

3. フッサール現象学との対決と自身の哲学の構想 — 『現象と意味』(1914年)

3-0. はじめに

1913年秋、シュペートはゲッチェンゲンからモスクワに戻る。1910年夏、続いて11年夏、最後に12年春から13年秋までという具合に、都合三回行われた彼の国外研修の主たる目的は、学位論文執筆に必要な知識や資料を得ることにあつた。このことから考えるならば、帰国後のシュペートが何よりも先に目指すのは論文の完成であると予想されよう。しかし実際には、彼は論文を仕上げる作業にすぐさま専念したわけではなく、それに先立ち、もう一つ別の大きな仕事を成し遂げようと努力している。その仕事とは、フッサール哲学の新たな展開のロシア思想界への紹介であつた。

E. フッサール(Edmund Husserl 1859-1938)の名はロシアでも比較的早くから知られていた。例えば、ペテルブルグ大学のN.O. ロスキー(Николай Онуфриевич Лосский 1870-1965)は、1906年に公刊された『直観主義の基礎づけ』の中で、『論理学研究』第2巻「認識の現象学と認識論のための諸研究」(1901年)に言及し、そこでの議論を自説の強化に利用している。また1909年になると、『論理学研究』第1巻「純粋論理学序説」(1900年)が露訳され、これにはロスキーと並び称される「直観主義(интуитивизм)」の哲学者、S.L. フランク(Семен Людвигович Франк 1877-1950)が序文を寄せている。加えて1911年には、「厳密な学としての哲学」(1911年)の翻訳が早くも国際哲学雑誌『ロゴス』ロシア版の上に掲載された¹。こうした流れからすれば、フッサールが1913年、『哲学および現象学研究年報』創刊号の巻頭を飾る論考として発表した『純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想』第1巻「純粋現象学への全般的序論」(『イデーニI』)に対しても、ロシアの哲学者たちが多大な関心を寄せたのは当然のことであつた。彼らはフッサールの最新作—しかも久々の大著—に関する情報を待ち望んでいた。そして、まさにちょうどその頃、シュペートがゲッチェンゲンでの研修を終え、モスクワへと戻つたのである。

1914年の2月初め、「モスクワ科学的哲学的問題研究協会」の創設記念会議において、シュペートはフッサール現象学の理念について講演する。続いてその少し後、2月の終りに、彼はモスクワ心理学協会の定期会合の席上で『イデーニI』に関して報告を行っている。また、これらの他、彼は自身の講義やゼミナールの中でもフッサール現象学を盛んに論じたようである²。だが、こうした一連の活動のうち最も際立ち、最重要とみなされるべきもの、それはやはり同じ14年における『現象と意味 — 根本学としての現象学とその諸問題』の発表である³。

今述べたような事情の下で書かれたことが理由であろうか、『現象と意味』は研究書というより、むしろ解説書ないし案内といった体裁の著作になっている。本書は約220ページからなり、その中でシュペートは『イデーニI』の全体(約320ページ)をほぼ元の構成通りに跡づける。しかもその際、彼は『イデーニI』での議論から適当な部分を選び出し、それをロシア語に訳して引用し、その訳文に必要なに応じて自分の言葉を添えるという形で叙述を進めている。つまり、この解説書は限りなく『イデーニI』の抄訳および注釈に近いのである。このことを実感できるように、以下に『イデーニI』と『現象と意味』との対応関係を表で示しておこう。

『純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想』 第1巻「純粋現象学への全般的序論」(『イデーニI』)		『現象と意味 一般本学としての現象学とその諸問題』
緒論 [すなわち、『イデーニ』全体に対する「緒論」]		緒言
		序に代えて
		導入
第1篇 本質と本質認識	第1章 事実と本質	第1章 経験的直観とイデア的直観
	第2章 自然主義的誤解	—
第2篇 現象学的基礎考察	第1章 自然的態度のなす定立と、その定立の遮断	第2章 純粋意識
	第2章 意識と自然的現実	
	第3章 純粋意識の領野	
	第4章 現象学的還元	第3章 現象学的還元
第3篇 純粋現象学的方法的態度と問題探求のために	第1章 方法上の予備的考量	第4章 方法の問題について
	第2章 純粋意識の一般構造	第5章 対象、命題、概念
	第3章 ノエシスとノエマ	
	第4章 ノエシス・ノエマ的構造の問題探求のために	
第4篇 理性と現実	第1章 ノエマ的意味と、対象への関係	第6章 現象と現実
	第2章 理性の現象学	
	第3章 理性論的な問題探求の普遍性の諸段階	
—		第7章 意味と理解
—		結び

この表から分かるように、『現象と意味』は『イデーニI』のいわば簡略版である。しかしもちろん、それはただそれだけのものというわけではない。すでに述べたように、ゲッチンゲン大学でのシュペートの研修は、フッサールへの師事であるに止まらず、同時に彼との対決でもあった。このことを反映して、『現象と意味』におけるシュペートは、『イデーニI』での議論を正確に反復する一方で、その著者の思索に随所で鋭い問いを浴びせかける。解説の途中でしばしば批判者としてのシュペートが姿を現し、フッサールに挑みかかるのである。『現象と意味』のこうした雰囲気は「緒言」によく言い表されている。その全文を引用しよう。

当初、著者が目論んだのは、フッサール現象学の諸構想をロシアの読者に知らしめることであつた。だが、そもそもの初めから、著者にはワーグナーの音楽が執拗につきまとつた。いつ

でも彼は「タンホイザー」を耳にしていたのである。しかしながら、特に指示・引用されていることから分かるように、今もってフッサールは別格である。

フッサールによってもたらされた哲学における転回は、今でも明らかである。だが、著者につきまとった誘惑は、明晰さを求めるという点において、おそらく満足していないであろう。いや、そうでなければ、そもそもそうした誘惑は生ずることもなかったであろう。しかしながら、それでもやはり現象学は、未だに最重要であり続けている。

『イデーニ I』と『現象と意味』との対応関係の要点を確認しておこう。①『現象と意味』には『イデーニ I』の「緒論」への言及はなく、その代わりに「緒言」、「序に代えて」、「導入」という独自の前置き部分が設けられている。②前置き以降、シュペートによる解説は『イデーニ I』のほぼすべての篇と章に及ぶ。ただし、例外として第 1 篇「本質と本質認識」の第 2 章「自然主義的誤解」の解説は省略されている。③『現象と意味』の第 7 章「意味と理解」および「結び」は『イデーニ I』の解説の範囲を超えており、シュペート独自の論となっている。

これら要点を考慮し、我々は以下のような手順で『現象と意味』を読み解いていこうと思う。①すでに言及した「緒言」を除く前置き部分、「序に代えて」と「導入」に触れ、シュペートがフッサール現象学をどのように哲学史に位置づけているかを見る。②シュペートによる解説は無論のこと、その他いくらかの研究文献をも参考にしつつ、『イデーニ I』における議論を我々なりに再構成する。ただし、その際我々は、現象学の位置に関するシュペートの考えを踏まえながら、彼がどういった点において『イデーニ I』を高く評価しているのか、これを明確にするよう努める。③最後に我々は、主に第 7 章「意味と理解」および「結び」に見られる、だが、それらに止まらず他の章にも散見される、シュペートが『イデーニ I』に対して加えた批判を詳しく検討し、そのことを介して、彼自身の哲学の構想の実際を浮き彫りにする。

3-1. 肯定哲学としての現象学

シュペートによれば、「哲学」には二つの異なった意味がある。一つは「知全般」であり、もう一つは「或る特定の専門知」である。彼が言うように、後者の意味での哲学は、前者を制限・縮小することによって後に成立したのであり、その内容は古代ギリシア以来の「形而上学」に等しい。今ここで形而上学とは何かということについて詳しく論ずる余裕はないが、それを一言で述べるならば、「あらゆる事物の根本、すなわち存在についての学」といったところになるであろう。知全般としての哲学と形而上学としての哲学のうち、シュペートと我々にとって重要なのは、言うまでもなく後者の方である⁴。

シュペートは、形而上学には或る特定の考察対象が認められると言う。彼によれば、それは「原理、始原、端緒、根元の領域」である。この指摘は正しいと思われる。というのも、形而上学は古代ギリシア以来、おおよそ次のように考えてきたように見えるからである。一あらゆる事物の根本は「存在する」ということであるが、しかし、諸々の事物はそれ自体で存在しているわけではなく、真に存在するものから派生し、それに依拠するといった形で存在している。それゆえ、

存在に関する思索は、何よりもまず真に存在するものを発見せねばならず、またそれに加えて、様々な事物が真に存在するものから派生したり、それに依拠したりする仕組みを解明しなければならぬ。シュペートが言うとおりに、形而上学がこれまでに唱えてきた諸説はあまりに多様であり、ほとんど乱雑と言ってもよいほどであるが、それにもかかわらず、それらは真に存在するものをめぐるといって統一性を保っているのである⁵。

形而上学が統一性を有するという事は、つまり、それが伝統を持つということである。シュペートは形而上学の伝統に二つの対称的な傾向を見分ける。一方は伝統を積極的に継承しようとする流れであり、彼はこれを「肯定哲学 (положительная философия)」と呼ぶ。もう一方は伝統の断絶を企てる流れであり、これは「否定哲学 (негативная философия)」と称される。シュペートが肯定哲学の代表者と目するのは、誰を差し置いてもまずプラトンである。これに対し、否定哲学に属する者としては、例えばプロタゴラスが挙げられるが、しかし彼はこれを否定哲学の代表者と考えているわけではない。彼が最も強大な否定哲学とみなすもの、それは「ロックに始まり、ヒュームによって極限段階にまで先鋭化され、だが、カントを通じて『認識論』という否定主義へと移行した、かの批判」である⁶。

否定哲学は、形而上学の伝統を絶やそうと目論むのだから、それは伝統の一部をなすというより、むしろ伝統の外部であり、外敵であると思われるかもしれない。しかし、シュペートによる注意を待つまでもなく、そうした見方は明らかに誤っている。一般的に言って、伝統を盲目的に受け入れる者は、それに対して忌憚なき意見を述べる者以上に、その継承にとって有害である。盲信からは、伝統の硬直や停滞しか生じないからである。「実際、否定哲学は、その批判において存在の新たな側面、新たな様態へと哲学者の注意を向けさせることによって、また、存在に関する新たな疑問、新たな疑念を提示することによって、歴史の中で小さからぬ重要な役割を果たして来た。こうした点において、例えばプロタゴラス、ロック、ヒューム、カントといった哲学者たちの功績は、哲学に対する真の功績である」⁷。

否定哲学は伝統に否を突きつけることを通じて、伝統の修正や更新を促す。一方、肯定哲学の役目は、そうした否定に回答することを介して、伝統を実際に前進させることにある。ロック、ヒューム、そしてカントの否定とは、「我々は真に存在するものに到達することができる」とか、「我々には真に存在するものについて語る資格がある」といった暗黙の前提の否認であった。もちろん、こうした否定は彼らによって初めてなされたわけではなく、ずっと以前にプロタゴラスなども同様の否を発している。しかしながら、近代哲学者たちの否定は、それ以前のものに比べて遥かに周到であり、遥かに徹底的であった。肯定哲学はこの挑戦を受けて立たなければならない。つまり、肯定哲学は「我々は真に存在するものを認識することができる」ということをもはや前提して済ますわけにはいかず、それを是が非でも証明してみせなければならなくなったのである。こうした証明に取り組む肯定哲学の確立は容易なことではなかった。けれども、シュペートによれば、彼にとっての同時代について新たな肯定哲学が現れた。彼の考えでは、その最前列に位置するのがほかならぬフッサール現象学である⁸。

シュペートは『現象と意味』の目的を定めて次のように言っている。—フッサール現象学と関係のある他の哲学、例えば、現象学と課題を共有する他の現代哲学(シュトゥンプやマイノング)、あるいは現象学に影響を与えた先行する諸説(プラトン、ライプニッツ、ロツェ、またロック、

