しかし、いずれにせよ、現代の身体像は学の存在基盤を提供するアカデミックな対象であることを超えて、科学技術によって操作されるメディアの一環として直接機能しているのは明白である。バーメは、身体をコントロールする営みとしてボディービルディングや美容整形などの現代的な現象について言及する。それは現代における意識的な身体改造というプロジェクトであり、その新奇さは従来の身体論にとって幾許かの脅威である。バーメは言う。

「しかしながら物理的身体を固有のプロジェクトにしてしまうこともまた身体的な実存という課題の解決法の一つである——もちろん疎外するものではあるのだが。デカルトの言うように自身の自然の主人であり支配者になることは、自然を対象化し、自分と自然との距離をとり、自然自身で存在することをしない。自然自身であることは実際、自然を固有な企投の中へと受け入れるのだが、しかしそのあり方というのが、自らに与えられていることとそして所与のものを引き受けることにある。自然自身であることが意味するのは、自然に関わり合い、自然を実存する、すなわち最初の接近において固有の物理的身体を目に見える形の現れにおいて受け入れることである。しかしそれは決して意識的に現れの中に踏み入ることを諦めるわけではない。ボディービルディングや現代の整形手術の可能性はその際、危険な誘惑となる。なぜならそれらは物理的身体にある一定の形態を与えることによって、意識的に現れに踏み入らなければならないことを引き受けるのを約束するからである」。<sup>29)</sup>

身体とは課題であるという重い命題と一見関係なく、意識化された明瞭なイメージを自ら操作し肉体の改造を試みる——。このことに関して、社会学的な話題として違う学問領域ですでに検討されているであろうし、マスイメージと

---

29) ebd., S. 204

しての身体という問題領域に関連はあるのは確実なのだが、ここでは生憎ことさら検討する余地はない。

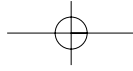
それはともかく、上の引用に続く文脈でベーメは「美とは術語ではなく、存在様式である」というカントの『判断力批判』の見解を引用し、「美とは誰かが性質として持つものではなく、誰かが発散するものである、かれを取り巻くある種の雰囲気である」<sup>30)</sup>、と述べている。雰囲気としての美というこの主張によって、愛する者のまなざしと美の相関性など、美が身体の他者への開きであるといったことも明らかになる。このことと現在の身体改造は大いに関係はあるだろうが、話題は現代的なものに限定されるはずもない。このことに関して重要なことは、むしろ形象としての身体に、結局は還元されるのではないだろうか。まずは、ベーメのいうことにここで耳を傾けよう。

「美しい男性や、美しい女性は他者の眼や気分依存しているのである。それはまさしく共鳴や受容性と呼ぶべきである——。美が生じるためには、他者が参入せねばならないのである。それゆえ以下のように言えるはずである。すなわち、現象に踏み入ることを理解することが大変に重要ならば、どのように現象するか、美しいかどうかは決して誰も左右できないのである」。<sup>31)</sup>

最後の「美しいかどうか誰も左右できない」という言葉によって、形象のもつ他者性が一種の実存的飛躍の問題として扱われているようにも見える。肉体改造もこの種の飛躍の一つと考えれば、その実存的な色合いは濃くなるとも言えるだろう。しかし、美の問題は実存の問題に限定されることはない。身体という形象は、自身の美が他者のまなざしの中へ飛躍するという実存的決断とは次元の違うところで、形象世界として体験される自然に対し自身を開き、それと結びつこうとする点において、より普遍的なエロスの媒質と呼べるもので

30) ebd. S. 206

31) ebd. S. 207



はなかろうか。このような自然への開きこそが、根源的な身体の変身であり、本来の疎外の意義、つまり他者化の意義と言えなくもない。

多少ナイーブな意見かもしれないが、われわれは四大的な自然と共鳴する形象という他者になることによって、出口の見えない物象化した時代状況から一歩踏み出す可能性を見いだすことが可能なかもしれない。それが、この論攷の結果においてようやく見出すことのできた「課題」であり、これからがその課題を巡る思考の始まりである。

引用文献

Böhme, Gernot: *Leibsein als Aufgabe, Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Prof. Dr. Alfred Schmid-Siftung, Zug/ Schweiz, 2003

Husserl, Edmund: *Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke*, veröffentlicht unter Leitung von Herman Leo Van Breda, Martinus Nijhoff, Haag, 1962-63

Klages, Ludwig: *Ludwig Klages Sämtliche Werke*, hrsg. von Ernst Frauchiger, Gerhard Funke, Karl J. Groffmann, Robert Heiss und Hans Eggert Schröder, Bouvier Verlag, Bonn, 1964, 1991

ルートヴィッヒ・クラークス（千谷七郎・平澤伸一・吉増克實訳）：『心情の敵対者としての精神』うぶすな書院、2008年

## Erscheinung, Bild und Leib – Die Kritik an der Phänomenologie des späteren Edmund Husserl und ein Versuch der Rekonstruktion der Bildertheorie Ludwig Klages

