

## M・ガイガーの内在的心理的实在論について

峯尾 幸之介  
(早稲田大学)

### はじめに

本稿は、ミュンヘン学派の現象学者モーリッツ・ガイガー (Moritz Geiger, 1880-1937) の「内在的心理的实在論 (immanenter psychischer Realismus)」を主題として、かれがわれわれの心を実在としてみなす根拠と意味を明らかにすることを目的とする。かれは一般に最初期の現象学的美学者として認知されているが、1899/1900年冬学期から Th・リップスのもとで、1901年春から1902年夏まで W・ヴントのもとで心理学を学び、いくつかの心理学的論考を残している<sup>1</sup>。そのひとつが「無意識の概念と心理的实在にかんする断章」(以下、「断章」と略記する)であり、ガイガーはそこで心を「实在 (Realität)」とみなす实在論的な心理学、すなわち「实在心理学 (Realpsychologie)」を展開している。心が实在であるとは、たとえばわれわれが一本の木を見るとき、その木の存在がわれわれの見る働きに依存しないものとして

---

1. ガイガーの現象学的美学はリップスらの心理学的美学に対する批判から出発しているが、「美学への通路は心理学を介している」(ZÄ, VIII)と発言しているように、心理学的方法による美学研究の存在権利も認めている。たとえば、ガイガーの初期の論文「美的享受の現象学への寄与」もまた「美的に享受する働き (ästhetisches Genießen)」にかんする心理学的研究である。しかしながらそこでかれは、心理学的美学の帰納的方法に、個別与件から直観をつうじて本質を洞察するという現象学的方法を対置しており (vgl. Btr., 570-3)、後者の方法を採用するという点で、この論文は現象学的・心理学的研究である。とはいえ、「客観への転回 (Wendung zum Objekt)」が「現象学において哲学的に本質的なもの」であると発言しているように (APS, 13)、本来、現象学的方法による美的研究は、美的対象の分析から開始されなければならない、ともされている (vgl. Btr., 568)。かれはまた、マッハの要素一元論と対比するかたちで、「最大限の所与性の承認」(APS, 3)が現象学の原理であると発言しているが、本稿が取り上げる「無意識の概念と心理的实在にかんする断章」という心理学的研究はこの意味で現象学的なものである。これについては本稿第4節を、ガイガーの实在論的現象学については峯尾 2019を参照。

意識されるように、みずからの心の存在もまた、それを体験する働きに依存しないものとして意識されるということの意味する。あらかじめこの「断章」の要旨を簡潔に要約しておこう。「無意識 (das Unbewußte)」にかんする学説の基底には、その存在を肯定するにせよ否定するにせよ、ある形而上学的な前提がある。かれは「体験心理学 (Erlebnispsychologie)」に対置される実在心理学の立場から、無意識の存在の形而上学的な可能性を明確にしたうえで、その実際の個別的な事例として「意志する働き (Wollen)」がある仕方で、実在するものとして体験されることを論証するのである。このようなかれの内在的心理的実在論について論及することは、二つのことに寄与すると考えられる。第一に、ミュンヘン学派の実在論——これをかれは「直接的態度 (unmittelbare Einstellung)」の実在論」(APS, 15) と呼ぶ——の一端を明らかにすること、第二に、かれは美学的文脈において「われわれは実在心理学のみが美的に体験する働きを正当に取り扱っていると信じる」(BK, 388) と述べているが、この発言の意味を明らかにすること。もちろんあくまで主題となるのは内在的心理的実在論そのものであるが、本稿は、これら二つのことを明らかにするための手がかりとなるであろう。

本稿はつぎのように構成される。まず、ガイガーの内在的心理的実在論が批判する体験心理学の背後に心理物理並行論が潜んでいること、そしてそれによって心理的なものが世界から排除されるその仕方を確認する (1)。つぎに、「体験する働き (Erleben)」と「体験されるもの (Erlebtes)」の区別をとおして、意志する働きのような心理的なものが「体験 (Erlebnis)」ではなく体験される「心理的実在 (psychische Realität)」であるとするその主張の根拠を確認する (2、3)<sup>2</sup>。そして、かれの心理的実在論の前提となる「直接的態度」の実在論」の内実を確認したうえで (4)、心理学においてはいかなる「態度 (Einstellung)」および「態勢 (Haltung)」がとられるべきなのかを論及していく (5)。最後に、かれが心理的実在論という立場をとったことの意味を、「意志の自由 (Willensfreiheit)」の問題と関連させながら明示することにした (6)。

2. ガイガーの「断章」および本稿の議論において、Erleben、Erlebtes、Erlebnis の差異、とりわけ Erleben と Erlebnis の差異が決定的に重要になる。日本語としてはどうしても不自然になってしまう箇所もあったが、引用文中では、Erleben を「体験する働き」、Erlebtes を「体験されるもの」、Erlebnis を「体験」、と訳し分けた。引用文外でも各原語を念頭においている。

## 1. 内在的心理的實在論とはなにか

おそらく現象学的研究一般がそうであるように、ガイガーの現象学は、自然主義的世界像に対抗して、日常的経験の世界を取り戻し、その豊かさを描き出すという試みである。そうした自然主義的世界像のひとつが心理物理並行論であり、「断章」においてかれ自身が直接の敵役としているのは体験心理学であるものの、その黒幕はむしろ、この体験心理学を誘発し、それに依拠するとされる心理物理並行論であるといつてよいだろう<sup>3</sup>。かれはアウステルリッツの戦いにおけるナポレオンを例として、並行論的な世界像を描き出してみせる<sup>4</sup>。若干長いが引用しておこう。

遠く離れた戦場では、兵士たち：味方と敵たちが行進している。ナポレオンは文面での報道、副官たちの報告をつうじてかれらについて知る。しかし一切は物理的な過程として、かれの身体にのみかかわるにすぎない：かれの目の網膜上では、はがきと報告、将官と副官たちからくる像が映し出される。空気の波が、かれに伝達された報道と報告からかれの耳に命中する。感官のドアをとおって、これらの外部からの作用がかれの脳に達する——あらゆる種類の複雑な神経的プロセスが生じ、これらのプロセスにはかれの口の運動と指の筆記運動が続く：かれは命令を与える。そこで副官たちが戦場に急行し、合図を鳴り響かせ、軍隊が移動させられ、ナポレオンは戦いに勝利する。心理的なものなにも、兵士たちの行進運動、神経的プロセス、筆記運動のこの空間的出来事のうちには介入していない——物質的なものから発するものは、物質的なものうちで締めくくられる。たしかにナポレオンの精神のうちでは熟慮、思考、企図、決断も存在しているが、けっしてそれらによって指が動かされ、椅子が引かれるわけではない。それらはかの脳の物質的なプロセスに並走する、——特定の性質をもった脳のプロセスに特定の性質をもった心的プロセスが並行的に進行するから必然的にはあるが——〔後者が前者に対して〕影響することな

3. ガイガーはみずからと同じくミュンヘン学派に属したプフェンダーの心理学についても、それを心理物理並行論に対する格闘とみなしている。「プフェンダーの心理学および論理的諸著作において、この直接的態度が厳格に固持されている。その態度から、かれはたとえば、自然主義的立場から心理的なものに接近する諸学説、たとえば心理物理並行論と格闘し、その立場から、かれは心理的な諸合法則性を探し出すなどするのである」(APS, 16)。

4. 『諸学の現実と形而上学』において、ガイガーはこの例の元ネタとしてエビングハウス (Hermann Ebbinghaus, 1850–1909) の *Grundzüge der Psychologie*, 2. Aufl. を引き合いに出している (vgl. WWM, 79f.) ただしガイガーの出典表記は誤っており、エビングハウスによるこの「アウステルリッツ - 論証 (Austerlitz-Argument)」(ガイガーは「アウステルリッツ - 例 (Beispiel)」と呼ぶ) にかんする論述は、S. 92 ではなく、S. 52 に見出される。

しに並走するのである。ナポレオンの思考、意志作用、決断は物質的世界においてなんらも方向づけることはできない——それらは心理的なものの領界においておのれの因果性に束縛されたままである。(Fragm., 63f.)