ヒューム、ミルの否定哲学)、そして何よりもボルツァーノやブレンターノの思想など、これら諸々の哲学説に言及するのは時期尚早であろう。我々の研究の目的は次の点にある。すなわち、現象学はいかなる問題を提起したのか、またそれら問題をいかにして解決したのか、これらを明らかにしながら現象学それ自体の核心を浮かび上がらせること、これである一。そして、シュペートは読者に予め以下のように断る。

ところで、解釈の結果、人は悟るであろう。ここで重視されているのは、現象学が辿り着いた結論や結果ではなく、現象学による問題の把握であり、問題の設定や定式化である、と。現象学は啓示ではない。そこには「永久不滅の」真理はない。多くが修正されうるし、他のいくつかはまったく否定されてしまうかもしれない。しかし、現象学の功績は何よりもまずいかにして結果へ辿り着いたかという点に関して見定められるべきである。そして、もし現象学の辿った道が確かであるならば、その時には現象学が肯定哲学の発展史において占める地位もまた揺るぎないのである。たとえ現象学の解釈はその部分において「主観的」だといったことが今後どれほど明らかにされたとしても、それでもやはり我々は、その精神と問題設定の能力とが十分な輝きを持って際立ち続けるであろうことを疑わない。多くの問題が提起されているのに比して、わずかな問題しか解決されていないということに不安を感じるのは、おおよそ哲学にはありもしないものを哲学に要求する人、あるいは、哲学というものを、仕事を必要としない、ただ恭しく問いかければよい御託宣のようなものとみなす人のみである。

これとは反対に我々は、問題を提出しているということそれ自体を評価するのであり、それゆえ、ほかならぬその側面をさらに一層強調し、哲学的根本学の領野において問題はいかにして生まれ育つものであるのかを示すために、いくつかの新たな問題を指摘することによって叙述を終えようと思う。我々の見解によれば、それら問題は、根本学の原理そのものから直接発しており、絶えず我々を取り囲んでいる経験的な生へと我々を一層近づける。とはいえ、それらはまたしてもまだ仕上げられていないとあえずの結果にすぎず、だが、それらは今我々が足を踏み入れつつある領野が豊饒であることの証なのである⁹。

以上の断り書きは、著者が読者に与えた、『現象と意味』(それと共に『イデーニ I』)を読み解く際の心得と受け取ることができよう。我々は著者の言に素直に従い、上の一文を指標としながら以降の考察を進めていくことにしよう。

3-2 『イデーニ I』の再構成

ここで試みられるのは、複雑さを極める『イデーニ I』というテキストを、それに認められる新たな肯定哲学としての側面を際立たせるよう努めながら、もっと簡略な論述へと仕立て直すことである。基本的に我々は『イデーニ I』の四つの篇を順にまとめるという形で進んでいく。しかしながら、上に挙げた『イデーニ I』と『現象と意味』との対応表に見られるとおり、シュペートは『イデーニ I』の第3篇第2章から第4章までと第4篇第1章とを、『現象と意味』の第5

章で併せて解説している。彼のこの論じ方を反映させるために、我々は『イデーニ I』の第 3 篇第 1 章から第 4 篇第 1 章までを一続きとみなすことにする。要するに、我々は『イデーニ I』を次の四つの部分に分けて理解しようと思うのである。1) 第 1 篇、2) 第 2 篇、3) 第 3 篇と第 4 篇第 1 章、4) 第 4 篇第 2・3 章。

1) 本質、本質直観、本質学 (第 1 篇)

我々の眼の前の現実は一切何からなっているであろうか。この問いに対してはとりあえず経験的な諸々の事物—つまり、我々が不断に見たり触ったりしているところの個々の対象、例えば、この机、この椅子、あの木、あの家、等々—からなっていると答えることができよう。フッサールはこれら事物を総称して「事実 (Tatsache)」と言う。彼によれば、事実はその本性からして偶然的である。或る事実は或る特定の時空間に存在するが、そのことには何の必然性もない。その事実が他の時空間に存在し、代わりに別の事実がその時空間に在ってもよい。あるいはまた、それら事実が両方共に時空間内に存在しなくても一向に構わない。我々が見出しているすべての事実はたまたま偶然そのようであるにすぎないのであり、まったく別様であったとしても、論理的には何の問題もない。今日本列島が赤道直下に在ったとしても、そこにはいかなる背理もないし、太陽が西から昇る世界は、東から昇る世界同様、完全に道理に適ったものでありえる。

しかし、それにもかかわらず、次のこともまた確かである。それはすなわち、或る事物には偶然的な事実の側面ばかりではなく、その事物がその事物であるかぎり、必ず宿さなければならぬ契機といったものもまた認められるということである。例えば、或る音は事実としては確かにたまたまそのような音であるにすぎず、別様の音—もっと高い、もっと低い—であっても構わない。けれども、その一方で、その音は音というものである以上、何らかの高低を持つてなければならない。高くも低くもない音というのは明らかな背理だからである。この簡単な例からも分かるように、或る事物は、その事物をほかでもないその事物にしている核心とでもいったものを内蔵している。それをフッサールは「本質 (Wesen)」と呼ぶ。

フッサールが説くところによれば、事実は時空間的であるが、一方、本質は超時空間的である。事実としての或る音は、時空間のどこかに位置するが、これに対して、音の本質たる音の高低そのもの—つまり、或る音の特定の高さとか低さとかではなく、高さそのもの、低さそのもの—は、時空間内のどこを探しても見当たらない。したがって、それは時空の外に在るのだ、とフッサールは考える。彼の見地に立つならば、例えば、特定されない机一般、木一般や、完璧な円、真の直線なども、やはり超時空間的に存在することになる。

フッサールによれば、我々は事実を「経験的直観 (erfahrende Anschauung)」(「個的直観 (individuelle Anschauung)」) によって把握する。つまり、彼の考えでは、我々が事実を認識するとは、事実それ自体を直接見るということにほかならない。では、本質の認識はどのようなかと言うと、これについても彼は、我々は本質それ自体を「本質直観 (Wesensanschauung)」(「本質観取 (Wesenserschauung)」) すると主張する。このように、フッサールは直観、つまり対象自体を直に捉えるという認識の仕方にこだわるのだが、その理由の一つとして、彼がイギリス経

験主義、特にヒュームの目論見とその顛末について知悉していたことが挙げられる¹⁰。フッサールは「極端な懐疑主義」への道を避けるべく、対象自体の認識—これをヒュームは「印象」と呼んだのだ—から出発するのだと言えよう。

しかし、誤解してはならないのだが、ここでフッサールは、経験的直観および本質直観がそれぞれどういったものであるのか、また両者がどういう関係にあるのか、といったことを明らかにしようとしているのではない。つまり、彼はこの段階ではまだ、真に存在するものを認識するとはどういうことか、と問うてはいないのだ。今彼が望んでいるのは、ただ次のことのみである。すなわち、両直観のうち、特に本質直観の方を学問的な認識の方法として承認するよう提唱すること、そして、この方法に立脚する諸々の「本質学 (Wesenswissenschaften)」の可能性について略述すること、これらである。

我々は泳ぐとはどういうことかまったく分からなくても、泳ぐことができる。同様に我々は直観するとはどういうことかについてまったく無知であっても、直観を用いることができる。実際、経験的直観の行使によって様々な「事実学 (Tatsachenwissenschaften)」が行われてきた（それらの中でも最も成功を取めているのが自然科学、特に物理学である）¹¹。こうした実績がある以上、本質直観の使用に基づく本質学というものもまたありうるものでなければならない。フッサールの見当では、本質を究明する諸学は大きく次の二つに分かれる。一つは「領域的存在論 (regionale Ontologie)」であり、もう一つは「形式的存在論 (formale Ontologie)」である。領域的存在論とは、特定の对象的「領域 (Region)」の本質を研究する学問である。フッサールは領域として「物理的自然 (materielle Natur)」、「有心的自然 (animalische Natur)」、「精神世界 (geistige Welt)」の三つを考えている¹²。一方、形式的存在論とは、対象一般の本質に関する学問である。それは、例えば事物、事態、関係、集合、統一といった「範疇 (Kategorie)」を解明する。これら二つの本質学は事実学全般に論理的に先行し、それを基礎づける。とりわけ領域的存在論と事実学との関係は密接である。物理的自然、有心的自然、精神世界を取り扱う三つの領域的存在論は、それぞれ物理学、生物学（生理学や心理学を含む）、精神科学の前提をなす。

2) 現象学の方法と問題 (第2篇)

フッサールによれば、ごく普通の生活を営む人間としての我々は、自然的態度 (natürliche Einstellung) と呼ばれるべき態度において生きている。このことを言い換えるならば、我々は対象をまったく気づくことなく「定立 (Thesis, Setzung)」しつつある、となるであろう。つまり、こうである。我々は皆それぞれに、机を机として、木を木として等々、定立している。あるいはまた、我々は現実を現実として、空想を空想として、過去や現在や未来を過去や現在や未来として等々、定立している。それからさらに、我々は或るものを或るものとして定立するのを止め、それを別のものとして定立し直したりもしている。このように、我々は間断なく定立し続けているわけであるが、しかしフッサールによれば、それにもかかわらず、我々は定立しているというそのことに殊更注意を向けることはない。なぜならば、我々にとって、そのことはあまりにも「自然的」であるからである。定立とは、別言するならば、何かが何かとして存在すると信じ

ることである。けれども、その「信じること」というのは、「特に信じようとして信じること」を意味するのではない。そうではなく、それは「自ずと信じられる」という意味である。定立とは、いわば暗黙の信念なのである。

現象学を開始するにあたり、フッサールは我々にこの信念を停止するよう呼びかける。しかしながら、彼が言いたいのは、何かがあるかとして存在すると信じることそれ自体を止めるということではない。それは無になれと言うに等しく、できない相談である。そうではなく、彼が言わんとしているのは、存在すると信じる動きないし流れを一旦押し止めることであり、その動きないし流れを詳らかにする準備を整えることである。彼はこの作業を「現象学的エポケー (phänomenologische Epochen)」と名づける。

フッサールの見解によれば、エポケーは現象学の主要な方法の一つである。しかし、彼の考えでは、この方法のみではまだ現象学は成立しない。それによって可能となるのは、せいぜいのところ、諸々の心理学より一層純粹であるような心理学にすぎない（彼はそうした一層本来的な心理学として、例えば師ブレンターノの記述心理学を考えている）。フッサールはエポケーにもう一つの方法が加わるべきだとする。その方法とは、上ですでに述べた本質直観であり、あるいはもっと正確には「形相的還元 (eidetische Reduktion)」(事実から本質へと眼差しを向け換える操作) である¹³。フッサールは現象学的エポケーと形相的還元とを重ね合わせた方法を「現象学的還元 (phänomenologische Reduktion)」と呼ぶ。これこそが現象学固有の方法である¹⁴。

現象学にとっての問題とは、エポケーによって開かれる領野であり、それはさしあたり定立であると言えよう。定立は、大体のところでは、ブレンターノが言う心的現象 (心的作用) と同じである。しかし、記述心理学は心的作用を見出しはしたものの、その事実的な側面の研究に偏り、その本質を十分に解明できていない。これに対し、現象学は形相的還元ないし本質直観によって心的作用の本質をこそ把握する。現象学とは、事実学的な純粹心理学ではなく、本質学としての純粹心理学なのである。さて、フッサールは心的作用の本質のおおよそについて予め述べている。彼によれば、それは「志向性 (Intentionalität)」という言葉で言い表されうる。志向性とは、簡単に言えば、意識は意識であるかぎり、必ずや何かについての意識であるという意識の本質である。ここで「何かについての」というのは、「対象に向かい、対象に的中する」といったことを意味する。だが、我々は意識のこの本性を次のように解するべきではない。すなわち、まず対象が存在し、次にその対象へと意識の作用が突き進み、ついにそれに命中する、といった具合に。その場合には、対象が知らぬ間にすでに存在しており、ということは、心的作用はいつの間にかもう対象に到達し終えているわけであるが、しかし、そうだとしたら、その後さらにあらためて対象に向かうものがあるとしても、それは心的作用であろうはずがない。意識の志向性を正確に理解するのは、思いのほか難しい。問題を以下で明確にしておこう。

