HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ロースキーの直観主義とベルクソン哲学
Author(s)	北見, 諭
Citation	スラヴ研究, 56, 37-62
Issue Date	2009
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/39226
Type	departmental bulletin paper
File Information	56-002.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ロースキーの直観主義とベルクソン哲学

北　見　　論

はじめに

本論文は、20 世紀初頭のロシアの代表的な哲学者の一人であるニコライ・ロースキーの哲学――彼自身の命名にしたがえば、「直観主義」の哲学 (1) ――を主要な考察の対象とするものである。とりわけ彼の哲学を、それに大きな影響を与えたベルクソン哲学との比較を通して考察しようとする試みである。周知の通り、ベルクソンにおいても「直観」の概念は重要な意味を持っている。そのため、両者に共通する直観概念に基づいて、ベルクソンの哲学とロースキーの哲学は緊密に結びついたものとしてイメージされやすい。しかし、実は両者の直観概念には重大なズレがある。本論文はそうしたズレと、それにまつわる諸問題を検討しようとする試みである。

もっとも、両者の直観概念が異なっていることはこれまでにも何度か指摘されている (2)。そもそもロースキー自身が、自分の直観概念をベルクソンのそれとは異なるものと見なしており (3)、こうしたことを考えれば、両者の直観概念に差異があることは、改めて指摘するほどのことではないかもしれない。しかし、本論で問題にしたいのは、二つの哲学概念の間にある類似や差異というようなことではない。ここで明らかにしたいのは、両者の直観概念の差異の背景に、ロースキーによるベルクソン哲学の誤読という問題があるのではないかということである。両者の直観概念が異なるという指摘は、往々にしてロースキーの哲学がベルクソン哲学の派生物ではなく、自立した意義を有するという主張に結びつきやすい。しかしわれわれが主張したいのはそういうことではない。ロースキーは明らかにベルクソンを参照しつつ自己の直観概念を形成している。しかし、それを不正確に理解したために、自己の直観概念にベルクソンのそれとは異質な要素を取り込んでしまい、結果的に自己の哲学にも矛盾を持ち込んでいる。

本稿では、ロースキーの哲学に見られるこうした誤読や矛盾といったものを問題にするわけだが、そうしたものを取り上げるのは揚げ足取りのようなもので生産的ではないと思えるかもしれない。しかしわれわれがこうした問題を取り上げるのは、そこにベルクソン哲学と

1　ロースキーが『直観主義の基礎付け』第一版の序文で述べているように、最初『哲学と心理学の諸問題』誌に掲載されたとき、表題には「直観主義」の代わりに「神秘的経験論」という用語が用いられていた。*Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991. С. 13. また、ロースキーは直観主義を表わす用語として、本文中では何度か「普遍主義的経験論」という言葉も用いている。たとえば、*Лосский.* Обоснование интуитивизма. С. 117.

2　たとえば、*Нэтеркотт Ф.* Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008. С. 138; *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. Т. 2. М., 1996. С. 307. などを参照。

3　*Лосский Н.* Интуитивная философия Бергсона. М., 1914. С. 2.

ロースキーの哲学のズレ、あるいはより正確に言えば、ベルクソン哲学が示した事柄と、ロースキーがそこに読み取りたいと思っている事柄との間にあるズレが、はっきりと示されているように思えるからである。ロースキーは単に不注意によって誤読を犯したわけではない。彼はある潜在的な志向に導かれて誤読を犯している。われわれはこの過程を逆向きにたどり、ロースキーが犯した誤読から、彼の哲学を規定している潜在的な志向を読み取りたいのである。

われわれは本論では、そうした意図を持って、ロースキーによるベルクソン哲学の受容の過程、とりわけ彼の哲学の中心をなす「直観」概念の形成過程を考察する。そしてそこにベルクソン哲学に対する誤読があることを明らかにするとともに、その誤読が意味するものを読み解いていくことにしたい。

1. 問題の背景

ところで本論で扱うロースキーとベルクソンの関係という問題については、実はわれわれはすでに別の論文で一度検討を行っている [(4)]。前回の論文では存在論に関わる場面で両者の関係を問題にしたが、今回は認識論に関わる場面を扱うことになる。しかし二つの論文が検討しようとする対象は最終的には別のものではない。いずれの場合も、ベルクソン受容という問題を手がかりに、ロースキーの哲学思想が有する潜在的なレベルでの志向や傾向を描き出すことをその目的としている。そのため、今回の認識論に関わる問題を検討する前に、必要な範囲で前回の論文を振り返り、本論の背景をなす枠組みを示しておく必要がある。その上で、本論の問題設定を、焦点をより明確にした形で改めて提示しなおすことにしたい。

1-1. 生の哲学とロシア思想

さて、今問題にしようとしているベルクソンとロースキーの関係という問題は、実はより大きな研究の一部をなすものである。その研究というのは、20 世紀初頭のいわゆる「ロシア・ルネサンス」期の哲学を対象とするもので、とりわけ、この時期の思想が西欧の「生の哲学」をどのように受容したのかという点に注目しつつ、そうした観点からルネサンス期の思想を明らかにすることを目的としている。ロースキーとベルクソンは、それぞれルネサンス期のロシア思想と、それが受容した生の哲学の具体例として取り上げているのである。

しかし、なぜとりわけ生の哲学の受容を問題にするのか。それは、端的に言えば、生の哲学がロシア思想と類似した志向を持つ哲学潮流だからである。両者はいずれも、人間が認識する以前の実在、いわゆる物自体的な世界を哲学の主題にしようとする。ロシア哲学は伝統的にカント的な不可知論に批判的だが、新カント派を経験したあとのルネサンス期の思想は、より強く、カント的な不可知論を克服し、人間的な認識の向こう側にあるものを捉えようとする傾向を示す。そしてそれゆえに、同じように意識や理性以前の根源的な実在に着目する

4　拙論「持続とイデア：ロースキーの形而上学におけるベルクソンとプラトン」『プラトンとロシア Ⅱ（21 世紀 COE プログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集 No. 20）』北海道大学スラブ研究センター、2007 年、66–84 頁。

西欧の生の哲学に強い関心を示すのである。しかし、生の哲学が人間的な認識の向こう側に見出すものと、ロシア思想がそこに読み取りたいと思っているものの間にはズレがある。そのために、生の哲学に対するロシア思想の態度はアンビバレントになるのだが、われわれはそのようなアンビバレンスに注目し、それが意味するものを読み解くことで、ロシア思想が潜在的なレベルで何を求めているのかを明らかにしようとしているのである。

ロースキーとベルクソンの場合も同じである。問題はやはり認識以前の物自体的な世界である。ベルクソンが人間的な認識の向こう側にあるものを不可知とせず、そこに見出される実在を描き出そうとするがゆえに、ロースキーはベルクソン哲学に強い関心を示すわけだが、ベルクソンが開示する実在とロースキーが求めている実在の間には、やはりズレがある。前回の論文では、われわれはそのズレと、それに対するロースキーの態度を検討することで、そこからロースキーの哲学の潜在的な志向を読み解こうとしたのであった。ではベルクソンが描き出した実在とはどのようなものだったのか、そしてその実在はロースキーがイメージする実在とどのような点でズレを持っていたのか。前回の論文で明らかにしたことを、ここでもう一度簡単に振り返っておくことにしたい。

1-2. 存在論の場面におけるロースキーとベルクソン

ベルクソンが見出した実在は、「持続」dureé という名前を与えられている。この名前にも表れているように、簡単に言えば、それは時間的な存在である。われわれは実在を、ともすると時間の経過とは無関係に、常に自己同一的にとどまる永遠の存在としてイメージしてしまう。しかしベルクソンによれば、実在は本来そのようなものではない。実在は本来、時間の流れに伴って絶え間なく変化し、決して静止することなく常にその姿を変えていくような存在である。ベルクソンはそうした実在を、それがあるがままの状態で、つまり生成し、変化しつつある状態で捉えなければならないと主張する。

しかし、ベルクソンによれば、人間の知性にはそれが容易なことではない。人間の知性は、たとえば幾何学的関係や論理的関係など、静止しているものを捉える際にはきわめて高度な能力を発揮するが、その反面として動くものや変化するものなど、時間的な存在をうまく捉えることができないのである。そのため、人間の知性は動きや変化を捉える時、自分に理解しやすいように時間的に連続するものをいったん多数の非連続な静止状態に分解し、その後でそれらの静止状態をつなぎ合わせて動きや変化を再構成しようとする。ベルクソンは人間の知性のこうした働きを、「思考の映画的メカニズム」と呼んでいる [(5)]。映画は大量の静止画を高速に入れ替え、それによって静止画が動いているような錯覚を生み出す。ベルクソンによれば、人間の知性は変化するものや動くものを捉えようとする時、それと同じことを行っているのである。

しかし、人間の知性に特有のこうした「分析」的方法では、時間の中を変化しつつ流れていく実在の本来の姿を捉えることはできない。知性が行おうとしているのは、静止状態の積み重ねによって動きや変化を再現することだが、一つの静止状態と次の静止状態の間には、

5 ベルクソン（松波信三郎、高橋允昭訳）『ベルクソン全集 4：創造的進化』白水社、1966 年、345–348 頁、参照。

その間隔をどれだけ狭めても原理上どうしても埋めることのできない隔たりが残る。だから、静止状態から再合成されるのは、実際の運動や変化が持つ滑らかな連続ではなく、コマ送りのようにぎこちない、「実在的な運動の不細工な模造品」[6] にすぎない。人間は「分析」的方法を用いる自己の知性の働きに従っている限り、生成し変化する連続体として実在を、決してそのままの姿で捉えることができないのである。