ナポレオンはここでたとえばおのれの決断にしたがって口を動かし、命令を下すはずであるが、心理物理並行論によれば、かれの決断はこの口の運動には関与することがない。このような並行論に役立つのが体験心理学である、とガイガーは主張する (vgl. Fragn., 64)。体験心理学とは「心的なものを諸体験の連続として把握する」(Fragm., 2) 立場であり、これによれば、ナポレオンは命令を下そうと「実際に (realiter)」意志するにもかかわらず、かれは「意志諸体験 (Willenserlebnisse)」をもつにすぎないということになる (Fragm., 64)。

なぜガイガーは、〈意志することとは意志体験をもつことである〉という体験心理学的な把握を回避しようとするのか。それは、このような把握が「心理的なものを「たんなる体験 (bloßes Erlebnis)」として無価値化する」(Fragm., 65) から、つまり、夢の体験がそうであるように、ある体験が別の体験を呼び寄せることはあっても、その外部にある物質的世界には作用しないという並行論的な世界像をもたらしてしまうからである。そのように心理的なものを無価値化する体験心理学および心理物理並行論とは反対に、かれは意志を実例として心理的なものの実在性を主張する。実在心理学というかれの立場においては、自然主義の台頭以前の心理学においてそうであったように<sup>5</sup>、心は「実在的な諸要因との実在的な統一」、「中心としての一自我をともなう力動的な (dynamisch) 統一」、「どんな機械的 - 因果的な体験連関とも比較不可能なもの」として取り扱われる (Fragm., 1)。そしてかれは体験する働きと体験されるものの区別をつうじて、心の実在性を主張する。以下ではまず心を実在とみなす根拠を明らかにし、その意味については第6節で示したい。

5. 「内在的実在論は、新たな学説として誇示されようとしているわけではない。学的諸体系のうちに置かれていないあらゆる心理学は、昔から実在論的であった。あらゆる前科学的に心理学的な日常生活の諸考察、作家と哲学者たちの諸反省、歴史家と政治家たちの心理学は、実在論にもとづいて展開する。中世の神秘説、「実在心理学」(ノヴァーリス)をふくむロマン派、ニーチェとキルケゴール、ゲーテの金言とドストエフスキーの心理学、ディルタイの人間分析とフランスの箴言作家たち——それらはみな心的生活を、因果的諸結合において意識を流れていく一連の諸体験としてではなく、自我を、ひとつの「鳩小屋」(ホフマンスタール)としてではなく、むしろ実在的な諸要因との実在的な統一として——中心としての一自我をともなう力動的な統一、どんな機械的 - 因果的な体験連関とも比較不可能なものとして取り扱っている」(Fragm., 1)。

## 2. 体験する働きと体験されるもの

そもそもガイガーが批判する体験心理学とはなんであるのか。体験心理学（ないし「体験観 (Erlebnisanschauung)」）とは、第一には意識体験の記述に終始する心理学、第二にはそこから意識諸体験の連関内の空白を、無意識を想定することによって埋め、それら意識諸体験の因果法則を説明しようとする心理学のための包括的名称である。かれはここで「記述的 (beschreibend) 心理学」および「説明的 (erklärend) 心理学」を念頭においているが (vgl. *Fragm.*, 73-7) <sup>6</sup>、かれはそれとは別に「体験実在論 (Erlebnisrealismus)」と「推論的 (erschlossen) 心理的実在論」という名称も用いている。体験実在論とは意識諸体験のみが心理的実在であるとみなす見解 (vgl. *Fragm.*, 15)、推論的心理的実在論とはそれら意識諸体験とならび、推論をとおして到達される別の諸実在を想定する見解である (vgl. *Fragm.*, 18f.)。かれは体験心理学の一例としてリップスの心理学を挙げているが<sup>7</sup>、リップスによる記述的心理学および説明的心理学それぞれの方法規定を確認してみると、かれの記述的心理学がガイガーのいう体験実在論に、説明的心理学が推論的心理的実在論に対応していることがわかる。リップスはまず、心理学の記述的方法にかかわる文脈においてつぎのようについている。「心理学は唯一直接に体験可能で、それにおうじてその真なる本質において把握可能な現実 (Wirkliches) を対象とする。この現実とは意識である」 (Lipps 1909, 1)。つぎに、説明的心理学は「個的な意識の、その意識とは異なる基体」としての「「実在的な (real)」自我」を対象とする (Lipps 1909, 46)。この実在的自我の「「実在性」とは、意識の現実性とは対照的に、思考ないし要請された現実性、思考によって根底に置かれたものの現実性；そしてまさにそれをもって、それ自体としては知られないものの現実性であるにすぎない」 (Lipps 1909, 46f.)。リップスはここで、記述的心理学の立場からしては意識体験のみを、説明的心理学の立

6. リップスによれば、心理学はまずはじめに「記述的および分析的心理学」として、「個的な諸自我のうちで生じる意識諸体験の確認、すなわちまさにそれらの記述と分析」を第一の課題とする (Lipps 1909, 1f.)。そしてついでようやく「説明的心理学」として、「経験のうちで与えられた、個的な諸自我の意識諸体験を理解可能にするための「土台」ないし「下部構造」として、「実在的なもの」の因果連関を思想的に打ち立てること」、すなわち「実在的なものの因果連関を打ち立て、そのうちに合法的な様式において意識諸体験を組み入れ、そのようにしてまたこれら意識諸体験のあいだに、実在的なもののかの連関をつうじて、因果的關係を設立すること」を課題とする (Lipps 1909, 43f.)。

7. ガイガーが *Fragm.*, 11, Anm. 1 で引用しているリップスの *Leitfaden der Psychologie* の冒頭箇所を原著から引用しておこう。「心理学とは「意識ないし意識諸体験にかんする学説」だと言われてよいのか、いかなる意味で言われてよいのか、をわれわれはさしあたり未決定のままにする。いずれにせよ、心理学は意識諸体験とかかわらなければならない」 (Lipps 1906, 1)。

場からしては体験されない実在を研究対象とみなしているが、それとは反対に、ガイガーのいう実在心理学の研究対象となるのは体験されはするが、意識諸体験の総体へと還元されることのないものとしての実在的な自我である。

ところで「断章」は無意識にかんする議論から開始するのであるが、ガイガーにおける無意識とは、フロイト的な意味における〈まったく意識されえないもの〉としての無意識とは異なり、むしろ、意識されることもあるが、つねに意識されているわけでもない心的なものを意味する。そして心的なものは意識されていないあいだも存在していたものとして体験されることから、その実在性が主張されるのである。かれはそのような「意識なき心的なもの」を解明するために、「意識 (Bewußtsein)」そのものの概念に注目し、その概念に四つの使用法、すなわち、「能動的 (aktiv)、受動的 (passiv)、形容詞的 (adjektivisch)、内容的 (inhaltlich)」な意識概念が使用されていることを指摘する (Fragm., 29)。まず能動的な意識とは「～についての意識 (Bewußtsein von)」 (Fragm., 29) を意味する。たとえば時計の文字盤上の黒い数字を見るとき、わたしはその数字についての意識をもっているという意味での意識である。そして他方で数字の側からしても、その数字は、わたしによって意識されていると表現されうるが、その意味で「ひとがおのれを内的に向け、それについて意識をもつところの対象」は「意識的 (bewußt)」と特徴づけられるのであり (Fragm., 30)、これが受動的な意味での意識である。「ひとが見ている月、聴いている音、知覚している美は意識的である、それらはある意識によって把握される」 (Fragm., 30)。おそらく日本語話者にとっては後者の使用法に違和感を、それゆえ、そもそもそれら二つの意識概念の差異を強調することに違和感を覚えるであろうが、たしかにドイツ語の *Bewußt-sein* という言葉にはそうした曖昧さがあるのであり<sup>8</sup>、ガイガーは能動的意識概念と受動的意識概念の差異を曖昧にする形容詞的意識概念を危険視しているのである。かれは能動的意識と受動的意識は「動詞的な (verbal) 意識の、意識された諸対象「への関係」としての意識のふたつの相関的な側面」 (Fragm., 30) であるとし、この動詞的意識概念こそが「意識の諸事実に適合する」 (Fragm., 33) と主張する。それに反して、形容詞的意識概念のもとで「時計の数字が *bewußt* である」と述べる場合、意識が「構成的性質」として時計に帰属するものとみなされてしまうという (vgl. Fragm., 30f.)。かれは意志、色、美を例に挙げて、意識がそれら

