

イワン・ラブシンの批判哲学における 他我の問題と感情移入理論⁽¹⁾

貝 澤 哉

はじめに

本稿の課題は、19世紀末から20世紀前半にかけて活動したロシアの新カント派哲学者イワン・ラブシン（1870–1952）がその著作において執拗に探究し続けた「他我」把握の問題を、やはり彼にとって重要だった感情移入理論との深いかわりのなかで検討しながら、当時のロシア哲学・思想や文化・芸術理論の歴史的文脈のなかで彼の哲学が占める独自の位置やその役割にあらたな光を当てることにある。

モスクワ生まれのラブシンは、ペテルブルク大学の新カント派哲学者アレクサンドル・ヴヴェジェンスキイのもとで学び、1913年にはペテルブルク大学教授に就任し、師の教えを受け継いで、ロシアにおける新カント派を代表する哲学者となった。こうした彼のカント的批判主義は、1922年にいわゆる「哲学者の船」で国外に追放されプラハに移住した後も揺らぐことはなかった。しかし周知のように19世紀末から20世紀初頭のロシアでは、正教思想を基礎に独自の哲学体系を築いた著名な宗教哲学者ヴラジミール・ソロヴィヨフが1900年に他界したあと、1901年には象徴派詩人のドミトリイ・メレシコフスキイらによる宗教哲学会がペテルブルクに組織され、また1905年には哲学者セルゲイ・トルベツコイらによって、ソロヴィヨフ記念モスクワ宗教哲学協会が創設されるなど、ロシアの哲学・思想界のメインストリームは、正教思想を背景としたロシア独自のナショナルな宗教哲学の形成という方向へ急速に舵を切りつつあった。

こうした宗教哲学者たちがとりわけ敵視していたもののひとつが、認識主観の経験的領域と、「物自体」の実在的（すなわち超越的・イデア的・神的）な領域とを峻別し接続不可能なものとするカントの合理主義的な批判哲学だったことは疑いなく、またすでに西欧でも19世紀末から20世紀初期にはベルクソンの直観主義やフッサールの現象学の登場、さらに第一次大戦後におけるハイデガーの存在論の流行などにもとまって、新カント派は急速にその勢いを失いつつあった。西欧とロシアにおけるこうした全般的なカントおよび新カント派哲学の退潮傾向のなかで、ラブシンの哲学的営為は、ロシア本国における一部の研究を除けば、いわゆる「銀の時代」や「ロシア・ルネサンス」を代表するロシア宗教哲学の華々しい成果の陰に隠れてしまい、これまでさほど注目されることはなかったと言ってよいだろう。

1 本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究（A）（22H00004）による研究成果の一部である。

だが後に詳述するように、当時のロシアの哲学・思想界の動きをある程度仔細に掘り起こしてゆくと、19世紀末から、ヴヴェジェンスキイやラプシンら新カント派の流れをくむ哲学者たちが、他の意識や他我の把握にかんする問題をめぐって、宗教哲学や、それに近い直観主義などの代表的な哲学者、思想家たちとの論争を展開しつつ、独自の方向性を見出していった事実が浮かびあがってくる。この時代の哲学・思想界では、意識についての宗教哲学的な観点——個的な経験的意識に先立ってまず個を超えた「全一的」な意識、すなわち全体的な意識なるものが存在するのだと考え、個々の意識主観はあくまでこの全一的な意識から分化・派生したものと捉える見方——にたいして、カント的な批判哲学の立場から、他我や他の意識の心的経験を客観的、合理的に把握・認識することはできない、との反論が提起され、当時の哲学・思想界全体を巻き込んだかなり大がかりな論争へと発展していたのである。

こうした論争的な動きはある意味では、ロシア思想史上のメインストリームとなりつつあったソロヴィヨフ以降の「全一性」の宗教的形而上学にたいする一種オルタナティブな観点の重要な提起だったとも捉えうるだろう。ヴヴェジェンスキイやラプシンらのカント主義哲学の存在は、19世紀末から20世紀初期におけるロシア宗教哲学の興隆にたいする同時代的な異議申し立ての貴重な例であるとともに、この時代のロシアの哲学・思想史のなかに、主流とは明らかに異なる別の潮流が確実に存在し息づいていたことを示しているのであり、しかも他我や他の意識を「全一的」でない、つまり自己の意識とはあくまで異質で融合や同一化の不可能な異他的なものと捉える観点は、たとえばやはりカントや新カント派と一定の親和性を持っていたミハイル・バフチンの他者論のような系譜にも共鳴しうる点で、ロシアの哲学・思想史のパースペクティヴのなかで、けっして軽視することのできない、ある種の独自の潮流を形成していることさえ可能かもしれない²⁾。この意味で、他我の問題をめぐるラプシンの探求の哲学・思想史的な評価や位置づけについてあらためて検討することは、20世紀ロシア哲学・思想史研究において一定の意義を持ちうるものと思われるのである。

ラプシンの他我理論をここでとりあげたいもうひとつの重要な理由は、他我知覚の問題を扱うさいに彼が依拠する心理学的な「感情移入 *вчувствование* / *Einfühlung*」理論が、心理学、美学・芸術理論、歴史方法論など、当時のロシアの人文科学や文化の幅広い領域で大きな潮流を形成していたからである。この時代の西欧での心理学主義や新カント派の浸透にともなって、他我知覚を「感情移入」を介して捉える理解は、たとえばゲオルギイ・チェルパーノフの心理学や、ハリコフ学派のドミトリイ・オフシャニコ＝クリコフスキイによる心理学的な芸術創造理論、また新カント派の影響を受けたとされる歴史家アレクサンドル・ラッポ＝ダニレフスキイの歴史方法論に関する著書などにおいてきわめて重視されて

2 たとえば N. ボネツカヤは、ヴヴェジェンスキイやラプシンらロシアにおけるカント主義的な「他我認識」問題の主題化が、後に触れることになる「感情移入」の問題をも経由しつつ、バフチンを他者の問題に方向づけた直接的で重要な契機となったと捉え、それが全一性に基づく宗教哲学とは異なる思想的潮流を形成していた可能性について論じている。*Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. М.-СПб., 2016. С. 41–47* を参照。

いた³⁾。というのも、心理学や芸術など、個人の意識や個々の芸術家の個性・意図を扱う領域においても、また「文化科学」すなわち人文科学の諸領域を「個性記述的」(ヴィンデルバント)なものとして捉え、個別的な出来事や人格の歴史性を重視する新カント派の観点においても、いずれも自分ではない具体的な他のだれか(創作者、芸術家や歴史的人物等)の特殊な心的生や、その個別的・内的な心的営みの結果生産された作品、史料、出来事等を、その心的生の外部から理解するための何らかの方法論が必要とされるからである。「感情移入」によって他者の心的生(意識)を模倣・再現することができるようにした考え方は、後に触れるように、たとえばスタニスラフスキイのリアリズムを重視した実践的な俳優論・演技論にまで影響を及ぼしている。

師ヴヴェジェンスキイから継承した他我の認識論的問題から出発し、1910年代以降芸術創造の理論のなかで他我への感情移入の問題を探究し続けたラブシンは、明らかに上述のような、ロシアにおける心理学的感情移入理論の大きな流れに属する重要人物のひとりなのであり、他我理解の理論に依拠した人文科学や芸術文化の方法論の革新という幅広い潮流(広い意味ではバフチンもまた明らかにそこに属しているのだが)の展開を考察するうえで、も鍵となりうる哲学者であるにちがいない。

しかしここにはさらにもうひとつ、ラブシンをとりあげたい理論的な理由もある。後ほど詳述するように、彼の他我知覚(感情移入)理論は、一見類似や同質性にに基づき自己をそのまま他者に投影するような、いかにも通俗心理学的でときに凡庸にすら思えるものであり、その感情移入による他我理解は、結局他者に自己を投影したものにとどまり、そうした他我理解と、他我を「物自体」的な根源的異質性において捉えるラブシンの厳格なカント主義的・批判哲学的な態度とのあいだには、ある種の本質的な乖離があるようにも見える。だが他我知覚や他者把握の一般理論というより広い視野から考えた場合には、むしろこうした矛盾こそが他者の把握にとってとりわけ重要なものであり、他者の同化不可能な根源的異質性や異他性と、他者に自己を投影するような想像の同一化は、じつは他者把握においてたがいに相補的な関係にあるのではないかと考えられるのである。