ベルクソンは人間の知性に特有のこうした「分析」という認識方法に、「直観」という認識方法を対置する。それは、知性のように連続するものを静止状態に分解して捉えるのではなく、実在を内側から直接的に一気に捉えるような認識方法として想定されている。そうした方法によってはじめて、実在は時間の流れの中にある本来の状態で捉えられるのである。そして、こうして捉えられる実在が持続である。ベルクソンはそれを創造的な流れとして描き出す。時間を捨象されて不動になった存在は、変化することなく常に自己同一的なものにとどまる。それに対して時間の中を流れていく実在は、決して同じ状態にとどまることはない。それは常に変化し続け、その変化の流れの中で絶え間なく新たな質を生み出していく。ベルクソンが人間的な認識の向こう側に見出す実在は、そうした創造的な流れなのである。

ベルクソンが持続と呼ぶ実在をまとめると以上のようになるが、カント的な不可知論を克服して、認識以前の実在を捉えようとしていたロースキーは、こうしたベルクソンの持続の概念に強く惹きつけられることになる。ベルクソンはカントが不可知の闇の中に取り残した物自体的な世界を、創造的な流れというきわめて魅力的な姿で描き出すからである。

しかし、ロースキーはベルクソンを高く評価しつつも、同時にベルクソンを批判する。なぜか。結論を言えば、ベルクソンが明らかにした実在には形式や秩序が欠けているからである。持続は、決して明確な形に凝固することなく、常に流動し変化し続けていく連続的な流れである。そうであることによって、それは一定の形式に凝固したものが持つことのない、無限の創造性を持ち、常に新たな質を生み出し続けるわけである。しかし、ロースキーは一方で持続の創造性に魅了されつつも、同時にそこに明確な形式や秩序が欠けていることを許容することができない。人間的なものの向こう側に見出される実在は、ただの無秩序な流れであってはならず、完成された論理を持つコスモスでなければならないのである。だから彼はベルクソンを批判し、その持続の概念に、それとは矛盾するはずの無時間的な形式を接続しようとする。凝固した形式から自由であるがゆえに創造的である持続に、凝固した形式を接続しようとするこの試みは、明らかに矛盾を孕んでいる。しかし、こうした矛盾を犯してでも、ロースキーは人間的なものの向こう側にある世界を、秩序あるコスミックな世界として描こうとするのである。前回の論文では、ロースキーのこうした矛盾した試みを指摘し、彼の哲学の背景に、物自体をコスモスと見なそうとする強い志向が働いていることを明らかにしたのであった。

1-3. 問題設定

このように、ロースキーの存在論には明らかな矛盾がある。ロースキーはベルクソンにな

6　ベルクソン（矢内原伊作訳）「形而上学入門」『ベルクソン全集 7：思想と動くもの』白水社、1965 年、232 頁。

らって、物自体としての世界を創造的な流れと見なす一方で、創造性や生成とは矛盾するはずの無時間的な形成を強引に実在に結びつけようとする。この例に典型的に見られるように、ロースキーの哲学はベルクソンの受容に関わるとき、時として論理的な展開から逸脱し、矛盾した主張を行うようになる。われわれはそうした逸脱なり矛盾なりを問い詰めることで、ロースキーの哲学的な思考を暗に導いているものを明らかにしようとしているわけである。

今回の論文においてもそれは同様である。今回の論文で取り上げるのはロースキーによるベルクソン哲学の誤読であるが、これもまた、ロースキーの哲学が抱える潜在的な志向の作用のもとで生じたものだと考えられる。今回扱うのは認識論だが、認識以前の実在をコスミックな世界と見なそうとする志向が、認識論の場面でどのような理論となって現れるのか、そしてその認識論がどのような矛盾を抱えているのか、さらに、その認識論の矛盾と前回の論文で明らかにした存在論の矛盾はどのように関係しているのか、そうしたことを明らかにすることが今回の論文の課題となる。

2. ベルクソン『物質と記憶』

認識論の場面でのロースキーによるベルクソン受容を検討するに当たって、ここではそのために重要な意味を持つベルクソンの純粋知覚の理論について説明する。ベルクソンがその第二の主著『物質と記憶』（1896）で扱っている知覚の理論はかなり特徴的なものであり、ある程度説明を要すると思われるからである。まずは周辺の問題にふれた後、『物質と記憶』、および純粋知覚について必要な事柄を紹介することにしたい。

2-1.『直観主義の基礎付け』とベルクソン

ロースキーは自己の認識論を『直観主義の基礎付け』（初版 1906 年、第二版 1908 年）という著作で明らかにしている。したがって、本論文では基本的にこの著作を検討の対象とすることになる。この著作でロースキーが展開している認識論には、ベルクソンの純粋知覚の理論と共通する要素がはっきりと認められる。ロースキー自身、1914 年に書いたベルクソン哲学に関する概説書の冒頭で次のように述べている。「外的世界を直接的に知覚する能力としての直観の理論の発展において、ベルクソンには特別な功績が帰せられる。ベルクソンは、認識プロセスにおける神経系の役割に関する新たなタイプの仮説に基礎を据えたのである」[(7)]。ここでロースキーが「外的世界を直接的に知覚する能力」、「認識プロセスにおける神経系の役割に関する新たなタイプの仮説」といっているのが純粋知覚の理論である。この言葉がベルクソン哲学全体の概説書の冒頭で述べられていることを考えると、ロースキーがベルクソン哲学の重要性を、何よりもその純粋知覚の理論のうちに見ていたと考えることができるだろう。

しかし、ベルクソンの純粋知覚と明らかに共通する要素があるにもかかわらず、『直観主義の基礎付け』の中には実はベルクソンに対する言及がまったくない。しかしこれには理由

7 *Лосский.* Интуитивная философия Бергсона. С. 2.

がある。ロースキーは『回想』のなかで、ベルクソン哲学との出会いについて次のように述べている。

> 私の見解の発展に対してもたらされた一つの直接的な影響を、私は正確に指摘することができる。あるときアレクセーエフが、私と話をしながら、ベルクソンというフランスの哲学者が、私の直観主義を改良するのに役立つようなやり方で、心的プロセスと身体的プロセスの結びつきを検討していると教えてくれた。私はさっそく “Essai sur les données immédiates de la conscience”（『意識に直接与えられたものについての試論』）と “Matière et mémoire”（『物質と記憶』）を取り寄せた [(8)]。

この記述に従うなら、ロースキーは最初ベルクソンの影響とは無関係に自らの直観主義を構想していたが、アレクセーエフにその理論の不完全さを指摘され、彼の助言に従って、ベルクソンを参考にしつつ自らの理論を再構築したということになる。このベルクソン哲学との出会いがいつのことだったのか、ロースキーは回想では明示していないが、ネザーコットは、ロースキーが最初に自分の理論に変更を加えたのは『直観主義の基礎付け』第二版においてであったと述べている [(9)]。したがって、ネザーコットが正しければ、第一版（1906）の出版のあとにアレクセーエフから示唆を受けて初めてベルクソンを読み、それをもとに自らの理論に修正を加えて第二版（1908）を出版したということになる [(10)]。

ロースキーが『直観主義の基礎付け』第二版でベルクソンに類似した知覚の理論を展開しながら一切ベルクソンに言及していないのは、おそらくこのためである。ネザーコットは、ロースキーが『直観主義の基礎付け』第二版を上梓したあと、さらにベルクソンの研究を続けて彼の哲学に対する理解をより深めていったと述べているが、逆に言えば『直観主義の基礎付け』第二版を書いた段階では、ロースキーはいまだベルクソン哲学の全体像を捉えきれていなかったのだろう。それゆえに、ベルクソンの理論を借用しつつ、ベルクソンに対する言及は避けたのではないかと考えられるわけである。

こうした事情があるため、『直観主義の基礎付け』に基づいてロースキーとベルクソンの関係を検討することは少し面倒な問題を含んでしまうことになる。後の時期の、ベルクソンに対する直接の言及がある著作とは違い、この著作では、どこまでがロースキーのオリジナルで、どこからがベルクソンの影響下に再考された部分なのか、はっきりとした見極めを行うことが難しいのである。しかし知覚の理論に関しては、ロースキーがベルクソンの純粋知覚の影響下で自己の理論を構築した、あるいは再構築したことは間違いないと思われる。そ

8　*Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 138–139.

9　*Нэтеркотт.* Философская встреча. С. 170.

10　本論が用いているテクストは第二版である。1991 年に出版されたロースキーの著作集には第二版が採録されており、こちらは容易に参照できるが、第一版はその後再販されておらず、日本では残念ながら第一版を参照できなかった。われわれが扱っている問題の性質上、本来であれば両方の版を比較して、そこからベルクソンがロースキーの直観主義に与えた影響を推察すべきだが、今回の論文作成に当たってはそうした作業を行うことができなかった。この点については今後の課題とすることにしたい。

のことは、先に述べたように、ロースキーがベルクソンの哲学の中で何よりも知覚の理論を称賛していることからも窺えるし、また上に引用した回想のあとのロースキーの次のような言葉からも推測できる。「私は［…］喜びをもってベルクソンの学説を歓迎し、自分が擁護すべき理論の一つに加えることになった」[11]。つまり、ロースキーはアレクセーエフが教えてくれた通りのもの、つまり自分の直観主義の理論に適合し、それを補強する理論を、ベルクソンの知覚の理論のうちに見出したということである。

2-2.『物質と記憶』における心身問題

では、ロースキーはベルクソンのうちにどのような理論を見出したのか。あくまでも本論の目的に資する範囲で、ベルクソンの著作『物質と記憶』を紹介しておこう。

『物質と記憶』の主題は、哲学の伝統的な問題である心身二元論である。ベルクソンは「第七版の序」で、この著書が精神と物質のいずれの実在をも肯定するものであり、「はっきりと二元論的である」と述べている。しかしその一方で、二元論の困難を「大いに軽減する」ような方法を取るとも述べている[12]。大まかに言えば、ベルクソンはまず、脳が表象を生み出すとか、脳が記憶を保存するというような、精神を物質（脳）に還元する素朴な唯物論の誤りを示し、精神と物質が互いに独立した実在であることを明らかにする。だから彼の立場は「二元論的」なのである。しかし、このように心身を互いに独立した実在として描き出したうえで、ベルクソンはこの二つの実在が交差するプロセスとして知覚を描き出す。物質と精神は、いったんは明確に区別して描き出されるが、そのあと一つのプロセスに関わるものとして、その結びつきが示されるのである。だからベルクソンは自分の立場を、二元論的ではあるが、二元論の困難を「軽減」するものだと述べるわけである。

