

【論文】

『イデー I』への応答としての G.G. シュペートの「言葉の内的形式」

木部 敬

[Résumé]

Внутренняя форма слова Густава Шпета как ответ на «Идеи I»
Эдмунда Гуссерля

Кибэ Такаси

В одной ранней монографии «Явление и смысл» (1914), посвященной изложению и интерпретации сочинения Э.Гуссерля «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1», Густав Густавович Шпет отстаивает поворотное для истории философии значение учения Гуссерля, но в то же время ясно указывает на один из существенных недостатков гуссерлевской феноменологии : она различает как разные виды бытия бытие физических вещей и психическое сознание, но почти игнорирует еще один необходимый вид эмпирического бытия ----- бытие культурно-социальное. Однако, несмотря на такое меткое замечание в духе гегельянства, в названной работе он только критиковал Гуссерля, но не детально развертывал свою собственную идею. Впервые он изложил свою позицию тогда, когда его книга «Эстетические фрагменты. Вып.2» была опубликована в 1923 г., уже через 9 лет после публикации «Явления и смысла».

В данной статье автор пытается толковать «Эстетические фрагменты. Вып.2» как гораздо уникальную идейную попытку Шпета : ответить на фундаментальные гносеологическо-онтологические вопросы, поставленные Гуссерлем в «Идеях I», исходя из гегелевской концепции объективации «духа» как искусства, права, государства, религии, науки и т.д. Через такое понимание автор данной статьи стремится доказать, что философское построение Шпета осуществляется на основе синтеза двух феноменологий выдающихся философов.

По мнению Гуссерля, явление мира «конституируется» тем, что акт сознания («Morphe») объединяет многообразие чувственной данности («Hyle»), но в отличие от многих традиционных гносеологических взглядов (например, учения Канта), у Гуссерля считается, что акт сознания не одорен рассудочной категорией априорно, а непосредственно «усматривает» ту категорию, которая вне сознания самостоятельно существует. В этом смысле феномен для Гуссерля является не простым изображением чувственно воспринимаемого предмета, а явлением

(«Erscheinung») самого предмета в психическое (но трансцендентальное) сознание.

Однако, по Шпету, такой проект Гуссерля, так же как и вся субъективистического рода гносеология, бесплоден, поскольку слишком очевидно, что между двумя противоположностями (чувственностью и рассудком) не может быть никакого единства. То, что действительно нужно, полагает Шпет, ----- не создать единство после разделения, а найти единство до разделения. Именно такое изначальное единство для Шпета ----- слово, но здесь под словом он подразумевает не только языковое слово, но и речь, книгу, литературу, язык в целом, даже всю культуру.

Согласно Шпету, слово не есть нечто ограниченное, законченное; это скорее деятельность, образование, энергия. Слово существенно структурно и структура слова органична (т.е. все части и все слои слова подобны целому его). В структуре слова выделяются два полюса ----- чувственно-звуковые формы и идеально-предметные формы. Первые формы Шпет называет «внешними», а вторые «онтически». Однако, по мнению Шпета, эти два вида формы можно понимать лишь в абстракции, а суть конкретной структуры слова заключается в другом виде формы; это *отношение* между чувственными и идеальными формами, и он называет эти третьи, самые главные и истинно реальные формы, следуя Гумбольту, «внутренними». Внутренние формы слова, считает Шпет, оформляет *смысл* слова, как внутреннее ядро, *душу* предмета, которую Гуссерль пытается искать через все страницы «Идеей 1», но так и не смог найти до конца.

キーワード：美学断章、客観的精神、内的言語形式、ヴィゴツキー、文化歴史心理学

0. はじめに

1914年に公刊された G.G. シュペートの『現出と意味』は、E. フッサールの『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』第1巻(『イデー I』)をはじめてロシアに紹介した著作として著名である。しかし、この本で著者が意図しているのが、ただ単にフッサールの思想をそのままロシアの読者に伝え広めることではなく、むしろ相当に批判的な解釈を示すことであるのは、誰の目にも明らかである。とはいえ、この著作のなかでシュペートが、フッサールのとは異なる自身の思想を積極的に述べたわけではなく、それをただ暗に示したにすぎないことも事実である。彼が自説をはじめて明瞭に語ったのは、『現出と意味』の出版から実に9年後、1923年刊の『美学断章』第2章(第2分冊)においてであった¹。

シュペートの基本構想を一言で言い表すならば、それはフッサール現象学という「中味」を、ヘーゲル哲学に倣って形作った「器」に盛り込むことだと表現できる²。例えば『精神現象学』に即して言うならば、「意識」は「自己意識」の段階を乗り越え、「理性」ないし「精神」の段階、すなわち人倫的共同体へと登り詰め、こうして主客の乖離を克服し、ついに真の現実を見出すわけであるが、これを受けてシュペートは、フッサールの諸説を「自己意識」のレベルにとどまるものとし、よってそれらを「精神」というより高度な枠組みのなかへと移し変え、まったく異なる新たな思想として仕立て直そうと試みるのである。この作業の結果として生み出されたのが、彼の哲学の鍵概念「言葉の内的形式」にほかならない。

シュペート哲学は難解をもって知られている。その重要性だけはロシアにおいてのみならず、

『イデーニ』への応答としての G.G. シュペートの「言葉の内的形式」

近年では欧米でもますます認められるようになってきているが、その真価についてはいまだ十分に理解されているとは言い難い。内容面ではフッサール現象学、だが形式面ではヘーゲル現象学とみなすという、上で述べたアプローチは、彼の哲学を正確に理解するのに極めて有効である。本稿は以下でこのことを示したい。まず、フッサール現象学のおおよそを、特に『イデーニ』に沿って確認し、続いて『現出と意味』におけるこの書への批判を見ることにする。その後、本題である「言葉の内的形式」について、主に『美学断章』第2章を参照しながら、骨格をなす部分にかぎって明らかにしたい。そこではフッサールの思索が、ヘーゲルの発想に従って換骨奪胎、変容を遂げる様が見届けられる。最後にむすびの代わりとして、現在「内的形式」がどのように応用されようとしているか、その可能性について簡単に触れる。