たとえば、テオドル・リップスに代表される心理学的「感情移入」理論を批判的に組み換えようとしたエトムント・フッサールは、それまでの感情移入理論がアナロジーや心理的連合、すなわち類似性・同質性(つまり自己投影)に依拠していたのにたいして、他者知覚の現象学的な非対称性——「私」にとって私自身は「生きた身体 Leib」として内的意識や身体感覚・運動感覚も含めて原本的に(すなわちオリジナルのまま)直接知覚に与えられるのにたいして、他者の自我は私の意識経験には、外側から見られた「物的身体 Körper」としてしか与えられないという点——にこだわって、他者は自己にたいしてあくまで異他的であり、他の意識や内的経験は「間接現前 Appräsentation」(「共現前」「付帯現前」とも訳される)

3 たとえば、Челпанов Г.И. Очерки психологии. М., 1926; Овсянко-Куликовский Д.Н. Вопросы психологии творчества. СПб., 1902; Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. М., 2006; Румянцев М.Ф. «Чужое я» в историческом познании: И.И. Лапшин и А.С. Лаппо-Данилевский // История и историки, 2001. М., 2001. С. 161–175; Ольхов П.А. Проблема «чужого я» в методологии истории А.С. Лаппо-Данилевского (Кантианские мотивы) // Кантовский сборник. 2011. № 3. С. 59–66などを参照。

と言われる仕方ではしか与えられないこと——すなわち「私」の意識・知覚と身体^{キネステーズ}の運動感覚の能力によって、「私は〔他者の位置に動くことが〕できる (ich kann...)」のだから、「もし私がそこにいたなら wenn ich dort wäre」、他者の位置（内的視野・地平）から世界や自分をこのように見ていたはずだ、という間接的な形でしか与えられないことを強調した。

しかし実際には、この「間接現前」の理論もまた、他者と私の身体的類似による受動的な（つまり意識に主題化される以前の無意識の）連合である「対化 Paarung」に基づくものとフッサールは捉えていたし⁽⁴⁾、のみならず彼は間接現前を、想像、想起、予期といったフィクショナルな対象や時間的な過去・未来の対象、つまりもともと私の内部から発したものではあるが今はここに存在しない対象を志向的に意識する能力である「準現在化 Vergegenwärtigung」⁽⁵⁾ともある程度重ね合わせており、間接現前は、この能力の一種のヴァリエーションとみなされている場合もある⁽⁶⁾。実際、晩年にはフッサールは他我知覚の問題をむしろ準現在化の観点を中心に論じようとしていたとも言われている⁽⁶⁾。

このことが意味するのは、「私」との同一化が本来不可能であり、現象学的に非対称的な他者の空間・時間的な異他性を確保するはずの間接現前の理論が、しかし一方でつねに何らかの形でアナロジー的・同質的で投影的な（私の）想像力（準現在化）に伴われ浸食されていて、ある意味ではその二つを峻別することはじつは困難なのかもしれない、という事態と言ってよいだろう。他者の根源的異他性は、いわば同質的で投影的・同化的な感情移入の想像力に包まれ、それと不可分な形でしか現れてこないのではないのか、という問題を私たちは真剣に考える必要があるのではないだろうか。あたかもハイデガーにとって「存在」が、つねに「存在者の存在」という形でしか到来しなかったのと同じように、他者の根源的異他性もまた、他者との想像的同一化という迂路を通ることでは、「私」の意識経験のなかに与えられない。まさにそのため、ダーモット・モランも指摘しているように「感情移入」は T. リップス以後、マックス・シェラー、フッサールを経てエディット・シュタインにいたるまで、他者経験の問いにとって特権的で汎用性の高い重要な主題であり続けたのであり⁽⁷⁾、だからこそ、アナロジーや同質性を基盤とする自己投影的で想像的な（すなわち他者を「私」の分身にしてしまうような）、それ自体「独我論」的でも形容するほかない他我知覚理論を展開しながら、他方でラブシンが、「独我論の論破」を構想しようと

4 「間接現前」や「対化」といったフッサールの他者経験理論の詳細については、エトムント・フッサール（浜渦辰二訳）『デカルト的省察』岩波文庫、2001 年の「第五省察」を参照。

5 フッサールは『イデー II』の第四章「感情移入 (Einfühlung) による心的実在の構成」で、「付帯〔間接〕現前」と「準現在化」が共同的に働くことを指摘しており、さらに『デカルト的省察』でも両者は重ね合わされている。エトムント・フッサール（立松弘孝、別所良美訳）『イデー II-I』みすず書房、2001 年、196-197 頁；たとえばフッサール『デカルト的省察』218 頁など。

6 苧野美雪「他者経験における準現在化」『フッサール研究』第 18 号、2021 年、1-18 頁を参照。ただし千葉胤久はむしろ、「付帯〔間接〕現前」と「準現在化」の理論的差異を区別することが重要だと論じてフッサールを批判している。千葉胤久「事物知覚における「付帯現前化」に見られる「他者」の契機」『現象学年報』第 15 巻、1999 年、242 頁。

7 Dermot Moran, "The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein," in Thomas A. Kelly and Phillip W. Rosemann, eds., *Amor Amicitiae: On the Love That Is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy* (Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2004), pp. 269-312.

していたことの意味を問い直すことにも、たんにロシアの哲学・思想史のローカルな文脈を超えた、他我知覚の理論一般にもかかわる重要な意義を見いだすことができるのではないかとと思われるのである。

このように、ラブシンの他我理論の展開を検討することは、まず 19 世紀末から 20 世紀初期ロシア哲学思想史におけるメインストリームへの異議申し立てとしての、宗教的・全一的な直観主義を批判する哲学的潮流の存在を掘り起こすことにつながりうる点、次に、当時のロシアの人文科学の幅広い分野における、心理学的他我知覚理論＝感情移入論の広範な方法論的影響力の一端を解明することに資する点、そしてさらに、他我／他者問題の理論一般の核心部分に潜んでいると思われる、感情移入（投影的同一化）による想像的他者把握と、そこに不可分な形で浸透している根源的に同一ならざるものとしての異他性の相関的なあり方について何らかの示唆を与えてくれると思われる点で、少なからぬ意義を有するものと言えるはずである。

そこでこうした課題の解明のために、まず第 1 節では、19 世紀末から 20 世紀初期におけるヴヴェジェンスキイを中心とする他我知覚をめぐる論争を概観し、ラブシンが生涯にわたって他我知覚の問題を主題化するに至った背景やコンテクストを素描することにした。次の第 2 節では、ラブシンの基本的なカント的批判主義の哲学的立場を明らかにする。それによって、彼がある種必然的に他我の問題や、創造的な化身能力としての感情移入の主題へと導かれていったことが明確になるはずである。さらに第 3 節では、こうした「私」による他我把握の問題をラブシンが、流動しうつろいゆく現象的なものの動的な肯定（「現象主義」^{フェノメナリズム}）として、つまり「私」と「他我」とが隔絶しつつも、同時に融合していてもいるような、定まることのない流動的な関係性として捉えていたのではないか、という仮説を提起してみたい。それによって、他我把握の理論一般が孕んでいる、他者との想像的同一化（感情移入）と他者の根源的異他性との原理的な矛盾をラブシンがどのように受け止め、理解しようとしていたのかが浮かびあがってくるのではないかとと思われる。

1. 19 世紀末ロシアにおける個的な意識の問題の展開と他我把握の主題

1-1. ヴヴェジェンスキイの他我論をめぐる論争

それではまず手始めに、他我知覚の問題にかんするラブシンの探求の前提となり前史ともなっている、19 世紀末以降のロシア哲学における個的な意識の把握についての議論の展開と、他我の捉え方をめぐる論争について簡単に概観しておこう。

認識論や心理学が支配的傾向にあった 19 世紀末ロシアの哲学界では、とりわけ 1880-90 年代ごろに入って、人間の意識の特質にかかわる問題が前景化されるようになったことが研究者によって指摘されている⁽⁸⁾。ソロヴィヨフの信奉者であり、ロシア宗教哲学の代表的人物のひとりであった S. トルベツコイが『哲学と心理学の諸問題』誌に発表した著名な論文「人間意識の性質について」（1889-91）はその典型的な例と言えるが、そこでは、意識

8 Тихонова Э.В. Проблема «чужого я» в русской философско-психологической мысли конца XIX – начала XX вв.: к истории научной полемики // Вестн. 2010. № 21. С. 82–93.