ベルクソンがこのように物質と精神をいったん引き離した上で、再び両者を結び付ける方法を取るのは、おそらく実在を持続として明らかにするという、ベルクソン哲学の根本の課題に従ってのことである。この二つの実在のうち、より純粋に持続的、つまり時間的な性格を持つのは精神である。逆に物質はほとんど持続とは対立するような空間的な性格を持っている。最初に物質と精神を切り離さなければならないのは、より純粋に持続の性格を持つ精神を、物質から独立した実在として確保するためだろう。われわれの知性は物質のような空間的な性格を持つものを捉えることが得意であるため、時間のうちで持続するものをも、物質を扱う時と同じようなやり方で扱おうとする傾向がある[13]。しかし、第一節でも指摘したように、そうしたやり方では持続を捉えることはできない。だからベルクソンは、第一の主著、『時間と自由』では物質と精神を厳密に区別しようとするのである。

われわれが問題にしている第二の主著、『物質と記憶』でも最初は同じ作業が行われるが、

11 *Лосский.* Воспоминания. С. 139.

12 ベルクソン（田島節夫訳）『ベルクソン全集 2：物質と記憶』白水社、1965 年、5 頁。

13 ベルクソンはそういう混同の例としてよく連合主義心理学に言及する。連合主義心理学は物質を扱うのと同じやり方で自我の諸状態を分解してしまい、諸状態が融合して分割不可能な全体をなしている自我の本来の姿をつかみ損ねてしまう。たとえば、ベルクソン（合田正人・平井靖史訳）『意識に直接与えられたものについての試論』ちくま学芸文庫、2002 年、175–195 頁、参照。

しかしここではいったん峻別された物質と精神は、そのあと連続的に捉え直されることになる。なぜか。それは、物質的なものと持続的なものの対立を強調する『時間と自由』の議論では、あたかも持続が物質と対置される形で内面的なものだけに認められるような印象が生まれるからだと思われる。おそらくベルクソンはそういう印象を修正しようとしているのである。持続するのは、内面に囲い込まれた精神の実在だけではない。実在するものはすべて持続する。だから、いったんは物質と精神とを切り離すことはやむをえないとしても、物質はいつまでも持続と対立するものとして放置されるべきではなく、低いレベルにおいてであれ、やはり持続するものとして捉え直されるべきなのである。すべてが持続する世界を正しく描き出すには、いったん切り離された物質と精神は、一元的に統合されねばならない。第二の主著である『物質と記憶』が行おうとしているのは、そのように物質をも持続のほうに取り込もうとする作業だと思われる。

2-3. 純粋知覚

ベルクソンの『物質と記憶』は、全体としては以上のように展開する。いったん物質と精神が峻別され、そのあと両者が交差するプロセスとして知覚が描かれ、その上で物質と精神が一元論的に捉え直される、という段階を踏む。さて、われわれが問題にしようとするのは純粋知覚だが、これは今見た三つの段階で言うと、最初の段階で取り上げられる。本来の知覚が問題になるのは二番目の段階だが、純粋知覚というのは本来の知覚ではなく、それに理論的な抽象を施すことで得られた仮定上の存在なのである。

ベルクソンによれば、本来の知覚には必ず記憶（精神）の働きが関わっている。しかし、ベルクソンは理論上の抽象によってそれを存在しないものと仮定する。こうして取り出されるのが、純粋知覚である。それは、物質と精神という二つの実在の交差によって成立する本来の知覚が描かれる前の段階で、二つの実在をはっきりと区別しておくために想定された場面であり、知覚から記憶（精神）の働きを抜き取ることで、知覚を純粋に物質的なプロセスに還元し、人間の身体と外界の物体との物理的な関係として描き出すものである。

そういう場面を描き出すために、ベルクソンはまず、「イマージュ」という概念を導入する。ベルクソンによれば、イマージュというのは、「私が感官を開けば知覚され、閉ざせば認められない」もの、「私が自然法則と呼ぶ一定不変の法則に従って、互いに作用し、反作用しあっている」ものである[(14)]。つまりイマージュというのは、何のことはない、簡単に言ってしまえば「物質」のことである。ベルクソン自身、次のように言っている。「私はイマージュの総体を物質と呼ぶ」、「物質とは、私たちにとってイマージュの総体なのである」[(15)]。しかしそうであれば、なぜわざわざ「イマージュ」などという言葉を使うのか。しかも、「物質」という対象にこの用語を使われると、どうしてもすっきりしないものが残ってしまう[(16)]。

14　ベルクソン『物質と記憶』19 頁。

15　ベルクソン『物質と記憶』24 頁、5 頁。

16　ロースキーも「イマージュ」という語を、「最高度に不適切な用語」として批判し、この用語は使用しないとしている。その理由としてロースキーは「環境や身体の主観化」につながるという点を挙げている。*Лосский.* Интуитивная философия Бергсона. С. 47. こうしたロースキーの反応は彼の志向をよく表わしているが、それを論じるには後の議論を先取りしなくてはならいので、ここでは保留にしておく。

田島節夫が言うように、この用語法が「哲学者たちの習慣に反した独特なものであったために、多くの批判を招いた」（288–289）のも当然のことだろう[17]。

ここで、この用語法をめぐる問題に長くとどまるわけにはいかないが、一つだけ注意しておくなら、ベルクソンが言う「物質」は、いわゆる「物自体」ではない。物自体というとき、その対の概念として「表象」が念頭に置かれている。つまり、物自体は外界に存在する物そのものであり、それに対して表象は、それが観念的なイメージとなってわれわれの内面に取り込まれたものである。従来の認識論はこうした対によって知覚のプロセスを説明しようとする。しかし、ベルクソンはこうした対に批判的である。そのような対を想定すると、外界の物は、知覚の過程を通してどこかで観念的な表象に変化することになってしまう。しかし、これこそまさに、ベルクソンが批判する心身問題における「神秘」である。外界の物質的な対象が、いつどこで観念的なイメージに変わるというのか。このような物質の観念への転化は、「神秘」というしかない。しかし、従来の認識論は、必ずそのような神秘を含んでいるのである。

ベルクソンは、こういう神秘を回避するような仕方で知覚のプロセスを説明しようとする。しかしどうすればそれが可能になるのか。当然、外界の物質が観念に変わらずに、物質のままで認識されると考えるしかない。そしてベルクソンはまさにそう考える。そしてそのときの物質、つまり、外界に存在する物であるのと同時に知覚される物でもある物質が、イマージュなのである。ベルクソンの言うイマージュは内面化された表象のようなものではないし、他方の物質は認識できない物自体ではない。ベルクソンのいうイマージュ＝物質は、物自体と表象のいずれでもなく、認識論がそのような分裂を作り出す前の物質であり、存在するのと同時に知覚されるものでもあるような物質なのである。

しかし問題は、外界の物質が観念に転化することなく、そのまま知覚されるというようなことが、どのようにして可能なのかということである。それが明らかになれば、従来の認識論の誤りは確証され、ベルクソンの正しさが証明されたことになる。それを明らかにしようとしたのが純粋知覚の理論である。ではここから純粋知覚について説明しよう。

ベルクソンは、まず知覚される前の世界を想定する。それは、さまざまなイマージュ（物質）が、いわゆる自然法則に従って相互に作用と反作用を繰り返しているような世界だろう。この法則を破るものは何もないので、ここに何か新しいものが生じることはなく、永遠にこの作用と反作用の規則的な運動が繰り返されるはずである。これが知覚される前のイマージュの世界だが、この世界は、「私の身体」と呼ばれる特殊なイマージュがその中に登場することによって、完全にその姿を変えてしまう。もっとも、念のために言っておくが、私の身体もあくまでも物質であり、他のイマージュと同様に一つのイマージュであるに過ぎない。そうしたものとして、このイマージュも他のイマージュとの作用と反作用の関係に入ることになる。ただし、この「私の身体」と呼ばれるイマージュは、ある点で他のイマージュとは明らかに異なっている。それは、「私の身体」が他のイマージュから与えられた作用に対して自動的な反作用を返すだけではなく、待機することや何もしないことも含め、「受け取った

17　ベルクソン『物質と記憶』288–289 頁（訳注からの引用）。

ものの返し方を、ある程度選んでいるように見える」ことである[18]。他のイマージュにはそのような選択はなく、与えられた作用に対して、法則どおりの反作用を返すだけである。しかし「私の身体」は、ある作用にはある反作用を、別の作用には別の反作用を返し、あるいは第三のものには反応を返さないなど、すべてが規則どおりに動いていたイマージュの体系に不確定性を持ち込むことになるのである。

そしてこのようにイマージュの体系に不確定性が生じると、それまですべてが同一の自然法則に従っていた中心なきイマージュの体系に、中心が生み出されることになる。元の体系ではすべてが法則どおりで新しい変化が生じなかったのに対して、私の身体は新しい変化を生み出す唯一のイマージュとなり、イマージュの体系の中心となる。この中心、つまり私の身体は、さまざまなイマージュに対する反応を変えることで、周囲のイマージュのうちに濃淡を作り出し、あるものは前景に浮き上がらせ、あるものは背景に沈め、そうやって、地と図を分離しながら、イマージュの体系の中にある種の構図を作り出していく。