1. 『イデーニ』の概略

もともと数学基礎論者であったフッサールが目指していたのは、諸学の基礎づけである。もろもろの学問はどれも、言語で表現される。そして学問の言語は「無意味」であってはならない。よって諸学の基礎づけは、とりあえず「無意味」の排除によって開始される。フッサールの考えでは、この任にあたるべきは「形式論理学」である。これは「形式命題論」と「形式存在論（ないし形式対象論）」の二つからなるとされる。大体のところ、前者は論理学に、後者は数学に手を加えたものである。これらは協力して、無意味を残らず排するためのアприオリな規則を定める。これによって、例えば①「アブラカダブラ」のごときが排除される。②また、「白いそして」のような文法的な誤りも排除される。③だが、「正六十四面体」といったものについては、形式存在論による検証を待つべきである。④一方、「丸い四角」のような表現は、完全な無意味ではないが不条理（「反意味」）であり、これも無意味の一種として排される。⑤そして「黄金の山」のようなものは、決して無意味ではないが、指示対象を見出しえない。こうした事例はアприオリな規則で退けることができない。

フッサールの考えでは、無意味を排除するだけでは学問の基礎づけはなされない。上の最後の例からも明らかなように、一般に言語は無意味でなくても空虚でありうるからである。したがって、言葉の意味は何かによって充実されなければならない。この何かをフッサールは、対象を直接に見て取ることだと考える。直観するとはどういうことか、これが彼の中心問題である。

直観とは何かと考える時、普通に思い浮かべられるのは、一方に対象があり、他方にそれを見る人がいるという光景であろう。しかし、これは他人が何かを見ることにすぎず、直接的とは言えない。直接的なのは、むしろその光景を見ている「この私」からの視界である。世界の外からの視線、それが直観する視線である。この独特の構図において、フッサールは上の問いを突き詰めていく。

さて、そうした構図のもとで、意識はある著しい特性を示す。それは「志向性」と呼ばれるが、つまりは、対象と意識が相関関係にあるということである。意識とは、常に「何かについての意識」であり、逆もまたそうである。対象と意識を分離してしまえば、先の他人の光景に戻ってしまう。フッサールは、相関する意識と対象の前者を「ノエシス」、後者を「ノエマ」と呼ぶ。

ノエシスにおいて、対象は必ずや「射映」する。つまり、遠近法に従って、己の一側面のみを現わす。しかも、次々と別の側面を露わにしていく。これら多様な感覚与件（「ヒュレー（素材）」）を一つにとりまとめるのが、狭義でのノエシス（「モルフェー（形式）」）の働きである。

多様を統一するノエシスの働きと相まって、ノエマにおいてはその核として「ノエマの意味」が形成される。それは言語の意味を充実させる原意味とでも言うべきものである（ちなみに、これと関連してノエシスの働きは、「意味付与作用」とも呼ばれる）。しかしながら、ノエマ的

木部 敬

意味はまだ対象そのものとは言えない。前者は、例えば「花咲く樹木」といったものであるが、もろもろの花咲く樹木の射影に適合してしまうからである。ノエマの意味は、いまだ対象以前の、単に「思向 (vermeinen)」「思念 (meinen)」されたものである。「花咲く樹木」のさらに奥に、「ほかでもないこの」という統一点がなければならぬ。フッサールはそれを「X」「担い手」等と呼ぶ。

だが、ここで重大な疑念が発せられる——けれども、そのXすらも、ただ単に思向されたものにすぎないのではないか、どうしてそのXが、現実のXだと言えるのか——。こうしてフッサールは、このXをすら充実させる何かを探ることになる。まず、彼はそれを「今ここでの知覚」(原的な「定立 (Setzung)»)に求める。つまり、今この瞬間に目の前に見ているとき、Xは充実していると信じられている(「原信念」と言うのである。しかしながら、すぐさま自らこれに疑念を呈する。上で見たように、対象は必ず射影するのであった。今ここで見ているとしても、それは変わらない。どうしてその一側面にだけ真のXが宿っていると信じることができるのか。結局、フッサールはXそのものの「現出」を言うことになる。つまり、彼によれば、原的な定立においては、どういうわけか分らないが、本物のXが自ら現れ出るのである。だが、これはまだ彼の結論ではない。

フッサールによれば、Xからは「1」という理念が生じる。この1を集めることで、その他の基本的な数が生まれる。そして、それらの数を操作することで、もっと複雑な数が作り出され、ついには数学が形作られる。数学の拡張形態が、形式存在論(形式対象論)であることはすでに述べた。これをモデルにして、形式命題論が作られる。要するに、フッサールは形式論理学全体の基礎をXに見ているのである。

しかし、より重要なのはこの後である。形式存在論は、対象一般の本質についての学とされている(「対象」「事態」「統一性」「数」「関係」など、対象カテゴリーに関する学)。だが今や、Xの宿ったノエマ的意味から、より具体的な内容を伴った対象の本質に関する学が生み出される。つまり、物質一般、生物一般、精神世界一般についての学である。フッサールはそれを「質料存在論(領域存在論)」と呼んでいる(続く『イデーニⅡ』はこれを課題とする)。彼によれば、こちらの存在論は具体的な個々の対象に対して規則を示す。かくして、いつのまにかXが現出した結果、いつのまにか現実の諸対象に対する規則——単なる表現の意味に対する規則ではなく——が成立する。

シュペートの次の言葉は、こうした結論へのコメントである。「[...] だが、いかにして対象は、自らが「真実」であること、自らが理性的であることを示すのか。十全的に与えられている対象のカテゴリーが、多種多様な具体的な経験において生成するあらゆる特殊な対象に対して普遍的規則を命ずるわけだが、しかし、「現出」自体が理性的な「規則」に本当に従っているのかどうか、また従っているのであればどのようにしてかということについてわれわれが何も知らないのであれば、一体どうして現出が命題に規則を命ずることができよう。現実の理解(уразумение)を抜きに、それら「規則」がわれわれに何を与えよう」³。