は「個的なものを超えた」、「人類の^{ソボルヌイ}霊的共同体的な意識」であり「生の本質的発現」であると論じられている⁽⁹⁾。つまり個人の意識は、個的でありながらそこに宇宙や絶対的存在(いわゆる「全一性」)を含み込んでいるのである。イーゴリ・エヴラームピエフはその『ロシア哲学史』において、近現代ロシア哲学のメインストリームである宗教哲学に見られるもっともオリジナルで中心的な課題を、個的な人格の具体的生と普遍的絶対者との独自の形而上学的関係性の理論体系を構築することと捉え、その観点を中心としてロシア哲学史を記述しているが⁽¹⁰⁾、まさにこうした、個的な人格やその意識のなかにそれを超えた絶対や普遍を見出すことが、S. トルベツコイのこの論文の大きな狙いだったと言えるだろう。

ところが興味深いことに、S. トルベツコイのこの論攷が発表された直後、ロシアにおける新カント派の代表的哲学者であった前出のヴヴェジェンスキイ(1856–1925)は、論攷「生命を吹き込むこと одушевление の限界と指標について」(1892)⁽¹¹⁾を発表して、魂を持った他の存在者についての客観的指標は意識主観には得られないと主張したため、ソロヴィヨフ、レフ・ロパーチン、ニコライ・ブガーエフ、ニコライ・グロート、S. トルベツコイ、エルンスト・ラドロフら数多くの哲学者・思想家の批判・反発を招いて、当時の哲学界を巻き込んだ大きな論争へと発展した⁽¹²⁾。

この論攷におけるヴヴェジェンスキイの論点そのものは、新カント派というよりむしろ古典的カント主義や批判的心理主義に基づいて人間意識の権能を合理的認識の範囲内に制限することにより、他の自我の意識や別の心的生を直接に合理的に認識することは不可能との結論を導くもので、その意味でさほどオリジナリティは感じられず、それ自体としてはいくぶん既視感のある議論と言える。しかしこの論攷が明らかに S. トルベツコイの上述の論文の発表直後に刊行されていること、また副題に「形而上学の可能性の問題とのかかわりで」という文言も添えられていることを考えると、もともとここで議論されている他の意識や心の認識不可能性の問題自体が、ソロヴィヨフや S. トルベツコイらの形而上学的な全一性の哲学や、さらにロパーチンらの人格主義的な超越論的一元論の哲学をも標的とした、

9 Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 102; 1891. Кн. 6. С. 137.

10 イーゴリ・エヴラームピエフ(下里俊行、坂庭淳史、渡辺圭、小保智史、齋須直人訳)『ロシア哲学史：〈絶対者〉と〈人格の生〉の相克』水声社、2022年、たとえば28頁。

11 Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892.

12 この論争については、Тихонова. Проблема «чужого я» в русской философско-психологической мысли конца XIX – начала XX вв.; Путина Е.М. Проблема «чужого я» и «критическая метафизика» А.И. Введенского // Вече. 2011. № 23. С. 124–143; Самойлов Д.В. Проблема другого «я» и ее решение с позиции кантианства в трудах А.И. Введенского и И.И. Лапшина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 7 (13). Ч. 1. С. 127–130; Попова В.С. Проблема «другого я» в культурфилософском свете (О некоторых идеях русских мыслителей) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 4. С. 195–203; Владимиров П.А. Значение критики «нового психофизиологического закона» А.И. Введенского в русской философии // Кантовский сборник. 2017. № 1. Т. 36. С. 52–65; Thomas Nemeth, “Alexander I. Vvedenskij on Other Minds,” *Studies in East European Thought* 47, no. 3/4 (1995), pp. 155–177などを参照のこと。

ヴヴェジェンスキイの側からの明確な反論として提起されている可能性はかなり高いのではないと思われる。つまり彼にとって、意識は他者の意識を含んだ「全一的」なものではありえず、他の意識を私の主観が直接あるいは合理的に経験・認識しようと見なすことは、カント的な意味で、形而上学的越権行為にほかならないというわけである。

1-2. 全一的直観の「国民的」宗教哲学への異議申し立てとしての「他我問題」

もしこの見方が正しいとすると、ヴヴェジェンスキイの一見古典的で地味な議論にもわかに重要な意味をおびてくるだろう。というのも、宗教的神秘性を背景としたソロヴィヨフソボルノスチ的な意識の全一性や霊的共同性に関する、当時主流となりつつあった観点にたいして、カント主義の合理論的限界はあるにせよ、意識とその外部（他の存在者、とりわけ他の意識）との非融合性や相互外在性、共約不可能性のようなものを鋭く対立させる異議申し立てがなされていたとも言えるからである。いわば、エヴラームピエフが描いているような、意識と絶対者を先理論的・直観的な全一性として捉える、ロシアの「国民的哲学」の主たる傾向とは別種の哲学の可能性を、ここに見て取ることができるかもしれないわけである。

事実ヴヴェジェンスキイは、この論争の過程で、「ロシア独自の哲学の可能性や方向の問題と関連した現代哲学の課題について」（1893）なるエッセイを公表し、「超越論的一元論」や「意識の霊的共同性」のような「観点の哲学を産み出すことが私たちの国民的な哲学的課題となるべき」であり、それが「世界哲学史そのものによって私たちに残された課題だ」との結論をいったん導きながらも、「しかしもちろん、この課題の遂行には願望、時間そして労苦が必要」であり、「今のところそれはただ私たちの願望や夢にすぎず、私たちの *pia desideria* [敬虔な望み] にすぎないが……」と明らかに宗教的全一性の哲学を揶揄するような物言いで論を締めくくっている⁽¹³⁾。つまり、「国民的」で「ロシア独自」の「意識の全一性の哲学」など所詮夢や願望程度のあやふやなものでしかないというわけである。ここには、意識の全一性というメインストリームの哲学的傾向が、1890年代という時代にすでに、世界哲学にたいするロシアの「国民的」哲学としてのナショナルな独自性の強烈な意識のなかで形成されつつあったこともまた同時に見て取れよう。

もともと、意識や人格の「全一性」の直観に基づくロシア宗教哲学・思想の主潮流は、当然ながら共同性、社会性、神秘的合一のような、民族、国家、宗教などへとつながるコレクティヴな局面が強調される傾向が強く、根源的に他なるものや異他的な他者へのまなざしはどうしても希薄とならざるをえない。実際この時代のロシアにおける全一性の哲学潮流においては、他者や他我知覚の問題は、さほど主題的にとりあげられていない。たとえばその数少ない例であるニコライ・ロスキイの宗教的直観主義においても、「非我」や「他我」はあくまで「我」と相補的なものであり、他我の内的経験は我にとって直観的に直接知覚可能なものであることが執拗に強調されていた。また、やはり「他者」の問題を明示的にとりあげた、宗教的全一性に依拠する哲学者セミョーン・フランクやレフ・カルサーヴィ

13 Введенский А.И. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (*pia desideria*) // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 20 (5). С. 157.

ンの場合も、人格の自由や自律性を様々な形で導き出そうとしてはいるものの、フランクでは「我」と「汝」の関係の基礎をなすのは「われわれ」にほかならなかったし、またカルサーヴィンでは個々の人格は「シンフォニー的人格」という共同的な人格概念に包摂されていたのである⁽¹⁴⁾。

もちろんすでに述べたようにヴヴェジェンスキイの議論は典型的なカント的批判主義の枠組みを脱しているとは言えず、その意味ではやや地味で既視感があり、宗教的な全一性哲学のような独創性やオリジナリティに欠けるきらいがある。しかしながら、他の心的生（他我＝他の意識）を（私の）意識にとってあくまで「物自体」的な超越と見て、経験的な客観的把握が不可能な存在と捉えることは、ある意味では私から根源的に隔絶された他者の異質性、異他性そのものに自覚的であると受け取ることもできよう。もっともヴヴェジェンスキイの場合、その後、他者の心的生の問題は、他者の存在を信じるという実践的・倫理的次元に置き換えられていったのである。

こうした他我認識の問題の探求の流れはむしろ、ヴヴェジェンスキイの弟子だったラプシンによって引き継がれていくことになる。彼は、『近代哲学における〈他我〉の問題』（1910）や「芸術創造における化身能力について」（1914）、「独我論の論破」（1924）などの著作や論攷で、生涯にわたって他我の問題を認識論や美学などさまざまな角度から検討しつつ、当時のロシア哲学思想の主流である宗教哲学とは異なる、全一的直観を前提としない他我把握の可能性を追究した。『近代哲学における〈他我〉の問題』でラプシンは、「〈他我〉問題の厳密に科学的・理論的な方法による解決は、批判哲学〔つまりカント主義〕の土壌において可能」だと主張する⁽¹⁵⁾。実際彼は、師ヴヴェジェンスキイ同様にあくまでカント的な認識能力の限界・制限という考え方に忠実にしたが、その結果、他我自体や世界自体は想像的にしか把握できないことから、やがて他我の問題を美学的な領域における「感情移入」能力、すなわち他者の心的・主観的経験への移入・再現能力である「化身能力 *перевплощаемость*」の問題として展開するようになり、後年は美学や創造の理論で多くの業績を残したのである⁽¹⁶⁾。

14 たとえば Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 77 以下の「我と非我」の節など、また Франк С.Л. Духовные основы общества // Избранные труды. М., 2010. С. 345 以下の「〈我〉と〈我々〉」の節や、Франк С.Л. «Я» и «мы» // История философии. 2011. № 16. С. 246–264 など、さらに、Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 91 以下の「シンフォニー的人格」の節などを参照のこと。

15 Лапшин И.И. Проблема «чужого я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 192.