8. *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2007 (電子辞書版) の「*bewusst*」の項によると、「*absichtlich, gewollt, willentlich*」(意図的、意志された、意志的) や「*klar erkennend, geistig wach*」(明確に認識的な、精神的に目覚めた) といった能動的意味に加えて、「*ins klare, wache Bewusstsein gedrungen, im klaren, wachen Bewusstsein vorhanden*」(明確で目覚めた意識のうちに押し入った、明確で目覚めた意識のうちに現存する) といった受動的な意味がたしかにある。

の構成的性質とみなされてしまうことを例証しているが、たとえば「第一性質」と「第二性質」という見方においては、文字盤上の数字の黒さは第二性質として、つまりは意識されることによってはじめて生じるものとみなされ、意識は黒という色の構成的性質として理解されうるのである。かれによると実際に心理学、とりわけ「意識流」の学説においてそのような意識の形容詞的把握が姿を現している (vgl. *Fragm.*, 31) <sup>9</sup>。「あくまで思考する働きと表象する働きは意識の諸作用、意識の把握する働き (*Bewußtseins erfassen*) の一種であり、それに対して色と音は意識の諸対象、意識によって把握されるもの (*Bewußtseins erfäßtes*) の一種であるにもかかわらず、色と音、感情と意志する働き、表象する働きと思考する働きは同等の様式においてこの流れのうちに入り込み、そのうちに連なるはずだ」ということになり、そのようにして「把握されるものと把握諸作用のこの対立は水平化され、——一切の心理的なものは、同等の平面のうちに置かれ、同等の意識流のうちに浮かび、同等の連鎖のうちにつながっている」とされてしまうのである (*Fragm.*, 31)。最後に内容的ないし「空間的 (*räumlich*)」意識概念のもとでは、意識が「ひとつの空間、容器」とみなされ、それによって「意志する働き、諸感情、諸色などは意識内の諸過程」として語られる (*Fragm.*, 32)。意識がそのように把握されるとき、「現象学的に考えられた動詞的把握」が「形而上学的再解釈」を被っており、それは意識の観念論的な解釈に味方することになる (*Fragm.*, 32)。ともかくも、ガイガーは能動のおよび受動的意識概念、したがって、動詞的意識概念に依拠することになる。かれによると、「意識」と同様に「体験 (*Erlebnis*<sup>10</sup>)」という語も本来は能動的意味と受動的意味をもつにもかかわらず、それらもまた区別されずに用いられてしまう (*Fragm.*, 37)。体験を動詞的に把握するかぎり、心理的なものは、たとえば体験する働きと体験さ

9. 体験心理学はこのような形容詞的意識概念に依拠するわけである。「体験する働き（そして意識）のこの形容詞的把握は、とりわけ心理学の自然主義的諸流派のうちであり、それらは——自然諸学に由来し——心理的出来事を物理的なものの流儀 (*Art*) で、類似の組成、類似の諸形式、類似の諸合法則性をもって構築しようと試みる。心的生活の唯物論的ならびに並行論的な諸把握は、体験する働きのそのような形容詞的解釈を誘発する」 (*Fragm.*, 45)。

10. ガイガーは「断章」において、*Erlebnis* という語を用いることを避けている。*Fragm.*, 46, *Ann.* 1 によると、「*nis*」という語尾が「動詞的な意味」をもつ場合と「種を示す (*genusanzeigend*) 意味」をもつ場合とがあり、さらに語尾に *nis* のつく言葉に属格が付け加わる場合、その属格は、あるときには動詞の客観を、しかしあるときには種の特定を示すことになる。たとえば前者の例として「忠誠の誓い (*Gelöbnis der Treue*)」は「忠誠が誓われる」ことを意味する。それに対して「類似性の関係 (*Verhältnis der Ähnlichkeit*)」において、類似性は関係の客観ではなくて、関係の「ひとつの性質、形式」を意味している。*Willenserlebnis* という言葉についても、*Wille* は *Erlebnis* の客観であるはずにもかかわらず、*Erlebnis* の一種とみなされてしまうというわけである。

れる意志という二つの異なる領域によって「二層的に (zweischichtig) 組成されている」(Fragm., 45)。この「二層性 (Zweischichtigkeit)」(Fragm., 45) は物質的世界にとって、したがって唯物論にとっては未知のものなのである<sup>11</sup>。

### 3. 実在として体験されるもの

しかしながらガイガーのいうように、心理的なものが体験する働きと体験されるものによって二層的に組成されている、ということにわれわれは同意するとしても、なぜその体験されるものがただちに実在とみなされなければならないのか。この「断章」は、無意識の存在の形而上学的な可能性を明確にした後で、個別論証においてそれが実際に存在するのかを決定する、という構成になっているが、たしかに意識ないし体験の能動的側面と受動的側面を区別することによって、意識なき心的なもの、つまり無意識の可能性が確保されてはいるものの、それをただちに実在として承認することはあまりにも性急であるように思われるのである。「断章」第三章におけるかれによる「意志する働き」の分析を確認すると、たしかにそれを心理的実在とみなす所以が判明するが、それにいたるまでの議論のなかで、体験されるものの実在性を主張することの根拠にはおそらくつぎの二つがあると思われる。第一には、上述の体験する働きと体験されるものとの区別、そして第二には、外界知覚との類比である。かれによると体験する働きと心理的存在との関係は、つぎのように三つの仕方では考えられうる。すなわち、「1. 心理的存在は体験されることのうちにのみ存立するにすぎない：体験する働きが体験されるものを産出する。存在とは体験する働きの一種の投影である。2. 心理的存在は実在としては体験する働きに依存していないが、どんな心理的存在も必然的に体験される。3. 心理的存在は実在として体験する働きに依存しておらず、体験されていることなしに存在しうる」(Fragm., 91)。かれは第三の見解をとるのだが、第一の見解に反論する際に、外界知覚との類比を

11. もちろん並行論における心理的なものと物理的なものとの並行性とも異なる。「物質的世界の存在と出来事においては、存在契機が存在契機に、過程が過程に連なる——そして、存在とならびまさにこの存在の照明 (Erhellung) を呼び起こし、それゆえ存在の領域に、体験する働きという第二の領域によって上部構造をつける (überbauen) ひとつの反射光が、物質的なものにおいてはどこにも姿を見せることはない。それに対して心理的世界においては、どんな「体験」もひとつの心理的存在とこの存在を体験する働きとが重ね合わされているという奇妙さが現実化されている」(Fragm., 45)。唯物論は心理的なものを物理的なものへと同化させるために、心理的なものの二層性を否定し、それを「一層的 (einschichtig)」(Fragm., 46) なものと解釈するのである。



引き合いに出し、そこで H・C＝マルティウスを援用しながらつぎのように例証する (vgl. *Fragm.*, 85–8)。わたしがあゝる家を見てゐる場合、「わたしにはその家が直接に (unmittelbar)、わたしの知覚には依存せず存在するものとして与えられる」 (*Fragm.*, 86)。ガイガーはここで「存在＝知覚 (esse = percipi)」とみなすパークリーの主観的観念論を批判しながら、「日常生活と自然科学」 (*Fragm.*, 86f.) において知覚は知覚されるものをつぎのように受け取るとする。すなわち、「見られるもの(諸対象)は、日常生活と自然科学にとっては、見る働きによって作り出されるのではなく、知覚に依存しないひとつの世界のうちに存在し、知覚を耐え抜き、知覚に先行しているのである」 (*Fragm.*, 87)。これと同様のことが外界ばかりでなく、心理的世界にも妥当するとされるのだが (vgl. *Fragm.*, 87)、しかしやはり、意志という個別的な事例を確認することをもってようやく、ガイガーが支持する第三の見解、つまり「心理的存在は実在として体験する働きに依存しておらず、体験されていることなしに存在しうる」ということの根拠が理解されるだろう。