とりあえず、次のように考えてみる。一まず、対象はまったく存在しない。次に、その無に向かって意識の作用が突進する。そして最後に、作用は無の中に対象を探り当て、こうしてこの時初めて対象が闇から現われ出る。要するに、意識の作用とは、対象をして存在せしめる作用なのだ。しかし、このように考えるならば、すぐさま次のような疑問が湧いてくる。—「作用は無の中に対象を探り当てると言ったが、それは「あたかも無であるかのようなところに潜んでいる対象を見つけ出す」という意味なのか、それとも「文字通りの無の中に対象を見出す」という

意味なのか。もし前者であるならば、対象は、潜在的にであれ、すでにもう存在していることになり、先程の間違った理解に逆戻りである。それゆえ、「作用は無の中に対象を探り当てる」という言葉は、後者の意味において解釈せざるをえないわけであるが、けれども、そうだとすれば、「探し当てる」という表現は不正確ではなかろうか。そうではなく、「生み出す」とでも言うべきではないだろうか。意識の作用は対象を存在せしめるが、それはつまり、対象を創造するということだと解せるのではないのか。しかしながら、フッサールはこの解釈に決して同意しないであろう。彼にとって志向性とは、あくまでも、意識が対象自体に向かい、対象自体に的中することなのである。結局のところ、彼が言おうとしているのは次のようなことである。—対象は、意識の作用によって初めて存在しうるのであり、その点からすれば、対象は主観的である。だが、それと同時に、対象は意識の産出物とか、意識からの派生物といったものではなく、あくまでも、対象そのものであり、客観である。したがって、対象は意識の内に在り、かつ同時に意識の外に在るということになる。意識の本質は志向性であるが、しかし、これは今答えとして提示されているのではない。むしろそれは問いであり、まさに問題なのであって、これを現象学はこれから解決していかなければならないのである。我々は、フッサールが見据えている謎についてすでによく知っている。彼はこう問うているのだ。—真に存在するものを認識するとは一体いかなることなのか。

ところで、ここまで我々は専ら対象の存在に関するフッサールの見解について述べてきた。対象は意識の内に在り、かつ同時に意識の外に在る。今はこれでよしとしよう。だが、それでは、意識の存在に関してはどう考えるべきなのだろうか。当の意識はどこに在るのであろうか。それもまた対象の一つであり、それゆえ他の諸々の対象と並存するのであろうか。これに対するフッサールの答えは以下のようなになるであろう。—意識を事実として見るならば、それは個々の人間に認められる心といったものであり、それは様々な対象のうちの一つにすぎない。しかし、意識をその究極の本質において捉えるならば、それは対象の一種ではなくなるにちがいない。本質としての意識を究めるならば、その時もはや意識は対象ではなく、ありとあらゆる対象（すなわち、全事実および全本質）を余すところなく自らの眼前に見出す何者かとなるであろう。そのような何者かとしての意識はどこに在るのか。対象が在るこの世界とは別のどこかにである。確かに対象は「実在 (Reales, Realität, real)」である。だが対象が実在であるならば、一方、本質における意識は「非実在 (Nicht-Reales, Irrealität, irreal)」であると言わねばならない¹⁵。フッサールは、こうした極限的な意識を「純粋意識 (reines Bewußtsein)」と呼ぶ。純粋意識 (= 本質における意識) とは何かと問うことは、志向性 (= 意識の本質) とは何かと問うことと、ほとんど区別がつかないほど似通っている。

ところで、少し前で我々は、現象学とは本質学としての純粋心理学であるとした。今や我々はこの規定をいくらか修正しなければならない。現象学は事実的な意識を手掛かりにして、そのうちに本質を見出そうとすることから始める。これが本質学としての純粋心理学である。だが、これはたかだか現象学の初発形態にすぎない。それは段々と意識の本質を究めていき、やがて志向性ないし純粋意識に至るであろう。フッサールは、本質学としての純粋心理学を「現象学的心理学 (phänomenologische Psychologie)」と呼ぶ。これに対し、現象学の究極形態は「超越論的現象学 (transzendente Phänomenologie)」と称される¹⁶。フッサールは現象学的心理学から

出発するが、しかし、それは現象学的心理学が超越論的現象学へとやがて成長することを期待してのことなのである¹⁷。

3) 現象学的探求の実践 (第3篇と第4篇第1章)

『イデーニ I』の上掲の部分においてフッサールが実践している意識の本質の記述は、煩瑣といってもよいほどに入念であり、冗漫と言ってもよいほどに長大である。彼の思索の真骨頂は、整然とした体系の構築ではなく、細部をめぐる考察の集積にある。そのため、彼の論述の全体を手短にまとめることはほとんど不可能と言つてよい。我々はそのうちのほんの二、三の要点をかいつまんで見ることで満足しなければならない。

フッサールにとっての最大の関心事の一つに、学問を基礎づけるということがある。学問の基盤は論理である。論理の展開には、言語や記号が必須である。そのため、フッサールは言語ないし記号の基底に関心を向ける。例えば、「りんご」という言葉は〈りんご〉という意味を有する。では、この〈りんご〉という語義は何に基づいているのか。フッサールは、それは「りんご」と称される対象自体の認識であると考え。だが、なぜそう言えるのだろうか。もう少し詳しく述べてみよう。「明けの明星」という言葉と「宵の明星」という言葉は、明らかに違った意味を持つ。だが、それらの言葉は同じ一つの対象を指し示してはいないだろうか。それは「金星」であろうか。しかしながら、この「金星」というのはもう一つの言葉であり、それが有するのは〈金星〉というもう一つの意味でしかない。都合三つの言葉がそろって指示している同一の対象とは一体何であろうか。こう考えてくると分かるように、言葉は意味を有し、意味を介して対象を指し示しているが、しかし、その対象は言葉によって把握されているわけではない。我々はまず初めに或る対象を(例えば)知覚するのであり、その後で知覚されたこの対象を(いくつかの)言葉が指示するのである。この仕組みは、「等辺三角形」と「等角三角形」といった言葉の場合にも変わらない。それらは異なる意味を有し、自身の意味を介して同一の対象を指示しているが、その対象とは「正三角形」ではない。「正三角形」はもう一つの言葉であり、そこに在るのはもう一つの意味のみである。それら三つの言葉によって指し示される(超時空的な)何かを、我々はまず最初に見て取り、保持する。次にその何かをめぐる、三つの言葉が発せられるのである。しかし、もちろん、対象を指示しない言葉もある。例えば、「円い四角」は有意味ではあるが、いかなる対象をも指し示していない。なぜならば、そうした対象を我々は見て取ることがないからである。(円い四角)のような、認識された対象自体に基づかない意味を、我々はナンセンス=無意味と呼んでいる。

あらまし以上のような考えに立脚しながら、フッサールは意識をその本質において記述していく。彼によれば、意識は「感覺的ヒュレー (sensuelle Urfur)」と「志向的モルフエー (intentionale $\mu\omicron\rho\phi\eta$)」という二つの契機からなっている。感覺的ヒュレーとは「感覺的諸内容 (Empfindungsinhalte)」、すなわち色の感覺与件、音の感覺与件、觸覚与件、等々である。これら感覺与件はそれ自身のみではまだ志向的な体験—何かについての意識—ではない。というのも、それらは色や音などのめくるめく変転にすぎないからである。それらは体験のいわば「素材」

(ギリシア語で「ヒュレー」)である。志向的モルフェーは、こうした素材に働きかけ、「生化する (beseelen)」ような、体験の「形式」(ギリシア語で「モルフェー」)である。フッサールは志向的モルフェーを「ノエシス (Noesis, νοησις)」(ギリシア語の「ノエオ (見究める、考える)」に由来)とも呼ぶ¹⁸。ここでフッサールは意識というものを、混沌の中に対象を見出し、描き出す、そうした何かとして捉えているように思われる。彼が言うには、志向的モルフェーないしノエシスは様々な要素からなるが、その中核をなすのは「意味付与 (Sinnggebung)」である。

しかし、意識はノエシスのみで自足しているわけではない。フッサールは、意識にはノエシスという「実的な構成要素 (reelle Komponenten)」ばかりではなく、「実的ではない構成要素 (nicht reelle Komponenten)」、すなわち「志向的相関者 (intentionale Korrelate)」もまた認められると言う。彼は後者を「ノエマ (Noema, νοημα)」(これもギリシア語の「ノエオ」に由来)と呼ぶ。さて、「実的な」というのは、大体において「意識内の」といった意味合いである。したがって、「実的でない」というのは、「意識内ではない」つまり「意識外の」といった意味になる。上で見たように、ノエシスはいかにも意識内的である。それゆえ、もしそればかりに注目していたら、意識が対象自体へ到達する様を見届けることはできまい。そこで、フッサールは意識外の要素へと目を転じるわけである。だが、「意識外の要素」というのを「意識とは無関係に独立自存している対象」と考えるわけにはいかない。なぜならば、そう考えることは、いつの間にか知らぬ間に対象を定立してしまうことにほかならないからである。こういうわけで、フッサールは大急ぎで付け加えるのである。意識外の要素とは言っても、それは意識と無関係というのではなく、意識との関わりをしっかりと保っているのであり、意識のいわば「相関者」なのだ、と。結局のところ、「ノエマは意識の実的な要素ではないが、意識の志向的相関者なのだ」といった難渋な言い回しは、「対象は意識内的であり、かつ同時に意識外的である」という表現の変種なのだと言えよう¹⁹。

さて、フッサールが説くには、ノエシス同様、ノエマは様々な要素からなるが、その核となっているのは「ノエマ的意味 (noematischer Sinn)」である。彼の言うところによれば、それは例えば、「ほかでもない知覚されたものとしての知覚されたもの (das Wahrgenommene als solches)」、「ほかでもない想起されたものとしての想起されたもの (Erinnertes als solches)」、「判断されたものそのもの (das Geurteilte solches)」、「ほかでもない気に入ったものとしての気に入ったもの (das Gefallende als solches)」等々である。具体的に考えてみよう。今窓から一本の木を見ているとする。「木を見る」というこの単純な事態は、普通、「まず木が存在して、次に我々がそれを見る」という風に理解されているであろう。しかし、そのように考えてしまつては、木という対象が気づかぬうちにすでに定立されていることになる。そこで、「木を見る」という事態から「木がすでにそこに存在している」という前提を取り除いてしまうのである。つまり、木の存在に関する信念を中止 (エポケー) するわけである。だが、その場合どうなるのだろうか。「木を見る」から「木」を取り除いてしまうのだから、「無を見る」ということになるのだろうか。だが、決してそうではない。「木を見る」は、相変わらず「木を見る」のままである。ただし、その「木」はもはや「すでにそこに存在している木」ではない。それは今や「見られている木」以外の何ものでもない、ほかならぬ「見られている木」となる。同様に、その木を思い出すとき、思い出されているのは「すでにあそこに存在していた木」ではない。そうではなく、

それは今思い出されている、まさにその限りでの木であり、ほかでもない「思い出されている木」である。このようにエポケーは、存在しているものを無にするのではなく、「～されているもの」を「ほかならぬ～されているもの」へと変換する（フッサールはこの変換を例えば「括弧に入れる (einklammern)」と称する）。そして、その「ほかならぬ～されているもの」がノエマ的意味である。