このようにして元のイマージュの体系とは異なる体系、私の身体を中心に、その身体の利害関心に合わせて他のイマージュを配列しなおした体系が生じることになる。ベルクソンによれば、これが知覚された世界である。知覚は私の身体の利害関心に合わせて周囲のイマージュを配列しなおすことによって生じるのである。明らかなように、この二つの体系の間には、これまでの認識論が考えていたような越えられない溝はない。つまり、これまでの認識論は知覚の前後の二つの体系を、外界の物質の体系と内界の観念の体系と見なし、知覚によって一方から他方への移行が生じると考えていたのだが、そのように考えると物質が精神に転化するという神秘を含まざるを得なかった。しかし、ベルクソンが想定する知覚のプロセスにはこのような飛躍が生じる余地はない。知覚の行為を通して変わるのは、イマージュの配列だけである。

素朴な唯物論は外界の刺激は脳において精神に転化すると考えてきたのだが、脳においてもそのようなことはいっさい起こらない。私の身体は他のイマージュから作用を受けると、その刺激を求心性神経を通して脳に伝え、今度は脳からの刺激を遠心性神経を通して末梢神経に伝える。そしてそれが私の身体の運動を引き起こし、外のイマージュに対する反作用を生む。このプロセスの内にあるのは、脳を中心とする物質的な運動だけである。私の身体が他のイマージュと異なるのは、受け取った作用をすぐには返さないで、いくつかの可能な反作用の間で選択することだけである。脳はそうした反応の不確定性、行動の選択の余地を作り出すが、精神を生み出すことはない。下等動物の運動はほとんど条件反射であるが、生命の進化とともに反応の不確定性は高まり、行動の選択の範囲は拡大する。人間の脳もその進化の延長線上にあるものでしかない。それが進化の過程のどこかで突然飛躍し、それまで存在しなかった精神を生み出すというようなことはない。中枢神経の発展は、あくまでも不確定性の増大によって身体の行動の選択の範囲を拡大するだけである。

ベルクソンがいうように、従来の認識論は外界の物が知覚されるとき、その物に主観に発する何かが加わって、物質が表象に転化すると考えるが、その何かというのがどこから発生するのか説明できないために、解きえない神秘を抱え込んでしまう。ベルクソンは逆に考え

18　ベルクソン『物質と記憶』22 頁。

るべきだという。つまり、知覚というのは元のイマージュの総体に何かを加えるものではなく、むしろそれを限定するものだということである。中心を持たず、どこまでも広がっているイマージュの総体を、私の身体の利害関心にあわせて、そこに構図を浮かび上がらせるように限定していくこと。知覚以前の世界と知覚された世界は、物自体と表象のように飛躍を含んだ関係ではなく、全体と部分の関係でしかないわけである。そしてもう一つ言えば、知覚以前と以後は外界と内面というような対立関係にもない。知覚されるイマージュ（物質）は私の身体の外にあり、そして外にあるままで知覚される。知覚というのはあるイマージュを背景に沈め、それによって残りのイマージュをそこから浮き上がらせることだが、そのためにイマージュをわれわれの内面に取り込む必要はまったくない。イマージュは知覚される前にも私の身体の外にあるし、そこにあるままで私の身体の利害関心にあわせて限定され、そして知覚となるのである。

ベルクソンが描き出す純粋知覚のメカニズムは、おおよそ以上のようなものである。しかしすでに述べたように、これはわれわれが行っている具体的な知覚そのものではない。実際の知覚には、常に記憶が関わっている。純粋知覚というのは、知覚における身体の働きを明らかにするために、記憶（精神）の働きを人為的に捨象することによって得られたものであり、具体的な知覚の基盤に存在すると想定される、知覚の物質的な基盤なのである。それは「事実上ではなく、むしろ権利上存在する知覚」である[19]。ベルクソンはそうした権利上の存在である純粋知覚を描き出した後、今度は人為的に取り除かれていた記憶の作用をそこに戻し、知覚の全体像を描き直していく。それによって、物質と記憶が交差するものとしての具体的知覚の全体像が回復される。そしてさらに、その過程で記憶が物質からは独立した実在であることが明らかにされ、持続としての記憶の存立が描き出されるとともに、今度はそこから翻って、知覚を通して互いに接触する物質と記憶が、程度は異なれ、いずれも持続する実在であることが明らかにされていく。

ベルクソンの哲学を明らかにするには、もちろんこうした場面も考察しなければならない。しかし、本論が追及しようとする問題はベルクソンにではなく、その哲学を受容したロースキーの側にある。そのため、ベルクソンを深追いすることはやめ、必要な問題に関しては適宜ベルクソンを参照しなおすことにして、ここで本論の主題であるロースキーへ視点を移動させることにしよう。

3. ロースキーにおける直観概念

ここでは、ロースキーの認識論である直観主義を取り上げ、最初に提起しておいた問題を検討する。つまり、ロースキーとベルクソンの「直観」概念の差異を明らかにするとともに、さらに進んで、その差異の原因がロースキーによるベルクソン哲学の誤読にあることを明らかにする。そしてこの誤読の意味を読み解きながら、ロースキーをそうした誤読に導いた、彼の哲学の潜在的な志向について考えることにしたい。

19　ベルクソン『物質と記憶』39 頁。

3-1. 直観主義

まずはロースキーの『直観主義の基礎付け』について概説しておこう。しかし、それは実はかなり困難な課題である。というのは、『直観主義の基礎付け』はかなりの紙数を有する著作でありながら[20]、肝心の直観主義についてほとんど理論の展開がないのである。そのことはアスコリドフも次のように指摘している。「彼の直観主義の理論は、直接的で肯定的な基礎付けを持たず、主に背理法による間接証明に依拠している」[21]。つまり、直観主義はこういうものではないという否定的な主張はあるが、こういう理論であるという肯定的な主張が見られないのである。ロースキーはこの著作で経験論以降の近代の哲学史を叙述し、そのさまざまな潮流が共通して同じドグマを抱えていることを明らかにしつつ、そのドグマから解放されたものとして直観主義を性格づけている。しかし、このように他の哲学潮流を批判することで間接的に直観主義の正しさは主張されているが、では肝心の直観主義がどのような認識論なのかという点になると、それに対するポジティヴな説明がほとんど述べられていないのである[22]。

ロースキーがポジティヴに述べているのは次のようなことにすぎない。つまり、ある対象に関する知識は、その対象を他の対象と比較することによって手に入れることができる。ある対象が持つさまざまな性質は、他の対象の諸性質と比較されることで、それらとの関係によって規定を受けることになり、それによっていまだ意識化されていなかったそれらの性質が顕在化され、それが知識になるというわけである。ロースキーの言葉を引けば、「無定形なものは形式化され、無形象なものは形象を得る」[23] ということになる。

あまりにも簡潔なまとめに思えるだろうが、ロースキーが認識のプロセスに関して行っている説明は、実際にこの程度のものである。なぜこのようなことになっているのか。これについては推測するしかないが、おそらく以下のような事情が関係していると思われる。つまり、ロースキーにはポジティヴな認識論の構想がなかったのである。ただ、彼には過去のさまざまな認識論が同じドグマを共有していること、そしてそのドグマがさまざまな困難を作り出してきたこと、そのことは明らかである。そして、そのドグマから自由になりさえすれば、これまでのものとはまったく異なる新しい認識論を構築できることも間違いない。だから彼は、そうしたドグマから解放された新たな認識論として「直観主義」を構想する。彼が第一版の序文で用いている表現を使えば、「超主観的な世界が、主観的な世界と同じように直接的に（直観的に）認識される」[24] ことを明らかにするような認識論である。彼にはそうい

20　本論で使用しているテキストは序文と本文をあわせると 324 頁になる。

21　*Аскольдов С.А.* К вопросу о гносеологическом интуитивизме // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 4. № 94. С. 562.

22　この点についてはゼンコフスキーも指摘している。彼は辛辣といえるほど批判的である。「いかに奇妙なことであれ、われわれはロースキーのもとにどのような直観をも見出すことができない」。「ロースキーにおいて、直観概念があらゆる問題の鍵になるというのは名目上のことである」。「直観主義の完全なる体系を構築したロースキーに真の直観がないというのは、一見するとあまりにも逆説的で信じがたいことに思えるかもしれないが、しかし実際そうなのである」。*Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 208.

23　*Лосский.* Обоснование интуитивизма. С. 195.

24　*Лосский.* Обоснование интуитивизма. С. 13.

う認識論を構築すべきことはわかっているのだが、しかし、ではそういう外界の直接的な認識がどのようにして成立するのかということになると、彼にはそのメカニズムを説明するような一貫した理論がなかったのである。実際、外界の対象も内界の対象と同様に直接的に認識されるというアイデアに到達することはそれほど困難ではないが、それを実際の認識のメカニズムとして整合的に説明するとなると、かなり困難な課題である。だから、ロースキーは過去の認識論が抱えるドグマを指摘したり、そうしたドグマから解放されたものとして直観主義を規定することはできるのだが、肝心の新しい認識論をポジティヴに規定することは、いまだできない状況だったのである。

もちろんこうしたことは推測でしかない。しかしそれでもこうした推測をしてみたくなるのは、なぜロースキーがベルクソン哲学の中でもとりわけ純粋知覚に注目し、あたかもそれがベルクソンの最大の功績であるかのように言うのか、これによってその理由がほぼ確実に理解できるからである。要するに、ロースキーは自分が求めていて自分では得ることのできなかった新しい認識論を、ベルクソンの純粋知覚の理論の中に見出したわけである。ベルクソンの純粋知覚の理論は、上に見たように、まさに外界の直接的な認識のメカニズムを一貫した論理で説明する理論である。そして上に見た、比較による知識の構成というロースキーの直観主義の理論も、たしかにベルクソンの理論とはさまざまな点で異なっているものの[25]、私の身体が中心にあり、その周囲にイマージュが配列されることで知覚が成立するというベルクソンの構図を思い描くと、二つの理論の類似は明らかだと思われる。比較による知識の形成というロースキーの理論の場合も、「私」は諸対象の中心にあり、その「私」から発するある種の働きが、「私」の外にある物質の輪郭を、その物質が存在するその場所で捉えていくような形で認識がイメージされている。おそらくこの理論は、ロースキーがこの頃初めて知ったベルクソン哲学の純粋知覚の理論をモデルとして[26]、その延長上に構築した理論ではないかと考えられるのである[27]。