ガイガーは、ここで話題にされるべき意志が、「ショーペンハウアーの無意識的で形而上学的な意志」や体験心理学の意味における「諸体験の連続」ではないことを際立たせながら (*Fragm.*, 95f.)、「意志する働きの全推移 (Gesamtverlauf)」を「意志する働きの定立 (Wollenssetzung)」(ないし「意志定立 (Willenssetzung)」)と「意志する振舞い (wollendes Verhalten)」という二つの異なる部分的段階に区別することの必要性を強調している (*Fragm.*, 96)。例を挙げて説明しよう。わたしは博士課程に進学すべきか、それとも就職すべきか迷った末に進学を選択するとしよう。

(1) 意志定立：進学を選択すると、わたしは、一方でまさに心理学をおのれの目標たらしめ(「目標定立」、他方では同時に進学を意志するようおのれ自身を促す (vgl. *Fragm.*, 96f.)。これら二つの契機が一緒になって意志の第一段階である意志定立をなしている。この意志定立はしかし本来的な意志ではなく、むしろそれは、「一定の意志する働きへとおのれ自身を規定する働き (Sich-selbst-Bestimmen zu einem bestimmten Wollen)」、「おのれ自身をして意志させること (Sich-selbst-Wollen-machen)」、つまり「決意する働き (Entschließen)」であるにすぎない (*Fragm.*, 97)。(2) 意志する振舞い：わたしは進学を決意した後で、願書を提出したり、入試に備えたりなどする。つまり進学を決意した後においては、「持続的に決意しているわけではない」が、それでも「持続的にそれを意志している」 (*Fragm.*, 98)。このような「長く持続する意志する働きの後の段階」、「持続的な振舞い」が意志の第二段階である (*Fragm.*, 97f.)。この意志する振舞いによって、「身体的ないし精神的な行為が作動させられる」 (*Fragm.*, 98)。つまり決意によって

定立された意志によって、願書を書き、あるいは願書を書いていないときでも、それを書かなければならないということに対して緊張感をもっている (vgl. *Fragm.*, 98)。

以上のような意志定立と意志する振舞いの区別は、この箇所では「意志の自由」や「意志の衰弱 (*Willensschwäche*)」の問題と関連づけられており (vgl. *Fragm.*, 100–5)、とりわけ本稿の第6節においては意志の自由の問題との関連においてガイガーの心理的實在論の意味を指摘するつもりだが、ここでは意志の實在性がこの区別にもとづいて主張されるその内実を明示したい。かれによると、意志定立はたえず体験されている一方で、意志する振舞いはたえず体験されているわけではなく、偶発的にしか体験されない。(1) 意志定立の体験：「意志定立、意志する振舞いの創出は、原理的にけっして体験されずになされることはない：意志する働きは、その生成が体験されることなしには、けっして生成しえない。一切の意志する働きは、意識的に定立される」(*Fragm.*, 105)。この主張に対する反論としては二つのものが想定されている。第一に、ある目標を意志していたことはようやく「事後的に」(*Fragm.*, 105) わかるという反証、第二には、「目標志向的な振舞いの生成」(*Fragm.*, 106) は、やはり体験されないという反証である。第一の反証に対しては、その意志は「注意されない (*unbemerkt*)」ままにすぎなかったとし (vgl. *Fragm.*, 105f.)、第二の反証に対しては、そもそも目標志向的振舞いは意志にかぎられず、欲望や努力もそうなのであり、それらの生成はたしかに体験されないが、それらはもはや〈おのれ自身の規定〉としての意志ではないとする (vgl. *Fragm.*, 106–8)。(2) 意志する振舞いの体験：進学のために願書を書いているときや入試に備えて勉強し、おのれの経歴を正確に書くことやドイツ語の文法的構造を理解することに集中しているとき、あるいは現実逃避して遊びほうけているとき、さらには眠ってしまったときにはもちろん、進学への意志は注意も体験もされていない。しかしながらその意志が体験されていないとしても、「なお元来の意志する働きは引き続き有効な (*wirksam*) まま」(*Fragm.*, 110) であるからこそ、わたしは願書を書き、入試に備えるのである。そして進学とは無関係なことをしている最中、つまり遊んでいる最中にその意志が意識のうちで姿を現すとき、あるいは朝に起きて進学準備にとりかかるときには、「意志する働きが体験する働きに先立ってすでに現存しているものとして、われわれの意識に与えられている」(*Fragm.*, 125)。ガイガーは意志する振舞いの「明確に意識された個々の諸局面間の「合間 (*Zwischenzeiten*)」」(*Fragm.*, 111) における意志の所在にかんする (かれ自身のものを除外して) 三つの釈明を想定している。(1) そのような合間には意志は現存しておらず、新たに定立される必要がある (vgl. *Fragm.*,

112-6)。(2) 合間においては以前の意志が持続するのではなく、想起によって現在の意志と橋渡しされる (vgl. *Fragm.*, 116-20)。(3) 合間において意志は、たしかに持続しているが、体験されていないのではなく、たんに注意されていないにすぎない (vgl. *Fragm.*, 120-7)。かれ自身の反論を簡潔につぎのように要約することができる。(1')「個別的な意志する働き」(たとえば願書を書こうと意志する働き)が新たに定立されることはあるとしても、この個別的意志の前提となる「普遍的な意志する働き」(進学しようとして意志する働き)はとうに一度だけ定立されている。(2')われわれが以前の意志を想起する場合でも、そこでは今日なされた意志ではなく、以前なされた意志についての想起が与えられている。(3')以前に注意されぬままに体験されていたものは、今、注意を向けることができるのに対して、まったく体験されていなかったものはもはや注意されえないのであり、たとえば睡眠中に意志が注意されぬまま持続的に体験されていたということはできない。ここでもまた、外界知覚との類比を援用しながら、意志が以上のように実在として体験されることから、ガイガーはそれを実在として受け取っているのである。

\* \* \*

以上のことから、意志のような心理的なものが実在としてみなされることの根拠が明らかになったように思われる。要約すると、第一に体験する働きと体験されるものが区別され、第二にはその体験されるものそのもの、たとえば意志する働きは、たえず体験されているわけではないが、ふたたび体験される場合には、体験されることに依存せず、すでに存在していたものとして体験される。そしてここでようやく、「内在的心理的実在論」という名称の意味も明らかになる。この名称は実のところ、「体験する働きには超越的で心理的 - 内在的な実在論 (*erlebenstranszendenten psychisch-immanenter Realismus*)」(*Fragm.*, 53)が短縮されたものである。ガイガー自身の説明によれば、「体験する働きはおのれの彼岸に存する実在へと(たとえば意志する働きへと)超越する。体験する働きは超越する——のであるが、心理的なものにとって超越的ななにかにではなく、体験する働きそのものにとってのみ超越的ななにかへと超越するのである：それに対して心理的世界にとって、この体験する働きの超越 (*Erlebens-Transzendent*) は内在的である」(*Fragm.*, 53)。しかしながら、われわれは、たしかに日常生活において素朴に意志のような心理的なものを実在として体験しているとしても、それを学的に実在として承認してしまってもよいのだろうか。そこで以下の課題となるのは、ガイガーのいうところの心理学の「内在的