なお、『イデーニⅠ』において「命題 (Satz)」とは、ノエマ的意味にもろもろの定立(「存在定立 (Seienssetzung)とも言う)を施したものである。例えば、「知覚」という原的な定立を施せば、「これは花咲く樹木である」という命題が成立するし、以下これの変様体として、「推測」であれば「～だろう」が、「疑惑」であれば「～ではあるまい」が、「否定」ならば「～ではない」等々が成立するとされる。

2. シュペートによる批判

『イデーニ』への応答としての G.G. シュペートの「言葉の内的形式」

『現出と意味』のなかでシュペートは、『イデーニ』では「物理的事物」と「有心的自然」という二つの存在しか事実上認められておらず、「社会的存在」がほぼ無視されていると言⁴。けれども、彼によれば、「他者の伝言による以外、われわれに受け取られることのない「諸事実」が存在する。しかし、他者の伝言は、しかるべき事物の本質ではないし、意識の作用でもない。目指されるものであるかぎりにおいて、伝言は志向対象ではあるものの、とはいえ、何かについての意識ではない。[...] 諸個人の相互作用や一般精神、またさらに他のどんなことについても、われわれは心理学的観点からいくらでも好きなだけ語ることができる。だが、重要なのは、意識そのものの本質には、ただ見て取ることのみならず、見て取られたものを了解すること(понимать)、理解すること(уразумевать)、これらもまた属しているということである」⁵。

この指摘の意味するところを正確につかむには、彼の念頭に以下のようなヘーゲルの図式があることを知っておく必要がある。すなわち、彼は一般に「意識」と呼ばれるもののうちに次の三層(ないし三段階)を区別しているのである。①意識が主題化されておらず、潜在的なままであり、主観と客観が未分化である段階。ここでは対象の存在が素朴に自明視されている。②意識が自身の存在に注意を向けることにより、対象(客観)に向かい合うもの(主観)として顕在化する段階(主客対立の段階)。ここでは対象の存在はそれ自身によるのか、それとも意識によるのか、解決不可能なジレンマが生じる。③意識が主観ではなく、客観として、すなわち集団的意識として顕在化する段階。ここでは対象(客観)と意識(客観的なそれ)とが一致している⁶。

以上をふまえるならば、上の引用中に言われる「何かについての意識ではない」意識——これの働きが「了解すること」、「理解すること」である——が、客観的意識を指すことは容易に分る。かくして、シュペートは次のようにフッサールを超えていく。「命題を立てるという定立的な活動のうちに囚われている悟性という存在は、さらなる深みへと浸透する理解のおかげで意味付与の機能となり、自らの有する「表現する」層を新たに照明する。「表現」(概念)は、二つの部分に分裂しているかのようである。つまり、「把握」、「把捉」という純粋に論理的で悟性的な形式と並び立つものとして、われわれは「意味付与」、「理解」という別の契機、すなわち理性的な契機に気づくのである。理性という存在は、解釈学的機能に存する。この機能は、対象存在の「担い手」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。それはロゴス——「表現」——によって特徴づけられる。ロゴスは対象に浸透し、精神の現出、「顕現」、「具現」を生じせしめる。ロゴスの「客観化」は理性的であり、動機づけられていて、精神の多様な形式を社会的な本質において組織化するよう方向づけられている。それはすなわち、言語、祭儀、芸術、技術、法である」⁷。

シュペートが集団的意識の実質をなすものとして、「ロゴス」つまり言語を見ていることは明らかである。だが、一般的に言って、この発想はヘーゲルからは必ずしも得られまい。ここで重要な働きを果たすのが、かのフンボルトである。「ヘーゲルならば、言語が精神の客観化であることを否定しようとしないうちであろうが、フンボルトもまた、芸術、法、国家もやはり精神の客観化であると認めることであろう。しかし、フンボルトはヘーゲルよりもさらに先まで進んでいるし、ヘーゲルの構想の中心を移動させることであろう。というのも、彼は自分なりの言い方で、またより実在論的に、次のように続けることができるだろうから——芸術、法、国家とは、精神や理念の言語なのだ」⁸。今やフンボルトの「内的言語形式」の影響のもと、二つの現象学が融合される段である。

3. 言葉の内的形式の要点——『美学断章』第2章について

精神の現出を可能にする作用としての言語を、一般に考えられているところの言語から区別

木部 敬

するために、シュペートは前者を「言葉 (слово)」と呼ぶ。彼によると、「何をもって「一つの」言葉ないし「個別の」言葉とするかは、コンテクストによって定まる。目的に応じて、また与えられたコンテクストに基づいて、ある時にはある音声複合体が、他の時には他の音声複合体が、個別の言葉として分離される。[...]「船」は個別の言葉であるが、同様に「汽船」、「白い汽船」、「大きな白い汽船」、「大きな白い汽船が私に見える」等々も、すべて個別の言葉である。つまり、統語論的な「単語の結合」なるものもまた言葉であり、したがって、発話、本、文学、全世界の言語、文化全体が言葉である」⁹。

彼はさらに、どんなスケールの言葉にも共通する、ただ一つの「構造」が存在すると言う。ただし、ここで言われる構造とは、「形態論的、統語論的、文体論的な構成のことではなく、というよりも、そもそも言葉の「平面的な」配置のことではなく、むしろ逆に、その有機的な配置、深奥へと向かう配置のことである。すなわち、感性的に知覚されるものから、形式的・理念的な（形相的な）対象に至るまでの、あるいは、これら両極端のあいだで成り立つもろもろの関係のすべての段階としてのそれである」¹⁰。大まかに言うならば、シュペートによって考えられているのは、言葉の次のような三段階である。①感性的に経験される物体、物理的事物の一種としての言葉の段階。空気の振動やインクの形状等々としての言葉であり、いわゆる「エティックな」側面における言語である。②一方で感性的な事物を、だがもう一方で悟性的な対象を指し示す機能としての言葉の段階。言語が問題になるときは、普通これが考えられており、言語学をはじめとする様々な研究の対象となっている。「イーミックな」言語。③感性的な事物と悟性的な対象とを結び合わせる作用、理性的な機能としての言葉の段階。すなわち、内的形式における言語。これが言葉の本来の姿であり、狭義での構造、「有機的な」それである。要するに、言葉は個人意識を超える集団意識として、主観と客観を総合するいわば高次の客観であったが、さらにこの客観の内部において、感性的なものと悟性的なもの、物質と理念の総合が果たされるわけである。