---

25 異なっているところを挙げればきりがないが、理論的に重要な点を一つだけ挙げるなら、ベルクソンの純粋知覚が記憶の働きを人工的に捨象したところに見出されるものであったのに対して、ロースキーの知識の理論はこの捨象が十分ではなく、記憶の働きが含まれているという点が挙げられる。

26 前にも述べたように、ネザーコットに従うなら、ロースキーがベルクソンを知ったのは『直観主義の基礎付け』の第一版と第二版の間である。それが正しければ、第二版には、おそらくまだ深まってはいないかもしれないが、ベルクソンの影響が見られるはずである。しかし、ネザーコットの指摘が確実かどうかは不明で、この問題にはいまだ不確定なところがあると考えなければならない。

27 ロースキーは後の著作である『有機的全体としての世界』でも、直観主義の理論として比較による知識の成立について語っているが、その理論を語る前に、ロースキーは次のように述べている。「われわれはベルクソンが自身の著書『物質と記憶』で発展させた仮説の精神に従って、この問題に解答を与える」。*Лосский Н.О.* Мир как органическое целое // *Лосский.* Избранное. С. 440. ここから判断すると、ロースキーが比較による知識の成立という自己の理論を構築したのは、ベルクソンの純粋知覚の影響下のことだったことはほぼ確実だと思われる。もしもその理論を、ベルクソン哲学を知る以前に、自分で構築したのであれば、ベルクソンとの類似は認めるだろうが、「ベルクソンの精神に従って」、というような言い方はしないはずである。

そしてさらにいえば、ロースキーは、これまでの認識論が共通のドグマに囚われていたと考えており、最初はそのドグマから解放されたものというネガティヴな規定でしか直観主義を考えていなかったわけだが、ロースキーが考える過去の哲学のドグマがどういうものなのか、その内実を知れば、ロースキーがベルクソンの純粋知覚の理論に目を向ける理由が、よりはっきりとした根拠を持って理解できる。まずはそのドグマの内実を明らかにしておこう。

ロースキーは哲学の歴史を、哲学が古い認識論のドグマから次第に脱却していき、それに伴って直観主義へ接近していく過程として描き出しているが、彼によれば、カントにおいて一つの転換がある[28]。したがって問題のドグマを純粋に体現しているのは、カント以前の経験論や合理論であるということになる。では、それらの理論が囚われていたドグマというのはどういうものか。端的に言えば、それは知識が発生するプロセスと知識の対象との間に越えられない垣根を作ることである。それらの理論は、知識が発生するプロセスを主観の中で生じるものだと考え、その一方で知識の対象は主観の外に存在すると考える。しかしそのように考えると、知識の中に入ってくるのは対象そのものではなく、そのコピーであることになる。しかし、このように認識に関わるのが対象そのものではなく、そのコピーであるなら、われわれは外界のコピーしか認識できないことになり、外界そのものを知りえないことになってしまう。そればかりか、外界が存在しているのかどうかさえ断言できなくなってしまう。

ロースキーが問題にするのは、このように古い理論が必ず懐疑論や独我論に行き着いてしまうということであり、その原因を探っていくと、それらの理論が、認識は対象のコピーによって行われると考えていることに行き当たるわけである。認識は対象のコピーによって行われるというドグマ、そしてそのドグマが必ず生み出す懐疑論や独我論、こうしたものが、ロースキーが新しい認識論によって乗り越えようとしていたものである。

ロースキーが抱いていたこうした問題が、われわれが前節で見たベルクソンの問題とあるところで交差することがわかるだろう。ロースキーは懐疑論や独我論を問題にしているのに対して、ベルクソンは心身問題を考えている。そういう意味で、両者は必ずしも課題を共有しているわけではないが、心身問題を解決しようとする過程で、ベルクソンもまた外界の対象とそのコピーという過去の認識論が共有する設定に問題を見出していたのである。ベルクソンの場合には、物質がそれとは異質な観念をコピーとして生み出すはずがないという形においてである。ベルクソンの理論は、ここでロースキーの関心と交差する。そして、交差するポイントにあるドグマ、つまりコピーによる認識というドグマをどう乗り越えていくのかという点でも、両者は同じ方向に向かっていく。つまり、外界の対象が直接的に認識されるのであれば、コピーが生じる必要はないという方向である。ロースキーはそうしたコンセプ

28　ロースキーは、カントは古いドグマに囚われていたものの、古いドグマの難点を認識しており、それを克服することを試みたと考えている。だから、「カントを嚆矢として哲学はこのまったく新しい道へと歩みだして行った」と述べるのである。*Лосский.* Обоснование интуитивизма. C. 68. しかし同時に、カントは古いドグマの枠組みの中でそのドグマから解放されようとする無謀な試みを行ったため、あのような「最高度に人工的な理論」を構築することになったのだとも述べている。*Лосский.* Обоснование интуитивизма. C. 108. こうしたロースキーのカント解釈は重要だが、残念ながらここでは触れることはできない。

トを持ってはいたが、それを理論化できない状態にあった。一方ベルクソンはそうしたコンセプトに見合うような純粋知覚の理論をすでに構築していた。こうした状態にあるとき、ロースキーはベルクソンの理論を知るのである。

懐疑論の克服と心身問題の解決というように出発点を異にしながらも、ベルクソンとロースキーは、コピーによる外界の認識という従来の認識論の難点を直接知の理論によって克服しようとする点で交差することになる。そしてロースキーはこの交差を捕らえ、すでに形成途上にあった自己の理論にベルクソンの純粋知覚の理論を接木するように取り込むわけである。しかし、こうした受容の過程を考えれば、ロースキーがベルクソン哲学の全体を考え、その中での純粋知覚の意味を考慮に入れながら、この理論を受容したわけではないことは明らかである。ロースキーは、新たな認識論を構築するという自己の関心に従って、純粋知覚の理論を本来の文脈から切り離して受容してしまったのである。ロースキーのベルクソン受容が問題を抱えてしまう要因はここにある。次にそのことを検討しよう。

3-2. 純粋知覚と直観

では、ここから本論が最初に提起した問題を検討していくことにしよう。つまり、ロースキーの直観概念がベルクソンのそれに対して決定的なズレを持っているということである。最初にそのズレの所在を言ってしまうと、実はロースキーがベルクソンから受容した純粋知覚の理論は、いわゆるベルクソンの「直観」ではないのである。ベルクソンは、たしかに『物質と記憶』において、数回ではあるが、純粋知覚を「直観」と呼んでいる[(29)]。しかし、一般的にベルクソンの「直観」として理解されているのはそれとは別のものである。通常ベルクソンの「直観」として理解されているのは、彼が『形而上学入門』において、知性による「分析」と対照させながら明らかにしている認識方法である。それは、簡単に言えば「分析」のように対象を分解せず、持続する対象を内側から一気に捉えるような認識方法である[(30)]。この本来のベルクソン的な意味での「直観」は、後で見るように、実はロースキーが受容した純粋知覚とはむしろ対立するものなのである。

上で指摘したように、ロースキーはベルクソンを知る前からすでに直観主義の構想を持っていた。しかし、直観主義の看板はあっても、その内実がなかった。そこで彼はベルクソンの純粋知覚を発見し、それを「直観主義」として受容したのであった。ロースキーが求めていたのは、対象をコピーに変換せず、対象そのものを直接的に捉えるような認識の方法である。そういう意味では、ベルクソンの純粋知覚はまさに彼が求めていた「直観」であった。だから彼は自分の関心に従ってベルクソン哲学のその部分のみを切り取って自己の理論に取り込んでしまったのである。しかしそれはベルクソンの言う本来の「直観」ではなかった。本来の直観は、持続する実在を捉えるための方法である。しかし、ロースキーが求めていたのは懐疑論の克服であり、そのために重要なのは対象を直接的に認識することであって、持

29 たとえば、ベルクソン『物質と記憶』76 頁で、純粋知覚を指して「瞬間的な直観」と呼んでいる。しかし、後で明らかにするように、それはまさに「瞬間的な」直観なのである。つまり、時間的に持続しない直観であり、その点で時間的に連続するものを捉える方法とされるベルクソンの本来の「直観」とはまったく別物であり、ある意味では対立するものでさえあるのである。

30 ベルクソン「形而上学入門」参照。

続が捉えられるか否かは問題ではなかった。だから彼はベルクソン哲学の根本にあるそういう問題に注意を払わないまま、純粋知覚を「直観」の名の下に受容し、しかもそれをベルクソンの直観概念から継承したかのように考えてしまったのである。

ロースキーの直観概念がベルクソンのそれとは異なっている原因はここにある。同じ「直観」という名前を持ってはいるものの、ロースキーのそれは、ベルクソンの用語法で言えば「直観」ではなく、「純粋知覚」に対応する。最初に言ったように、「直観」という名前の同一性と、ロースキーがベルクソンに大きな影響を受けているという事実をもとに、ロースキーの直観主義の哲学はベルクソンとの連想で捉えられる傾向があるが、それはロースキーの哲学の解釈にかなり大きな混乱をもたらさざるをえないのである。