形而上学」(Fragm., 10) とはなんであるのか、そして心理的実在論はいかなる学的な意味をもちうるのか、を明らかにすることである。

#### 4. 直接的態度の実在論

ところでガイガーは、哲学史上では現象学者として分類されるわけだが、われわれは本当にかれを現象学者として承認すべきなのだろうか。現象学、とりわけフッサール現象学の立場からガイガーの思想に接近するひとにとっては、かれの実在論の立場がその躓きの石となるわけである。しかし少なくともかれ自身は「断章」を現象学者として書いており、かれの内在的心理的実在論は現象学的<sup>12</sup>なものとして提示されている。比較的よく参照される晩年の論文「アレクサンダー・プフェンダーの方法的姿勢」において、ガイガーは「最大限の所与性の承認」(APS, 3) が現象学の原理であると述べている。つまり「感性的 - 直観的ないし観念論的な諸先入見による制限なしに、実在性を与えられていない領域の深みへと置くことなしに、純粋な自己所与性が発言すべきであろう。現象学にとっては、感性的に与えられていようとなかろうと、一切の所与が同等に正当なものとして妥当する」(APS, 3)。このような特徴づけのうち、かれの心理的実在論にかかわりうるのは「実在性を与えられていない領域の深みに置くことなしに (ohne Tieferlegung der Realität in eine nicht gegebene Sphäre)」という表現である。もはや明らかになったように、「断章」は心が実在として与えられているということから出発しながらも、それをたんなる所与性へとすっかり解消してしまうことなしに、それを探究するということを課題としていた。ohne Tieferlegung という表現にあえて補足するならば、心 (や外界) はたしかに実在として与えられているにもかかわらず、むしろまったく与えられていないその下部構造を実在とみなす見解があるが<sup>13</sup>、そのような下部構造を実在としてみなすことなしに、という意味になるだろう。それではそのような実在論が、いかにして現象学的研究として正当化されているのかを確認してみよう。

本稿冒頭で触れたように、ガイガーはミュンヘン学派の立場を「直接的態度」の実在論」と性格づけているが、スピーゲルバークによれば直接的態度とは「ガイガーがいまや現象学と同定する」(Spiegelberg 2004, 205) ところのものであり、この

12. ちなみに「断章」において、「現象学的 (phänomenologisch)」という言葉は、筆者の見落としがなければ、つぎの七箇所に見出される：S. 2f., 32, 120 (ここに二箇所), 121, 122, 127. 「現象学 (Phänomenologie)」という言葉はない。

13. 本稿註6のリップスによる心理学の規定を参照。

直接的態度＝現象学的態度においてかれの内在論が繰り広げられるのである。ガイガーは『諸学の現実と形而上学』（以下、『現実』と略記する）において、自然主義的態度と対比させながら、つぎのように直接的態度を性格づけている。まず、自然主義的態度とは「精密自然諸学の世界像」（WWM, 15）のうちに見出されるものであり、それには二つの普遍的な契機がある。すなわち、（１）「自然主義的態度は、それ自体として存在し、それ自体のうちに基づいた実在的な外界の存在を出発点とする」（WWM, 15）。そして、（２）自然主義的世界において心理的なものが、物理的なものとはちがって、「無条件に必須の構成要素」（WWM, 16）とはみなされない。自然主義的態度が出発点とする外界は「それ自身で恒常的（selbst-ständig）〔自立的〕」であり、「主観に依存しない（subjektunabhängig）」というよりはむしろ、そのような主観については「さしあたりなにも知らない」（WWM, 15）。ところが「心理的なものがとにかく（nun einmal）存在する」というその「事実性（Faktizität）」に直面して、自然主義的態度は、心理的なものを物理的なものへと「組み入れ（einordnen）」なければならない（WWM, 16）。そのため心理的実在は承認されはするものの、「方法上は、物理的なものと同等の権利、同等の根源性をもった実在」（WWM, 16）とはみなされないのである。そこで本稿第１節で引き合いに出したような並行論的世界像が出現するわけである（vgl. WWM, 16f.）<sup>14</sup>。つぎに、直接的態度にとっては「主観と客観の対立」が世界像の支柱となり、それは「根本的に異種の二つの異なる実在諸形式」とかかわる（WWM, 20f.）。「諸主観（Subjekte）と客観世界。諸主観は、客観世界が与えられている諸中心であり、客観世界に目を向け、〔…〕そして逆に、諸客観が直接に主観を触発する」（WWM, 20f.）。ガイガーの現象学的美学においては美的なものがこの直接的態度において考察され（vgl. BK, 404-8）、「断章」においてはこの表現が用いられていないものの、内在的心理的実在論が直接的態度において展開されていることは一目瞭然である。かれは直接的態度（Einstellung）内部における「諸態勢（Haltungen）」の差異を指摘しているが、さしあたりは「日常生活の非反省的な態勢」（WWM, 20）を念頭におけばよい。

14. 「自然主義的世界の根本着想のうちでは、心理的なものが予見されていなかった；もし心理的なものという不都合な事実がなかったとするならば、世界はとても驚くほどそれ自体のうちに完成していただろう：ところが、世界の若干の諸箇所において——たとえば動物たちの中枢神経系との連関におけるように——物質の特定の諸蓄積のうちで、心理的なものが、外的自然という自己完結した世界のうち押し入ってくる。動物の感覚器官——目、耳——が、ある光線、ある空気振動によって刺激される。その刺激が中枢神経系へと転送される；そしていま、脳との連関のうちで、諸実在、自然主義的態度がそこから出発したところの諸実在とは原理的に異なる諸実在が発生する：たとえば青、酸味、硬さの諸感覚が発生し、——諸対象についての諸知覚が出現する：一言すると：心理的諸実在が発生するのである」（WWM, 16）。

本稿第3節において、ガイガーが心理的なものの実在性を主張する際に外界知覚との類比を引き合いに出していることに言及したが、そこでかれは日常生活における知覚をつぎのように記述している。

われわれは一本の木を見て、この木が、われわれがそれを見るに先立ってすでにそこに立っていたという意識を直接にもつ。この木が知覚の瞬間においてはじめて発生したのだということが、それ自体としてはじつによく考えられうるが、意識にとっては、それをもってなにも木の直接的な印象について変化しないだろう：ところがわれわれの見る働きは、木の存在に影響しないなにかとして、とうに存在していた木に外部から付け加わるなにかとして、われわれによって直接に意識されている。そしてこの意識は、木が、われわれがそれを「体験する」に先立って存在していたという言葉に凝縮されるのである。(Fragm., 124f.)

たしかにわれわれが木を見るとき、あるいは心理的実在論で挙げた例でいえば進学しようという意志を思い起こすとき、われわれはそれらを、体験するに先立ってすでに存在していたものとして体験するわけである。そして木や意志の実在性を、それらが与えられるままに承認するかどうか、ということが現象学派内部における観念論と実在論の分岐点になっている (vgl. APS, 15f.; auch 峯尾 2019)。

## 5. 心理学にふさわしい態度

そもそも『現実』という著作は、個別諸学の内部における諸論争、たとえば純粹論理学と心理学的論理学の対立が (vgl. WWM, 107–20)、それらの「内在的諸前提にかんする不明晰さ」、「正反対の構造存在諸学 (Strukturontiken) の混同ないし無分別に起因している」ことを指摘するものである (WWM, VII)。ここでいわれている *Strukturontik* という語は、明示的に定義されることなしに唐突に用いられているが、さしあたり、一定の構造をもつものとしてみられた諸存在者の総体、もしくはそれらにかんする理論のこととして理解すればよいだろう。『現実』におけるガイガーの敵役となるのは、「科学によって成し遂げられるもの以外には、けっして現実の認識は存在しない」(WWM, 6) という独断的な信念をもつ「科学主義 (Szientifismus)」であり、この科学主義によれば、「科学的な存在と形而上学的な存在は同一のもので