1) 自然的事物としての言葉

シュペートによれば、例えば「N氏」の言葉を聞いた時、われわれはそれを次のようなものとして受け取る。①もろもろの自然音とは異なる人間の声、つまり、人間に共通の諸特徴の一つとして。②他の人々の声とは異なるN氏の声、つまり、N氏の諸特徴の一つとして。③N氏ないし他の人々の様々な心理・物理学的状態とは異なる、N氏のある特定の状態の徴候として。以上、これらは皆、物理音としての言葉の諸側面であることは明らかである。これらが彼の主要な関心事ではないことは明白だから、『美学断章』第2章においては、これらについてこれ以上詳しい記述はない¹¹。

2) 社会的・文化的事物としての言葉

この段階においても言葉は相変わらず感性的・経験的な所与であることをやめるわけではないが、それでもやはりこれまでとは異なる相貌を見せ始める。つまり、それは「意義 (значение)」と呼びたくなるような新たな面を示し始めるのである。だが、シュペートによれば、音素はまだ意義を孕むところが少ないため、いまだこの段階における言葉とはみなせない（自然的事物と文化的事物の境界）。本格的に意義を帯び始めるのは、形態素のレヴェルであると言う。ところで、シュペートにとって、形態論的形式とは、いわゆる「語」のみならず、多くの語の結合をも覆う形式である。単独の語と、結合された複数の語との区別が曖昧であることがその理由であるが、ここから彼においては、句、節、文の構成に関わるものとしての統語論的形式といったものは退けられている¹²。

『イデーンI』への応答としてのG.G. シュペートの「言葉の内的形式」

さて、このように解されたものとしての形態論的形式に意義が萌すわけであるが、この「意義」が何であるかという点は正確に捉える必要があると言う。というのも、彼が考えるに、孤立した言葉は、厳密には意義を帯びることができないからである¹³。「それは今やすでに交流の道具ではあるが、しかし、伝達の言葉ではない。ここでストア派のロゴスとレクシスの区別を思い出し、それらの区別と対比するのが有益である。ストア派にあっては、ロゴスは意味づけられた意義(осмысленное значение)を帯びた音声であり、一方、レクシスとは分節化された音声にすぎない[...]。このことに応じて、「表示される」もの、「指示される」ものもまた、「意味(смысл)」ではなく(思考ではなく)、言われえるもの(言表されえるもの)なのである。正確には、言表されえるものは何ら「有意義」ではなく、それはただ単に事物(res)と「関り」、それを「指し示し」、「名指す(называть)」ことができるのみである」¹⁴。

こういうわけで、形態論的形式における言葉は、すでに意義を胚胎しているのだとはいえ、ここでの意義とは、「意味づける意義(осмысливающее значение)」ではなく、せいぜい「名づける(номинативное)」それである¹⁵。「nomenつまり名称というものは、経験的な、感性的に知覚される事物である。それは記号、signumであり、名づけられる事物と、思考の作用においてではなく、知覚と表象の作用において結びつく。[...]この結びつきを「確立し」、「経験し」、感じることは、思考しない主体、例えば動物でもできる(それが思考しない生物だとすればだが)。例えば、視覚的および触覚的に与えられた事物(斧、この人物)は、聴覚に与えられた事物(「オノ」、「アレクセイ」という音声)と連合によって結びつく。この連合は近接にもとづき、まれには類似にもとづく(カッコウという鳴声とカッコウ)。このように、道具、手段としての言葉は、その名づける機能において、単なる感覚的に知覚される事物にすぎず、他の感覚的に知覚される事物と、感覚的に知覚される結びつきを持つに至るにすぎない」¹⁶。こうした次元での言葉と協働するものとして考えられているのが、個人的な意識(ただし、あくまでも超越論的なそれ)であることは容易に分る。それは例えば、イギリス経験論(特にヒューム)における観念と観念が結合する場としての意識であり、あるいはカントの構成のうちに対応するものを探すならば、感性的な直観の部分であり、そして何より『イデーンI』のなかでは、ヒュレーがそれに相当する。

さて、感性的なものと言葉の結びつきを確保した上で、シュペートは言葉と悟性的なものとの結びつきに目を向ける。「N氏の口から発する言葉を耳にし、それが事物の名称記号として知覚されるや、われわれはその事物——目の前にある、あるいは思い出されている——に向かうにとどまらない。当の事物が目の前になかったり、(事物自体が具体的であっても)具体的に特定された何もものも思い浮かばなかったりすることがあるし、どんな特定の事物が名指されているのか、知りもしないこともある」。さらに次のように言われる——実際、N氏がその事物を指で示す等がなければ、彼がどの事物を名指しているのか、またその事物に関する彼の表象がどのようなものであるか、われわれには分らない。N氏自身も、事物を名指す時、普通名詞を使っているのであれば、特定の事物ではなく、その事物一般を示しているし、われわれもまたそのように解するよう期待しているのである。したがって、彼にとってもわれわれにとっても、どんな事物が表象されているかは、認識という観点からはどうでもよい。「本質的なのはただ次のこと、すなわち、N氏が名指し、わたしが名称としての言葉を耳にする時、われわれは同じ一つのものを、その言葉によって思向する(подразумевать)ということである。それが対象(предмет)であり、これについて話が進んでいるのであり、これについて「言葉」が発せられているのだ。暗に名指されている事物が限りなく多様であるにもかかわらず、それらは一つの形式的な——存在的な——統一点、あるいは対象という統一点に関係づけられる」¹⁷。『現出と意味』のなかで、シュペートはフッサールの用語「思向する(vermeinen)」を一貫して подразумевать と訳している。この