だが、フッサールが強調するように、ノエマ的意味は未だ対象自体ではない。或る一本の木は、知覚されたり、想起されたり、想像されたり、気に入られたり、等々されるであろうが、しかし、そうしたことににかかわらず、或る一本の木はあくまでも或る一本の木であろう。対象自体とはあらゆるノエマ的意味の向こう側の何かであり、それについて述べる言葉としてはせいぜい「これ」とか「それ」といった指示代名詞しか思い当たらない。フッサールが上手く言っているように、それは純然たる「X」なのである。しかし、そうは言っても、彼によれば、それは単なる仮構ではない。むしろ逆に、我々はまずXを把握するのであり、その後Xをめぐって様々なノエマ的意味が可能になるのである。フッサールはXをノエマ的意味の「中心的な統一性 (zentraler Einheitspunkt)」、「担い手 (Träger)」等と呼んでいる。

ここに至って我々は、なぜノエシスの核が意味付与とされ、ノエマの核がノエマ的意味とされたのかを知る。ノエシス - ノエマと対象との関係は、言葉と対象との関係と同じなのだ。言葉は自身の意味を介して対象を指示する。同様にノエシス - ノエマも自らの意味を介して対象を指し示す。両者の違いは対象との距離のみである。ノエシス - ノエマの方が一さらに言えば、ノエシスとノエマのうち特にノエマの方が一言葉よりも対象自体に近づいているのである。しかしながら、ノエマといえども、まだ対象自体に到達したわけではない。今や対象自体の把握が究明されるべき段である。

4) 理性の現象学 (第4篇第2・3章)

上で我々は、フッサールが、対象自体はXでしかないが、にもかかわらず、それは単なる仮構ではないと考えているのを見た。だが、こうした見解に対しては次のような懐疑がありえることを、無論、彼は知っている。一本当に我々は対象自体をつかんでいるのだろうか。もしかしたら、Xというのは空虚の印にすぎないのではないだろうか。それなのに我々はそれを中身のあるものであるかのように思っていて、その周りに諸々のノエマ的意味を配しているといったこともありえるのではないだろうか。もし仮に、この疑いのおりに、我々が対象自体を把握していなかったら一体どういったことになるのであろうか。少し想像してみよう。今や離れた木の枝に、何かごく細長いものが垂れ下がっていると。それはいかにも生き物らしくゆらゆら動いていて、だから最初、それは間違いなく蛇だと思われる。しかし、よくよく見てみると、それはただの紐で、動いていたのは風のせいだと分かる。さて、この時我々は「木の枝にぶら下がった蛇」をただの見間違いとし、代わりに「木の枝に引っ掛かった紐」を現実とみなしているわけである。しかし、その際我々は一体何の根拠があって「木の枝にぶら下がった蛇」よりも「木の枝に引っ掛かった紐」の方が現実的だと言うのであろうか。もし我々が対象自体を捉えているのなら

らば、そのことは何かを現実的であるとし、何かをそうではないとする判断の根拠となる。けれども、もし我々が対象それ自体をつかんでいないのであれば、現実に関するいかなる判断も決して正当化されえない。「木の枝に引っ掛かった紐」と「木の枝にぶら下がった蛇」のどちらが現実であるか、これを決定することはできなくなるであろう。

或るXをめぐる諸々のノエマの意味は、そのXの周りに雑然とばらまかれているわけではない。それらは、現実的なものと非現実的なもの、正しいものと誤ったもの、妥当なものと妥当を欠くもの等々に区別されており、つまり秩序づけられている。ノエマ的意味の次元におけるこうした秩序の上に、言語的意味の秩序が成り立つ。言語の次元における秩序は論理へと発展する。そして、論理的思考は様々な学問を可能にする。しかし、この階層状建築物の基盤は、あくまでも対象そのものの把握である。もしXが中身を伴わない空無であるならば、その時には建物全体が崩壊するにちがいない。フッサールは、対象自体の把握と、それに基づいてなされるノエマ的意味や言語的意味の秩序づけに、「理性 (Vernunft)」の名を与える。彼にとって、対象自体を捉えることができるかと問うことは、理性はありえるかと問うことに等しい。

フッサールが対象自体の捕捉のモデルとして考えているのは、現在の知覚である。つまり、彼によれば、我々が或る対象それ自体を捉えているのは、その対象を思い出したり、予想したりするときではなく、それを今まさに目の当たりにしているときである。彼の言に従えば、対象自体を把握することとは、それをまさしく「見ること (Sehen)」である。だが、ここで問題が生じる。彼が指摘するように、我々は $2 + 1 = 1 + 2$ という事態をあますところなく、その隅々まで見ることができる。実際、そうであろう。 $2 + 1 = 1 + 2$ は、いつまでも $2 + 1 = 1 + 2$ であり、それ以外になることは考えられない。我々は $2 + 1 = 1 + 2$ のすべてをすでに見終わっているのである。これに対し、経験的な事物は、フッサールが強調するとおり、決して見究められるということがない。例えば一個の箱を見ているとしよう。確かに我々はその箱をはつきりと捉えている。だが、それでも我々はそのすべてを見切っているわけではない。我々が見ているのは箱の前面にすぎず、しかし、箱には我々が見ていない側面や裏面がある。では、それら他の面をも見たならば、すべてを見たことになるだろうか。いや、箱には内側というものもあるし、もし内側を見たとしても、虫眼鏡で見なければいけないような細部というものがいくらかでもある。このように、一個の箱を見るという過程は果てしなく続いていく。

以上から結論するならば、我々は超時空的な本質を完全に見ることができるが、一方、時空的な事実に関しては、それを不完全にしか見ることができない、となるであろう。だが、そういわれれば当然、本質それ自体の把握はまだしも、事実それ自体の把握は不可能なのではないかと思われるだろう。しかし、フッサールはそうした考えに賛成しようとしなない。彼は言う。我々は「カント的な意味での理念 (Idee im Kantischen Sinne)」としては事実それ自体を捉えうる、と。つまり、こういうことである。なるほど確かに一つの箱を見究めていく過程は無限である。しかし、我々はそうした過程の終局点を、理念としては察しうるし、それゆえまた、そのような最終地点における箱の何たるかを、理念というありさまにおいては見通すことができる。しかも、彼によれば、理念としての事実自体の大体の姿を我々はすでに知っている。それはすなわち、上で述べたいくつかの領域の本質および対象一般の本質 (範疇) である。一個の箱は物理的自然という領域に属するものとみなされうる。それゆえ、その箱は物理的自然の本質、例えば拵りを入蔵し

ないわけにはいかない。また、それは対象の一種であるから、対象一般の本質をも内包するに違いない。なるほど一個の箱のそれ自体はまだ見ぬ何かである。けれども我々は、その略図をすでに所有しているのであり、その図を手掛かりにしながら、本体を見透かしているのである。こうして、諸対象領域の本質および対象一般の本質という下図に沿って行われる、意識による様々な経験的事物の「構成 (Konstitution)」という新たな問題がフッサールの前に浮上する。だが、彼がこの課題に取り組むのは『イデー』の続巻においてである。

3-3. 『イデー I』 への批判と言語と文化の哲学の構想

フッサールに対するシュペートの批判は、解説の途中で折に触れてなされる。その多くは細々とした論点をめぐるものであり、我々はそれら小さな批判を逐一拾い上げようとは思わない。我々にとって重要なのは大きな批判のみである。そうした根幹的な批判の裏にはシュペート自身の哲学の構想が隠れている。我々の狙いはそれを前面に引き出すことにある。

3-3-1. カント、ヒューム、ヤコービ —フッサールはヒュームの疑念に答えたのか

シュペートは『現象と意味』の第6章の中ほどで『イデー I』の解説を一通り終える。だが、その後すぐさま「カント的な意味での理念」というフッサールの解決策に対して、彼は疑問を呈する。シュペートが指摘するには、カントの言う「理念」は多面的であり、彼が知る限りにおいても、それは次の三つの側面を有する。一つは実践的理念という面であり、もう一つは統制原理という面であり、そして最後は極限という面である²⁰。彼が言うように、最初の実践的理念としての側面は、フッサールの「理念」にあまり関わりがないであろう。問題は残りの二つ、統制原理と極限である。シュペートはフッサールが統制原理という意味を念頭に置きながら「理念」を使っているとは考え難いと言う。なぜならば、カントが説く統制原理とは対象として決して与えられないものであり、対象であると考えた途端に仮象と化すものであるが、フッサールの言う「理念」は与えられないものであるはずがないからである。結局、極限という側面のみが残るわけだが、これがフッサールの「理念」に一番似つかわしいとシュペートは考える。だが、ここでシュペートは問いを發する。

けれども、本当のところ、あらゆる疑問は次の点に存するのだ。その「極限」をどのようにして我々は観取しているのか。それにまだ達していないということをどのようにして我々は見取っているのか。問題があるということをどのようにして我々は見取っているのか。理念は「理性そのものの本性によって課せられている」というカントの主張で我々は満足すべきなのであろうか。それとも、理性そのものはいかにして在るのかという問題が、相変わらず我々の前に居座り続けているのであろうか。フッサール自身はこう言っている。「本質的に動機づけられた無限性という理念はそれ自身は無限性ではない。また、こうした無限性などは原理的に与

えられないと説く人があれば、その人の洞察はこうした無限性の理念の洞察的所与性を排除するものではなく、むしろそれを要求しているのである。そういうことであれば、疑問はまさに次のところにある。いかにして我々はその理念を観取しているのか、あるいは、いかにしてその理念は在るのか²¹。

ところで、フッサールの考えによれば、我々は経験的事物それ自体の理念のみならず、そのおおよその姿ないしは下図とでもいったものをも知っているのであった。そして、諸対象領域の本質および対象一般の本質がそうした下図に当たるとされた。しかしながら、この見解に対しては、上のシュペートの疑問と同じ様な疑問を投げかけることができよう。フッサールは本質が事実とは違って十全に観取されうること、それゆえ本質それ自体の把握は可能であろうことについては述べている。けれども、彼が言っているのは、まさにこれらのみである。本質自体を捉えるとは一体どういうことなのか、この点に関しては、彼は何の解答も与えていない。そして、彼はその点に答えないまま、本質という下図に沿った経験的事物の構成なるものに関心を振り向ける。だが、こうなると、彼が説いているのは、所詮、形相的本質が真に存在するものとしてまず在り、それから個別的事物が派生するといったことであり、だからそれは古い型の形而上学の焼き直しにすぎないとされても仕方がないのではなからうか。いかなる対象であろうとも、それをいつの間にか定立することを差し控え、そうすることによって対象が初めて現れ出る瞬間に立ち会い、その瞬間について報告するという自身の使命を、『イデー』の続巻においても現象学は果たしていけるのであろうか。こうした点に関連してシュペートは次のように危惧の念を述べている。

「…」もし「根本学」に提示されているそうした要求が、それによって満たされることがないならば、未知の「普遍者」は全面的に形而上学に委ねられなければならない。しかし、「実在」の問題には二つの側面がある。理論的で純粹に形而上学的な面と、原理的で始原的な面、つまり原理や始原という面とである。厳密に言うならば、現象学的分析のない形而上学は、カントが巧みに示したとおり、「独断的」でしかありえない。経験的認識の源泉として理性を拒否した後、彼が示したのは、形而上学における是と否は同様に正当か、同様に不当かであり、つまり、どちらでも同じであるということであった²²。

『イデー I』の結末部分に認められる以上のような難点を指摘するや、唐突にシュペートはカント、ヒューム、F.H. ヤコービ (F.H. Jacobi 1743-1819) の相互関係に関する歴史的概観を挿入する。以後進むべき方向を明確にするためだと言う。この論述が『現象と意味』第6章の残りの部分のほぼすべてを占める²³。その大意を、やや長くなるが次に示しておこう。一我々は、カント、ヒューム、ヤコービという三者のうちに、いかにして現実是在りえているのかという問題に対する三つの異なる立場を見分ける。それはすなわち、純粹な否定主義、懐疑論、独断論である。カントは経験的認識の源泉として理性を拒否し、ヒュームは理性を疑って本能に訴え、ヤコービは理性を承認する。だが、実のところ、三人すべてにとって重要だったのは現実に対する我々の「信」だったのであり、けれども、そのことを深く理解していたのはヤコービのみであった。カントはノエシスのみに関心を集中し、その相関者としてのノエマを無視する。この点において