そして問題はそれにはとどまらない。「直観」という名前の同一性のために混乱が生じやすいことはたしかだが、ロースキーの直観主義がベルクソンの直観とは完全に無関係であることを忘れなければ、ロースキーの哲学は一貫した理論として理解可能なはずである。しかし、別の問題がそれさえも困難にしている。どういうことかというと、今指摘したように、ロースキーの直観概念はベルクソンの直観ではなく、純粋知覚に対応しているのだが、その対応がロースキーの哲学思考の展開において必ずしも一貫していないのである。つまり、彼の「直観」概念は、その「直観」という言葉の連想作用を介して、あるところではベルクソンの本来の意味での「直観」を意味するような概念に横滑りしてしまっている。そのため、ベルクソンにおいては対立するような意味を持つ「直観」と「純粋知覚」という二つの概念が、ロースキーにおいては「直観」という一つの概念のうちであいまいに結び付けられてしまっているのである。先ほどロースキーの直観とベルクソンの直観を結びつけると混乱が生じるといったが、他でもない、ロースキー自身がすでにそうした混乱に陥っているのである。われわれは、ロースキーの直観概念が抱える最大の問題をそこに見出している。そして論文の冒頭で述べたように、この混乱はロースキーの哲学全体にも矛盾をもたらしているように思える。しかし、少し先走りすぎたようである。少し戻って、今指摘した問題を最初から見ていくことにしよう。

まずはベルクソンの理論をもう一度見直し、純粋知覚と直観がどういう意味で対立するのかを明らかにしておく。ベルクソンが持続を捉える方法として直観を構想していることはすでに述べたとおりである。第一節で述べたように、人間の知性は連続する動きを捉えることが苦手であり、連続するものを非連続な静止像に分解して理解しようとする傾向がある。しかし、いったん動きを分解してしまうと、後でそれを継ぎ合わせて再現しようとしても、コマ送り状のぎこちない動きになるだけで、元の滑らかな動きは再現できない。ベルクソンは、そういう知性の「分析」に対立する方法として直観を構想しているのであった。それは、対象を分解しようとする知性の傾向に逆らい、対象を内側から連続するままに一気に捉えようとする方法である。ベルクソンの言葉を引けば、「分析は動かないものに働きかけるが、他方直観は動きのうちに、または同じことになるが、持続のうちに身をおく。これが直観と分析との間に引かれたまことに鮮明な境界線である」[31]。

31　ベルクソン「形而上学入門」229–230 頁。

では、それに対して「純粋知覚」はどのような意味を持つのか。すでに述べたように、純粋知覚は実際に存在する知覚ではない。本来の知覚には必ず記憶の働きが関わっているが、その記憶の働きが存在しないと仮定したときに見出されるのが、純粋知覚であった。さて、記憶を取り除くというこの仮定は、今の問題にとってきわめて重要な意味を持っている。というのも、記憶というのは他でもない、知覚に持続を挿入する要因だからである。実際の知覚は、ある程度の時間の幅の中で行われる。そのとき知覚される対象を時間的なもの、連続するものとして捉えることが可能なのは、知覚に記憶の働きが関わっているからである。記憶がなければ、一瞬現れた映像が次の瞬間には消えるだけで、そこに連続性は生まれない。記憶こそが、知覚を持続させるのであり、対象を連続するものとして捉えることを可能にするのである。そしてそうだとすれば、逆に記憶を持たない純粋知覚は、まさに瞬間的な映像を写し取るような知覚だということになる。

このように考えれば、純粋知覚と直観が対立することは明らかだろう。ベルクソン本来の意味での直観は、持続を瞬間的な静止像に変える知性の働きに対抗するための方法だった。一方純粋知覚は、他でもない、まさにその瞬間的な静止像を作り出すような知覚なのである。純粋知覚によって知覚される世界は、持続を持たない静止画像であり、まさにベルクソンの直観が克服しようとする当のものなのである。直観が持続を捉えるものであるのに対して、純粋知覚は持続に対立する瞬間的な静止像を作り出してしまう。直観と純粋知覚は、時間に関して明らかに対立する極を構成しているのである。

そしてそういう観点から見直せば、ロースキーの直観主義も純粋知覚と同じやり方で、ベルクソンの直観に対立しているがことがわかる。ロースキーの直観主義の理論がどのようなものであったか、もう一度確認しておけば、それは外界の諸対象を互いに比較し、それによって比較される対象の潜在的な性質を顕在化させるというものであった。いわば関係論的に知識を生み出していくような方法である。しかし少し考えればわかるように、このような比較は、外界の対象を静止させなければ可能にならない。持続する対象は常に生成の過程にあり、その姿を変えているから、厳密に言えばそれらを比較することはできないのである。あるいはもっと正確に言えば、世界が全体として持続している以上、そもそも一つの対象と別の対象を判然と区別することすらできない[32]。持続の中では対象相互の境界は常に揺らぎつつ変化しているのであり、明確な輪郭を持った対象を取り出そうと思ったら、持続する世界をある瞬間的な断面に固定し、対象相互の境界を人為的に固定しなければならない。それは、関係論が通時態の時間の流れを捨象し、共時態という無時間的な平面を取り出さなければ成り立たないのと同様である。ロースキーが想定する比較という行為自体が、持続を静止像に変えなければ成立しない。ロースキーの認識論も、ベルクソンの純粋知覚と同じやり方で、ベルクソンの直観に対立しているのである。

---

32 ベルクソンは、諸要素が明確な輪郭を持ち、構成要素を、その性質を変えることなく全体から取り出せるような多様性を「判明な多様性」と呼び、逆に諸要素が明確な輪郭を持たずに融合しており、したがって諸要素をその性格を変えることなしには全体から切り離せないような多様性を「錯雑な多様性」と呼んで、両者を区別している。いうまでもなく後者が持続に見られる多様性であり、前者は物質的なものに典型的に見られる多様性である。ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論』90–106 頁。

両者の直観概念の対立をさらに指摘しておこう。最初に純粋知覚を説明した時に言ったように、純粋知覚というのはイマージュの世界に私の身体が登場することによって成立するものであった。私の身体が世界の中心となり、その中心の周りに、私の身体の利害に合わせて他のイマージュが配列される。それはまったく濃淡のない世界に、人間の利害に合わせて濃淡がつけられていき、それによって人間的な世界が浮かび上がってくるような現象である。純粋知覚が作り出すのは、そういう人間的な世界である。

それに対して、ベルクソンの直観が行おうとするのは、まさにそうした人間的な世界を超えていくことである。ベルクソンの言葉で言えば、「経験をその源泉にまで求めに行くこと、というよりはむしろ、経験が私たちの実利のほうに屈折して固有な意味の人間的経験になるその決定的な曲がり角を越えたところまで、それを求めに行くこと」である[33]。人間は世界を認識する時、自らの「実利」、つまり利害関心に基づいて世界を「人間的なもの」に組み替えてしまう。ベルクソンの直観は、この組み換えの過程を逆向きに辿り、人間化される前の世界を開示しようとするものである。直観は、世界を人間化する純粋知覚とは逆の方向に進む[34]。ここでもまた、直観と純粋知覚は対立した意味を持っているのである。

そしてロースキーの直観主義もまた、純粋知覚を継承しているがゆえに、やはりベルクソンの直観とは逆方向に向かうことになる。つまり、世界を人間化する方向に向かうのである。そもそもロースキーは、人間的な認識の向こう側にあるもの、人間的なものの彼岸にあるものへ向かおうとしていたはずである。しかし結果的に、彼は実在の世界をきわめて人間的なものとして描き出してしまう。実際、ロースキーが『直観主義の基礎付け』で開示して見せる世界は、きわめて人間的である。ベルクソンの直観が開示する世界は、凝固した形式や秩序から解放された創造的な生成のプロセスであった。それは、実在の本来の姿でありながら、人間の認識が常にとり逃してしまうもの、そういう意味で、まさに人間化される前の世界である。それとは対照的に、ロースキーの開示する世界は、今は具体例を参照することはしないが、リジットな論理的形式に拘束され、一切の創造性を失ってしまったように見える世界である。それは、瞬間的な共時態の平面に凍り付いたような世界であり、いわば、人間的な知性が理解しやすいように加工を施された、まさに人間的という他はない世界である。ロースキーは人間的な世界の彼岸を見出そうとしていたにもかかわらず、結果的には実在の世界を完全に人間化してしまうのである。

さて、上に見たことを総合すると、ロースキーが純粋知覚を「直観」として受容したことは、もしも彼がベルクソンに従っているつもりなら、かなり根本的な誤読であるというしかない。持続と瞬間という対立でも、人間的なものとその彼岸という対立でも、いずれの点でもベルクソンの直観と純粋知覚はまったく逆の方向を向いている。あえて言えば、ロースキーは、

33　ベルクソン『物質と記憶』206 頁。

34　ドゥルーズも次のように述べている。「いずれにしても、ベルクソンは哲学にまったく人間的な知恵と均衡を与える哲学者ではない。人間的なものと超人間的なもの（われわれの持続よりも劣っている持続か優れている持続）にわれわれを開くこと、人間的条件を超越すること。これが哲学の意味である」。ジル・ドゥルーズ（宇波彰訳）『ベルクソンの哲学』法政大学出版局、1974 年、20 頁。

ベルクソンが「直観」概念によって乗り超えようとしていた当のものを、同じ「直観」という名前で受容してしまったということになるだろう。

3-3. 直観主義の矛盾

しかし、こうした重大な誤読があるとしても、先にも指摘したように、ロースキーが「直観」という言葉を「純粋知覚」の意味で一貫して使用しているなら、ひとまず問題は生じない。しかし、ロースキーは重要なところで「直観」という言葉を横滑りさせ、そこに純粋知覚とは矛盾するはずの、ベルクソン本来の直観の意味を含めてしまっている。そのために、純粋知覚の方向で構築されてきた彼の直観主義に、それとは異質な要素が結び付けられ、彼の哲学から整合性が失われているのである。

そのような横滑りが見られるのは、彼が認識論から存在論へ移行しようとする時である。ロースキーは存在論を扱った『有機的全体としての世界』の序文で次のように述べている。

> 19 世紀後半に有機的・全一的世界観の構築の主な妨げとなったのは、若き哲学的認識論（知識の理論）であった。それは自分でも気づかないうちに機械論的（非有機的）世界観の誤った前提から出発し、その基礎のもとに［…］世界観の問題に狭隘な解答を与えた。私が直観主義と名づけ、『直観主義の基礎付け』やその他の著作で発展させた認識論は、形而上学の存在権を復活させようとする目的を持っている。［…］この認識論に基づいて、有機的全体としての世界に関する問題の考察に取り掛かる[35]。