木部 敬

ことからして、彼がここで『イデーニ I』の当該箇所を意識していることは疑いようがない。彼はこうも言っている。「思向される「対象」とは、単に注意の何らかの点、「あるもの」、課せられているテーマである。[...] 対象は、単なる問いであり、謎、Xですらある [...]」¹⁸。

ヒュームにおいて、ある観念と他の観念の結合には必然的な根拠がないとされ、これによって経験論は崩壊する。これを受けてカントは、悟性のカテゴリーが感性的なものを統一するという説を唱えたが、しかし、当のカテゴリーがどこから由来するかについては、ただ「根源的獲得」を言うにとどまった。これに対してフッサールは、上ですすでに見たように、ノエマの意味、就中その核たる X が、主観によって直接見て取られる仕組みを明らかにしようとし、しかし、少なくとも『イデーニ I』においては、これを十分に果たせなかったのであった。彼らの試みと比較すると、シュペートには大きな違いが認められる。彼は対象を思向する機能を、主観すなわち個人意識のうちに求めないのである。「思向される」と言う時、それは主観たる人物によってなされるのでもなければ、N氏によってなされるのでもなく、「われわれ」によってなされるのでもない。それは言葉自体によって、言葉そのもののうちでなされる。「思向される」もの、それに言葉は「自分で」関係するのだ¹⁹。このようにシュペートは、悟性の対象を捉える働きを、個人意識ではなく集団意識、というよりも、それすら超えた「誰のものでもない意識」に見ている²⁰。だが、もちろん、これで解決というわけにはいかない。「対象を主観が直観する」を、「対象に言葉が自分で関係する」に替えたところで、事態は何も変わらないからである。「言葉は対象にいかんして関係するのか」、これが解き明かされなければならない。

とはいうものの、今のところ言葉は所詮、感性的に知覚される事物にすぎないのであった。そのような事物が、どうして悟性的対象と結びつくことができるのだろうか。あるいは仮に首尾よく言葉が悟性的対象と結合しうるものに変化しおおせたとして、その場合、そうした言葉と事物としての言葉とが、なぜ同じ一つの「言葉」のままではいられると言えるのだろうか。感性的事物と悟性的対象は、つまり多様と統一は、決して容易に折り合わない。このことは、『イデーニ I』においてノエマの意味とその核とが、追い求めれば追い求めるほど、知覚する意識のいわば外に逃げ去ったことによく表れている。また『純粹理性批判』にあつては、「図式論」という悪戦苦闘の痕跡が、それに関する教訓的な証言となっている。彼らの困惑振りを見るにつけ、統一は幻にすぎないと言い放ったヒュームこそが、もしかすると最も正しいのではないかと思われるほどである。哲学史上に居座るこの難問——正反対の一致——を、シュペートは一体どのようにして解決するのか。

3) 内的形式における言語

彼は言う。「純粹な対象とは、言葉の構造の成分である。言葉のなかから引き抜かれても、それは全体のなかの一部分であり、そのかぎりにおいて具体性を保ってはいるが、しかし、言葉の外では、それは生を有しておらず、そのかぎりにおいて抽象性である」²¹。だが、ともかくも、それは「具体性を保っている」のだから、それ自体で検討されることが可能である。しかし、その場合にも留意すべき点があると言う。「純粹な意味、純粹な思考内容——文字通り、絶対的に——とは、純粹な感覚内容と同様、ありえないものである。それはある種の極限概念、想像上の実体にすぎない。[...] 試しに何らかの「色」を、彩られた表面の対象的な形式や関係から独立したものとして想像してみるがよい。そうすれば、想像されている色が、ある表面に沿いつつ、空間的な形式をまとって——漠として不確かな、「見る間に」霧散していく形式であれ——想像している人の前に広がるのを確信することであろう。まったく同じことが思考に関しても言える。どれほど漠然とした捉え難い思考であれ、それが純粹な姿で「与えられる」のは、意識の形

『イデーンI』への応答としてのG.G.シュペートの「言葉の内的形式」

式——不確かなものだとしても——においてである。それはいつでも常に、何らかのものへと向けられた思考であり、ただし、その何かがまるで漠とした「何か」、「あるもの」であることもある。そして、ほかならぬこの何かがすでにして、「自然的な」形式——これなしに思考は考えられない——のミニマムなのである²²。この「自然的な」——つまり「与えられる」、だが実は「意識の」——形式を、シュペートは「存在形式 (онтические формы)」と呼んでいる。これがフッサールの形式存在論 (形式対象論) における対象カテゴリーに相当することは説明を要しないであろう。悟性的対象の何たるかは、存在形式としてそれ自体で究明されうる。あとはこの存在形式を、言葉の構造に差し戻すことである。

この点に対するシュペートの答えは次の通りである。「言葉の構造のなかで「対象」を捉える時、われわれはそこにN氏が名指し、名づけている事物内容の形式、その内容を形式化する原理を認める。この同じ内容が、名づけによってもう一方から、音声的、表示的な方向から形式化される。内容が特定の形態素の枠組みに収められるのである。ここから結論されることは、あまりにも明白、自明である。存在形式 (形式化された内容を伴う) と形態論的形式 (存在形式によって形式化されているのと同じ内容を伴う) のあいだに、それら形式間の諸関係の体系として、複雑に組み合わされた新たな形式の網、すなわち論理形式が割り込むことになるのだ²³。だが、この「論理形式 (логические формы)」を、いわゆる論理学——フッサールの形式命題論もこれの一種であった——が扱う形式と混同すべきではない。「[...] コンセプトの形式としての論理形式とは、抽象にすぎない。それは「純粋な」形式であり、自身の内容から引き離されている。こうした「純粋な」姿では、厳密に言えば、それは決して論理的ではなく、ただ記号論理的なだけである。現在では、学問は正当にも論理学と記号論理学を区別している。それゆえ、真の論理形式は、内容とともに考えられる形態論的形式および存在形式、これらのあいだに横たわるものと考えられなければならない。それは、名指される事物内容の形式としての形態素と、思向される対象内容の形式としての存在形式、これらの関係である。それは意味内容の形式であり、それ自身、具体的である。つまるところ、それは二つの極限 (термины) ——言葉の言語的・経験的な形式と原理的・理念的な意味——のあいだの「関係」なのである。そのようなものとして、それは叙述を、またしたがって認識を、まさしく術語化する (терминировать) のであり、つまり論理的に構築するのである。論理形式とは、構築する、あるいは構築的な形式であり、創造し、与える形式であって (同様に、「伝言し」、伝達し、「再現する」形式であって)、存在形式——「与えられ」、「創造される」形式であり、単に反省によるもの、せいぜい構成要素にすぎない——とは違っている。フンボルトの形式的な定義にちなんで、わたしは論理形式を、発話の内的形式 (внутренние формы) と呼ぶ²⁴。