彼は主観的観念論および現象主義の代表者なのであり、このことはいくら彼がそれらを嫌っていたとしても変わることがない。カントは物自体については何も知らないと言う。だが、物の観念のうち物が存在していることの証拠を見つけることはできない。こうして彼は、あたかも物自体の不在を埋め合わせようとするかのように、経験的な法則に従った物の表象について熱心に語る。だが、結局のところ、彼は繁茂する草木のごとき現実を悟性の缺で刈りそろえて、これが自然だと言っているにすぎない。実践の重視という彼の思想に関しても同様のことが言える。彼は物自体への信の代わりに道徳的信条について熱く語ったのだ…。ヒュームはカントと同じく物の観念に関してだけ述べる。ヒュームによれば、物自体とは物の生き生きとした表象であるにすぎない。しかし、彼はカントと違って、最後には物自体の秩序と我々の表象の秩序との間に調和があることを認め、そうした調和は我々の本能によって生み出されるとした。確かにヒュームは問題の解決からはほど遠いところにいる。だが、彼は問題があるということを理解したのだし、問題を提起するだけはしたのである。さて、ヤコービはカントの敵対者であり、ヒュームの支持者である。ただし彼は、彼自身が言うように、「断固たる実在論者」であり、その点で両者と異なる。ヤコービが説くには、彼にとっての実在論とは、物自体が我々の前に在るということにあくまでも依拠しようとする思想であり、それにおいては物の実在は「啓示」とみなされる一。だが、ここでシュペートは次のように言っている。「私はヤコービの答えが説得的であるとか、申し分ないとか、そういうことは主張しない。私はただ、問いが生じたのだから、何らかの答えを出す必要があると彼が感じていることを指摘したいだけである。『啓示』というのが、他の何かよりましなわけではないとしても」²⁴。とはいえ、シュペートが続けて述べるように、ヤコービは「啓示」に満足したわけではなかった。彼は後に「啓示」を別の言葉に言い換えていく。けれどもシュペートが言うには、「そこでも再びヤコービが我々の関心を引くのは、我々が彼に賛成か不賛成かという点においてではなく、我々に注目されている問題が実際にあるということの証言者だという点においてである」²⁵。シュペートはヤコービの新説をヤコービ自身の言葉を用いながら次のようにまとめている。

「私[ヤコービ 一引用者]の同時代のすべての哲学者たちとともに、私は理性ではないところのものを理性と呼んでいた。それはつまり、感性の上を滑空する、概念や判断や推論の能力であり、自分の方から直接に何かを啓くということができないものであった。だが、理性であるところのもの、それは現実的なもの、真正なるものであり、そして私にとって、それは真、善、美を自ら前提する能力であったが、これを私はその前提の客観的意義に全幅の信頼を置きつつ、理性を上回る能力、すなわち信仰と呼んだのであった」。しかし、今や彼は「理性」を人間のみに戻す。一方、動物は感性と悟性だけを持つ。「動物は感覚的なものだけに気づく。だが、理性を授かった人間は超感覚的なものにも気づく。そして人間は、見るものを目と呼ぶのと同じように、超感覚的なものにも気づくものを理性と呼ぶ」²⁶。

シュペートはフッサールをヤコービに重ね合わせている。彼にとってフッサールは、ヤコービ同様、ヒュームを越えてさらに先へ行こうとする者であり、ヒュームが提起した問題の意味を深く理解する者である。だが同時に、彼の知っている限りでのフッサールは、ヤコービ同様、問題

を首尾よく解決したわけではなく、問題を解決しようと試みただけである。彼の見るところでは、ヤコービもフッサールもまだ独断的にすぎる。彼自身が問題の解決に取り組まなければならない。

3-3-2. 二つの直観と純粹意識について

『現象と意味』の第1章において、フッサールの「経験的直観」と「本質直観」を解説しながら、シュペートはこう問うている。「フッサールは直観の二つの『種』について語る。これは完全に正確なことなのだろうか」²⁷。フッサールは『イデーニ I』の第1篇で、二種の直観について多くの言を費やしている。だが、二種の直観に対して類であるような直観、つまり直観一般については、彼は詳説していない。シュペートがここで問題にするのは、この直観一般である。経験的直観と本質直観とは、直観一般という同一類に属する異なる二種という関係にある。だから、それらには異種であるがゆえの相違点のみならず、同類であるがゆえの共通点も認められるはずである。そうした共通点が分かれば、直観一般が何であるかも分かってくるにちがいない。そこでシュペートは二つの直観の相違点と共通点を調べ始める。まず相違点について、彼は次のように述べている。「時間内における想起としての経験的知覚の再現は、時間を完全に越えて同一の本質を『再現する』イデア的直観の再現とは、何ら共通するところを持たない。この一事から負けず劣らず原理的な他の相違点がいくらかでも生じてくることは明らかである」。しかし、次に共通点に関して、彼はこう指摘する。「両者の唯一の『共通点』であるのは、『原的所与性』だが、その所与性の性格がもう原理的に違っている」²⁸。「こうして、両者の緊密な『連関』や、さらには形相と個的なものとの『不可分離性』にもかかわらず、直接的で原的な所与性という形式的な特徴以外には、我々は両者の間にいかなる『共通点』をも見出すことができない」²⁹。結局のところ、シュペートが言わんとするのは次のようなことであろう。一実のところ、直観一般がどのようなものであるか、フッサールは露ほども知らない。

しかし、それにもかかわらず、フッサールが直観というものに対して或る堅固なイメージを持っていることは明らかである。彼の考えでは、直観の典型とみなされるべきは知覚であり、その中でも特に視覚である。彼にとって直観するとは、文字通り「私が目の前の対象自体を直接見て取る」ということなのである。ところで、このイメージは当然、「主(私) — 作用(見る) — 客(対象)」という図式の枠内で成り立つものである。確かにフッサールは「見る」という作用をエポケーする。しかし、そのことは、上の図式に注意書きを加えることではあっても、それを廃棄することではない。彼はあくまでも主客対立図式を維持しながら、対象自体の認識という問題を解こうとしているわけである。けれども、そうした図式を保ちつつ、対象そのものの認識について考えることには原理的な困難が伴う。対象自体は、私の圏域の外に在るからこそ対象自体であるのに、対象自体を認識するとは、それを私の圏内に引き入れることにほかならないからである。はたして現象学は、主客対立図式とそれに基づく直観イメージに固執したまま、真に存在するものの認識という謎を解明することができるのだろうか。シュペートの疑問はまさにここにある。

現象学の方法と問題の要点を確認した際、我々はこう述べた。フッサールにとって、純粹意識すなわち究極の本質における意識とは、対象の一種ではなく、ありとあらゆる対象を自らの眼前

に見出す何者かである云々、と³⁰。これに関連してフッサールはおおよそ次のように言っている。一現象学は対象の定立を悉く遮断することを目標とする。したがって当然、個々人の人格とか、心とか、そういったものの定立はすべてエポケーされる。だが、それでは、自我ないし「私」といったものはどうであろうか。これの定立もまたエポケーされるのであろうか。いや、決してそうではない。そもそも「私」は定立されるわけではない。だから、その定立が停止されるということもない。自我とは、その本性からするならば、定立される対象の一つではなく、あらゆる対象を定立する何者かである。そうした本質における自我を「純粹自我 (reines Ich)」と呼ぶことにしよう。さて、今言ったことからしてすでに明らかなように、純粹自我の在り方は、他のすべての対象の在り方とはまるで異なっている。他の対象は意識の流れに現れたり、そこから消えたりする。ところが、純粹自我は決して意識に現れ出るということがなく、だから、消え去るということもない。それは意識とは違うところに常に存在する。この自我から眼差しが放たれ、諸々の対象へと向かっていき、それらに的中し、こうして意識の作用が遂行される。だが、意識の作用のすべてが、「遂行された」という形を取っているわけではない。その多くは「萌しかけている」という形を取っている。つまり、意識には顕在的な領野ばかりでなく、潜在的な領野、いわば背景とでもいったものもまたあって、そこにおける対象には、自我の眼差しはまだ放たれていないが、しかし、放たれつつある。このようにして、背景における対象もすべて皆、自我の眼差しに射抜かれうるということになる。カントの言葉を使って言うならば、「私は思考する」というこのことは、すべての私の表象に伴いうるのでなければならぬ³¹。フッサールのこうした説に対して、シュペートは『現象と意味』の第3章で以下のような深い疑念を表明している。

かくして、「遂行された」作用同様、「遂行されていない」作用、つまり「萌しかけている」作用に関する問いが、あるいはまた、「意識のまとまり」、「志向性のまとまり」、「我々」、エゴ・コギトについての問いが、要するに、自らの眼差しを対象へと、何かへと向けているような、そして、それが居合わせるからこそ、あらゆる意識、そのあらゆる流れが、志向的な体験流として本質的に性格づけられるような、そうした「私」についての問いが、ここに自ずと浮かび上がってくる。つまり、こうである。その「私」とは一体誰なのか。「私」は現象学的還元には付されるのではないのか。コギトは、少なくとも現象学の対象としては、体験の単なる「総体」、「さまざまな知覚の束ないし集まり」にすぎないのではないのか。反対に、もし「私」が「遮断」されないならば、その時には、「私」と共に、我々が今に至るまで予防に努めてきた「自然的なもの」、あるいは何か異種の超越的なものが持ち込まれるのではないのか³²。

「さまざまな知覚の束ないし集まり」とは、ヒュームの『人間本性論』第1巻(第4部第6節)からの言葉である³³。シュペートは、ともすればカントの方へなびきがちなフッサールに、ヒュームを思い出させようとしているかのようなようである。とはいえ、シュペートは上の言葉以上に厳しい批判を純粹自我に関するフッサールの説に投げかけているわけではない。『現象と意味』は、その基調からすれば、『イデーニ I』への批判の書ではなく、その解説だからである。こうした具合であるから、ましてや自身の代案について、彼がはっきりと語るはずもない。けれども、『現象と意味』に先立つ論文「心理学の一つの道、それはどこに通じるのか」をすでに詳しく検討した

我々には、シュペートがここで何を思い浮かべているのか、はっきりと分かる。それはすなわち、開かれた場のようなものとしての意識である。フッサールは意識を開ざされた袋の内部のようなものとする。「私」とは、この閉域の主にはほかならない。その上でフッサールは、「私」が袋の外へと超出するとは一体どういうことかと問う。だが、それは実のところ、外へ出ることのできない者が外へ出るとはどういうことかと問うに等しく、要するに、問いそのものが誤っている。一方シュペートは、フッサールがそのように狭苦しいところから出発しようとすることを怪訝に思う。シュペートにしてみれば、そうした発想こそが様々な困惑の元である。そのため、彼はまずもって袋を破る。するとそこには、広大な場が開けてくる。それは現実的および可能的な宇宙の全体であり、過去と現在と未来の全体である。シュペートにとっては、そうした果てしない場こそが意識のイメージにふさわしい。ここで彼は自身の問いを立てる。だが、それはフッサールの問いと大きく違っている。フッサールの考えでは、真に存在するものとは、「私」の内には無いが、しかし、「私」の外には在る何かであった。一方シュペートは、そもそもそのように内と外とを分け隔てること自体を止めようとしているのであり、だが、そうなると、文字通りすべてが皆、まったく何の差別もなく、真に存在するはずだということになる。それゆえ、彼はこう問うのである。—すべてが等しく真に存在するとは一体いかなることか。

「心理学の一つの道、それはどこに通じるのか」を検討した際、我々は上の問いに対するシュペートの答えに触れることを避けた。だが、次項において我々は、シュペートが『イデーニ I』の解説から逸脱して自身の論を展開している『現象と意味』の第7章の中に、その答えを探ってみようと思う。そして、そのことがそのまま、彼の構想を明らかにすることにもなるであろう。