ある」(WWM, 6)。かれによれば、形而上学とは「究極的で非依存的な、おのれ自身のうちに安住する存在についての学説」(WWM, 1)であり、科学主義は科学的な現実をそのような形而上学的な現実と混同しているのである。しかしながら、たとえば物理学にとっては物理学的な現実が、心理学にとっては心理学的な現実が前提されているのであり、それらに対する「主観的な相関物」(WWM, 30)として自然主義的態度と直接的態度という二つの態度がそれらの基底にある (vgl. WWM, 14)。かれはさらに直接的態度の内部において、三つの異なる態勢があることも指摘している。すなわち、(1)「構造固定的 - 客観主義的 (strukturfixierend-objektivistisch) 態勢」、(2)「遠近法的 - 主観主義的 (perspektivisch-subjektivistisch) 態勢」、(3)「所与性の態勢 (Gegebenheitshaltung)」であり (vgl. WWM, 54)、これらのなかでも第三の態勢はフッサールの観念論と関連づけられることになる。さて、前二者いずれの内在的構造存在学も「實在論的」(WWM, 64)であり、客観的世界の存在を前提したうえで、(1)の態勢は「世界構造そのものの組成」において客観を優先し、(2)の態勢においてひとは「主観の立場に身を置く」(WWM, 55)。そして(2)の態勢は「主観の立場からすると、世界はいかなる外見をしている (aussehen) のか？」(WWM, 55)と問うのに対し、(3)の態勢は「主観にとってはなにが、いかにして与えられているのか？」(WWM, 61)と問うのである。後二者はいずれも主観から出発するという点では似ているが、それらは決定的に「實在性への姿勢」という点において、つまり(2)の態勢にとっては「客観的な實在性」が前提される一方、(3)の態勢にとっては「一切がたんなる「所与性」であり、それゆえ実在的でも非実在的でもない」というように異なっているのである (WWM, 62)。ガイガーは、フッサールが所与性の態勢を哲学的に解釈、つまり形而上学的に絶対化しているとしてかれの「構成的観念論」、とりわけその「独我論的」性格を批判しているのである (WWM, 67)<sup>15</sup>。

以上のようなふたつの態度は、各科学の専門分野の内在的構造存在的な基底を規

15. ガイガーは所与性の態勢が哲学的に再解釈されたものとしてパークリーやフッサールの観念論を挙げている。「所与性の態勢はひとつの主観に与えられるものを探究する、ということが、一般に、与えられるもの、ひとつの主観に与えられるもののみが存在することほどまでに再解釈される。この与えられるものはその本性にかんして、いかにして把握されるべきなのか？ [一方] 客観は、主観にとって存立するものとして、意識内容であり、主観の「表象」であり、諸印象の総和から成っている (パークリーの主観的観念論と内在哲学)。あるいは [他方で] 客観はその所与性における客観として保持されたままにとどまる；ただし、一切の諸客観は意識のうちで、意識をつうじて構成されると主張される。(フッサールの構成的観念論。)」(WWM, 67)。ガイガーとフッサールにかんしては、vgl. auch EH; APS; Métraux 1975; Averchi 2015, S. 237-45; 峯尾 2019。

定しているため、「ある専門分野が科学的に取り扱われるべき場合には、この構造存在学に対応する態度もとらなければならない；どんな科学の操作においても、〔それに〕ふさわしい (adäquat) 態度が必要である」(WWM, 76)。さもなければ、一方ではたとえば心理学的論理学のような「科学転移 (Wissenschaftsverlagerung)」が、他方では生理学的心理学のような「雑種 (hybrid) 科学」が発生する (WWM, 77f.)。本稿第1節で引用したナポレオンの例でいうと、たとえば歴史科学はナポレオンの一連の振舞いを物理的過程へと還元するわけにはいかず、ナポレオンは「客観世界のうちで運動する諸主観」(WWM, 79) のひとつとして、そして戦場は眼前に見出される世界として、つまり、いずれも直接的態度において話題にされなければならないのである。さて、心理学についてはどうかというと、心理的諸事実は直接的態度においても自然主義的態度においても考察されうるものであり、いずれの態度にもとづくかによって、異なる心理学が生み出される (vgl. WWM, 88-90)。心理学的諸問題にとっては、それらが属するグループにおうじて、ある場合には自然主義的態度がふさわしく、ある場合には直接的態度がふさわしくなる (vgl. WWM, 90)。そしてガイガーの實在心理学は、直接的態度における心理学に該当する。

直接的態度における心理学とは、第一に「心理的なものもはや外界から探究されず、ひとが主観主義的態度における主観 - 客観の姿勢 (Subjekt-Objektstellung) をとり」、「主観がおのれの自我から世界と心理的なものを考察し」、第二に「心理物理的な諸連関についての関心が、本当に心理的な諸連関についての関心によって排除される」場合のそれである (WWM, 99)<sup>16</sup>。直接的態度のうち、所与性の態勢にもとづくものもあるが<sup>17</sup>、ここで問題にしたいのは、主観主義的態度にもとづく「力動的な主観心理学 (dynamische Subjektpsychologie)」(WWM, 100) である。力動的心理学とは、以下のようなものである。

16. 本稿註5の「断章」からの引用文において、ガイガーは体験心理学以前の實在論的な心理学の例を挙げていたが、『現実』では、同様のものを直接的態度における心理学の例として挙げている。「この意味において、すでに、詩人と歴史家たちの一切の前科学的な心理学は直接的態度にもとづく心理学である：詩人と歴史家たちは主人公と敵役たちの心に身を置き換え、そこから人々の対立と諸出来事を理解する。同じ軌道上を進んでいるのがパスカルとニーチェのアフォリズムの心理学、ノヴァーリスの心理学、キルケゴールの実存的心理学、神秘説の心理学、現代においてはリットとシュプランガー、ヤスパースと現象学者たちの心理学である」(WWM, 99)。

17. 所与性の態勢にもとづくのは「分析的 - 発生的な所与性心理学 (analytisch-genetische Gegebenheitspsychologie)」(WWM, 100) であり、ロック、バークリー、ヒューム、ヴント、マッハ、リップス、ブレンターノ、フッサールの名が挙げられているが (vgl. WWM, 102)、ここでは立ち入らないことにする。



力動的心理学において、主観は世界との関係およびおのれの心理的過程の内的発展の力動性 (Dynamik) のうちで探究される：力点は、連関 (Zusammenhang) の力動性のうちにある：なにが意志する働きを規定するのか？ いかにして意志する働きは心的なものの過程に作用するのか？ 外的なものは主観にいかなる印象を与え、そして主観はそのような諸印象にいかにして反応するのか？ 主観はひとつの中心として、つまり諸作用 (Wirkungen) を被り、態度決定、評価、把握、感得、意志の諸作用 (Akte) をもって反応し、それはそれで主観にさらに作用するあらゆる種類の諸状態性および諸情状性をもって反応するところの中心としてみなされるのである。(WWM, 101)

ここで内在的心理的實在論における個別論証のための事例となった意志の問題が登場している。本稿第3節においては、「断章」における意志定立と意志する振舞いの区別が「意志の自由」の問題と関連づけられていることを指摘した。「断章」で意志は個別事例として取り扱われているにすぎなかったが、もしわれわれがガイガーの内在的心理的實在論にいかなる意味があるのかを解明しようとするならば、むしろ、この意志の自由の問題にこそ目を向けなければならない。

## 6. 意志の自由の問題

さて、ガイガーのいうように、心が實在として承認されるべきであるとしても、それでもわれわれは一般的な意味合いにおける實在、つまり物を、それとはちがう仕方で経験するはずであろう。心を、日常生活の素朴な経験としてばかりでなく、学的にも、實在として承認することの意味はどこにあるのか。結論から述べてしまおうとつぎのようになる。つまり、われわれ人間のうちで、心的なものと物的なものは、すなわち、心と身体それぞれのプロセスは、たんに並走しているのではない。むしろ、心が身体を動かし、それを媒介にして物へと働きかける（あるいはそれに働きかけられる）という仕方でわれわれの自我と世界は相互的な関係のうちであり、その意味で心は、物と同様に、ガイガーのいうところの「實在的な力」(Fragm., 1; 77) をもっている。というよりはむしろ、そのような力をもつものとしてみなされなければならないような日常生活上および学上の場面があるのであり、その一例が意志、實在的な力をもつ意志なのである。そして意志の外部にではなく、たとえば物自体としての自由意志や生理学的なプロセスではなく、体験されるものの内部に自由と