シュペートによれば、あるべき真の論理学とは、「言葉についての学 (ロゴス学) であり、すなわち、言葉の表現の内的形式 (叙述の内的形式) についての学」である²⁵。では、その内的形式ないし論理形式は、おおよそのところ、どのようなものとしてイメージされるべきなのか。「名称機能それ自体のうちには、論理形式はまだ含まれておらず、この形式の自己確立のためには特別な作用が要求される。その作用とは、肯定ないし否定の作用であり、措定あるいは定立 (положение) Setzung の作用である。この結果、命題 (положение) Satzこそが、論理学全体の基礎に置かれる根本形式となる。論理的に言えば、発言としての言葉が変様することは、そのようなものとしての命題が変様することに等しい。ここでの言葉の機能は、言葉の名指し機能と区別して、措定機能 [...], 定立機能、あるいは少なくとも述定 (предсказующая) 機能と呼ばれるべきである。したがって、言葉の述定機能の全体は、やはり全体としての名指し機能から区別されるが、それと同様、内的論理形式は、純粋存在形式から区別されることができ²⁶。フッサールにあって原的な定立は、今ここでの知覚とされていた。しかし、すでに見たように、

木部 敬

それが原的ではありえないこともまた確かなのであった。シュペートはここで、フッサールの視野を越えたところにある真に原的な定立を指し示している。つまり、より深奥の内的論理形式の定立作用があるからこそ、知覚的な定立も有効に機能しえるというわけである。ところで、すでに述べたことと重なるが、最も大まかに言って定立とは、存在に関する根源的な判断であり、すなわち例えば、「真に何らかのものがあ^る」、「現にそのとおりであ^る」と「肯定」すること、あるいは逆に「本当はない」、「そうではない」と「否定」することである。フッサールはこれに「理性」（悟性でも感性でもない）の根本を見出し、シュペートもまたこの考えを引き継いでいる²⁷。

ここで内的形式に関する彼の考えをまとめれば、次のようになる。真のX、およびそれから派生する存在形式一般は、たとえどれほど微かなものであれ、何らかの形態論的形式をま^とっており、これが抽象されざる具体的かつ原的な「意味（смысл）」である（この意味に定立が施され命題となる）。意味（ないし肯定の命題）は、事物性を帯びたものとして、今ここで知覚と連繫しうる。こうして、フッサール言うところのノエシス（モルフェー）が機能し始める。一方、形態論的形式は、確かに叫び声や指差しや眼差しなど、原始的な記号でありえるし、そうした記号はそれ自体としては、意味以前の意義しか持ちえない。しかし、それはあくまでも形態論的形式が抽象されている場合の話であって、具体的に見るならば、意義はどれほど些細であろうとも、すでに意味を宿している。意義ないし名称は、事物の知覚表象と連合しうる、ということは、表象がどれほど瞬間的で漠然としたものでしかなかったとしても、せめてごく原始的な記号がそれに伴いさえすれば、それはすでに意味による統握を微かながらも受けており、したがって、フッサール言うところのヒュレーは、モルフェーによる統一を待つばかりの「素材」などではない。かくして、感覚与件の多様性とノエマの意味の統一性のあいだには、一切齟齬はないことになる。なぜならば、感覚と意味との違いは質的な違いではなく、たかだか程度の差にすぎないからである。それらのあいだに埋め難い溝があると思うのは、集団的・言語的な意識という層を捨象することから来る幻想である。シュペートはすでに『現出と意味』のなかでこう言っていたのであった。「意識そのものの本質には、ただ見て取ることのみならず、見て取られたものを了解すること、理解すること、これらもまた属している」。感性の働き（「感性的直観」）と悟性の働き（「知性的直観」）には、いつでも常に意味の理解（「叡知的直観（интелигибельная интуиция）」）が付き添っている。シュペートは最後の直観を理性の働きとみなしている。

以上を踏まえれば、彼の次のような言葉は容易に解しうる。「意味は事物ではない。つまり、触ったり、噛み下したり、秤にかけたり、他の事物と交換したり、売ったり、質に入れたりできるような事物ではない。それは、意味づけられた「事物」であり、したがって、思考されうる事物、思考と化した事物なのであって、まさにそれゆえに、またそのことを通じて、伝達されるもののやはり思考される形式、つまり、存在および論理の形式のうちへと入る可能性を獲得した事物なのである。今そこに存在する事物が、意味内容の一部となるためには、それは「意味づけ」されなければならない。意味とは、事物ではなく、（名指される）事物と（思向される）対象の関係である。名指しを通じて、思考される——ただ単に感性的に知覚されるだけではない——事物が、この関係のうちに現れるのだが、この関係自身もまた、思考されるものであり、思考されるものだけを結びつけることができる」²⁸。あるいは、こうも言われている。「理解は、事物そのものを理性の領域に引き込み、そうすることで、事物に固有の感性的な内容をも引き入れる。存在のおよび論理的——形式的・悟性的——図式は、理性の息吹のもとで蘇り、花開き、われわれの経験や体験に再び感じ取られるものとなる。これ以前には、感性的内容の無秩序に秩序をもたらすという口実によって、悟性がそうした内容を一時われわれから遠ざけていたのだけれども」²⁹。そして、次の発言、特にその最後の部分は、決定的に重要な意味を持つ。「言葉を理解すること、