3-3-3. 言葉、理性、現実

開かれた場としての意識というシュペートの見方を採用した場合、本質における意識はどのようなものとして描き出されることになるのであろうか。『イデーニ I』でフッサールが行った意識の本質の記述を下敷きにしなが、それについて考えてみよう。フッサールによれば、まず最初に「私」の視力が対象自体を把握し、続いてその対象自体を基準にノエマ的意味の秩序が形成され、さらにその上に言語的意味の秩序が成立し、といった具合に進むのであった。これに対してシュペートは、「私が対象そのものを見て取る」という、フッサールにとってまさに根底的であるような想定をそもそも取り払ってしまうわけである。だが、そうなると、どうなってしまうのであろうか。第一に、「私」によって観取される対象自体という基準点が意識から消滅する。すると次に、そうした基準に従うノエマ的意味の秩序が正当性を失う。また、それと同時に、言語的意味の秩序が宙に浮き、すべての表現は「円い四角」と大差のないナンセンスと化す。もう少し具体的に考えてみよう。例えば、「知覚された木」、「想起された木」、「気に入られた木」などのノエマ的意味があるとす。フッサールの考えからすれば、「私」によってXが把握されていて、その上で、同一のXをめぐる多様なノエマ的意味として、上の「知覚された木」、「想起された木」、「気に入られた木」、等々は統一されるのであった。だが、もし同一のXが取り去られてしまったならば、どうなるのであろうか。「知覚された木」、「想起された木」、「気に入られた木」などはまとも

を失い、分散してしまうのではないだろうか。そして、この事態が行き着く先、それはおそらく、全き混沌ではなからうか。それからまた、こうしたことも言える。仮に何らかの形で、「知覚された木」、「想起された木」、「気に入られた木」等々が、X抜きで統一されえるとしよう。だが、それで問題は終りではない。フッサールによれば、Xは「知覚された木」、「想起された木」、「気に入られた木」にとっての統一であるばかりでなく、そのまとまりが現実的であることの保証でもあった。もしXが無いならば、どうして「知覚された木」、「想起された木」、「気に入られた木」が、あくまで「知覚された木」、「想起された木」、「気に入られた木」であり、決して「知覚された電柱」、「想起された電柱」、「気に入られた電柱」ではないと言い切ることができようか。もしXという現実との接点を失ったとしたら、この世界は夢・幻の類ではなく、本当の現実なのだと、どうして信じることができようか。Xを描いて、一体何が我々のこの生に真に存在するものと関わっているという充実を与えることができようか。これら難問に答えるための手掛かりについて、シュペートは『現象と意味』の第5章で早くも語っている。第7章を検討する前に、まずそれを見ておこう。彼はこう言っている。

原理の中の原理を確立し、「実在」は「感覚所与」を通じてのみ存在することを示した上で、フッサールは異種の存在者として、物理的事物という存在と、有心的自然および心的意識とを区別している。しかし、ここで理論的に先入見のない者の目につくのは、一種独特な経験的存在、すなわち社会的存在 (*бытие социальное*) が見過ごされているということである。だがそれは、我々によって受け入れられた命題にしたがえば、特別な所与性と特別な認識方法とを有するはずなのである。この種の存在に簡単な記述的分析を施すや、我々はその当初から、まったく独自の認識方法—そこで主要な役割を果たすのは感情移入、および、それに類した作用である—に関わるようになっていくのだ、ということを知る。しかし、フッサールは、そうした種類の「視」において、我々は「直観的に、与えるように」見るということを認めながらも、それが「原的に与える作用」であることを認めることを拒否したのであり、そして思うに、まさにここに上記の箇所において彼が社会的存在を特別な種類の存在として強調しそこなったことの原因がある。これとは反対に我々は、この問題に現象学的な照明を当てることこそが原理的な重要性を有する課題であると考えた。というのも、この問題の分析によって開かれるパースペクティヴは、科学的知の対象のみならず、哲学の対象をも含めた、まさしくありとあらゆる対象をまったく新たな様相において提示するからであり、その分析によって現象学自身が大きな変化を経験するからである³⁴。

少し前で我々は、意識の本質を記述する際、フッサールが「主(私) — 作用(見る) — 客(対象)」という図式に則っていることを指摘した。この図式を少々簡略化しつつ、フッサールの別の用語を使って表せば、「有心的自然(意識) — 物理的自然」となるであろう。これに対してシュペートは、この図式そのものを取り払ってしまうのであった。そして、その時見えてくる意識、それは開かれた場のようなものであった。上の引用文の中でシュペートは、その開かれた場がどういったものであるか、これをより明確にしている。それがすなわち「社会的存在」である。ところでフッサールは、シュペートが言うところの「社会的存在」を完全に切り捨てたわけではな

かった。彼はそれに当たるものを「精神世界」と呼び、これを物理的自然・有心的自然と並ぶもう一つの「領域」として認めていた。しかし、少なくとも『イデーンI』においては、精神世界と、物理的自然および有心的自然との関係は判然としない。一方、上に見られるように、シュペートはそれを明示している。彼の考えでは、社会的存在とは、「有心的自然—物理的自然」の基底なのである³⁵。『現象と意味』の第7章でシュペートは社会的存在についてさらに論ずる。そこで彼は社会的存在における「意味」を問題にしている。次にその議論を見ることにしよう。

抽象的で非独立的な任意の対象[例えば、紙の空間的拵りと切り離すことのできない、紙の白さという対象 —引用者]を取り上げてみよう。そうすると、我々は、そこに「その諸規定性のいかにあるかというありさまにおける対象[つまり、ノエマの意味 —引用者]」を見出すことはできるけれども、我々は、真の意味を見出すことはできない。真の意味は、我々の前に在るものの内部・内奥 (*внутреннее интимнее*) へと浸透することによってのみ、露わになるのだ。具体的な対象を取り上げることにして、アリストテレスの例、石斧を思い起こしてみよう。すると、我々は確かに、その「内的な意味 (*внутренний смысл*)」を「ぶった切る」のうちに見出すのである³⁶。

シュペートは「内的な意味」を、「アリストテレスにならって」、対象の「魂 (*душа*)」ないし「エンテレケイア (*энтелехия*)」とも呼ぶ。

ノエマ全体の本質に関わるものとして、エンテレケイアとは、どのような種類の抽象的形式でもなく[つまり、Xといった類のものではなく —引用者]、対象を具体的なものとして固定する何かである。このように、エンテレケイアは対象を、それが「何のために」であるかという側面から性格づけるものを内蔵しているのであり、対象が目的連関 (*целеотношение*) あるいは目的論性 (*телеологичность*) といった或る「状況」に存することを示しているのである³⁷。

以上のように、シュペートは社会的存在の例として道具を挙げる。道具の際立った特徴は、他と連繋し、他を必要とする点に認められる。石斧は、獲物をぶった切り、外敵をなぎ倒す、等々のために在る。だとしたら、石斧は、獲物がいて、外敵の危険があつて、等々といった状況のうちになければ、石斧たりえないということになるであろう。このように、道具が道具であるためには、全体的な連関に置かれることが不可欠である。全体のうちでこそ、道具は何らかの役割ないし使命を果たしえるのである。このことを言い換えるならば、連関の中でのみ、道具は意味を持ちえるとなるであろう。シュペートが言う「内的意味」とは、こうしたものとしての意味にほかならない³⁸。

シュペートの狙いは、ありとあらゆる対象を道具に類するものとして捉え直すことにある。彼が言わんとしているのは、どんな対象も皆、単独的・孤立的には何ものでもありえず、他の対象との連関の中で初めて何かたりえるということである。一本の木を例にして考えてみよう。我々はまずその木を、他の対象との関係を消去したいわば真空状態において記述することにする。その場合、とりあえず我々に見出されるのは、木の様々な見え姿のみであろう。そして、それら諸々

の見え姿をいくら凝視しても、それらのうちにその木それ自体といったものを発見することはできないであろう。結果、考えようによっては、それら多様な見え姿は同じ一本の木をめぐるわけではなく、本当のところからすれば、ばらばらなのだということにもなるであろう。つまり、この場合には、木は木として成り立ちえないのである。これに対して、その木を他の木々や草花や地面などの全体において記述してみよう。その時には、木の様々な見え姿のみならず、他の諸々の対象の様々な見え姿も一緒に見出されるだろう。すると、木の色々な見え姿は他の諸対象の見え姿から区別され、一つのまとまりをなすようになるであろう。この事態は、「木」という文字をいくら調べても、「木」の様々なヴァリエーションがあるばかりで、どこにもオリジナルの「木」はないが、しかし、「山」や「川」との対比においては、どのような「木」もすべて「木」である、というのと似ている。様々な木の見え姿は、全体的な連関の中でこそ一本の木として機能しえるのである。

しかし、木や石斧といった例は誤解を生みやすいかもしれない。というのも、それらは「私」の手や目の届く範囲内に在り、だとすれば、社会的存在というのは所詮、「私」の圏域内に収まりそうに思われるかもしれないからである。しかし、こうした理解はもちろん、シュペートの望むところではない。彼にとって社会的存在とは、閉ざされた袋のようなものを内から破ったときに現れる開かれた場であった。この広大な場は諸々の事物や道具のみからなるわけではなからう。では、それは一体何からなるのであろうか。道具と同様に、全体においてこそ有意味であり、だが道具と違って、もっと広い範囲に拡がっているもの、これは一体何であらうか。シュペートは言っている。「他者の言い伝えによる以外には我々に知覚されない、そうした『事実』が在る。しかし、他者の言い伝えはしかるべき事物の本質ではないし、また意識の作用でもない」³⁹。「私」が知りうることの大部分は、「私」が自身で知りうることではない。自分の目や耳や手の届かないところに在るもの、自分の記憶力や想像力や思考力の及ばないところに在るもの、これらはすべて、他者の証言、他者からの伝言として存在している。したがって、こう結論すべきなのである。社会的存在という場の大部分は、言語と、言語によって編まれる諸々の文化からなっている。道具にもまして社会的存在の例にふさわしく、社会的存在の典型とされるべきもの、それは言葉である一。シュペートは次のように的確に述べている。

悟性的なものは、命題[つまり、大体においてノエマ的意味 —引用者]を立てるという定立的な活動の圏内に止まっている。それは、さらなる深みへと浸透する理解 (уразумение) のおかげで、意味付与の機能となるのであり、そして、自身の有する「表現を行う」層に新たに光を当てるのである。「表現」(概念) は、あたかも二つの部分に分裂しているかのようである。「把握」し、「把握」する、純粹に論理的で悟性的な形式と並んで、我々は「意味付与 (осмысление)」し、「理解 (уразумение)」する、もう一つの理性的な契機に気づくのである。理性的なものは、解釈学的機能 (герменевтические функции) に存する。解釈学的機能は、対象的なものの「担い手」としての、あるいは、「対象の精神」としてのエンテレケイアに基づきながら、理性的な動機づけを行う。その機能は、対象に浸透し、精神の現象、「顕現」、「具現」となるロゴスによってつまり、「表現」によって一特徴づけられる。ロゴスの「客観化作用」は、理性的であり、動機づけられていて、それは様々な精神形式を社会的なもの一言語、祭儀、芸術、技術、法律