それにもとづく振舞いの根拠を見出すことが、他者であれ、社会であれ、そして自分自身であれ、だれかしらに責任を問い、あるいは各人がみずから責任を負うことの不可欠な条件となるのである。たとえわれわれが意志として経験するものをその外部にあるものへと還元することができるとしても、意志・自由・責任をそのものとして問題にせざるをえない状況がある。そして自由意志は、たんに要請されるのではなくして、われわれの経験のうちでたしかに体験されるものとしてあるはずだ、あるいは体験されるもののもとに踏みとどまらなければ、われわれは責任をおのれのものとして引き受けることができない、という確信がガイガーの内在的心理的実在論、そしてかれが意志を問題にしたことの根底にあったのではないだろうか。こうした倫理的な問題についてはもちろん、古来の議論を参照することなしには根本的な解決へと至ることはできないだろうが、ここでは、かれの内在的心理的実在論がいかにしてそうした議論に寄与しうるのかについて軽く言及したい。

ガイガー自身の論述にもどろう。ふたつの態度は、個別諸学ばかりでなく、「哲学的・形而上学的な個別諸問題の取り扱い」、「形而上学的諸体系全体の組成」、「日常生活」とも緊密に結び付いている (WWM, 122)。そしてそうした哲学的個別諸問題のひとつが「決定論と非決定論の諸対立」(WWM, 136) であり、そこで意志の自由の問題が議論されるのであり、それはある場合には自然主義的態度において、またある場合には直接的態度において回答されうる。そしてもし責任ということの問題にするならば、それは直接的態度、それも主観主義的態度においてのみ可能となる。

責任 (Verantwortlichkeit) をひとつの実在的な事実とする想定は、直接的態度の主観主義的態度からのみ帰結する。この想定は、おのれの諸行為と諸心情に坎する自我の反省に由来する：主観はおのれの諸行為に対して責任があると感じ、主観は他者たちをしてかれら自身の諸行為に対して責任を負わせる。主観はこの責任を実在的ななにかとして体験する。しかし責任のそのような実在性は、行為が、自我の発露、表出であるばかりではなく（それどころか心理的なものに随伴するにすぎない脳諸過程に由来するばかりではなく）、因果系列が自我のうちで開始する場合にのみ、存立する。自我が因果性の通過点にすぎないなら、煉瓦が屋根から落ち、あるひとを打ち殺してしまうことに対してその煉瓦に責任を問うことができないように、おのれの諸行為に対して人間に責任を問うことができないのである。(WWM, 137f.)

さらに『現実』から「断章」にもどろう。本稿第1節において、体験心理学が心

理的なものを形而上学的に無価値化してしまうことについて軽く触れた。心理的実在は、形容詞的に把握された「体験」として、つまり、夢や幻覚のような「たんなる体験」へと格下げされる (Fragm., 58f.)。そしてこの「たんなる体験」には「体験されているという事実を超え出る実在意義 (Realitätsbedeutung) が欠如している；それは、より深い存在意義 (Seinsbedeutung) のないひとつの体験状態にほかならない、と」 (Fragm., 59)。第4節で引用したように、内在的心理的実在論は体験する働きを、その働きの彼岸に存する実在へと超越するものとして把握するのであるが、それとは反対に、体験心理学にとって体験とは「窓無き (ohne Fenster)」 (WWM, 54) ものである。ガイガーは内在的心理的実在論と体験心理学それぞれにおける体験概念をつぎのように比較している。

体験の概念は、体験観においてと内在的実在論においてとはまったく異なるものである。体験観にとって体験は「閉ざされて verschlossen」——より深いあらゆる心理的実在に対して閉ざされており、そのため、われわれが束縛されている諸体験の範囲は、全然踏み越えられえないか (体験実在論)、あるいは諸推論によってのみ踏み越えられうるか (推論的実在論)、のいずれかである。諸体験を体験でないもの一切から隔離するひとつの確固とした地盤が、諸体験にあてがわれるにおうじて。それに対して、内在的実在論にとって体験する働きは実在的な心理的世界の側へと開かれて (geöffnet) いる。 (Fragm., 54)

このように体験ないし意識が実在に対して「開かれている」のか「閉ざされているのか」をめぐり、それも「心理的世界にかんする諸学説」ばかりでなく、「外界の認識にかんする諸見解」においても論争が見出される、とかれは指摘する (Fragm., 55)<sup>18</sup>。かれはその内在的心理的実在論において「開かれた意識」の立場をとる。

ふたたび木の知覚を例に挙げよう。「閉ざされた意識」の立場によるならば、「われわれはみずからの諸知覚とともに完全にみずからの意識の庭に閉じ込められてい

18. ガイガーは以下のような表を用いて、心理学と外界認識それぞれにおける対立をあらわしている (vgl. Fragn., 55)。

心理的領分において	外界の領分において
閉ざされた意識	
体験実在論 推論的・心理的実在論	意識実在論 (意識主義) 推論的外界実在論
開かれた意識	
内在的 (体験超越的) 心理的実在論	超越する外界実在論

る」ため、「意識ではないなにか」、たとえば木に達することはできない(Fragm., 55)。そうなると、われわれの知覚表象しか存在しないか(意識実在論)、知覚からの推論によって外界へと達するか(推論的外界実在論)、のいずれかでしかありえない(vgl. Fragn., 55-7)。それとは反対に、「開かれた意識」の立場、これはもちろん直接的態度の立場であるが、そこにおいて「われわれは知覚そのもののうちです(ある推論の手続きの助けを借りてはじめてそうするのではなく)意識の彼岸にあるひとつの世界へと手を伸ばしている」(Fragm., 57)(超越する外界実在論)。われわれが一本の木を見るとき、事後的なプロセスによってその実在性を認定したり、体験の彼岸に存する実在性を推論したりするのではなく、「見られた木は、直接に、見る働きのうちで実在的である。知覚は、直接におのれ自身によって、実在定立的(realitätssetzend)である」(Fragm., 60)。

知覚する働きが外界へと超越するように、体験する働きは心理的実在へと超越する(vgl. Fragn., 60)。

内在的実在論にとって、「わたしはひとつの意志する働きを体験する」が意味するのは：体験する働きのうちで、意志する働きが実在的な心理的行動として呈示される、ということである。「わたしのみずからの立ち上がろうと意志する働きを体験する」が意味するのは：わたしは、ひとつの実在的な影響力、立ち上がろうとするひとつの実在的な意志作用が、ひとつの実在的な自我から発する、ということである。(Fragm., 60)

それに対して体験心理学にとって一切は体験へと解消され、「心理的なものは、一切のより力強い存在、一切の実体的な効力(Wirksamkeit)を剥奪される——心理的なものとはもはや、並列し、継起し、交代する意識諸現象の一遊戯にほかならない」(Fragm., 61)。ここでいわれている「効力」とは「心理内部的(innerpsychisch)因果性」(Fragm., 62)のことである。ガイガーによれば、個別的な諸体験よりも、「心理的諸連関」の問題においてこそ体験心理学と実在心理学の差異が重要になる(vgl. Fragn., 71)。それは心理的連関の体験であって、「連関体験(Zusammenhangerlebnis)」(Fragm., 69)ではない。そして心理的連関もまた実在的なものとして体験される以上は、そのようなものとして承認されなければならない。心理的連関は端的に、実在として体験される。たとえばガイガーの挙げる例にしたがうと、わたしがある画家の名前を度忘れしたとする(vgl. Fragn., 66)。するとわたしのうちにその名前を思い出したいという願望が発生し、記憶のうちにそれを採し求める。実在論にとつ

て「願望は自我の実在的な作用として発生し、この願望はわたしがその名前を探し求める誘引となり (veranlassen)、そしてこの探し求める働きはひとつの実在的な行為である」(Fragm., 66)。「願望体験」や「探求体験」といった諸体験が継起するのでも (vgl. Fragn., 66)、両者間に「動機づけ体験 (Motivationserlebnis)」(Fragm., 69) が挿入されるのでもなく、願望が探求の誘引となり、端的にそれを動機づけており、心理的連関はそのような因果性をもつものとして体験されるのである。ガイガーが、心理的なものは夢のような「たんなる体験」へと解消されず、実在意義を有すると主張するとき、かれはこうした心理的連関の因果的な効力をその根拠としている。