『イデーンI』への応答としての G.G. シュペートの「言葉の内的形式」

その意味を見て取ることとは、多様ななかには統一を見て取ること、それらの相互関係を見ること、コンテキストのなかにはテクストを捉えることであり、すでに述べたように、名指される事物の多様性と、それらを形式化する対象の統一性のあいだの関係を捉えることなのであって、それはごく簡単に言うならば、具体的に理念の世界に生きること (*жить в мире идей*) である³⁰。「理念」はもちろん、「イデア」と訳すこともできる。ここでシュペートが意識しているのが、プラトンであることは間違いない。ただし、そのプラトンとは、あくまでもイデアと現象を一つのものと考えようとしたプラトン、すなわち、二世界説的、有神論的なプラトンではなく、本来のプラトン、古代ギリシアのプラトン——汎神論的あるいは汎有神論的 (panentheistic) ——なのだが (ちなみに、ヘーゲルもこれらに近い立場を採っていた)³¹。

さて、締めくくりとして、シュペートがある百科事典の一項目のために 1929 年に執筆したとされる、彼自身による彼の哲学の解説のなかの一節を引用しておこう。「生きた概念は、その質料的な担い手である言葉に立脚しており、単なるコンセプトとしてではなく、流れ行く意味の具体的な統一としてわれわれに捉えられている。意味の観取とは理解であり、それは感覚的知覚と同様に直接的である。そして、ここにシュペート哲学の中心問題が存する。言葉の内的形式は、彼によって概念形成の規則と定義されているが、しかし、この規則は公式ではなく、アルゴリズムである。内的形式は、意味の流れに形を与えるにとどまらず、言葉に表現された実在性のある特殊な弁証法的解釈に付する可能性をも開いている。この解釈は、意味の運動におけるあらゆる可能性を明らかにし、これによって哲学は、文化の哲学、つまり、実現しつつある可能性の運動の哲学となる。具体的な現実の実在性とは、具体的な現実の実在化である。実在化は根拠 (ratio) を前提とし、この根拠のゆえに、他の可能性ではなく、当の可能性が実現しているのだ³²。

4. むすびに代えて

ここまで見てきたことから明らかなように、シュペートの内的形式の概念は、客観的・集合的意識の実質が何であるか、その意識が主観的意識とどのように連結するのかといった問題について明晰に語っている点において非常に優れている。それゆえ、彼の説は、人間を個人というよりも社会的な存在として理解する、様々な分野の種々の理論の基礎固めに役立つにちがいない。そうした可能性のなかでも、特に近年において注目されるべきなのが、シュペートの哲学をヴィゴツキーの思想に接合しようとする試みである。

ヴィゴツキーとその学派の認識論的な考え方としては、三角形の図式が有名である³³。それが意味するのは、主体が対象を認識する際、道具による媒介がなされるということである。この道具のうち、高度な精神機能に用いられるのが言語だとされる。だが、この場合にも、主体と対象との直接的な関わりの側面が無視されているわけではない。それは道具による媒介とは別に確かに存在する。しかし、媒介による認識が成立すると、それは新しい構造のなかには組み込まれ、新しい機能を持つようになるのである。ヴィゴツキー学派の主要人物の一人 A.R. ルリアは次のように述べている。「非常に大きな利点は、人間の世界は二重性を持っていることである。もし言葉が存在しないならば、人間は、直接に知覚し操作できる事物を扱うだけになるであろう。言語の助けを借りることで、人間は、間接的にすら知覚できない事物や、先行する世代の経験の一部さえも扱うことができる。このように、言葉によって、人間の世界にはもう一つの次元が加えられるのだ³⁴。以前には、この思想はヴィゴツキーのマルクス主義への依拠によって説明されることが多かった。しかし現在では、これがシュペートから大きな影響を受けた結果であることが、研究者のあいだではもはや周知の事実となっている³⁵。

近年におけるヴィゴツキー学派に対する関心の世界的な高まりは、認知科学への批判をその根

木部 敬

底に持つ。認知科学は、対象と主体との関係の部分にだけ焦点を合わせ、しかも対象も主体も物質とのみ認める傾向を有するが、この考えに立脚しながら、目覚しい進歩を遂げつつあったコンピュータ科学や脳科学と連携するなどして、新たな知見を次々に打ち出し、非常に大きな成功を収めた（また今も収めつつある）。だが、その一方で、それは次第に限界をも露呈するようになった。例えば、認知科学の見解を教育の分野に応用しても、必ずしも成果が上がらないことが盛んに報告されるようになったのである。そして、こうしたケースには、異文化（非欧米文化）の児童に対する教育支援活動が多く含まれていた。あるいは逆に、異文化において極めて有効に機能している伝統的な教育方法が、認知科学の知見からは上手く説明できないという場合も多かった。こうして、そもそも人間観を修正する必要があるのではないかという論点が提出されることとなったのである。この時、人間を社会的存在としても捉えることのできるヴィゴツキー学派に注目が集まったのは当然であった。それは今や、ポスト認知科学的な理論として期待されており、つまりは、今後ますます発展することになるであろう、未来の理論なのである³⁶。

とはいえ、ヴィゴツキー心理学へのシュペート哲学の応用という点に関して言えば、これはまだようやく緒に就いたばかりである。ヴィゴツキーの思想がこれからの思想だとすれば、シュペートの説はさらなる未来の理論であろう。彼の「言葉」は難解ではあるが、しかし、それは本当の意味での「意味」を持つ言葉、すなわち、「極限 (термины)」を切り拓く「術語 (термин)」である。そうした言葉は歴史という幅広い大きな過程のなかで、ゆっくりと「解釈」されなければならない。