16 芸術や美学、創造にかんするラプシンの主な業績としては、Лапшин И.И. О перевплощаемости в художественном творчестве // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 5. 1914. С. 161–262; Лапшин И.И. Художественное творчество. Пг., 1922; Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М., 1999; Лапшин И.И. Этюды о русском актере // Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006. С. 96–140 などがある。

2. ラブシンの基本的な哲学的立場

2-1. 経験の優位性と形而上学批判

ラブシンのこうした反宗教哲学的な傾向は、初期からの彼の基本的な哲学的立場のなかにきわめて明確に現れている。その立場を簡潔に言い表すとすれば、反形而上学、反直観主義の観点から経験的・科学的認識を擁護する、政治的にも穏健かつ節度あるカント的批判主義、とでも言うべきものになるだろう。彼のマギストル学位論文『思惟法則と認識形式』（1906、審査で博士論文に格上げされた）は、思惟法則（つまりカントの意味でのカテゴリー）は認識形式（すなわちカントの意味での感性的経験の時間・空間的形式）に由来しそれに規定されているという観点に立って、カントよりさらに経験の役割を拡張し、経験に与えられたものだけが認識されるのであって、形而上学は科学としては不可能だと主張するものだった⁽¹⁷⁾。さらに学位論文の付論「思惟における臆病さについて」（初出 1900）では、神への信仰といった精神的価値を失うことを恐れて、思惟の一貫性を犠牲にすることが「臆病さ」と呼ばれている⁽¹⁸⁾。またもうひとつの付論「神秘的認識と宇宙的感觉」（初出 1905）では、神秘的認識は強い情動が誤って直観と受け取られたものにすぎず、神秘的経験とは結局主観の内部で生起するものでしかないと結論づけられていた⁽¹⁹⁾。

こうして見ると、ラブシンの基本的な観点がその初期からずっと、宗教や神秘主義を背景に持つ形而上学や直観主義を真っ向から標的とした、批判主義的な経験的認識（科学的知識）の擁護にあったことは明白であり、それが、19世紀末のソロヴィヨフ、S. トルベツコイらに始まる神秘主義的な全一的直観の宗教哲学や、ラブシンと同世代のロスキイによる神秘的直観主義等へのかかなり露骨な批判になっていることもまた、疑問の余地がないように思われる（ただしもちろんラブシンにとっては、宗教だけでなく唯物論や素朴リアリズムもまた、主観の経験と無関係に、つまり超越的に物の存在を指定している点で批判されるべき形而上学にほかならなかったわけであるが）。実際エヴラームピエフもラブシンについて、「ロシア観念論哲学にはきわめて珍しい反宗教的姿勢がはっきりとにじみ出ている」と指摘しているし⁽²⁰⁾、ワシーリイ・ゼニコフスキイもまた、思惟が感性的形式と結びついてからといって、感性的形式の外でそれが無力であることを意味しないと反論しているのである⁽²¹⁾。

2-2. 創造的化身能力（感情移入）と独我論の克服

ラブシンのこうした反形而上学、経験重視の姿勢は、当然ながら私の意識の経験という内在的領域のなかにすべてのものを閉じ込めてしまうことを意味していて、すでに述べた

17 ラブシン И.И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906.

18 ラブシン И.И. О трусости в мышлении // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5 (55). С. 817–888.

19 ラブシン И.И. Мистическое познание и вселенское чувство. СПб., 1905. また Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 218 も参照。

20 エヴラームピエフ 『ロシア哲学史』 261 頁。

21 Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 655.

ようにある種の心理学的「独我論」に陥らざるをえない側面を持っている。そのためもあってなのか、彼は師ヴェジェンスキイが提起した他我の問題に執着し、著書『近代哲学における〈他我〉の問題』では意識の多数性や他我に与えられる様々なステータスの観点から近代哲学史の幅広い諸傾向を整理・分類して見せたほか、論文「芸術創造における化身能力について」では、他我知覚としての感情移入によって他者の内面に入りその気持ちになりきる能力（「化身能力」）を主人公造形や人物描写、感情の共有・伝播といった芸術創造にとって欠かせない想像的能力と捉え、その多様な発現を、やはり豊富な事例を提示しつつ整理している。ちなみに彼の最も体系的な著書『発明の哲学と哲学における発明』（1922）の第5章にも創造行為における化身能力の発生論的考察が含まれている。また論文「独我論の論破」でも、先述のヴェジェンスキイの「生命を吹き込むことの限界と指標について」をロシアにおける独我論の嚆矢ととらえ、その克服を、他者が在ると信じること、すなわち倫理的次元（ヴェジェンスキイ）や神秘的直観（ロスキイ等）、つまり形而上学に依拠して、ではなく、やはりあくまで批判哲学の観点に立って行おうと試みているのである。

先に指摘したように彼は、すでに『近代哲学における〈他我〉の問題』のなかで、「〈他我〉問題の厳密に科学的・理論的な方法による解決は、批判哲学の土壌において可能」なのだと述べていたわけだが、「独我論の論破」の結末部分でも、「批判哲学の大切な目的は精神の調和」であり、「すべての矛盾を論理的に調停すること」なのであって、それによって様々な種類の形而上学を、形而上学の創造の心理学へと読み換えること、すなわち形而上学がある種の心理学的構築物にすぎないことを露呈させ、それを論理的矛盾のない、実証科学的な事実的データに基づいたものにすることで、「イリュージョニズムや独我論が完全に克服できる」という見方が示されている⁽²²⁾。

ゼニコフスキイは、このような彼の他我問題へのアプローチの仕方をラブシンの「アキレス腱」と呼び、芸術創作におけるいわばイリュージョン的な他我への美的化身（感情移入）には、現実において私たちが日々交流する他の心的生のような、生きた人間が目の前にいるという確実な感覚がなく、他我の超越性が正当化されない、という直観主義や現象学の立場からすればある種正当な批判を浴びせ、「絶対的内在主義の枠内で他我問題を解決することにラブシンは明らかに失敗したのだ」と断定している⁽²³⁾。たしかに、批判哲学が他我問題を科学的に解決できるとか、すべてを実証的データや心理学へと還元して矛盾を調停しさえすれば独我論が克服できる、などというラブシンの主張は、それだけではあまりにナイーブで楽観的すぎると言われても仕方がないようにも思える。というのも、すべてが心理学的に、つまり私の意識の経験的データや認識のなかでしか構成されないのであれば、それは独我論の克服というよりむしろ、そこへの逆戻りとも受け取られかねないからだ。

またゼニコフスキイやD. サモイロフは、カントおよびそれを継承したヴェジェンスキイがむしろ宗教・道徳・倫理の次元から他我に到達しようとする別の可能性を示したのに比して、ラブシンがその形而上学批判の立場から、宗教や倫理と、科学としての哲学を峻別し、他我問題を一貫して認識論や美学的な経験的客体化の問題に限定しようとしたことにたい

22 Латишин И.И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3. С. 41–42.

23 Зеньковский. История русской философии. С. 656–658.