そしてガイガーは直接的態度において心理的実在が複雑な組成をもつものとして体験される、つまり「実在的なものとして体験された自我」がその構造の「発端」、「中間点」にあり、そのようにして心理的世界が自我に中心化されていることを指摘したうえで (Fragm., 67)、意志を以下のように特徴づける。

実在論にとって意志する働きとは、自我の一撃 (ein Schlag)、行為、行動であり、体験観にとってそれは、諸体験の匿名的な連続であり、その連続は、その他の諸連続もそうであるように、諸要素へと解体される必要がある。そのため意志する働きの生き生きした力動性は、諸表象と諸感情のたんなる接し合い (Aneinander) へと引きずりおろされる。(Fragm., 74)。〔下線は引用者〕

意志定立と意志する振舞いの区別をふまえるならば、直接的態度においてわたしがなにかを意志し、ある仕方で振舞うとき、おのれ自身をその振舞いの原因として——その振舞いのたんなる「主体、担い手、出発点」(Fragm., 101) としてばかりではなく——体験する。なぜならわたし自身が意志を定立したから、つまりわたしはそれを意志するようにおのれ自身を規定したからである (vgl. Fragn., 100f.)。ここに自由な意志の根拠、そして責任を問い、あるいは負うことの根拠がある。もし意志定立する自我、おのれ自身を規定する自我の外部にさらにその原因が追及されるならば、たとえば自然主義的態度における決定論において、そして直接的態度であっても客観主義的態度における「環境理論 (Milieutheorie)」のような「因果論 (Kausalismus)」においては (vgl. WWM, 138f.)、もはや自由が入り込み、そして責任を問い、負うための余地はない。あるいはもし無意識的な欲求のように (vgl. Fragn., 106)、意志定立という段階をもたない目標志向的な振舞いが問題にされるならば、責任にかんしてはそうでないとしても、少なくともそこでわたしはおのれが自由に意志しているとは感じないのである。

## おわりに

本稿の成果を要約してみよう。自然主義的態度ではなく、われわれが日常生活において身を置いている立場、すなわち直接的態度、それも主観主義的態勢においてのみ、つぎのことが確認されうる。心理的なものは、それを体験する働きとは区別された実在として体験される。意志する働きがそうであるように、心は、体験されていないあいだも存在していたものとして体験される。意志の体験において、自我は、おのれ自身によって意志を定立し、それにしたがってある仕方で振舞う。そして意志の自由を問題にしようとするならば、このような意志の体験のもとに踏みとどまらなければならない。ここでは意志体験ではなく、あくまで、意志を体験すること、あるいは体験される意志が問題になっている。なぜならわれわれは物理的な実在に並走する心理的な体験をもつのではなく、心を物に働きかける力をもつものとして体験するからである。以上のことはしかし、よく考えてみると、たんに自明なことが主張されているにすぎないようにも思われる。ガイガーが初期の論文において現象学的分析とは「雪は白く、血は赤いということの確認」(Btr., 567) のようだと言っているが、ある場合にはそうした自明性が見失われることがあり、その一例が、心の問題において見出されるのである<sup>19</sup>。

## 参考文献

### ガイガーの著作

- \* ガイガーの著作からの引用に際しては、文中にて以下の略号と頁数を丸括弧内に表記した。引用文中(ガイガー以外のそれも)の傍点はいずれも原文の強調箇所(ゲシュペルトないし下線部)に従っている。なお「:」や「;」といった通常邦文では使用されない記号は、むしろそのまま残しておく方が、文全体の構造がより判明になるので、訳文中においても使用した。

Btr.: „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, Teil 2, hrsg. von E. Husserl,

19. 本稿は、第16回フッサール研究会(2018年3月18日、於・早稲田大学)における個人研究発表を改稿したものである。研究会当日には数多くのご意見、ご質問をいただくことで、「現象学」というより広い視点をもってみずからの研究を見直すことができた。また、本稿のアドバイザーを担当していただいた植村玄輝氏には、数少ない初期現象学研究者の一人という立場から非常に示唆に富んだご論評をいただき、改稿の助けとさせていただいた。ここに記して感謝したい。

- Halle a. d. S.: M. Niemeyer, 1913, S. 567–684.
- Fragm.: „Fragment über den Begriff des Unbewußten und der psychische Realismus. Ein Beitrag zur Grundlegung des immanenten psychischen Realismus“, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 4, hrsg. von E. Husserl, Halle a. d. S.: M. Niemeyer, 1921, S. 1–137.
- ZÄ: *Zugänge zur Ästhetik*, Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1928.
- EH: „Edmund Husserl zum 70. Geburtstag“, in: *Vossische Zeitung*, April 7, 1929, S. 28f.
- WWM: *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1966 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Bonn 1930).
- APS: „Alexander Pfänders methodische Stellung“, in: *Neue Münchener philosophische Abhandlungen. Alexander Pfänder zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, hrsg. von E. Heller/F. Löw, Leipzig: J. A. Barth, 1933, S. 1–16.
- BK: „Die Bedeutung der Kunst. Unveröffentlichte Texte aus dem Nachlaß“, in: *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, hrsg. von K. Berger/W. Henckmann, München: W. Fink, 1976, S. 300–547.

#### ガイガー以外の著作

- Averchi, Michele. 2015. „The Disinterested Spectator. Geiger’s and Husserl’s Place in the Debate on the Splitting of the Ego“, in: Romanian Society for Phenomenology, *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology. Bd. 15. Early Phenomenology*, hrsg. von D. Moran/R. K. B. Parker, Bucharest: Zeta Books, S. 227–46.
- Ebbinghaus, Hermann. 1905. *Grundzüge der Psychologie*, Bd. 1, 2. vielfach veränderte und umgearbeitete Aufl., Leipzig: Veit & Comp.
- Henckmann, Wolfhart. 1976. „Moritz Geigers Konzeption einer phänomenologischen Ästhetik“, in: M. Geiger, *Die Bedeutung der Kunst*, S. 549–90.
- Lipps, Theodor. 1906. *Leitfaden der Psychologie*, 2. völlig umgearbeitet Aufl., Leipzig: W. Engelmann.
- Lipps, Theodor. 1909. *Leitfaden der Psychologie*, 3. teilweise umgearbeitete Aufl., Leipzig: W. Engelmann. (邦訳：大脇義一訳『心理学原論』、岩波書店、1934年。)
- Métraux, Alexandre. 1975. „Edmund Husserl und Moritz Geiger“, in: *Phaenomenologica. 65. Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in*

- München 13. –18. April 1971, hrsg. von H. Kuhn/E. Avé-Lallement/ R. Gradiator, Den Haag: Nijhoff, S. 139–57.
- Pfänder, Alexander. 1963. „Motive und Motivatoren“, in: *Phänomenologie des Willens. Eine psychologische Analysis. Motive und Motivation*, 3. unveränderte Auflage, Leipzig: J. A. Barth, S. 123–155.
- Spiegelberg, Herbert. 2004. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3. ed., Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- 大脇義一 1934. 「テオドール・リップス略伝、著作及びその思想」、リップス（大脇訳）『心理学原論』、岩波書店、9–19 頁。
- 木幡順三 1984. 『美意識の現象学——美学論文集』、慶應通信、1984 年。
- 峯尾幸之介 2018. 「M・ガイガーによる価値美学の基礎づけ」、フッサール研究会編『フッサール研究』、第 15 号、24–42 頁。
- 峯尾幸之介 2019. 「自我と世界の対立——M・ガイガーの實在論的現象学」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』、第 64 輯（2019 年 3 月刊行予定）。
- 八重樫徹 2009. 「行為・因果・責任」、フッサール研究会編『フッサール研究』、第 7 号、24–36 頁。