註

- 1 『美学断章』は全3章からなるが、これらはそれぞれ分冊の形で出版された。第1分冊は1922年、第2および第3分冊は23年に刊行された。
- 2 これに関して詳しくは、次の拙稿を参照。
木部敬「G.G. シュペートの哲学におけるフッサール主義とヘーゲル主義」『ロシア思想史研究』第1号（通算5号）、2010年、3-18ページ。
- 3 Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С.171.
- 4 Там же. С.128.
- 5 Там же. С.207.
- 6 詳しくは、前掲の拙稿の次の箇所を参照。
木部敬「G.G. シュペートの哲学におけるフッサール主義とヘーゲル主義」9-12ページ。
- 7 Шпет, Явление и смысл. С.209-210.
- 8 Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М., 1927. С.34.
- 9 Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты. Вып.1-3 // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С.381.
- 10 Там же. С.382.
- 11 Там же. С.384.
- 12 とはいえ、彼は統語論的形式それ自体を否定しているわけではない。彼の考えでは、形態論的な形式と統語論的なそれとの区別は、言葉の「平面的な」構成のスケールによるべきではなく、「静態的」か「動態的」かに従うべきである。動態としての統語論的形式については、『美学断章』第2章においても詳しく述べられているが、本稿では検討する余裕がない。
- 13 ここで「孤立した言葉」を、例えば単独の語のようなスケールの小さな言葉とのみ解するべきではないことは、もはや言うまでもないだろう。
- 14 Шпет, Эстетические фрагменты. С.389-390.
- 15 Там же. С.390.

『イデーンI』への応答としてのG.G.シュペートの「言葉の内的形式」

16 Там же. С.391-392.

17 Там же. С.392-393.

18 Там же. С.394.

19 Там же. С.393-394.

20 1916年発表の論文「意識とその所有者」のなかでシュペートは次のように述べている。「もし意識とその統一という言葉で、理念的な対象のことを考えているならば、つまり、意識をその本質において見ているのであれば、その意識が誰のものかと問うことは意味をなさない。すなわち、自我の本質に意識は属するかもしれないが、しかし、意識の本質に、わたしや他の「主体」の意識であるということが属するかどうかは不明である」。このように、彼の考えでは、本質における意識は誰のものでもないが、とはいえ、(後に見るように)本質とは、いまだ抽象にすぎない。

Шпет Г.Г. Сознание и его собственник. (Заметки) // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. с.108.

21 *Шпет, Эстетические фрагменты. С.398.*

22 Там же. С.417.

23 Там же. С.398.

24 Там же. С.399-400.

25 Там же. С.402.

26 Там же. С.401.

27 これもすでに述べたことであるが、肯定と否定の定立の他に、肯定の変様体として「推察」、「推測」、「疑惑」などの定立があるとされる。だが、フッサールはこれらと区別して、一つの非常に興味深い非定立的な作用に注目している。それは「中立性変様 (Neutralitätsmodification)」と呼ばれるが、例えば肖像画や写真の知覚の際に認められると言う。写真に写っているN氏について、「この人はN氏か」と聞かれた場合、われわれは「そうだ」と答えるだろう。だが、写真の像は決してN氏ではない。けれども、「そうではない」と答えれば、それはそれで不合理であろう。このように、存在するかしないか、そうであるかそうでないかという区別が適用されえない、ある種のもののが確かに認められる。他の例を挙げれば、それにはフィクション一般が含まれる。ラスコーリニコフは存在するかしないかという問いは、いかにも奇妙に思われよう。これに関連する問題を、シュペートは内的論理形式ならぬ「内的詩形式 (внутренние поэтические формы)」の問題として検討しており、むしろこちらが『美学断章』全体の主題なのだが、本稿ではまったく触れることができなかった。また、これと密接に関係する問題として、言葉による個人的な経験、感情等の表出についても検討されているが、それもまた割愛した。

28 Там же. С.421-422.

29 Там же. С.420.

30 Там же. С.425.

31 キリスト教の上に哲学を置くこと、キリスト教化されていないギリシア哲学の精神を「復興」すること、これが現代ヨーロッパ——すなわちエウロペ——の最も重要な文化的課題であるとするのが、『美学断章』第1章の中心テーマである。

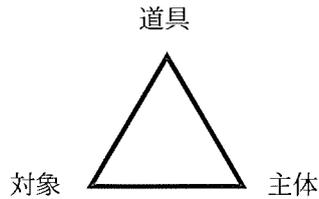
ところで、「汎有神論」は一般的な術語ではないが、簡単に言えば、神は自然と同一ではないが、自然に入り込まざるをえないものだ(その意味で自然を必要とする)という考えである。

32 *Шпет Г.Г. Шпет. (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») // Начала. 1992. №1. с.51.*

この引用の特に後半では、シュペートが言葉を動態として捉えている様子が顕著である。だが、すでに述べたように、動態としての言葉は、統語論的形式と関係しており、しかも、実はこの形式は、先に触れた内的詩形式と関連している。というわけで、本稿の範囲では、内的形式がどのように動態としての言葉と関るのか、この点については触れることができなかった。他の機会を待ちたい。

33 以下がその図式である。

木部 敬



34 Luria A.R. *Language and Cognition*. Washington: V.H.Winston; New York: J.Wiley. 1981. p.35.

35 先駆的な文献として次がある。

van der Veer R. “The Concept of Culture in Vygotsky’s Thinking”, *Culture and Psychology*. 2 (3). 1996. pp.247-263.

また、ヴィゴツキーに対するフッサール現象学の影響を指摘する文献もある。ここでももちろん、シュペートの役割が強調されている。

Macdonald P.S. “Phenomenological Factors in Vygotsky’s Mature Psychology”, *History of Human Sciences*. Vol.13. No.13. 2000. pp.69-93.

36 ヴィゴツキー学派の台頭については、次の拙稿も参照してもらいたい。

木部敬「日本語教授理論としての社会文化的アプローチ心理学——ヴィゴツキー学派の現代性」『ロシア思想史研究』第2号（通算第6号）、2011年、49-65ページ。