一として組織化しようとする志向である⁴⁰。

フッサールにとって言語や文化は、「私」が対象自体を見て取ること—これこそがフッサール思うところの理性—によって基礎づけられるべきものであった。それはいわば、「私」が対象を見つめているというその一点の上に、巨大な言語文化のすべてが組み上げられているといった図であり、もしその一点が失われたならば、上に乗っているすべても崩壊せざるをえないのであった。これに対し、シュペートはむしろ言語や文化が基底であると考え。彼の考えでは、我々の知覚や想起等の「定立」は、言葉という広大な場の中に編み込まれ、そこに根差しているのであり、この図はフッサールのそれと比べて明らかにずっと安定的である。例えば、或る一本の木の様々な見え姿は、シュペートの考えに従うならば、「私」の視界といったごく狭い連関の中で或る一本の木としてまとまるわけではない。それらは言語と文化というもつとずっと広い全体的な連関において統一され、意味をなすようになるのである。したがって、そこでなされる統一には、或る一定の客観性・現実性が備わることになる。上の引用文に見られるように、シュペートはそうした客観的・現実的な意味が生成する運動を「理解 (уразумение)」、「解釈学的機能 (герменевтические функции)」と呼び、あるいは別の場所では、「解釈 (интерпретация)」、「解釈 (истолкование)」、「理解 (понимать)」等々と呼んでいる⁴¹。

しかし、このような説に対しては、次のような疑問が提出されるかもしれない。—なるほど確かに、言語や文化という広大な全体における統一ないし意味は、客観的・現実的であるかもしれない。しかし、それでもやはり、それは対象自体の代わりにはならない。というのも、対象自体とは、単なる客観、単なる現実ではなく、究極的な客観であり、最終的な現実なのであるから—。しかし、こうした問いに対しては、我々は逆にこう問い返してみたいのである。—そうした究極的客観とか、最終的現実とかは、はたして本当に必要なのであろうか。もし仮に、最終的な現実とみなされるような統一や意味が在るとしたら、その時には、それ以外の統一や意味はすべて皆、非現実的なもの、虚偽とされてしまうであろう。しかし、もし最終的な現実としての統一や意味が存在しないのであれば、その場合には、ありとあらゆる統一や意味が、それなりに現実的であるということになるであろう。或る統一は真に現実的だと言われるかもしれないが、しかし、そこで言われているのは正確には、その統一は他の統一に比べて一層現実的だということにすぎない。また、他の統一はまったく非現実的だとされるかもしれないが、それは厳密には、その統一は他と比べると非現実的だということにすぎない。それからさらに言えば、現実と非現実はいつでも逆転しうる。つまり、それまで現実的であった統一が、非現実へと貶められ、非現実的とされていた統一が、真に現実的なものとして称揚されるかもしれないということである。けれども、そうした変転にもかかわらず、そうした流転の中にあってもなお、あらゆる統一は皆、それなりに現実的であり続ける。そして、これこそがすべてが等しく真に存在するということなのではないだろうか—。こうした点に関してシュペートは、彼の同時代のロシア正教思想家 P. A. フロレンスキー (П.А.Флоренский) の『『特殊な』世界理解』を標的にしながら、また、我々が前に検討した論文「心理学の一つの道、それはどこに通じるのか」でも引用されていた K. D. バリモント (К.Д.Бальмонт) の詩句を再び引きながら、次のように言っている。

哲学は、世界が在るとおりに世界を「理解」することを通じて、あるいは、理性が自分自身を理解することを通じて、これらのことによって、世界の義、世界の美に近づく。「美は世界を救う」、「世界は真実を実現しつつある」、「理性は世界の駆動者である」一。これらの主張や洞察は皆、或る哲学的課題に関わっているという点において、「心安らかに」、世間ないし世俗の内で、手を結び合っている。その課題とはすなわち、世界の義認、つまり、世界をして余すところなく「義」とすること、これである。「世界はすべて、義とされねばならぬ、生きることができるよう」。したがって、哲学と上述の「特殊な」世界理解との間に引かれる境界線ははっきりしている。哲学からすれば、世界のうちには、道徳的にも法的にも「罪」は存在しない…。

だが、こうしたことから明らかなように、哲学とは、常なる心労であり、常なる渴望であり、常なる不安である。哲学者には、避難所というものはない。しかし、ここにこそ、哲学の最大の価値、すなわち自由が存する。哲学はただ女卑や端女であるときにのみ、「心のざわめきが静まり、悟性の渇きが癒され、大いなる安らぎのとばりが理性に降りるような、そうした避難所」に近づくことができる⁴²。

けれども、上の言葉によってシュペートが言わんとしているのは、確固たる基準は無いのだから、結局この世は無秩序なのだ、といったことではない。彼が言いたいのは、最終的な現実とか、究極的な真実とか、そういったものを無理に導入するよりは、そういったものを「括弧入れ」したままにしておく方が、ずっと理に適っているということである。そして、今ここで挙げられたその「理」こそ、シュペートにとっての理性、つまり、logos であり、ratio である。『現象と意味』の「結び」でシュペートは、近代的な理性主義（合理主義）の哲学が破綻していることを十二分に認めつつ、次のように述べている。これが『現象と意味』の締め括りの言葉である。

しかしながら、その一方で、存在のこうした「カテゴリー的な」理解への不満がどれほど強固なものであろうとも、そうした不満をきっぱりと除去するために採られる方法がいつでも適当であるということにはならない。合理的な認識はなぜ我々を満足させないのかということ进行研究し、したがってまた、合理的な認識の一体何が不満足なのか、その不満足な点は合理的な認識の本質をなすのか、本質をなすとしたら、それはどのようにしてなのか、また、なぜなのか、といったようなことを批判的に分析する代わりに、しばしば突如として、かくも長き間真理に仕えてきた手段が、その威光を奪われ、無価値なものとされるのである。要するに、その手段の悪いところを探し出し、修正する代わりに、それが丸ごと不適格として排斥されるのである。理性 ratio、これを手段として使ったのはプラトンであり、また、その他の偉大な知性の、現代におけるエピゴーネンたちもやはりそれを使ったわけだが、そうしたエピゴーネンたちの手にある限りでのこの手段の不満足が、一体なぜその手段そのものの否定に行き着かねばならないのだろうか。この問いに対する答えの代わりに、我々が頻繁に出会うのは、方法としては評価に値しないような方法の宣言である。それでもやはり我々は、意識の暗い面に訴え、人間が家畜と区別されない、そうした点を復権しようとしている現代のデカダン哲学に拍手喝采を送る。かくして、ratio の名は本能の闇あるいは「生の躍動」のうちで光を失う…。しかし、『笑い』の作者が理性主義哲学の「滑稽な」側面を明らかにすることに成功した今でも、肯定的た

る哲学は肯定的な方法をも必要とするのであり、そして、我々がここで示そうと欲したように、その方法は、意味を付与された方法であるばかりでなく、意味そのものの方法でもなければならず、すなわち理性そのものでもなければならぬのだ⁴³。

近代的な理性主義における理性、すなわち知性や悟性は、その脆弱さをさらけ出していると言わねばなるまい。しかし、そうした弱い理性の基底には、もっと強靱な本来の理性が潜んでいる。後者には *ratio* という名前にもまして *logos* という名がふさわしいように思われる。なぜなら、その理性はまさに言葉でもあるのだから。言葉とは、全体的連関であり、何かが存在するとは、この全体において自身の役割ないし使命を果たしていること、そうした全体の中に位置づけられていることである。こうして、ここには一定の秩序が成り立つわけであるが、ところで、*logos* には「秩序」という意味もある。しかし、その秩序は固定的なものではなく、それどころか、むしろ流動的である。とはいえ、言葉という秩序がしなやかであればこそ、どんなものも決して無意味ではなく、何らかの意味を有するのであり、つまりは、すべてが等しく真に存在するのである。哲学は、*logos* の在り様を解明することを自らの使命とし、そして、その使命を果たすという形において、*logos* の中に在る。シュペートは、自身の哲学をこのようなものとして構想している。

¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906. [Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. с.11-334. (フッサールへの言及は、231 ページの脚注にある。)]

Гуссерль Э. Логические исследования. Ч.1. Прологомены к чистой логике. Пер. с нем. Е.А.Берпгэйна, под. ред. и с предисловием С.Л.Франка. СПб., 1909.

Гуссерль Э. Философия, как строгая наука // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. 1911. Кн.1. с.1-56.

² モスクワ科学的哲学的問題研究会での講演は、「根本学の理念 (идея основной науки)」という題で行われた。そのおおよその内容は、後にシュペート自身によって活字化され、「序に代えて」として『現象と意味』の1-8 ページに収められている。

また、モスクワ心理学協会での報告は、「根本学としての現象学 — フッサールの新たな構想 (Феноменология, как основная наука. Новые идеи Гуссерля)」と題された。この報告に関しては以下の二つを参照してもらいたい。

Московское психологическое общество // Вопросы философии и психологии. Кн. III (123). с.347-361. (351 ページにシュペートの報告に関する記述がある。)

"Gustav von Shpet", *Husserliana Dokumente. Bd. III: Briefwechsel. Teil 3: Die Göttinger Schule.* Dordrecht: Boston: London: Kluwer Academic Publishers, 1994. S.525-544. (533-536 ページに収録の書簡 "von Spett an Husserl, 11. III. 1914."の中で、シュペートは自分の報告とそれに対する反応についてフッサールに語っている。)

最後に、シュペートの講義やゼミナールに関して言えば、これについてはハールトが『ロシアのフッサール』の註において簡単に述べている。彼によれば、シュペートは1914年から15年にかけての冬学期に「現代の理論哲学の根本問題」なる演習を行っており、そこでは『論理学研究』や『イデーニ I』が、マイノング、ベルクソン、ジェームズ、ロイスらの著作と共にテキストに使われた。

Haardt A. *Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev.* München: Wilhelm Fink Verlag, 1992. S.23.

ちなみに、ハールトは以下を参照するよう指示している。

Обозрение преподавания на Историко-Филологическом Факультете Императорского Московского Университета в 1914/15 acad. году. М., 1914. с.15.

3 Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914.

4 Там же. с.1.

5 Там же. с.1-2.

6 Там же. с.11-13.

第2部の第1章「修学期から構想期へ」ですで見たとおり、シュペートの考えでは、ロックに始まる認識批判は、ヒュームにおいて形而上学の否定の否定、すなわち、形而上学の再肯定に至ったのであった。だが、それにもかかわらず、シュペートの見解によれば、後に続くカントは、形而上学の否定を先行者たちよりも巧妙にやり遂げることで、それを固定し、ドグマと化した。この点においてカントは、シュペートが言うには、ロックやヒュームをも越える否定哲学者であり、厳密に言えばカントのみが、肯定哲学の代表者プラトンと対称をなす。こうしたシュペートのカント解釈は、同時代の新カント主義への反撥から来ていると考えられるが、それと同時に、前述の19世紀ロシアの哲学者 P. D. ユルケーヴィチに影響された結果でもあろう。シュペートの論文「P. D. ユルケーヴィチの哲学的遺産」、また、ユルケーヴィチ自身の論考「プラトンの教説における理性とカントの教説における経験」を参照してもらいたい。

Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д.Юркевича. К сорокалетию со дня смерти // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. с.578-638.

Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. с.466-526.

7 Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.12.

8 Там же. с.13.

9 Там же. с.13-15.