しても批判的である。さらにゼニコフスキイは、他の論者からの引用やデータばかりを延々と並べたてるラブシンの過剰に学術的な実証的論述スタイルにたいしても、読者を疲労困憊させるばかりか著者自身の論点をも曖昧にぼやかしてしまうと苦言を呈している⁽²⁴⁾。

3. 現象の多様性と流動性の肯定

3-1. 批判主義的現象主義^{フェノメナリズム}

しかしたえばヴラジーミル・プスタルナコフは、逆にラブシンの批判主義的現象主義^{フェノメナリズム}の独自性を、哲学から生き生きとした創造的活力を奪う一義的な「ドグマの鎖」からの解放と、現象世界の汲み尽くせないあり方 неисчерпаемость явлений、つまり現象の多様性と流動性自体を肯定するような哲学として理解しようとしている⁽²⁵⁾。この見方が十分に根拠あるものかどうかは慎重に検証する必要があるだろうが、ラブシンの理論的営為を何らかの形で再評価しようとするのであれば、確かにこれは魅力的で生産的な方向性と言いうるのかもしれない。実際「汲み尽くせないさ・無尽蔵性 неисчерпаемость」や「広大無辺さ необъятность」、「無限 бесконечность」などはラブシンが好んで使用する語彙と言えるが、そう考えた場合、「矛盾の調停」の意味合いも、たんに矛盾が一元的に解消し無化されるということではなく、矛盾そのものが、論理的にも許容される経験的な現象界の豊かなあり方という形で活かされ肯定的に捉え直される、ということになるのではないだろうか。だとすれば、ラブシンの多くの著作が多様なデータや学説の雑多な寄せ集めのように見え、著者の中心的な見解がつかみづらい拡散的な論述スタイルになっていることも、一定の意味を持ちうるようにさえ思えてくる。

実際、いまだ多くの曖昧さを残してはいるものの、ラブシンの他我論や感情移入理論の論述のなかに、こうした多様性や流動性を、他我や他の心的生のある種トータルな（つまり直観的と言ってもよい）把握として記述している箇所にはしばしば出会うことも確かである。比較的早い時期の他我論である『近代哲学における〈他我〉の問題』のなかにも、すでにそうした傾向の片鱗を垣間見ることは可能だ。たとえばラブシンは、哲学者ヴィルヘルム・シュッペが意識一般の形而上学的実体化に批判的であることを肯定的に評価しながら、つぎのような彼の言葉を引用している。

個々の〈我〉はきわめて繊細にみずからを他の我すべてから区別できるのだが、その理由はまさに、それ〔〈我〉〕がみずからを認識するのは、当該の〈我〉を最初に形成する具体化においてであり、しかし同時にそれを超えて、私の〈我〉における一体性の規定不可能で絶対的に分割不可能な点、すなわち絶対的に個的なものも、事実上私ひとりだけに属しているのではなく、他の者たち〔他の〈我〉たち〕における一体性の同じような点と何ひとつ変わるところはなく〔……〕、この点は数的にも変

24 Самойлов. Проблема другого «я» и ее решение с позиции кантианства в трудах А.И. Введенского и И.И. Лапшина. С. 130; Зеньковский. История русской философии. С. 652.

25 Пустарнаков В.Ф. Лапшин как философ, исследователь научного и художественного творчества // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин. М., 2013. С. 230–231.

わるところはなく、どれ〔どの〈我〉〕においても同一だからである。これは形而上学的思弁ではなく、諸概念の単純な分析にすぎない⁽²⁶⁾。

ややわかりづらい文章だが、思い切って整理するなら、具体的な個的〈我〉が個としての自己認識を得るということは、その事態の根底では、「具体的で絶対的に個的かつ一体的な単独者としての〈我〉」という一般概念が、どの〈我〉にとっても共通に分有されていなければならない、というようなことなのだろう。それぞれの個別特殊な〈我〉たちはある意味では各々が隔絶されていてお互いの知覚や経験を共有することはないが、しかし、「個別特殊な〈我〉」という一般概念において同じなのであり、こうした〈我〉の個別特殊性という一般概念こそが本来の「意識一般」にほかならず、したがって「意識一般」は、「世界精神」、「世界魂」、「全一的意識」のような、個別の意識や心的生を呑み込んでしまう絶対者のごとき形而上学的実体なのではない。したがって、具体的で個的な他我認識が形成されるためには、具体的な意識、身体、知覚等の経験が、この「意識一般」概念と相関されなければならない。

〈他我〉認識とその概念の発生自体が可能なのは、自身の心理的体験や、他の身体に心理を代入しようとする思念〔……〕が、あの同一でただひとつだけの認識論的主観である意識一般へと相関させられるときだけなのである⁽²⁷⁾。

つまりシュッペ的な見方では、〈我〉や〈他我〉は、まさに相互に融け合うことがないゆえに、互いにとって同じ意識主観となる。すなわち個別具体的な経験と理念（意味）がここでは不可分のセットとなっているわけである。

またラプシンは、私と他者の身体知覚の相違にかんするエルンスト・マッハの考察を引き合いに出し、他の心的生を直接把握するのは不可能であるという彼の考え方を確認したうえで、さらに重要なマッハの所説——すなわち〈我〉を広く捉えるならば、意識の身体内的な心的経験とともに知覚の世界もそこに包含されることになり、したがって私たちの認識が〈我〉の限界から出られないという立場は、實際上〈我〉がすでに世界と他我たちを前提しているはずだ、という考え方——にも言及している⁽²⁸⁾。マッハのこうした考え方が、意識の知覚経験の具体的記述や、意識とその対象との志向的相関という問題意識において、いずれもフッサール現象学につながりうるものであることは、一部の論者も指摘しているところだが⁽²⁹⁾、ただし『近代哲学における〈他我〉の問題』では、こうした、単独的・特殊的で隔絶しているはずの〈我〉と〈他我〉とのある種一体的な相関などといった、古典的カント主義や批判哲学を超えているように見える問題設定は、どうやらまだ個別の学説の紹介という域を超えているとまでは言えず、ラプシン自身の〈他我〉理解の独自性を形成するには至っていないようにも見える。

26 Латишин. Проблема «чужого я» в новейшей философии. С. 172.

27 Там же.

28 Там же. С. 184.

29 たとえば木田元『マッハとニーチェ：世紀転換期思想史』新書館、2002年、149頁以下（「マッハと現象学の系譜」の節）を参照。

3-2. 転換点としての「芸術創造における化身能力について」

その意味では、論文「芸術創造における化身能力について」はいくつかの点で彼にとって転換点となるものと捉えうるかもしれない。まず重要なのは、題名からも明白のように、この論文が主題的に扱うのが認識論の意味での現実の他我認識ではなく、むしろ芸術創造上の、つまり美学的であくまでフィクショナルな他我把握だということだ。一般的には、純粹に認識論的観点から見た他我把握の問題は、カント主義的には他我を超越（物自体）とする独我論とならざるをえない。しかし、美学的な芸術創造においては事情が異なる。というのもそこでは、私（作者）の意識の側から芸術的に造形・表現される対象としての〈他我〉である、文学作品の語り手や主人公、物語の登場人物、演劇や舞台作品における役柄、絵画におけるモデル等は、認識論的・経験的にはその内心の動きが私にはいかようにもアクセス不能な実在的な他我ではなく、基本的には感情移入 *вчувствование*、すなわち私の意識の投影、私が他者に身を移し他者に化身することによって想像的に再現・造形された（つまり現実には存在していない）他の心的生の外的な像・イメージであるからだ。だからラブシンは、この能力を総称して *перевоплощаемость*（「化身能力」あるいは「変身能力」）と呼ぶのである。ここでは私の〈我〉と〈他我〉（の再現像）は、像・イメージの類似性や投影を媒介としていわば想像的・空想的につながっているというわけだ。

ラブシンはこうした「化身能力」の獲得に必要な、個々の芸術家における自己や他我的認識とその再現との相互関係のあり方を、あくまで芸術家たちの「心理学的データ」と称するもの——すなわち化身に役立つと思われる生得および後天的な諸能力の獲得にかんする伝記的・自伝的資料——を集めることだけで明らかにしようとしていて、「天才性」や「遺伝的素質」などといった用語に安易に依拠しているなど⁽³⁰⁾、今日から見るとこうした点にも彼のある種古典的で学術的な内在主義や心理学主義、古いタイプの科学性への固執が感じられ、先のゼニコフスキイの指摘のとおり、これらの膨大な資料の羅列には正直うんざりさせられることも否定できない。しかしときに、そうした事実や資料の地味な列挙のところどころに埋もれそうになりながら、私たちの興味を惹く見解が顔をのぞかせているのに気づかされることも確かである。それはたとえば次のようなものだ。

それに〔主観主義者と客観主義者の対立の〕極端な形態は、それらをぜひとも対立させなければならないほどにも、絶対的に対立的なものなのだろうか。というのも、自己と他者の心的生の認識は、あまりに深く相互に浸透しあっているので、〈汝〉なくして〈我〉を深く把握することは到底できそうもないし、〈我〉なくして〈汝〉も同様である⁽³¹⁾。

あくまでも芸術的な他我認識の再現・造形をめぐる発せられた言葉ではあるが、ここには自我と他我的相関的、相補的な在り方が示唆されているのを見ることができ。さらに彼は、芸術作品の統一が「情動的トーン *аффективный тон*」や「基礎的気分 *Grundstimmung*」⁽³²⁾ という形で、個々の人物たちの意識や自我を超えて、それらの関係をひ

30 *Лавшин. О перевоплощаемости в художественном творчестве. С. 168.*

31 Там же.