Tatsuya KUDO

Was ich in dieser vorliegenden Arbeit versuchen will, ist die Erneuerung des Begriffs der Erscheinung oder des Phänomens, den die modernen Philosophien, einschließlich der Phänomenologie Husserls, nach der subjektivistischen Denkweise nur als das Erscheinen im Bezug auf das identische Bewusstsein betrachten. Meiner Ansicht nach stammt die Behauptung der Husserlschen Phänomenologie über die Bewusstseinsidentität aus der Perspektive der Verdinglichung, wobei die Erscheinungen lediglich auf die Dinge zurückgeführt werden. Husserl hat zwar in seinem späteren Werk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ die naturalistische Haltung der Naturwissenschaftler kritisiert, nämlich ihr unbewusst automatisch funktionierendes Denken. Aber das transzendente Bewusstsein, das er seit seinen früheren Werken immer noch annimmt, verlässt die Welt der Erscheinungen und begreift mit den Begriffen die erscheinende Welt nur als die Summe der zerteilten Einzeldinge. Meiner Meinung nach ist dabei zu beachten, dass in der Welt die Erscheinungen nur erscheinen, und zwar unabhängig von dem Bewusstsein, das sich aber bei dem Phänomenologen Husserl mit den begriffenen uneigentlichen Erscheinungen nur intentional verbindet. Der Philosoph, der die oppositionelle Position von Husserl vertritt und die Erscheinungen, aus denen die Welt sich einheitlich, und dabei auch vergänglich, bildet, als beseelt betrachtet, ist kein anderer als Ludwig Klages.

In dieser Arbeit habe ich weiters Husserls Begriff des Leibes kritisch analysiert. Der Leib ist zwar eines der Hauptthemen in Husserls späteren Arbeiten, aber seiner verdinglichten Denkweise nach wird er entweder als ein Ding betrachtet oder

als eine Substanz des individuellen Ichs. Husserl hat den Leib als eine Monade verstanden, auf der der Fremde sich reflektiert. Dann wird der Leib von ihm als ein Medium der Intersubjektivität gekennzeichnet, aber der Leib wird von Husserl nur als derjenige des hermetischen Individuums verstanden, das sich „ichlich“ in den Fremden einfühlt. Meiner Meinung nach ist sein Kollektivitätsbegriff, nämlich der Begriff der Intersubjektivität, eine Art des verdinglichten Gattungswesens. Es ist unmöglich, dass man wie Husserl das Kollektiv für die Summe der individuellen Monaden hält, die nur die unempfindsamen Leiber haben und damit nur einfach den Raum besetzen.

Die Möglichkeit einer Theorie eines Leibes, der sich kommunikativ zur Welt verhält, kann man eher in den Gedanken von Klages finden. Er wiederholt in seinen Werken immer, dass der Leib die Erscheinung der Seele ist, und die Seele der Sinn der Leibeserscheinungen ist. Der Leib ist nämlich ein Bild, das sich vor den Welterscheinungen öffnet, und Klages behauptet eine Alternative der Wirklichkeit, die zur Wirklichkeit der Dinge oder der Sachen im Gegensatz steht: Die Wirklichkeit der Bilder. Ich bin der Meinung, dass diese Wirklichkeit auch die Alternative gegenüber den verdinglichten Wissenschaften ist, die die Welt nur nach dem Prinzip der Identität analysiert und sie damit zu verstehen behauptet. Was ich in der von Klages wiederholten These für das Wichtigste halte: Die Seele ist der Sinn der Leibeserscheinung, das soll nicht nur als die Theorie der Bilder, sondern auch als diejenige der Sprache verstanden werden. Der Leib ist der Träger des Sinns, man muss nämlich seinen eigenen Leib auch als ausdrückliches Medium wie die Sprache betrachten. Wenn man den Leib nach der naturwissenschaftlichen Ansicht analysieren würde, würde man den Sinn, nämlich die Einheit der sprachlichen Bedeutung verlieren.

Das heißt, man muss den Leib wie die Sprache in organischer Hinsicht konstruieren, sonst würde das Organ selber nur zerfallen, und man könnte es dann nicht mehr semantisch oder organisch rekonstruieren.

Ludwig Klages wird oft als nicht rationaler Lebensphilosoph missverstanden. Seine Werke, in denen er manchmal radikale Kritik an der Verdinglichung und an deren Inbegriffen wie „Geist“ oder „Ich“ übt, sind aber sehr analytisch und sogar nüchtern, besonders was den Begriff der Entfremdung betrifft. Entfremdung heißt bei Klages positive Distanzierung von dem Eigenwesen, sie ist

die Ferne im Gegensatz zum In-der-Nähe-Sein, das hier im Raum eine eigene Stelle fest besetzt. Die Ferne, verstanden als das Fremdsein von dem Eigenwesen, ist laut Klages dem Menschenwesen eigen, und erst die Polarität der Ferne und der Nähe entwickelt die Bilderwelt, die nur vergänglich nicht mehr von dem Ich identifiziert wird. Die Entfremdung bei Klages hat nicht die Bedeutung menschlicher Misere in der verdinglichten Welt. Ganz im Gegenteil: Die Entfremdung heißt ein Fremder sein, um sich von dem Joch der Wirklichkeit der Verdinglichung zu lösen, die das Universum als Summe der Dinge festhält.