要するに、これまでは機械論的な認識論（おそらく新カント派が念頭にある）のために、有機的な世界観（形而上学）の構築が妨げられてきたということだ。それに対してロースキーが新たに構築した「直観主義」は形而上学を可能にする認識論であり、彼はこの認識論を基礎にして有機的な世界観の構築に取り掛かるということである。

ここでは詳述しないが、たしかにロースキーは『有機的全体としての世界』で、機械論的な世界観とは異なる有機的な世界観を構築しようとしている[36]。そして彼は、そうした世界観を他でもない、ベルクソンの持続をモデルとして構築しようとしているのである。ロースキー自身次のように述べている。「ベルクソンの大きな功績のひとつは、運動の有機的な性質をはっきりと強調した研究［…］にある」[37]。ロースキーはベルクソンが「運動」（持続）に見出したものを自己の世界観のうちに取り込み、それによって自己の世界観を有機的なものとして構成しているのである。そして実際、彼の存在論は異質な要素を含みつつも、基本的にはたしかにベルクソン的であり、持続的なのである。

しかし問題は、彼がそのような方向に存在論を展開させながら、そうした存在論を、上の引用にあるように、「私が直観主義と名づけ、『直観主義の基礎付け』やその他の著作で発展させた認識論」に基づいて構築すると述べていることである。彼の直観主義は、われわれが

---

35 *Лосский.* Мир как органическое целое. С. 340.

36 この点については、拙論「持続とイデア」**73–79 頁参照。**

37 *Лосский.* Мир как органическое целое. С. 342.

確認したように、純粋知覚に等しいものであった。つまり、それは持続とは逆の方向を向いたものだった。それにもかかわらず、存在論に移行するに当たって、その同じ直観が、今度は持続と結び付けられるわけである。つまり、「直観」という言葉を媒介にして横滑りが生じているわけである。用いられるのは同じ「直観」という言葉だが、そこに込められる意味が反ベルクソン的なものからベルクソン的なものへとなし崩し的に移行している。彼が『直観主義の基礎付け』で展開した直観概念を一貫させるなら、その先に持続的（有機的）な存在論が展開されるはずはない。逆に言えば、彼が持続的な存在論を構築するのであれば、それを彼の純粋知覚的な認識論の上に構築することはできないはずである。しかし、表面上同じ「直観」という言葉が用いられているため、相互に矛盾するはずの認識論と存在論があいまいに結びつけられてしまっているのである[38]。

このように、認識論から存在論へ移行する段階になって、「直観」という概念は明らかに矛盾を抱えることになる。その一つの概念のうちに、ベルクソンの直観と純粋知覚という対立する二つの概念が結び付いてしまっているのである。そして明らかなように、この矛盾する二つの要素はそのままロースキーの認識論と存在論の矛盾にもなっている。直観という一つの概念の矛盾が、彼の哲学体系全体の矛盾をも生み出しているわけである。あるいは、逆かもしれない。矛盾する性格を持つ認識論と存在論を、それでもあえて結びつけようとするために、その媒介となる「直観」という言葉に、矛盾する二つの意味が込められたと考えるべきなのかもしれない。実際、矛盾する二つの意味を持つ「直観」概念は、ロースキーの哲学体系に矛盾を持ち込む元凶のように見えるのと同時に、矛盾を隠蔽するための偽装のようにも思えるのである。

たとえば、ガイデンコはロースキーの直観がベルクソンのそれと同様、生きた有機的全体を認識する手段だったと述べているが[39]、言うまでもなく、認識論におけるロースキーの直観はそのようなものではない。ガイデンコはおそらく、存在論における「直観」の用法から、あるいはベルクソンの「直観」から振り返って、ロースキーの認識論における「直観」もそれと同じようなものだと理解してしまったのである。二つの意味を持つ「直観」概念が矛盾を隠すための偽装かもしれないといったのは、それがこうした錯覚を生み出すことで、認識論と存在論の間の亀裂を見えにくくしているようにも思えるからである[40]。

38　こうした横滑りは、同じ引用の前半で、彼が自分の認識論があたかも機械論の克服を目的としてきたかのように言っていることにも表れている。機械論を克服しようとしてきたのはベルクソンの直観であって、ロースキーの直観ではない。彼の認識論は機械論の克服ではなく、懐疑論や独我論の克服を目的としていたはずだし、純粋知覚に基づいて構築された彼の認識論はむしろ機械論と同じ根をもつものだと言わねばならない。

39　*Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия серебряного века. М., 2001. С. 215–216.

40　しかし、必ずしも直観の概念の矛盾に着目しなくても、ロースキーの哲学を厳密に追っていけば、そこに結びつき得ないものが混在していることに想到するはずである。たとえばゼンコフスキーは次のように述べている。「われわれがすでに指摘したように、ロースキーの体系にはあまりにも種類を異にする諸理念が見出される。それらは極めてたくみに結び付けられてはいるが、根を異にするもので、異質なままにとどまっている。ロースキーは、自分が一つの体系に結びつけた異質な諸原理を内的に結び付けようと最後まで試みたが、われわれが見るところ、彼は有機的な総合を得ることにはおそらく成功しなかった」。*Зеньковский.* История русской философии. С. 207–208.

以上のように、われわれはロースキーの直観概念のうちに含まれる矛盾、そしてそれをそのまま写し取ったような、彼の認識論と存在論の矛盾を指摘した。ロースキーはいくつかの箇所で、『直観主義の基礎付け』で展開した純粋知覚的な認識論を修正し、それを有機的世界観のほうへ回収しようと試みているが、結局それには成功していない[41]。ロースキーの直観の概念を網羅的に検討するのであれば、こうした試みも検討すべきだろうが、ここではそれは割愛する。ここでは最後に、今回明らかにした直観概念の矛盾と、前回明らかにした存在論の矛盾との重なり合いを確認しておきたい。

3-4. 存在論と認識論

ロースキーの哲学の中心をなす「直観」概念が矛盾を抱えていることはこれまでの論述で明らかになったと思うが、そこに見出される矛盾は、前回の論文で明らかにした存在論における矛盾と別のものではない。しかし、そのつながりを明らかにするには少し整理する必要があるだろう。

前回の論文で明らかにした存在論における矛盾は、ロースキーがベルクソンが明らかにした認識以前の実在、つまり「持続」の概念を自己の存在論に取り込みながら、その持続にそれとは異質な要素を持ち込もうとするために生じたものであった。つまり、ロースキーは持続する世界に、それとは異質な無時間的な形式や秩序を結び付けようとしたのである。持続は凝固した無時間的な形式から解放されているがゆえに、常に変化し続ける。そしてそうである限りで、自己同一的な形式に固定することがなく、創造的でありうる。しかし、ロースキーは実在のそうした創造性を肯定しながらも、そこに論理や形式のような無時間的な秩序を結び付けようとするのである。

ロースキーの試みが矛盾していることは明らかだが、言うまでもなく、この矛盾はロースキーの不注意によって引き起こされたものではない。ロースキーが自己の存在論を一から組み立てたのなら、不注意によってこうした矛盾が生まれることもあるだろうが、この場合、ロースキーは自己の理論を組み立てる以前にベルクソンの一貫した持続の理論を知っていたのである。彼はその一貫した論理をあえて崩し、矛盾のなかったところにわざわざ矛盾を作り出してまで、そこに異質な要素を結び付けようとしたのである。ロースキーは明らかにある志向に導かれている。そしてその志向は、論理的な一貫性を維持しようとする志向以上に、ロースキーの思考の展開に大きく働きかけているわけである。

われわれは今、ロースキーの存在論における矛盾と認識論における矛盾が重なり合っていることを明らかにしようとしているわけだが、そのことを明らかにする上で重要なのは、ロースキーの存在論に矛盾を引き起こしたこの志向が、彼の認識論にも同じように作用しているということである。その志向を、われわれはすでに、物自体をコスミックな世界として描き出そうとする志向として明らかにしているが、その志向が、ロースキーの認識論における誤読や矛盾をも導いていると考えることができるのである。

前に、ロースキーと同時代のロシア思想がカントの不可知論の克服を課題にしていたことを指摘したが、それはロースキーも同じである。彼の直観主義もまた、カント哲学の克服を

41 たとえば、*Лосский.* Мир как органическое целое. С. 344–349 参照。

念頭に置いたものだった。彼は『直観主義の基礎付け』に取り掛かったころのことを回想して次のように述べている。「私のすべての注意と関心は、いまや認識論における新しい方向としての直観主義の構想に向けられた。[…] この課題をうまく解決すれば、それはカントの『純粋理性批判』の克服をもたらすはずだった」[42]。実際、彼の直観主義の理論を考えれば、彼の認識論がカント的な不可知論の克服を意図していることは明らかである。直観主義は、人間が主観に内面化された表象を認識するのではなく、主観に外在する世界をそのまま認識することを明らかにしようとしたものである。それはカント的にいえば、他でもない、人間は物自体を認識できるという主張なのである。

しかし、ロースキーが直観主義をカントの克服と見なすことのうちには、おそらくさらに別の意味も含まれている。カントはわれわれが認識する世界、つまり現象界に備わっている形式や秩序は、認識主観が構成したものだと考えていた。言い換えれば、そうした形式や秩序は物自体に備わっているわけではないのであり、物自体はそういう人間的な形式や秩序とは無縁の世界だということになる。ロースキーは直観主義の理論によって、おそらくこの点でもカントを克服しようとしているのである。ロースキーの直観主義が言うように、人間が現象界を作り出してそれを認識するのではなく、物自体をそのまま認識するのだとすれば、主観が認識する形式や秩序は、すべて物自体の属性であることになる。認識主観は認識において何かを作り出したり、何かを世界に加えたりするものではなく、ただ外在する世界にあるものをそのまま読み取っているだけなのである。したがって人間が世界のうちに見出す自然法則や論理法則は、人間が世界に投げかけた人工的な構成物ではなく、世界そのものに本来的に備わっている秩序だということになるのである。

カントは世界を秩序化する原理を主観に帰したが、ロースキーの直観主義はそれを世界そのものに帰属させるような形で構成されている[43]。世界はカオスで、人間がその上に秩序や形式を投げかけるのではなく、世界は最初から形式や秩序を備えており、人間は認識においてただそれを読み取っていくだけなのである。ロースキーの直観主義が暗に明らかにしようとしているのは、おそらくこのことである。物自体としての世界は、人間主観によって秩序や形式を与えられなければならないようなカオスではなく、自己を形式化する原理を自らのうちに備えたコスモスであるということだ。ベルクソン哲学の誤読によって作られたロースキーの直観主義も、やはり世界がコスモスであることを論証しようとする課題を暗に担っているのである。

だからロースキーは、彼の哲学の発展の早い時期に作られたこの認識論を、後々まで修正しようとはしなかったのだろう。もう一度確認しておくが、彼がこの認識論を構築した時(『直観主義の基礎付け』第 2 版は 1908 年刊)、彼はいまだベルクソンの哲学を熟知していたわけ

42　*Лосский.* Воспоминания. С. 131.