32 Там же. С. 227, 233.

とつの世界へと統一するものであることを指摘しながらも、しかしこうした統一性はけっしてアナロジーによる理性的推論でも、神秘的・直観的啓示のようなものでもなく、あくまで経験をとおした「第三の道」なのだと主張する。

私たちは他者たちの心的状態を直接認識することはできないし、それは推論の道によっても（ほとんどの場合）認識できない。ここにあるのは第三の、予期しなかった道であり、それが知性主義と神秘主義のアンチノミーを取り除いてくれるのだ。私が他者の顔に一定の表情が浮かんでいるのを目にすると、私はいわば、 n 個の感性的性質（視覚や運動性の諸感覚が一定程度集まったもの）を知覚するが、しかし私はこの n 個の感覚を、互いに無関係な心理的諸要素の算術的総計として知覚しているのではなく、 n 個のさまざまな感覚を超えて、さらに私は $n+1$ 個目の感覚を受け取るのだが、それはこの諸要素のコンビネーションまたはグループ化に相当するものだ〔……〕。こうして、人の顔の瞬間的な表情は私によって一挙に全体として捉えられ、それは私のなかに、 n 個の感覚以外に、トータルな印象 целостное впечатление という $n+1$ 個目の感覚を呼び起こすのであり、それが過去の諸経験のおかげで、私のもとでおのずと、私が観察した顔の心的状態に似た気分や体験と連合するのである⁽³³⁾。

彼によれば、この「トータルな印象」は「身体的な諸発現と密に融合してしまっている」ため、「私たちは他の人間の身体にも補足的な心的過程を投影しようとする」のであり、こうした身体・表情等による他我の感性的・経験的な客体的再現は、いわば「トータルな印象」「気分」そのものの客体化・再現だという⁽³⁴⁾。使われている語彙や発想は相変わらず古典的な心理学の域を脱していないように見えるが、ここで主張されているのは、意識主観の経験に与えられるものとはたんに個々のセンスデータやその集積ではなく、それらを主観の側からもトータルに包み込み、自他を相関的に含み込んだ領域としての「印象」、「気分」の直観的一体性なのだ、という観点にほかならない。実際ラプシンは、この後に続けて「だからこそ私たちは、〈他我〉が、その体験が直接見えるのだし、それを直観的に把握できるのである。それはイリュージョンだが、しかしそれは避けがたいのだ〔傍点引用者〕」と述べている⁽³⁵⁾。しかもこうした経験的な「〈他我〉の直観的認識」は「所与の人格から受け取られる、分節化されていないゲシュタルト性質〔個々の要素に分解されると固有の性質を失うが、逆に他の要素に移調可能でもあるような性質〕を体験することに助けられてはじめて可能であり、この点で客観主義の芸術家と心理学者の意見は一致を見る」⁽³⁶⁾。

しかし意外なことに、「芸術創造における化身能力について」の結末部分では、なぜカラプシンは結局この第三の道、つまりトータルな「印象」、「気分」の経験的な直観的認識を自説として強く押し出すこともなく、ただ、一般的な〈他我〉の直観も、その科学的説明もともに不可能だ、と改めてくりかえすだけなのである⁽³⁷⁾。彼にとって、芸術的な化身能力は、科学にとっては「尽きせぬ問題 бесконечная проблема」であり、「私たちの眼前に残さ

33 Там же. С. 236–237.

34 Там же. С. 237.

35 Там же. С. 237.

36 Там же. С. 251.

37 Там же. С. 261.

れているのは、〈現象の汲み尽くせなさ неисчерпаемости явления〉であって、芸術の世界の外延のおよび内包的無限（リッケルト）」でしかない⁽³⁸⁾。

たしかにこうした物言いからは、ボリス・ヤコヴェンコやエヴラームピエフなどが指摘するように、リッケルトだけではなく、認識対象を主観に課せられた無限の課題と見る新カント派の別の哲学者ヘルマン・コーエンとの響き合いを感じ取ることも可能かもしれない。実際、先験的な思惟法則のアプリオリでさえ経験的なものを通して構成されるとするラプシンの基本的な観点と、やはりアプリオリをあくまで認識主観にとって具体的・歴史的経験のなかでのみ把握される可変的なものと捉えるコーエンの考え方とのあいだに、ある種の共通性を感じることもできよう⁽³⁹⁾。しかし注意しなければならないのは、ラプシンにはコーエンやリッケルトのような厳格な体系性への志向が一切見られないことである。むしろその意味では、ラプシンの哲学はむしろ、コーエンにあっては理論的・体系的・形而上学的にしか思念されていない無限の課題としての認識対象が、有限なだれかの意識経験に実際に与えられたときに生じる現象の無限の汲み尽くせなさ、果てしない多数性と流動性に関われたプロセスとして、いかに未解決のままに豊かな変貌を遂げてゆくのかを、いわば意識の現象そのものの記述をとおして見定めようとする営為というべきなのかもしれない。

3-3.「独我論の論破」における不在の過去と未来

こうした推測がある程度正しいと仮定すると、やはり〈他我〉問題の系列に属するチェコ亡命後の論文「独我論の論破」がその傾向をさらに一段階推し進めたものであることも、比較的理解しやすくなるように思われる。ここでラプシンはまず、意識は知覚の束（つまり総計）であるというヒューム的な議論を否定し、ウィリアム・ジェームズなどを引き合いに出しながら、〈我〉が、経験において個々の感覚の存在を可能にする条件だということ、すなわち超越論的かつ非感性的・イデア的でトータルな契機であることを確認する⁽⁴⁰⁾。リアルなのは感覚する意識（つまり〈我〉）全体であって、個々の物理的・生理的感覚はそのトータルな意識から抽象化された部分でしかない⁽⁴¹⁾。

では、このリアルな感覚する〈我〉の意識経験は具体的にはどのようにして全体的な統一を獲得しているのか。ここで私たちは、『近代哲学における〈他我〉の問題』や「芸術創造における化身能力について」で論じられてきた感情移入や化身能力、つまり類似・類比による投影や、身体的な現れによるトータルな印象・気分の感覚が、いずれも私の意識の過去の経験と相関していることに注意しなければならない。知覚の場面で何かが他の何かに類似していると言えるためには、現在知覚に現象しているものにたいして、すでにその

38 Там же. С. 262.

39 Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 426; Эвлэрэум Пьер 『ロシア哲学史』 260 頁。ヘルマン・コーエンの哲学については、Andrea Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1997); Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008; 高坂正顕『カント学派』弘文堂書房、1940 年；佐藤省三『コーヘン』弘文堂書房、1940 年などが参考になる。

40 Лапшин. Опровержение солипсизма. С. 22–23.

41 Там же. С. 23.

前から知っているものがなければならない。他者の身体の表現や表情が私のそれと類似していると言えるためには、あらかじめその身体的あり方の体験を認識しているのでなければならない。また、だれかのトータルな印象や気分を〈他我〉として投影し再現・造形するためには、やはりそのトータルな印象や気分を、前もって体験している必要があるはずだ。つまり、私の意識の〈他我〉認識には、必然的に時間的な前後関係が介在せざるをえないのである。

じつはラブシン自身はこうした説明は明示的には一切していない。ところが「独我論の論破」では、なぜかラブシンはそれまでほとんどとりあげたことのなかった意識における過去や未来の時間性的問題を、別の角度からやや唐突に焦点化し始めるのである。彼は、直接知覚できないものの経験について、つぎのような議論を展開する。

私は自分から何百万キロも離れている現象について考えられるのみならず、私の知覚の狭い範囲を超えたところにある数多の現象についての考えも、必然的に直接的経験の領域に入ってくる。それに際して私は、可能的な経験の対象を超越的実在と認めはしないが、私はそれらが、あたかも私の意識と無関係に存在の連続性を備えているかのように考えるべきなのだ〔……〕⁽⁴²⁾。