Bei Klages sind die Erscheinungen die Bilder, die uns eine andere Wirklichkeit anbieten. Nach Klages ist die Erscheinung etwas anderes als der Schein, der die modernen Philosophen seit Descartes skeptisch macht. Husserl ist dabei keine Ausnahme. Im Gegensatz zur Überzeugung des identischen Bewusstseins steht die Furcht vor dem Schein, der den Logos des Phänomens bedroht. Nach dem Prinzip der Bildertheorie Klages, wie gesagt, erscheint die Welt ganz unabhängig von dem menschlichen Bewusstsein oder der Intentionalität. Die Erscheinungen werden die beseelten Bilder, von denen unsere Leiber sind. Klages wollte die Moderne überwinden, und zwar dadurch, dass wir den Willen selbst aufgeben. Er meint dabei, es gibt bis heute kaum einen Philosophen des Schicksals, nämlich einen Philosophen, der einmal sein eigenes Schicksal erfährt, sich dann mit seinem eigenen Schicksal abfinden will und schließlich auf das Wollen selbst, ja auch auf den Willen zur Macht verzichtet.

Ein Phänomenologe wird vielleicht in der Philosophie von Klages nur den romantischen Gedanken finden, aber diese Romantik hat viele Möglichkeiten, deshalb darf man sie nicht als einen phantastischen Unsinn betrachten. Besonders den Gehalt der Begriffe „Entfremdung“ und des „Fremden“ bei Klages kann man noch weiter entwickeln. Mein Versuch in dieser Arbeit ist nur ein Schritt, den Reichtum der Gedanken von Klages aufzuzeigen oder nachzuweisen.

Im letzten Kapitel bin ich auf Gernot Böhmes „Leibsein als Aufgabe“ eingegangen. Der Leib ist nicht nur ein Bild, sondern hat auch eine physische Seite. Böhme fängt mit der Phänomenologie des Leibes an, und zwar mit Husserls Begriff der „Empfindnis“. Damit betont Böhme die Gegebenheit des Leibes, und „Leib sein“ als ein intransitives Verb im Gegensatz zum „Körper haben“, das man wohl als ein transitives Verb damit vergleichen kann. Der Körper ist dabei ein

manipulierbarer Körper, ein verdinglichtes Objekt.

Obwohl Böhme Husserls Phänomenologie als Urmotiv behandelt, kritisiert er ihn, weil es in seinem Gedanken des Leibs keine natürliche Eigenschaft gibt. Böhme, der eigentlich den Leib in pragmatischer Hinsicht behandeln will, ist damit nicht zufrieden. Er stellt auch fest, dass Husserls Phänomenologie die Grundlage der Naturwissenschaften nochmals vorbereiten will, und der Unterschied deutlich ist zwischen seinem Naturbegriff und demjenigen solcher Wissenschaften.

Gernot Böhme behandelt auch unsere Leiber als entfremdete Natur. Die Entfremdung dabei ist, anders als bei Klages, die Isolation von der Natur. Dabei definiert er Naturwissenschaftler oder Ärzte als die Fremden gegenüber dem Leib. Der Leib ist auch ein existentialer Begriff, wobei Böhme Kierkegaard oder Heidegger zitiert. Der Leib ist ein unheimliches Objekt, weswegen wir uns selber als Leibsein nur undeutlich erfassen können.

Als aktuelles Problem vermerkt Böhme, dass die moderne Formung des Leibes durch beispielsweise das Bodybuilding oder die Schönheitschirurgie den gegebenen Körper zu etwas Gemachtem machen, den Leib reorganisieren will. Man darf aber nicht nur die negative Seite der Schönheitsbildung betonen. Hier nun wird an Klages erinnert. Der Leib ist ein Bild, das die Tendenz hat, sich mit der Welterscheinung zu verbinden. Böhme selber zitiert Kants These aus der „Kritik der Urteilskraft“, die Schönheit sei nicht etwas, das jemand als Eigenschaft habe, sondern sei das, was er ausstrahle, wobei es sich meiner Meinung nach um die Schönheit als das Medium handelt, das sich für die anderen ausdrückt. Dann handelt es sich zugleich um den Fremden, dem die Schönheit oder das Bild sich als Atmosphäre mitteilt. Also habe ich hier wieder den Leib als das Bild zu definieren, oder besser gesagt: Als Bild ist der Leib uns aufgegeben, um nun noch weiter erklärt zu werden.