43　先ほど、ロースキーが開示する世界が、彼が望んでいたのとは違ってきわめて人間的な世界であると言ったが、それはこのことと関係がある。ロースキーは現象と物自体というカントの二元論を、人間が物自体を認識できるとみなすことで克服しようとしているわけだが、それは逆に言うと、カントが人間的な現象界にのみ認めていた、いわば「人間的」な属性が、すべて物自体に帰せられることになるわけである。物自体はもはや、カントにとってそうであるように人間にとって不可解なものではなくなり、一切の神秘性を剥奪されてきわめて人間的なものになるのである。

ではなかった。だから彼は純粋知覚と直観を混同するという誤読を犯したのである。しかしその後、彼はベルクソン哲学の本格的な研究にかかり、ベルクソンに関する概説書を書くほどにベルクソン哲学に習熟することになる。だから、その概説書の後に書かれた『有機的全体としての世界』(1916) では、『直観主義の基礎付け』のおよそ非ベルクソン的な認識論とは違って、基本的にベルクソン哲学に寄り添った形の存在論が展開されている。そのことを考えれば、ロースキー自身、このころには自己の認識論がベルクソン的ではないことに気がついていたはずである。実際、彼は存在論にあわせて認識論のニュアンスを微妙にずらそうとするような試みを行っている。しかし彼は自己の認識論を全面的に見直すことは最後までしなかった。そしてむしろ、存在論と認識論の間に矛盾を残したままにするほうを選んだのである。

彼があくまでも自己の非ベルクソン的な認識論にこだわったのは、自分の誤読を認めたくないからというような理由によるものではないだろう。そうではなく、やはりこの認識論の構想が彼にとっては重要だったからである。この認識論に従うことで、物自体としての世界が形式や秩序を備えたコスモスであると考えることが可能になるからだ。認識論と存在論の間の矛盾を解消するために認識論をベルクソン的な直観に近づけると、世界をコスモスとして描き出そうとする志向を放棄せざるを得なくなってしまう。だから彼は矛盾を残してでも最初に構想した自己の直観主義にこだわり続けたのだと思われる。

ロースキーの認識論における矛盾も、存在論における矛盾と同じ根を持っているのである。そして認識論と存在論の間の矛盾も、それと同じ原因から生じている。ロースキーの哲学にはさまざまなところに矛盾や逸脱、そして誤読があるが、それらはすべて、物自体をコスモスとして描き出そうとする志向に導かれて、ロースキーが自らの哲学的思考の論理的な展開をゆがめるところから生じているのである。物自体をコスミックな世界と見なそうとする志向は、これほどまでに強くロースキーの哲学的思考を導いているのである。

おわりに

われわれは、以上のようにロースキーの認識論である直観主義、およびそれにまつわる問題を考察してきた。最初に言ったように、われわれが考えるべきなのは、ロースキーとベルクソンの直観概念の類似と差異というようなレベルの問題ではない。また、ロースキーのいう直観が実はベルクソンの純粋知覚に対応しており、したがってベルクソンの直観とは実は対立するものであるという事実も、これまでの研究では指摘されたことがないものであり、本論文が行った重要な指摘であると思うが、しかしわれわれが考えるべきなのはこの問題でもなく、さらにその先にあるものである。つまり、実在としての世界をあくまでもコスモスとして描き出そうとするロースキーのきわめて強い志向である。われわれが明らかにしたように、ロースキーは矛盾を犯してでもこの志向に従おうとしている。そうであるなら、彼の思想の核は、彼が明示的に主張していること以上に、こうしたところに表れているのではないだろうか。

そして、同じような志向はロースキーと同時代の、いわゆる「ロシア・ルネサンス」期の

哲学にかなり広範に見いだされるものである。さまざまな思想家がロースキーと同じように、こうした潜在的な志向に導かれて自己の哲学を展開しているとすれば、このような志向はロシア思想史の中にある種の文脈を作りだしているはずである。本論ではそうした問題にまで踏み込むことはしなかったが、そうした文脈を明るみに出すことはロシア思想史の研究にとってきわめて重要な意味を持つものと考える。そうした作業を行うことは今後の課題としたい。

本研究は、科研費補助金基盤研究（C）「ロシア・ルネサンス期の思想における生の哲学」（課題番号20520297）の助成を受けたものである。

Интуитивизм Н.О. Лосского и философия Бергсона

Китами Сатоси

В предлагаемой статье рассматривается гносеологическое учение Н.О. Лосского – интуитивизм и его соотношение с философией французского философа Анри Бергсона. Широко известно, что Лосский является автором одной из первых в России книг об этом мыслителе – «Интуитивная философия Бергсона» (1914). Из одного этого факта уже явствует влияние Бергсона на философию Лосского. Поэтому интуитивистскую гносеологию Лосского нередко ассоциируют с философией Бергсона, в которой понятию интуиции также отводится большое место. Однако интуиция у Лосского определенным образом отличается от одноименного понятия Бергсона, и это обстоятельство уже отмечалось в ряде исследований.

Тем не менее, пока еще не существует развернутого объяснения, чем именно различаются эти два понятия, по какой причине возникло это различие, и с каким вопросом философии оно, собственно, связано. В данной работе мы стремились показать, что Лосский неадекватно воспринял философию Бергсона, и в результате его понятие интуиции оказалось составлено из двух противоположных значений. Отсюда идет не только отличие его толкования интуиции от бергсоновского, но и противоречие в его собственной философской системе.

Два значения, которые входят в понятие интуиции Лосского, соотносятся с двумя понятиями философии Бергсона: одно действительно соответствует понятию интуиции в настоящем бергсоновском смысле, а другое перекликается скорее с понятием «чистое восприятие», которое у Бергсона как раз противопоставляется интуиции. У Лосского же под термином «интуиция» объединены эти два в сущности несовместимых значения.

Для Бергсона чистое восприятие – это механизм восприятия, находящийся в основе обычного человеческого познания. А по Бергсону обычное человеческое познание искажает подлинное бытие и формирует субъективные представления. Поэтому Бергсон предполагает возможность другого вида познания, которое позволяло бы постичь подлинное бытие, не искажая его сущность, и называет такое познание интуицией.

Скорее всего, Лосский так сильно интересовался философией Бергсона и высоко оценил ее потому, что увидел сходство с нею собственных устремлений, т.е. Лосский в свою очередь тоже стремился к постижению подлинного бытия, еще не искаженного человеческим субъектом. Имея это в виду, легко понять, почему Лосский принял одно из двух понятий Бергсона – понятие интуиции: ведь именно она считалась способом познавать подлинное бытие. Трудно понять другое – почему второе понятие, т.е. чистое восприятие, которое, по Бергсону, искажает подлинное бытие, тоже было принято Лосским в его философии.

Причина этого, как мы предполагаем, состоит в том, что Лосский весьма субъективно трактовал философию Бергсона и ввел в понятие интуиции противоположные ей черты. Чтобы говорить, почему такая трактовка произошла, сначала необходимо, хотя бы кратко, объяснить разницу между философскими системами Бергсона

и Лосского, которая служит фоном этой неверной трактовки.

Как уже было сказано, оба философа считают субъективное представление результатом искажения подлинного бытия и стремятся постичь подлинное бытие, еще не искаженное воздействием субъекта. С этой целью Бергсон старается освободить бытие от механистической упорядоченности, например, законы логики, считая последние принадлежностью субъекта. Лосский же в этом отношении критикует Бергсона. Если упразднить такую упорядоченность, бытие оказывается хаосом, что для Лосского неприемлемо. Подлинное бытие для Лосского должно быть не хаосом, а космосом, и иметь совершенную упорядоченность как имманентное свойство. Такая теоретическая предпосылка, видимо, и определила ход мышления Лосского.

Скорее всего, именно поэтому Лосский ввел черты чистого восприятия в свое понятие интуиции. Мы не имеем здесь возможности изложить это предположение более подробно, но, с нашей точки зрения, Лосский стремился показать, что форма или порядок, которые человеческий субъект видит в мире, принадлежат не человеческому субъекту, а подлинному бытию, и благодаря этому для Лосского стало возможно считать подлинное бытие закономерно творимым космосом. Для этого ему и понадобилось ввести в понятие интуиции аспект чистого восприятия.

В данной роботе, исследуя теоретические предпосылки, определявшие ход мысли Лосского, точнее, его стремления считать «вещь в себе» космосом, а не хаосом, мы утверждаем, что такое же стремление можно найти и у многих других мыслителей периода «русского ренессанса».