そしてまさにこの具体的な例が、「思惟を用いることで、私が直接感覚している数秒間の外部に出て、私の過去と未来を思惟のなかで構成する」場合だと言うのである⁽⁴³⁾。

私の〈我〉の過去と未来の現実性、〈他我〉の現実性とフィジカルな世界の現実性の問題は、お互いに連携しあっている問題なのであって、どれかがどれかに従属させられている問題ではない。批判的現象主義の課題は、この三つを、いかなる形而上学的超越にも訴えることなく解決することにある⁽⁴⁴⁾。

このようにラブシンは、〈我〉の経験内部における意識の時間性（過去・現在・未来）の問題と、〈我〉の意識による〈他我〉の経験的、現象的な知覚の問題を「互いに連携しあっている問題」と捉えているわけだが、それはなぜなのだろうか。〈我〉の意識が今実際に経験的・現実的に知覚しているのは、常識的には刻々と流れゆく現在のみであり、過去はつねに不在となってゆくし、さらに未来はいまだ到来しておらず、やはり不在であろう。しかしながら〈我〉の意識は実際には、経験的な現在において、その経験には不在であるはずの過去と未来をも、経験的な連続性のなかで同時に経験していなければならない。そうでなければ、〈我〉をひとつに統一する統覚は不可能となり、意識における知覚はばらばらのセンスデータの無秩序な流れにすぎなくなってしまうからだ。つまり〈我〉の経験的意識には、不在である過去や未来を、形而上学に依拠せずに、あくまで経験の流れのなかで把握する能力があることになる。ところで、〈我〉の経験的意識が不在の対象を把握する能力をもともと持っているのであれば、少なくともそれが〈私の経験にとって今ここに不在の対象をも経験的に把握しうる〉という意味で、私の意識経験にとってやはり不在である別の対象、

42 Там же. С. 29–30.

43 Там же. С. 29.

44 Там же. С. 29–30.

すなわち〈他我〉の把握にも当然、過去・未来の場合と同じような、不在の対象の現実的経験というメカニズムが働いているのではないかと予測しうるわけである。

じつはこのような考え方は、基本的には冒頭で紹介した、フッサールの「準現在化」の捉え方と明らかな共通性を持っている。フッサールもまた、他我知覚における感情移入の問題を考えるさい、想像（フィクショナルなもの）、想起（過去）、予期（未来）のような、意識の現在においては不在であって原本的には与えられない対象もまた、「準現在化」されて経験的意識に志向的对象として捉えられているのだと考え、さらにこの考え方を、やはり原本的には意識に与えられない〈他我〉を経験的に対象化し捉える能力へと重ね合わせていった。もちろんラブシン自身は、少なくともここでとりあげた著作のなかでフッサールには一切言及しておらず、現象学的な用語も使用していないので、その意味ではこれは現象学からの直接的影響というより、むしろ現象学もその渦中に置かれていた、当時の心理学や時間論のより大きなコンテキストのなかで発想されたものと考えるべきなのかもしれない。

だがいずれにしても、このように考えると、ラブシンが「芸術創造における化身能力について」において想像的でフィクショナルな実際には存在しない対象（つまり文学・芸術の登場人物の再現・造形）を扱い、「独我論の論破」で不在であるはずの過去・未来の経験をとりあげた点にもまた、ある種の一貫性があることが見えてくるにちがいない。芸術創造における人物造形もまた、想像上の不在の心的生を形而上学的でなくあくまで経験的に（つまり感性的形式に依拠して）把握するひとつの能力であった。そうした不在の心的生を知覚・認識する能力が、現実の〈他我〉というやはり意識に与えられない不在の心的生の認識能力と何らかの形で関連しているのではないか、という発想が、おそらく彼を美学的な化身能力の検討へと向かわせたと思われるべきなのだろう。つまりラブシンもまた、ある意味でフッサールに似た発想から、想像、想起、予期という不在の対象の経験を手がかりに、〈他我〉経験の問題にアプローチしようと試みていたわけである。

もちろんこの論攷でもラブシンは、結局この問題提起の後、これまでと同様過去のさまざまな思想傾向における過去と未来の捉え方のタイプをひとつひとつ心理学的に詳細に分類・整理してゆくというスタイルを崩すことはなく、その結末は、すでに触れたように、「批判哲学はすべての矛盾の調停なのだ」というような一般的な言明にとどまっていて、残念ながら彼自身による〈他我〉経験の能力についての上記のような具体的な理論的解明の筋道は結論としては一切提示されないで終わってしまう⁽⁴⁵⁾。

とはいえ、彼が「化身能力」として提起した想像的な感情移入の問題（フッサールの言う準現在化の問題）は、冒頭でも述べたように、つねにそれを經由してしか他者の異他性が感性的に知覚・認識できない能力として、やはり重要な意味を持っているのではないかと思われる。というのも私たちの文化・芸術的な営みの広範な領域は、小説や造形美術、演劇はもとより、映画やドラマ、アニメや漫画、ゲーム等にいたるまで、いまだに他の心的生としてのフィクショナルな登場人物やキャラクターの再現・造形を中心として成立しているからだ。これらの共通した本質的特徴は明らかに、自己身体に制約され閉じられた私の意

45 Там же. С. 41.

識には本来取ることのできない他者の視点や時間・場所に立つ（あるいは立ちたい）という私たちの経験にとって本質的な生の根源的あり方を示唆しているのではないのだろうか。

この意味で、ラプシンがスタニスラフスキイの知人であり、この演出家を高く評価し、俳優の演技にかんする論攷も執筆していたことは興味深い⁽⁴⁶⁾。レオニード・ストロヴィチも指摘するように、ラプシンはスタニスラフスキイの俳優修業の実験を支持していたのであり、実際スタニスラフスキイの『俳優修業』に、ある心理学者の説として、ラプシンの名があげられ、その学説が紹介されている⁽⁴⁷⁾。「芸術創造における化身能力について」のなかでもスタニスラフスキイは、「俳優が自身の心の世界にかんして実験を試みるもっともオリジナルな例」としてとりあげられている。それまでは俳優のテクニクとは役づくりや、身振りの技術の習得など、あくまで「提示的・表象的な技巧 искусство представления」に過ぎなかったのだが、それをスタニスラフスキイが「体験の技術 искусство переживания」へと変貌させた、つまり役という他我の心的生のなまなましい体験を、化身能力によってその内側から把握して造形できるようにした、というわけである⁽⁴⁸⁾。このように、今日まで続く近代リアリズム演劇の技術的基盤であるスタニスラフスキイ・システムの内部にも、不在の〈他我〉経験の、非形而上学的であくまで経験的次元での把握、という課題が透けて見えている。もちろんラプシン自身の哲学的思惟にかんするこうした読解もまた、それ自体外的な感性的素材として残された彼のテキストから、ラプシンという不在の他者の心的生の動きや意図を、こちら側から読み込んで造形し再構築したものということになるのではあろうが。

むすびにかえて

これまで検討してきたように、ラプシンの生涯にわたる他我問題へのこだわりの背景となり、またそれに取り組む直接のきっかけのひとつともなったのはおそらく、1880-90年代に、当時形成されつつあった「国民的」なロシア宗教哲学において、意識経験が個的な主観を超えた「全一的」に直観されるコレクティヴな「ソボルヌスィイ霊的共同体的な意識」として捉えられていたのにたいして、彼の師であったヴヴェジェンスキイがカント主義の観点から、魂を持った他の存在者についての客観的指標を得るのは不可能だと反論し、多くの宗教哲学者やその近傍にいた哲学者、思想家たちとのあいだに大きな論争を巻き起こした出来事だったと考えられよう。

他我認識の不可能性を主張したこうしたヴヴェジェンスキイのカント主義的な観点を受け継いだラプシンは、しかし師とは異なり、それを、他者の存在を信じるというような倫理的・実践的方向で形而上学的に解決しようとするのではなく、むしろカント的な先験的カテゴリーさえもが経験的に獲得されるはずだと主張して、あくまで経験に直接与えられ現象だけをよりどころとする「フェノメナリズム批判主義的現象主義」による学問や芸術文化の心理学的

46 Лапшин. Этюды о русском актере. С. 96-140.

47 Столович Л.Н. И.И. Лапшин и К.С. Станиславский // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин. М., 2013. С. 296-297; Станиславский К.С. Работа актера над собой // Станиславский К.С. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 2. М., 1954. С. 122.

48 Лапшин. О перевоплощаемости в художественном творчестве. С. 190.