10 フッサールは、ブレンターノ門下の先輩 T. G. マサリク (T.G.Masaryk) の勧めもあって、哲学的キャリアの最初期にヒュームを集中的に研究した。フッサールに対するヒュームの影響については以下を参照。

谷徹『意識の自然 —現象学の可能性を拓く』勁草書房、1998年。その第1部第5章「超越論性 ヒューム・デカルト・ブフェンダー」の中の第1節第2項「ヒューム起源説」(150-160ページ)。

ところで、谷が指摘するとおり、ヒュームとフッサールとの関係については、なぜか詳細な研究がほとんどなされていない。

11 事実学とは、事実のうち何らかの法則性を見出すことを目指す学問であるが、そうした法則は、偶然性を本性とする事実に関するものである以上、蓋然的でしかありえない。物理学は、例えば物体の落下のうちに或る規則を発見しているであろうが、その規則は「これまで物体はいつでもこのように落下した」という既存の事実の観察に依拠している。だが、物体は次の瞬間にも前例を覆して、思いもよらぬ落ち方をするかもしれない(この種の懐疑については、本稿の第2部第1章でシュペートのヒューム論を検討した際に十分学んだ)。このことから分かるように、事実学における法則は常に無効となる可能性の下にある。

12 実のところ、『イデーニ I』の中には、三つの領域に関する詳しい記述はない(第1節および第152節で、かろうじて言及されているのみ)。これら三つが本格的に取り上げられるのは『イデーニ』の第2巻「構成についての現象学的諸研究」においてである(「物理的自然」、「有心的自然」、「精神世界」というのも、そこで使われている用語である)。

領域に関して、補足的に説明しておく。有心的自然(要するに、生き物)を例に採ろう。ここにミケという猫がいるとする。ミケは他と共に、三毛猫という種に属する。三毛猫には三毛猫の本質がある。次に、三毛猫はペルシア猫等と共に、猫という類に属する。猫にも猫の本質がある。続いて、猫は犬その他と共に、哺乳類に属する。無論、哺乳類にも哺乳類の本質がある。こうして段階を上昇していくと、ついには、生き物という最上階の類に達するであろう。この最高類が領域にほかならない。生き物という領域の本質を求める学問、これが有心的自然に関する領域存在論というわけである。

ちなみに、種と類の様々な段階における様々な本質の全般を研究する本質学は、形式的存在論と対比されて、「質料的存在論 (materiale Ontologie)」と呼ばれる。最上位の質料的存在論が、領域的存在論である。

最後に付け加えておくと、領域的存在論を含む質料的存在論が究明する本質は、そして、形式的存在論が明らかにする本質もまた、事実学における法則が蓋然的であるのと異なり、必然的とされる。いかなる新種の猫が生まれようとも、それは猫である以上、既存のすべての猫と同様、猫の本質を有するはずであるし、また、いかなる新奇な生き物が現れようとも、それは相変わらず、生き物の本質を持つにちがいないと考えられるからである。

13 フッサールによれば、経験的直観を次第に本質直観に転化することや、また、その逆も可能である。彼が強調するには、このように、両直観は連続的であり、不可分であるが、それにもかかわらず、それらはまったく別種の直観である。

14 正確に言うならば、フッサールは、『イデーニ I』においては、今ここで述べられたようなまとまった形で現象学の方法を提示していない。彼はずっと後になってから、それを整理したのである。

ここで述べられた現象学の方法についてより詳しくは、以下の極めて詳細な論文を参照してもらいたい。

渡辺二郎「フッサールの現象学2 —中期」『講座・現象学1 現象学の成立と展開』弘文堂、1980年、81-134ページ。

また、同じ著者の手になる次の事典項目は簡潔で便利である。

渡辺二郎「現象学的還元」『現象学事典』弘文堂、1994年、125-129ページ。

15 対象を實在、本質における意識を非實在とする見解は、我々が今問題にしている『イデーニ I』の第2篇で述べられたものではない。それは、その「緒論」で示されている。

また、フッサールのこの見解に関して詳しくは、渡辺の前掲論文を参照。

16 フッサールの「超越論的」という用語がカントのそれとどういう関係にあるのか、これは多くの議論を要求する問題であり、その問いに正確に答える用意は我々にはない。しかしそれでも、次のことだけは言えるであろうと思われる。それはすなわち、フッサールが「超越論的」という言葉を使うのは、カントからの影響であることは事実だが、しかし、その言葉をフッサールはカントとはかなり違った意味で使用しているということである。これを我々が今ここで強調するのは、シュペートが言うとおりに、もしフッサール現象学が新たな肯定哲学であるならば、それはカントの超越論的哲学と似たものであるはずがないと思われるからである。

17 現象学の方法同様、現象学的心理学から超越論的現象学へという現象学の発展についても、フッサールは、『イデーニ I』においては、整然と述べていない。それについても、彼は後に考え直したのである。

この件に関しても、やはり上に挙げた渡辺の論文および事典項目を見てもらいたい。

18 ただし、広義には、感覚的ヒュレーと志向的モルフェーの両方を併せたものがノエシスである。

19 ノエシスとノエマの相関関係について、廣松渉は次のように言っている。「フッサールは、一方では、ノエマがヒュレーの中に『射影してくる』と言い、「他方では、しかし、フッサールはノエマ的意味の『構成』をも説く。」「という次第で、ノエシスとノエマとのあいだの“作用連関性”については一義的には読み取れない。

我々は、基本的に、この意見に同意する。ノエシスとノエマの関係に関するフッサールの発言の混乱は、「対象は意識の内部に在り、かつ同時に外部に在る」という奇妙なテーゼから来るのであろうと思われる。

なお、廣松は上のように言った後で、次のような確認を行っている。「とはいえ、差当たり次のことまでは言える。すなわち、志向的意識体験の實的契機はヒュレーおよびノエシスであり、このノエシスの相関項としてノエマが存立するという、ノエマは非實的な契機たるかぎりでは文字通りに体験的意識に内属するわけではないが、この『志向的相関者』は現象学的還元を施された純粹意識に残留しているものであって超越的对象ではないということ、そして、このノエマは例えばジュピターなどのように超越的对象が實在しない場合でもあくまで“志向的对象”“志向的内在者”として存立すること、がそれである。

廣松渉『フッサール現象学への視角』青土社、1994年、102-104ページ。

20 カントにおいて「実践的理念」とは、実践理性の「要請」であり、「靈魂の不死」、「意志の自由」、「神の存在」である。また、「統制原理」としての「理念」とは、主観の総体概念としての「靈魂」、客観の総体概念としての「世界」、両者の根拠としての「神」とされる。だが、「極限」としての「理念」なるものは、普通、カントには認められない。それを言うときシュペートは、おそらく、コーヘンら新カント学派（マールブルク学派）による「限界概念（Grenzbegriff）」解釈を念頭に置いていると思われる。

21 Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.172-173.

引用文中のカントの言葉は『純粹理性批判』から (A327/B384)。

また、フッサールの言葉は以下より。

Husserl E. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*. Bd. III. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S.351; Bd. III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. S.331 ([298]). [E. フッサール著、渡辺二郎訳『イデーニ I』(I-2)、みすず書房、1984年、304ページ。]

22 Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.175-176.

23 Там же. с.176-182.

24 Там же. с.181.

25 Там же. с.181.

26 Там же. с.182.

シュペートの註によると、引用文中のヤコービの言葉は著作集 (*F.H. Jakobis Werke*. Leipzig, 1812-1825.) の第2巻 (1812年) に収録された、「信、ないし、観念論と實在論に関するヒュームの論 一或る会話 (David Hume über Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.)」への「まえがき兼序文 (Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche Schriften.)」にある (それら言葉はそれぞれ、上記著作集第2巻の11ページ、9ページにある)。

ちなみに、同じ註においてシュペートは次のように言い添えている。「ところで、ヘーゲルがハイデルベルク期の論文においてすでに、方法においてではないとしても、自的においては、自分はヤコービと似ていると認めていたこと、そして、“理性”とは何であるかをヘーゲルは誰にもまして知っていたこと、これらを我々は想起しておこう」。問題の註は以下にある。

Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.181.

27 Там же. с.26.

28 Там же. с.27.

²⁹ Там же. с.28.

³⁰ 第2部第3章第2節『イデーニ I』の再構成』の2) 現象学の方法と問題 (第2編) を参照のこと。

³¹ 『イデーニ I』の第57節「純粋自我の遮断の問題」および第84節「現象学的主要論題としての志向性」を見てもらいたい。

また、フッサールは第83節「統一的な体験流は、『理念』というありさまで、把握される」で、純粋意識および純粋自我について次のように言っている。「純粋な自我の目差しが、反省しながら、しかも知覚的に把握しながら、何らかの或る体験を掴まえたときには、当面の連関の及ぶ範囲内で、他の諸体験の方にも目差しを振り向けるアプリアリな可能性があるものである。原理的にはしかし、この連関の全体は、たった一度だけ純粋な目差しを振り向ければそれでもう与えられてしまうもの、ないしは与えられうるものでは、断じてない。それにもかかわらず、やはりこの連関もまた、或る種の仕方、とはいえ原理的に別種の仕方、直観的に把握されるのであって、すなわちそれが、内在的直観の「進行における無際限性」という仕方にほかならず、つまり、すでに確定された体験から発して、その体験の体験地平の中にある新しい諸体験へと向かい、さらに、この新しい諸体験の確定から進んで、その新しい諸体験のもろもろの地平の確定にまで及ぶ、等々といった具合である」。そして、すぐ後で、さらにこう言っている。「ところで、このように把握から把握へと連続的に進んで行けば、われわれは、或る種の仕方、また体験流をも統一として、把握する、と、そう私は述べた。われわれが体験流を把握するといっても、それは、体験流を、ある一つの単独な体験のように把握するというわけではないが、しかし、カント的な意味での理念という仕方ならば、われわれは体験を把握するのである」。

Husserl E. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Bd. III. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. S.201, S.202; Bd. III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. S.185([166]), S.186 ([166])*. [E. フッサール著、渡辺二郎訳『イデーニ I』(I-2)、みすず書房、1984年、82ページ、83ページ。]

³² Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.76-77.

すぐ後に述べるように、シュペートは、『現象と意味』においては、この言葉以上に突っ込んだ批判をフッサールの説に加えていない。だが、それ以後、1916年の著作『意識とその所有者』において、彼は次のように言っている。「原的所与性を指示するよう要請するという、自らの流儀、彼特有の『原理の中の原理』に反して、フッサールはそこでは“私”を指示する何もかも提示していない。事態は次のごときものに思われる。現象学的還元において経験的な“私”を遮断したことで、フッサールは我々の理念的な(形相的な)“私”を、意識の主体などでは決してない、単なる対象として残すことができたのであり、その時、『超越論的残余』においては、現象学の対象としては純粋意識が残されるのであるが、しかし、それはいわば誰のものでもないのである。だが、こうなると、この非規定性が主観主義へと人を誘うことになる。その主観主義とはすなわち、意識の条件ないし意識の統一の条件として“私”を意識の根本に置くことであり、つまり、フッサールにとってそれは、自らの原理に背き、理論が必要ないところに理論を導入することを意味する」。

Шпет Г.Г. Сознание и его собственник. (Заметки) // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. с.89.

³³ Hume D. *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A.Selby-Bigge; 2nd Edition by P.H.Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978. p252. [デイヴィッド・ヒューム著、木曾好能訳『人間本性論 第1巻 知性について』法政大学出版局、1995年、287ページ。ただし、文脈の都合で、引用された言葉の訳として同邦訳書の訳文を採用していない。]

³⁴ Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.128-129.

³⁵ ただし、よく知られているように、フッサールも『イデーニ I』以降、精神世界を「生活世界 (Lebenswelt)」と捉え返し、これを基底的なものと考ええるようになった。

³⁶ Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.189.

³⁷ Там же. с.191.

³⁸ シュペートによる社会的存在の例としての道具への注目は、「用具存在性 (手元性) (Zuhandenheit)」に関するハイデガーの議論を思い起こさせずにいられない。両者の背後に共通にあるのは、おそらく、ディルタイの思想であろう (もっとも、ハイデガーは『イデーニ I』以降のフッサールの思索を介して、それに接しているのかもしれない)。

³⁹ Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.207.

⁴⁰ Там же. с.209-210.

⁴¹ 例えば、以下を見てもらいたい。

Там же. с.199, с.207.

⁴² Там же. с.212.

シュペートは、『現象と意味』が出版されたのと同じ年、1914年に公刊されたフロレンスキーの著作『真理の柱と礎』を念頭に置きながら、ここで引用された言葉を言っている。引用文の最後の方にある「心のざわめきが静まり、云々」は、フロレンスキーの同書からの引用である。

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Том 1. Столп и утверждение истины (I). М., 1990. с.5.

ちなみに、シュペートは、上の文言の出典として『真理の柱と礎』を指示している註において、この著作への批判を長々と、約1ページにわたり行っている。

Шпет Г.Г. Явление и смысл. с.212-213.

⁴³ Там же. с.218-219.