な基礎付けとして展開しようとした。そのようにして形而上学や神秘的な直観主義を決然と退けながらラブシンは、師ヴヴェジェンスキイが主張したような、カント主義的な他者の心的生の認識論的な確証の不可能性を踏襲したうえで、なおかつカント主義的な独我論を超えた他我の経験の認識可能性を「感情移入」、すなわち「化身能力」という想像的同一化や身体的類似を介した能力に見出そうとしたのである。

そのさいラブシンが依拠しようとしたのはおそらく、経験的知覚が単に個々のセンスデータの総計にとどまるのではなく、それをトータルに包み込む「印象」や「気分」をももたらすというある種の経験的な直観的認識や、さらにはフッサールの「準現在化」理論にも似た、想像、想起、予期など、過去や未来等の時間や記憶、あるいは空想上の、現在においては不在となっている対象を現在的に経験する能力が、他者の内的意識という、やはり自我主観にとっては現前不可能な経験を間接的に経験しうる根拠となりうるという考え方だったと推測される。もちろんあくまでカント主義的な経験の内部にとどまろうとし続けたラブシンが結局は、こうした意識主観と他我との関係を、フッサールが後に開拓したような、互いの身体の知覚の非対称的な相関のあり方や、そこから形成されてくる他者との相互主観的な、生きられたひとつの世界の構成の問題にまで行き着けなかったことは言うまでもないだろう。その意味ではゼニコフスキイが主張していたように、芸術における登場人物の他我造形を、現実の身体を持った生きた他者の把握と同一視することは現象学的・直観主義的には明らかな論理的飛躍を孕んでいたというほかない。

ただその一方でラブシンは、これまで述べてきたような一種直観主義的でトータルな「印象」や「気分」による他我把握、また時間的差異や想像に基づいた感情移入＝化身能力の基礎付けについても自説として声高に主張しているわけではなく、様々な説のなかのひとつの考え方として提示しているにすぎないとも言える。むしろ彼の「批判主義的現象主義^{フェノメナリズム}」の特徴は、プスタルナコフに倣って言うなら、主観の経験における世界のすべての多様な現象の流動的な現れを、あくまで自我主観の経験に現象している範囲内でひたすら肯定することにほかならず、想像的なものであれ、類似や同質性に基づいた、自我のある種の分身化にすぎないものであれ、そこにしか、主観の実際の経験における他我把握の唯一の契機は存在しないと主張しうる。というのも、もし想像的な他者すら意識に把握できないのであれば、「物自体」としての異他的な他の心的生は、もとより感性的な経験領域からは完全に消え去り、他の心的存在というものを感覚することも思惟することも、そもそも根源的に不可能になってしまうからである。

ラブシンの著作の全般的なスタイルが、ゼニコフスキイが指摘したように、つねに古今東西の諸学説の現象的、羅列的な寄せ集めの形態をとり、中心的な主張や理論の一貫した提示を避けて読者をうんざりさせるほど煩瑣で晦渋なものとなるのも、こうした「批判主義的現象主義^{フェノメナリズム}」の現れゆえだと考えれば、それなりに納得がゆくように思えてくる。いづれにしても、ラブシンのこうした一見地味で古典的ですからあるように見える批判主義的現象主義^{フェノメナリズム}は明らかに、19世紀末から20世紀初期に形成されつつあった、全一性の直観に基づくロシア宗教哲学への根本的異議申し立てや、それに代わる独自の哲学的潮流の提示という意味で一定の哲学・思想史的意味をおびていた。またそれは、当時のロシアの人文科学や芸術

における、「化身能力」としての感情移入理論の方法論的広がりを示す重要な事例のひとつでもあった。そしてさらに、他我／他者についての哲学的一般理論の核心部分にかかわる、感情移入による想像的他者把握と、その背後に不可分な形で浸透している根源的に同一ならざるものとしての異他性との、矛盾を孕みながらも相関する具体的なあり方を、経験的水準で表現しようと試行錯誤したロシアにおける格闘の軌跡のひとつでもある。ラブシンの哲学の営みはこうした点で、20世紀初頭のロシア哲学・思想史のパースペクティヴにおいて見過ごされがちではあるが、ユニークで重要な位置を占めるものなのではないかと考えられるのである。

Проблема «чужого я» и теория вчувствования в критической философии И.И. Лапшина

Каидзава Хадзимэ

Цель настоящей статьи — рассмотреть проблему «чужого я» у русского философа-неокантианца И.И. Лапшина (1870–1952) в ее тесной связи с теорией вчувствования, которая стала для философа необходимым методом для постижения чужого душевного опыта, а также для создания фиктивных персонажей в произведениях художественной литературы, изобразительных и театральных искусств.

Конец XIX — начало XX веков было эпохой, когда русская религиозная философия, развивавшаяся на почве идеи «всеединства» Владимира Соловьева, начала занимать видное место в философской жизни России. Однако когда С.Н. Трубецкой, один из выдающихся последователей Соловьева, в статье «О природе человеческого сознания» (1889–1891) выдвинул свое учение о всеединстве сознания, утверждая, что сознание является не индивидуальной, а скорее «соборной», т. е. сверхиндивидуальной и тотально-коллективной сущностью, то в качестве своего рода возражения против него известный в то время неокантианец А.И. Введенский опубликовал свою статью «О пределах и признаках одушевления» (1892) и в ней попытался отстаивать мнение, что для нашего сознания вообще не является возможным постигнуть объективные признаки и доказательства наличия «чужого я» или чужой душевной жизни.

Таким образом, можно сказать, что в России проблема «чужого я» начала привлекать широкое внимание и стала обсуждаться именно в контексте критики идеи «всеединства сознания» религиозной философии, которая как раз в это время начала распространяться как наиболее национальная и оригинальная версия философской мысли в России. Верным последователем такого критического направления в понимании проблемы «чужого я» стал ученик Введенского И.И. Лапшин, который в своих работах «Проблема “чужого я” в новейшей философии» (1910), «О перевоплощаемости в художественном творчестве» (1914), «Опровержение солипсизма» (1924) и других сочинениях развил тему «чужого я». Со строгой позиции кантианской критической философии он категорически отказался от метафизической и интуитивистской интерпретаций по вопросу познания «чужого я» и, в отличие от идеи «всеединства сознания» в религиозной философии только на основе «критического феноменализма», т. е. только на основе эмпирического опыта субъективного сознания, старался создать свою альтернативную теорию познания «чужого я». Но в подобном подходе к решению проблемы заключена явная опасность впадения в «солипсизм», так как в таком случае сфера исследования должна быть строго ограничена пределами опыта сознания лишь одного субъекта, т. е. «моего я» и, следовательно, сознание и опыт «чужого я» останутся вечно непостижимыми.

Чтобы преодолеть эту трудность, Лапшин прибег к теории «вчувствования», распространявшейся в то время как на Западе, так и в России под влиянием психологической эстетики Т. Липпса и других. Особенно в дореволюционной России эта теория пользовалась известной популярностью в таких различных сферах гуманитарных

наук и художественного творчества, как, например, психологии (Г. Челпанов и др.), методологии истории и филологии (Лаппо-Данилевский и Овсянко-Куликовский) и даже в методологии актерской работы К. Станиславского. Для Лапшина это теория была привлекательна именно тем, что при «вчувствовании» опыт чужого сознания постигается своим сознанием путем проектирования и перемещения своего собственного опыта в чужую душевную жизнь, т. е. происходит только в пределах опыта сознания «моего я». На основе такой методологии «вчувствования» Лапшин создал творческую теорию «перевоплощаемости» — способности авторов художественной литературы, художников-портретистов, актеров, играющих роли, перевоплощать душевный опыт своих персонажей или изображаемых людей.

При создании этой теории, несмотря на свой резкий отказ от интуитивизма, Лапшин явно опирался на своего рода интуитивистский и феноменологический методы. Например, он подчеркивает тотальность впечатления или чувства, превышающую простую сумму всех данных субъективного опыта и этим как бы помогающую сознанию в интуитивном познании «чужого я». Также Лапшин указывает, что познание «чужого я» становится возможным такими же способами, какими возможно познание таких несуществующих объектов, как объекты воображения, воспоминания и предвосхищения. Эта идея во многом напоминает гуссерлевское понятие «воспроизведение» (*Vergegenwärtigung*) — способность сознания воспроизводить в своем опыте тот объект, которого реально не существует наличным образом в настоящее время. Хотя сам Лапшин никогда активно не выдвигал на передний план в своих работах такие интуитивистские и феноменологические взгляды, все же в его критическом феноменализме можно несомненно почувствовать нечто созвучное с теми течениями тогдашней западной философии (в том числе и феноменологии), которые пытались сочетать эмпирический опыт с интуитивным переживанием.